

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ

ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ

Владан В. Тријић

**НОВИ ЗАВЕТ И ХРИШЋАНСКО ПРЕДАЊЕ
У СРПСКИМ СРЕДЊОВЕКОВНИМ
ПОВЕЉАМА**

докторска дисертација

Београд, 2016

UNIVERSITY OF BELGRADE

FACULTY OF PHILOSOPHY

Vladan V. Trijić

**NEW TESTAMENT AND CHRISTIAN TRADITION
IN SERBIAN MEDIEVAL CHARTERS**

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2016

Ментор:

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

Чланови комисије:

проф. др Ирена Шпадијер, ванредни професор, Универзитет у
Београду, Филолошки факултет

проф. др Владимир Вукашиновић, ванредни професор,
Универзитет у Београду, Православни богословски факултет

доц. др Небојша Порчић, доцент, Универзитет у Београду,
Филозофски факултет

датум одбране:

Владан В. Тријић

Нови завет и хришћанско предање у српским средњовековним
повељама

Резиме: Предмет дисертације представљају делови текстова повеља који су пореклом из Новог завета и хришћанског предања, пре свега из литургије, химнографије и хагиографије, а који чине један од кључних структурних елемената дипломатичких састава. Циљ је био да се они уоче и идентификују, да се анализира њихово место и испитају начини на које утичу на целину састава, као и да им се иницијално сагледа удео у систему мишљења. Коришћена је, превасходно преко издања, грађа ауктора из Српских земаља настајала током периода дужег од три столећа – од краја XII до почетка XVI века.

Рад се ослања на теоријска разматрања присуства текста у тексту, односно на теорију интертекстуалности, затим, на опште закључке о систему средњовековне културе, посебно из угла науке о књижевности, као и на достигнућа проучавања политичке филозофије средњовековне Србије. Преиспитана је топичност средњовековног текста и потврђено да топоси нису били испражњени од значења; указано је и на мањкавости покушаја њиховог формалног разврставања. За све облике реферирања (цитат, парафраза, алузија итд.), усвојен је термин *цитатна фигура*, како би се истраживачка пажња, са формалног, усмерила на њихов семантички аспект.

Захваљујући усклађености и сугестивности спољашњих и унутрашњих дипломатичких одлика, повеља је посматрана као једна од семиотичких структура карактеристичних за средњовековну културу, а цитатне фигуре, као њени кôдови. Цитатно призивани предложак морао је да буде присутан у свести публике, јер би у супротном текст повеље остао херметичан и неразумљив. Закључено је да је повезивање документарног текста са сакралним, путем цитата, било стратешко, те да су они сматрани истоверним, аналогним саставима.

Размотрена је тзв. првобитна комуникативна ситуација, односно околности примарне рецепције повеље, уз испитивање њеног литургијског квалитета. Комуникативни процес који је пратио издавање повеље је, налик религијском, био једносмеран: у његовој основи није била информација, него предаја. Та предаја се

остваривала на два plana: кроз владарево обраћање Богу (аутор себе предаје Божијој милости, али између самог акта и повратног дејства нема обавезујућег односа) и између владара и поданика који се потчињавају његовом акту (градећи власт према моделу религијског односа) и посредно прикључују његовој молитви. У томе је улога цитатних фигура била кључна: циљ је био да се повеља угради у свету реч, а земаљски закон формулише по угледу на небески, да се описана предметност угради у свету историју или валоризује на скали есхатона. Када се има на уму да је, осим тога, предањским пасажима иманентно било освештавање текста, правног чина или историјских догађаја и личности, неретко праћено експлицитним квалитативним поређењем даровног чина с евхаристијским приносом, лако је закључити да повеље не одликује квазилитургијски језик и опонашање ритуала, већ да њихово саопштавање представља суштински продужетак литургијског чина у којем аутор преузима улогу свештеника, а његов прилог – Светих дарова. Повеља, дакле, није својим језиком опонашала литургијски чин, већ је, садржином, представљала његов суштински извод, допуну и надградњу.

Када је реч о интертекстуалној стратегији састављача повеља, закључено је да у употреби цитата није било формалних ограничења. О томе говори анализа делова повеље (иако се показало да је, очекивано, привилегована њихова предња композициона граница), као и избор цитираних књига Новог завета (није их забележено само неколико). Поређење предлогака и њихових преписа и прерада показало је да није било доследности какву би данашњи човек очекивао чак ни приликом непосредног преузимања текста: и тада су цитатне фигуре, формално и садржински, прилагођаване семантичким и стилским потребама новог текста. Цитирање је, како у погледу избора тако и у погледу форме, било подређено репродуковању смисла.

Новозаветна „историја“, притом, није доживљавана као низ збивања којима смисао дају узрочно-последичне везе, већ као својеврстан резервоар значења, скуп примера, поука, личности и (једнозначних) догађаја. Стога се оригиналност ауторске поруке састојала у умешности њиховог одабира и комбиновања. У складу с тим је била, као и у другим жанровима тадашњег књижевног система, доминација цитирања по сећању, омогућена „богослужбеним начином мишљења“. Ипак, било је и примера метафразе, претежно у случајевима „гомилања“ цитата, који нас највише приближавају теорији „тематског кључа“, будући да служе објашњењу смисла потоњег наратива.

Хронолошка анализа омогућила је, између осталог, сагледавање преовладавајућих цитатних фигура и тематско-мотивских комплекса у појединим периодима, као и појединачне примере међусобних утицаја. Указивањем на дипломатички потенцијал проучавања цитатних фигура, нарочито поређења појаве истих стихова у различитим изворима, узгредно се дошло до појединих открића, попут порекла текста Тетовске повеља краља Душана.

Најзад, испитано је на који начин се предање уписивало у текст повеље, као и какве је то последице имало на политичку филозофију, будући да је већина сачуваних докумената владарског порекла. Указано је на прославно-молитвену страну ових састава, мотивисану покушајем да се нађу небески, оострани и оноострани помоћници, на аукторово посредно исповедање вере, предањско порекло врлинских узора, као и на појаву секундарних дидактичких елемената. Издвојен је и детаљно обрађен репрезентативан пример штовања Богородице; дотакнуте су поједине непознанице, попут питања хиландарске патронке или улоге Богородице у владарској идеологији као заштитнице владара, младог краља, па и повременог државног паладијума, у временима преуређивања државе по угледу на Византију (Милутин, Душан).

На крају се, ради олакшавања рада будућим проучаваоцима, осим табеле с идентификованим референцама (Прилог 1), налази списак повеља с аренгама које их немају (Прилог 2), као и регистри идентификованих новозаветних (Прилог 3) и предањских (Прилог 4) цитатних фигура.

Кључне речи: повеља, Нови завет, предање, цитат, топос, интертекстуалност, штовање, политичка филозофија

Научна област: историја

Ужа научна област: дипломатика

УДК број: 930.2:003.074(=163.41)"11/15"

091=163.41"04/14"

271.2-246-272(497.11)"11/15"

Vladan V. Trijić

New Testament and Christian Tradition in Medieval Serbian Charters

Summary: The subject of the dissertation are the fragments of the texts of the charters which originate from the New Testament and Christian tradition, above all from liturgy, hymnography and hagiography, which are one of the crucial structural elements of diplomatic compositions. The goal has been to observe and identify them, to analyse their place and examine the ways they affect the entire composition, as well as to initially realize their contribution in the system of thinking. One used, primarily through publications, the material of authors from the Serbian lands which originated during a period longer than three centuries – from the end of XII to the beginning of XVI century.

The work rests on theoretical discussions regarding the presence of a text within a text, i.e. on the theory of intertextuality, on general conclusions in the system of medieval culture, especially from the standpoint of literary science, as well as on the achievements concerning the studying of medieval Serbia's political philosophy. One has examined the topoi of the medieval text and confirmed that they have not been emptied of meaning; one has also pointed to the flaws of their formal classification. One has adopted the term *citation figure* for all forms of referencing in order to direct the researching attention from the formal to the semantic aspect.

Owing to the harmony and suggestiveness of the external and internal diplomatic features, a charter has been considered as one of the semiotic structures characteristic of medieval culture, and citation figures as its codes. The cited pattern had to be present in the mind of the public, since otherwise the text of the charter would remain hermetic and unintelligible. It has been concluded that the connecting of a documentary text with a sacral one, through citations, has been strategic, and that they were considered identical, analogic compositions.

One has discussed the so-called original communicative situation, i.e. the circumstances of the charter's primary reception, with examining its liturgical quality. The communicative process that followed the issuing of a charter was, similar to a religious process, a direct one: its foundation was no information, but delivery. That delivery was achieved on two levels: through the ruler addressing God (the author delivers himself to God's mercy, but there is no obligatory relation between the very act and the feedback)

and between the ruler and the subjects submitting themselves to his act (building the authority according to the religious relation model) and indirectly joining his prayer. The role of the citation figures was crucial there: the aim was to build the charter into the holy word, and to formulate the earthly law according to the heavenly one, so as to build the described materiality into the sacred history or to valorize it on the scale of the eschaton. Besides, when one has in mind that the sanctifying of texts, legal acts or historical events and personalities was immanent in traditional passages, frequently followed by an explicit qualitative comparison of the donation act with the eucharistic offer, it is easy to conclude that charters were not characterized by a quasi-liturgical language and imitation of rituals, but that their message represented an essential continuation of the liturgical act in which the author took the role of the priest, and his contribution – the role of the Holy gifts. So, a charter did not imitate, through its language, the liturgical act, but represented, through its contents, its essential part, supplement and superstructure.

With regard to the intertextual strategy of the author of charters, one has concluded that there were no formal restrictions in the use of citations. This has been supported by the analysis of the charter's parts (although one can see, expectedly, that their front composition surface has been privileged), as well as by the selection of the cited books from the New Testament (few of them have not been recorded). The comparison of the texts and their transcriptions and revisions has shown that there was no consistency which could be expected by today's man, even during a direct use of the text: even then were the citation figures, both formally and content-wise, adapted to the semantic and stylistic needs of the new text. The citation was subordinated, regarding both the selection and the form, to the reproduction of sense.

The New Testament "history", at the same time, was not considered as a series of events whose sense was provided by the relations of cause and effect, but as a sort of a reservoir of meaning, a group of examples, lessons, personalities and (unambiguous) events. That was why the originality of the author's message consisted of the skillfulness of their selection and combination. That was in accordance, as in the other genres of the literary system of the time, with the domination of citing from memory, made possible by the "religious service way of thinking". However, there were examples of a metaphrase, usually in the cases of "piling" citations, which brings us closer to the theory of a "thematic key", since they serve as an explanation of the subsequent narrative's meaning.

The chronological analysis has, among other things, enabled one to comprehend the prevailing citation figures and thematic and motive-related complexes in certain periods, as well as single examples of mutual influences. Pointing to the diplomatic potential of studying citation figures, especially the comparing of the phenomenon of the same verses in various sources, one accidentally came to certain discoveries, such as the origin of the text of King Dušan's Tetovo charter.

Finally, one has examined in what way the tradition was inscribed in the text of the charter, as well as what consequences it had for political philosophy, since the majority of the preserved documents belonged to rulers. One has pointed to the festive-praying side of these compositions, motivated by an attempt to find heavenly, otherworldly and this-worldly assistants; to the author's indirect professing of faith; to the traditional origin of models concerning virtues; as well as to the appearance of secondary didactic elements. One has selected and thoroughly dealt with a representative example of revering the Mother of God; certain unknowns have been touched, such as the question of the Hilandar patroness or the role of the Mother of God in the rulers' ideology as the protectress of the ruler, the young king, even the occasional state palladium, in the times of altering the state according to Byzantium (Milutin, Dušan).

In order to facilitate the work of the future researchers, at the end one can find, apart from the table with identified references (Addition 1), a list of the charters with arengas without references (Addition 2), as well as registers of identified New Testament (Addition 3) and traditional (Addition 4) citation figures.

Keywords: charter, New Testament, tradition, citation, intertextuality, topos, political philosophy, revering

Scientific area: history

Specific area: diplomatics

UDC: 930.2:003.074(=163.41)"11/15"

091=163.41"04/14"

271.2-246-272(497.11)"11/15"

Садржај

Увод		
	Тема и приступ	2
	Кратки историјат истраживања	5
	Извори	11
I	Повеља као знак	
I.1	Особине средњовековног текста: интертекстуалност, топка и цитација	
	Текст и интертекстуалност	15
	Новозаветне евокације, топоси и цитирање	19
	Цитатне фигуре	35
I.2	Семиотска својства повеља и првобитна комуникативна ситуација	
	Освештаност изгледа и освештаност садржине	41
	Повеља као освештана слика	44
	Повеља као освештани предмет	49
	Првобитна комуникативна ситуација	57
I.3	Дискурзивне дипломатичке формуле	67
	Инвокација и апрекација	69
	Аренга	73
	Експозиција	82
	Диспозиција	85
	Санкција	89
	Закључак	98

II	Новозаветне цитатне фигуре као дипломатички елемент	
II.1	Документи с идентификованим новозаветним и литургијско-предањским цитатним фигурама	100
II.2	Интертекстуална стратегија састављача повеља	135
II.3	Цитатне фигуре и њихов контекст	148
	Темељи	149
	Надградња: од Немање до Милутина	156
	Ново време: епоха краља Милутина	163
	Врлина континуитета: документи краља Стефана Дечанског	185
	Краљ и цар Стефан Душан	189
	Царско наслеђе	212
	Нова нада	220
	Одјеци	230
	Закључак	234
III	Кодови средњовековне културе: новозаветно предање у дипломатичком окружењу	
III.1	Исповедање вере, врлински узор и вишња заштита	237
III.2	Богородица: мост између неба и земље	249
	Називи и штовање	251
	Улоге и очекивања	269
	Закључак	309
IV	Завршна разматрања	313
V	Спискови скраћеница, извора и литературе	318

VI Прилози

Прилог 1: Цитатне фигуре из Новог завета и хришћанског предања	346
Прилог 2: Документи с аренама, без идентификованих новозаветно-предањских цитатних фигура	416
Прилог 3: Регистар новозаветних цитатних фигура према канонском поретку	426
Прилог 4: Регистар предањских цитатних фигура	434

Увод

Свето писмо је било основа приватног и јавног живота у средњем веку. Тражење пута ка непролазном, небеском царству о ком оно говори усмеравало је и осмишљавало овоземаљско постојање средњовековних људи. Настојање да се уочи трајни смисао или траг вечности у свакој појави, животној ситуацији или поступку, учинило је да Свето писмо буде ослонац, ако не и својеврстан „приручник“ у свим сферама делања. Њиме је био обојен како живот појединца, почев од начина на који је организовао свакодневне активности до обликовања односа према времену, мери или лепоти, тако и читаве друштвене заједнице, што значи да је постављало темеље њеног поретка, утицало на државну идеју, усмеравало привредну и културну продукцију. У менама кроз које је средњовековно друштво пролазило, текст Библије је био непролазни узор, његова идеолошка, етичка и естетичка константа. На начин својствен средњем веку, он је утицао и на шире схваћене пословне односе међу људима, који нам пружају најпоузданије податке о тадашњем друштву.

Обавештења која нам дају повеље, као вишеслојна сведочанства средњовековне прошлости, далеко превазилазе њихове правне одредбе. Историчар који трага за идејним смислом правног чина сусреће се с тешкоћама разумевања њему више или мање стране области префињеног естетског израза и изграђене хришћанске теолошке мисли. Чак и када ови састави носе сасвим одређене политичке импликације, за њихово пуно разумевање класична „радионица историчара“ из више разлога није увек спремна. Савремена историјска наука располаже, међутим, теоријским оруђима за испитивање старих текстова и шире схваћених наративних извора. Свесна једносушности различитих феномена средњовековне културе, данас, више него раније, позвана је да се ухвати у коштац с изазовима интердисциплинарних истраживања.

Тема и приступ

Основни предмет нашег рада представља анализа фрагмената новозаветног текста у документарним изворима, од њиховог бележења и идентификације до утврђивања појавних облика, формалне и семантичке улоге. Једна група разматраних питања односи се на начине употребе новозаветних цитатних фигура у контексту саме повеље, праксе састављања документа и иманентних својстава текста; друга, на значења која су њиховом употребом исказивана. Настојали смо да предмету проучавања приступимо са становишта природе и метода стваралачке употребе самог новозаветног текста и, посебно, испитивања културноисторијске позадине. У основи, реч о дубинским културним феноменима из којих се чита интелектуални и духовни профил епохе, делимично одражен у политичкој филозофији коју ови текстови експлицитно или имплицитно обликују.¹ Такође, настојали смо да назначимо доминантне тематско-мотивске корпусе цитата или крупније промене у њиховој употреби.

Већину библијских цитатних фигура састављачи повеља примали су посредно, кроз богослужбено-молитвену праксу и наводили их према сећању. Осим тога, они су у састав повеља укључивали и друге делове предања – литургијских, химнографских и хагиографских састава – којима се изражава посебна девотивна приврженост актерима „свете историје“, а чији је стални извор надахнућа и ослонац у сваком смислу био библијски текст. Окупљањем свих новозаветних референци усвајаних кроз специфичну, интегралну, богослужбено-предањску призму, желели смо да олакшамо пут будућим проучаваоцима српске дипломатичке грађе. Овакав приступ отворио је више проблема са којима смо се суочили, јер је током периода дужег од три столећа који је хронолошки оквир наше анализе, српско друштво прошло кроз интензивне и разноврсне промене које нису мимоишле ни својства и намене дипломатичких текстова.

¹ Теме политичке филозофије у раду се дотичемо у оној мери у којој је то неопходно за боље разумевање оквира коришћења Новог завета, вишеслојности његових значења у дипломатичком контексту.

Наравно, готово је немогуће једним истраживачким захватом обрадити све пројаве хришћанског учења и настројења са којима се сусрећемо у повељама, иако оне у основи представљају текстове световне садржине. Управо та чињеница, јасније но друге, показује њихову спонтану прожетост вером и потребу њихових наручилаца да конкретним пословима поводом којих су настајале подаре виши смисао. Упадљиви су, на пример, бројни помени љубави као најважније хришћанске врлине: љубави Бога према људима, људи према Богу, Богородици и светима, према цркви, родитељима, према другим људима... Такође, срећемо и друге термине, изразе и појаве (на пример, „човекољубље“, „цар славе“, Страшни суд, итд), својствене богослужбеној атмосфери. Учесталост њихове употребе јасно указује на узалудност покушаја да им се на овом месту и у оквирима истраживања овога типа утврди извор у тренутку писања повеље. Само тема Бога као извора власти, са свим појавним облицима и објашњењима, заслужује да буде предмет засебне студије.

Такође, ма како занимљиво, питање хришћанске ономастике и топографије, за чије проучавање повеље нуде богат материјал, остаје ван поља нашег истраживања.² На пример, нисмо се бавили одговором на питање зашто је „господин краљ“ Милутин заповедио извеснима Добрем и Мутиводи да поставе један крст, што је остало забележено у Светостефанској повељи.³ Нису посебно анализирани ни одређене дипломатичке формуле попут салутације, углавном коришћене у пословном саобраћању с приморским комунама, чији је садржај репетитиван и као такав, без обзира на хришћанске основе, лишен конкретне поруке везане за правни чин на који се формула односи. Канонска питања или функционисање црквене организације, оцртани у законодавним одредбама повеља, такође, нису обрађивани. У нашој анализи основни истраживачки корпус

² О томе, на пример: С. Бојанин, „Крст у сеоском атару. Сакрална топографија и њена друштвена функција у парохији средњовековне Србије“, *ИЧ* 56 (2008), 311–325; С. Божанић, А. Елаковић, „Напуштена људска пребивалишта и напуштени објекти у функцији међника српског средњовековног друштва“, *Рад Музеја Војводине* 53 (2011), 151–156.

³ В. Ђ. Трифуновић (прир.), *Повеља краља Милутина манастиру Бањска – Светостефанска хрисовуља*. Књ. 1. *Фототипија изворног рукописа*, Приштина–Београд 2011, л. 15а.

представљају она места која одражавају живо новозаветно предање, у виду у којем је оно забележено у дипломатичком материјалу.

Мора се нагласити да је за покушај оквирног разумевања теме постављене у оквиру културне историје – јер, присуство једног (посебно, библијског) текста у другом (правном) јесте суштинска одлика културе – неопходна интердисциплинарност и упоредно сагледавање, пре свега, дипломатичке, хагиографске и ликовне грађе. Међутим, овакав приступ примењен је само у појединим сегментима нашег рада; када су у питању натписне повеље, на пример, или у случајевима (ауто)биографских садржаја. Такође, примена постмодернистичке теорије интертекстуалности на средњовековни дипломатички текст која, у суштини, продубљује концепт интегралног тумачења повеља однегован у Бечкој школи, више је назначена као потреба док је сâм наш рад у основи ограничен на анализу једног његовог сегмента. Наиме, током истраживања се испоставило да повеље нуде обиље материјала, довољно да његова анализа запреми главнину текста, тако да је тек указано на могућности ширих синтетских захвата који би требало да уследе.

*

Изабрана тема захтева осврт на суштинску црту сваког религијски утемељеног текста која се, у крајњој линији, тиче вере његовог ау(к)тора. У питању је однос приватног и јавног, субјективног и објективног, тачније, установљавање релације између унутрашње, експресивне потребе да се лична вера формулише речима и посведочи делима и широког друштвеног и политичког ефекта који је тиме постизан, на крају, и осећаја дужности да се тако чини. Чињеница да се лична вера не може квантификовати, да се не може мерити ни доказати, уосталом, да није константно својство човекове психе, не значи да она не постоји као историјска категорија, као покретач збивања и елемент друштвене стварности. Историчару и није задатак да улази у намере или психологију личности, већ да закључује о процесима на основу последица, као што је теолог дужан да, када пред

собом има дипломатички текст, расправља о изнетим догматским ставовима и о њиховој саобразности светоотачком предању, на пример, или историчар књижевности, о заступљеној поетици и о уметничким средствима којима је она остварена. Стога појмови попут „политике“ и „идеологије“ у овом контексту нису празне и погрдне речи, а њихова употреба подразумева теоријску, духовну и филозофску основу система мишљења који је прожимао све појаве стварности, читав људски живот. С друге стране, унутрашњи мотиви који проистичу из човековог духовног и душевног стања остају део интима и у њих хуманистика нема ни могућност ни потребу да продре, али, истовремено, с њима мора да рачуна као с непобитним историјским чиниоцима.

Кратки историјат истраживања

Све до 1932. године, преко трагова Светог писма у домаћим писаним изворима прелазило се као преко општег места (у буквалном значењу), чије се присуство подразумева али што остаје затворено у времену у којем су извори настали, па стога нема никакву информативну вредност за проучаваоце. Тек су поједини издавачи имали потребу да идентификују и забележе изворе цитата⁴. Наведене године објављена књига *Св. Писмо у нашим старим споменицима* аутора Станоја Станојевића и Душана Глумца, представља најкрупнији искорак од таквог односа, макар и само квантитативан.

Станојевићево младалачко занимање за присуство библијских навода у, већ тада обимном, корпусу објављених оригиналних српских средњовековних прозних састава, нагнало га је да почне да ексцерпира грађу у циљу идентификовања њихових извора. Међутим, према сопственом сведочењу осећајући да задатку није дорастао, подухват је довршио пуно година касније, као

⁴ На пример: М. Башић, *Старе српске биографије*, Београд 1924; В. Ђоровић, *Списи Св. Саве*, Београд 1928.

искусни истраживач⁵. Помоћ је пронашао у професору Новог завета на београдском Теолошком факултету, Душану Глумцу. Он не само да је био позван и кадар да наводе идентификује, већ је и проширио почетни Станојевићев наум и у грађу уврстио и документарне изворе, као и записе.

Од изузетног је значаја то што се Глумац потрудио да не идентификује само најављене наводе, већ и поједине библијске „изразе или поређења“. То је било у функцији првог од два основна најављена ауторска циља: да се расветли стваралачки поступак средњовековних писаца, те квантитет и квалитет употребе библијских цитата. Други циљ био је да књига послужи текстологији Светог писма код нас; ова још увек није уврстила тај богати материјал у своја разматрања, што је судбина коју дели с натписима на фрескама.

Углед аутора и обухватност грађе обезбедиле су књизи Станојевића и Глумца да већ више од осам деценија буде једини наш приручник те врсте. Будући да омогућава упоредни приступ књижевноисторијским, теолошким и историјским проучавањима, она је требало да послужи као крајеугаони камен за истраживања нових тема у српској медијевистици, пре свега, из области културне историје. Међутим, све до данас, књига није у науци искоришћена у великој мери. Један од разлога за то може бити предрасуда да наводи из Светог писма спадају у средњовековне топове чија је улога, у најбољем случају, стилска и да они нису важни за значења текста у коме се налазе. У међувремену је порастао број познатих и објављених (или поново објављених) извора; када је о повељама реч, многе су и предатиране, па је и сâм основни приручник постало неопходно допунити.

Библијска цитација није привлачила већу пажњу ни када је реч о прочаваоцима латинске и византијске дипломатике; с обзиром на претежно типске формуларе и формулације, грађа њиховој професионалној пажњи можда и

⁵ С. Станојевић, Д. Глумац, *Св. Писмо у нашим старим споменицима*, Београд 1932, IX–XI.

није могла много да понуди⁶. Међутим, она је изазвала значајан, па и популаран правац истраживања у историји средњовековне књижевности, посебно у славистици током последње четири деценије. Додуше, не може се рећи да је то интересовање до сада довело до систематских проучавања, нијансиране методологије и писања одговарајућих студија. Пресудни подстицај дао је Рикардо Пикјо развијањем теорије о *тематском кључу*, исказиваном језиком одабраних библијских цитата, као задатој, основној замисли хагиографског текста, теолошком оправдању које истовремено открива његов духовни смисао⁷. Иако је Пикјов приступ у основи био формалан, брзо је стекао велико уважавање и подстакао и друге ауторе да се баве темом, углавном у оквирима које је он задао. Улога библијских цитата махом је посматрана у оквиру стилистике појединих дела или стваралачког поступка њихових писаца; једна панел сесија XIII међународног славистичког конгреса, одржаног 2003. у Љубљани, такође је била посвећена теми „Библијски цитати у словенским књижевностима“.⁸ Надградњу Пикјове теорије

⁶ Међу реткима, о навођењу делова религиозних текстова уопште: А. Adamska, „Dieu, le Christ, la Vierge et l'Église dans les preambules polonais du Moyen Âge“, *Bibliothèque de l'École des Chartes* 155 (1997), 543–573; Исра, „Tresci religijne w arengach polskich dokumentow sredniowiecznych“, *Studia Źródloznawcze. Commentationes* 38 (2000), 1–33.

⁷ R. Picchio, „Models and Patterns in the Literary Tradition of Medieval Orthodox Slavdom“, у: *American Contribution to the Seventh International Congress of Slavists, Warsaw, August 21–27, 1973*, vol. II, The Hague–Paris 1973, 439–467; Исти, „The Function of Biblical Thematic Clues in the Literary Code of 'Slavia Orthodoxa'“, *Slavica Hierosolymitana* 1 (1977), 1–31; Исти, „Levels of Meaning in Old Russian Literature“, у: *American Contribution to the Ninth International Congress of Slavists, Kiev, September 1983*, vol. 2, Columbus, OH 1983, 357–370.

⁸ Наводимо неколико радова који осликавају постојаност интересовања у славистици: Ф. Вигзелл, „Цитате из книг Священного писания в сочинениях Епифания Премудрого“, *Труды Отдела древнерусской литературы* 26 (1971), 232–243; О. Ф. Коновалова, „Конструктивное и стилистическое применение цитат в 'Житии Стефана Пермского', написаном Епифанием Премудрым“, *Zeitschrift für Slawistik* 24/4 (1979), 500–509; Е. Блахова [E. Bláhová], „Библијске цитате в Успенском сборнике XII–XIII вв.“, *Cyrrilomethodianum* VI (1982), 67–79; Н. Георгиева, „Агиографската концепција на патриарх Евтимий с оглед подбора на библијските цитати“, у: *Втори меѓународен конгрес по бџгаристика, Софија, 1986. Доклади* 23, Софија 1989, 263–273; А. Наумов, „Св. Кирил Туровски и Свето писмо“, у: Исти, *Старо и ново. Студије о књижевности православних Словена*, Ниш 2009, 74–83 (прво објављивање: „Св. Кирил Туровски и Священное Писание“, у: *Philologia Slavica. К 70-летию академика Н. И. Толстого*, Москва 1993, 114–124); М. Garzaniti, „Sacra Scrittura e riflessione teologica in Teofane il Recluso“, у: А. Mainardi (ed.), *La Grande Vigilia. Santità e spiritualità in Russia tra Ignatij Brjancaninov e Ioann di Kronstadt*, Bose 1997, 381–391; Исти, „Церковнославјанска агиографија в византијском контексте. Священное Писание и литургија в литературној композицији Житија Параскевы“, *Славяноведение* 2 (2000), 32–51; Исти, „Sacra scrittura, auctoritates e arte traduttoria in Massimo il Greco“, *Studi Slavistici* VII (2010), 349–363;

представљају размишљања Александра Наумова који, с пуним правом, инсистира на суштинској повезаности средњовековног књижевног стваралаштва с богослужбеном праксом, у којој је Свето писмо заузимало неприкосновено место; такође, овај аутор је указао на аспект увођења оностране стварности у оквире оностраног трајања, тј. „свете историје“, помоћу библијских цитата.⁹ Последњих година, Марчело Гарцанити разматра теоријске проблеме питања библијске цитације, методологију и замке истраживања, такође усмеравајући истраживачеву пажњу према богослужбеној стварности и покушавајући да развије типологију библијске цитације према функцији¹⁰.

У нашој средини, врхунац проучавања у овој грани медијевистике достигнут је 1996. године, када је Међународни славистички центар на Филолошком факултету у Београду био посвећен теми *Српска књижевност и Свето писмо*; истоимени зборник је штампан 1997. године. Том приликом, Милица Грковић је навела више примера библијских навода у повељама, указујући на њихову разноврсну примену¹¹; Радмила Маринковић је указала на то да сваки жанр за себе одређује употребу Светог писма, а да је то, у случају житија,

Исти, „Sacre scritture ed esegesi patristica nella Vita di Metodios“, у: А. Bartolomei Romagnoli, U. Paoli, P. Piatti (ed.), *Hagiologica. Studi per Réginald Grégoire*, Fabriano 2012, 385–392. У погледу ауторске праксе, ови радови углавном констатују цитирање по сећању.

⁹ Изабрани чланци овог аутора објављени су у књизи: А. Наумов, *Старо и ново. Студије о књижевности православних Словена*, Ниш 2009, а овде указујемо на поетичке опаске у расправама „Средњовековна књижевност и богослужење“ (стр. 9–17) и „Библијска поезија и литургијска поезија“ (стр. 18–23), као и на практичне сугестије у чланку „Свето писмо и богослужбени текстови као компонента црквенословенских књижевних дела (издавачка пракса и постулати)“ (стр. 24–28).

¹⁰ Осим радова наведених у нап. 9: М. Гарцанити, „Библијске цитате у литератури Slavia Orthodoxa“, *Труды Отдела древнерусской литературы* 58 (2007), 28–40; Исти, „Bible and Liturgy in Church Slavonic literature. A New Perspective for Research in Medieval Slavonic Studies“, у: J. A. Álvarez-Pedrosa, S. Torres Prieto (ed.), *Études slaves médiévales. Nouvelles perspectives de recherche*, Paris 2009, 127–148; М. Garzaniti, F. Romoli, „Le funzioni delle citazioni bibliche nella letteratura della Slavia ortodossa“, у: М. Garzaniti, А. Alberti, М. Perotto, В. Sulpasso (ed.), *Contributi italiani al XV Congresso Internazionale degli Slavisti (Minsk, 20-27 agosto 2013)*, Firenze 2013, 121–155.

¹¹ М. Грковић, „Свето писмо и средњовековне српске повеље“, у: *Српска књижевност и Свето писмо*, 33–40.

подобно Пикјовом мишљењу, скуп навода за које јунаков живот пружа потврду¹²; Ирена Шпадијер изнашла је да у Теодосијевом *Житију Светог Петра Коришког* новозаветни цитати успостављају духовни оквир и изражавају основну мисао дела, док старозаветни текст, пре свега, Псалтир, поетском снагом и емотивним деловањем омогућава да та мисао допре до читалаца¹³. Имајући на уму први од два прокламована циља Станојевића и Глумца, иста ауторка је до подударног закључка дошла у још једном раду, у вези с делима (укључујући повеље) деспота Стефана Лазаревића¹⁴. У складу с већ наведеним ставовима, А. Наумов је проучавао однос Теодосија Хиландарца према Светом писму, наглашавајући Теодосијево поимање о неопходности присуства библијских цитата зарад исправног изражавања смисла описиваних догађаја у пројекцији вечности, према унапред задатом репертоару слика и израза¹⁵. На сличним претпоставкама је и Нина Гагова испитивала улогу Светог Писма у појединим српским владарским житијима¹⁶. Упоредо, све већи број издавача прозних састава почиње да означава библијске наводе, било у оквиру текста или у научном апарату.

За разлику од историчара књижевности, домаћи историчари-медиевисти који су допринели српској дипломатици издавањем докумената или њиховим тумачењем, ретко су се дотицали идејних претпоставки и порука повеља (најчешће изражаваних позивањем на Библију), а још ређе су их темељно истраживали. Они који су то чинили, разматрали су их у контексту политичке филозофије или једног њеног дела, владарске идеологије; овом правцу размишљања значајан импулс дало је неколико излагања на научном скупу о кнезу Лазару, одржаном у Крушевцу

¹² Р. Маринковић, „Улога Светог писма у организовању српског средњовековног текста“, у: *Српска књижевност и Свето писмо*, 5–12. Такође, ауторка примећује да писац библијским цитатом некада обезбеђује покриће за речи свог јунака, а некада за своје сопствене.

¹³ И. Шпадијер, „Библијска мјеста у ‘Житију светог Петра Коришког’ Теодосија Хиландарца“, у: *Српска књижевност и Свето писмо*, 251–256.

¹⁴ Иста, „Деспот Стефан Лазаревич и Священное писание“, у: *Священное Писание как фактор языкового и литературного развития*, Санкт-Петербург 2011, 188–196.

¹⁵ А. Наумов, „Теодосије Хиландарац и Свето писмо“, у: *Исти, Старо и ново*, 84–91 (прво објављивање: *Хиландарски зборник* 5, Београд 1983, 81–89).

¹⁶ Н. Георгиева-Гагова, „Свето писмо у житијима српских владара“, *Књижевна историја* XIX (1997), 39–50.

1971. године, посебно размишљања Божидара Ферјанчића¹⁷ и Владимира Мошина¹⁸. Нешто касније, Димитрије Богдановић је, на примеру Светоарханђеловске хрисовуље цара Душана, указао на суштинску улогу Светог писма као извора мишљења и мотива практичног поступања изношених у аренгама, дајући му приоритетно место у поступку реконструкције средњовековне српске политичке филозофије¹⁹.

Током последње две деценије, истоврсни приступ испитивању библијског присуства у документарној грађи заузима Смиља Марјановић-Душанић, теоријски га продубљујући и тематски обогаћујући. Када је реч о новозаветном наслеђу, ауторка се највише занимала за владарске моделе назване „*imitatio Christi sanctorumque*“, „Нови Константин“ и „владар-монах-светитељ“, по којима су и названа појединачна поглавља њене студије *Владарска идеологија Немањића* из 1997. Том приликом, она је констатовала да новозаветни етички императиви временом стичу предност над, у почетку неприкосновеним, немањићким владарским моделима и узорима старозаветног порекла. Ауторка се повремено враћала дипломатичким темама новозаветног порекла и касније, па тако и у једном од најновијих радова у којем испитује својство Стефана Немање као „равноапостолног“²⁰. На истом трагу, Жарко Вујошевић је писао о владарским моделима старозаветног порекла у повељама Стефана Душана међу којима су изданак светог корена, Давид, Соломон, Јосиф, Мојсије и Исус Навин²¹. Магистарски рад истог аутора у пуној мери показује да су за проучавање владарске

¹⁷ Б. Ферјанчић, „Владарска идеологија у српској дипломатици после пропасти Царства (1371)“, у: *О кнезу Лазару*, Београд 1975, 139–150.

¹⁸ В. Мошин, „Самодржавни Стефан кнез Лазар и традиција немањићког суверенитета од Марице до Косова“, у: *О кнезу Лазару*, 13–43.

¹⁹ Рад Д. Богдановића „Политичка филозофија средњовековне Србије“, написан 1984. а први пут објављен 1988, постхумно (у *Филозофским студијама* бр. XVI), прештампан је у књизи: *Исти, Студије из српске средњовековне књижевности*, Београд 1997, 98–127.

²⁰ С. Марјановић-Душанић, „Повеље за лимски Манастир Св. апостола и српски владар као *ретник апостолима*“, у: Б. Миљковић, Д. Целебцић (ур.), *ΠΕΡΙΒΟΛΟΣ. Зборник у част Мирјане Живојиновић*, књ. I, Београд 2015, 167–176.

²¹ Ж. Вујошевић, „Стари завет у аренгама повеља Стефана Душана“, *ССА* 2 (2003), 227–247.

идеологије непроцењиви старозаветни цитати помоћу којих су преношене актуелне политичке поруке и грађени модели идеалног владара.²²

Извори

У циљу израде дисертације, прегледан је комплетан нама познати корпус објављене српске документарне грађе настале од краја XII до почетка XVI века. То значи, акта која су издали световни и духовни аутори из Српских земаља, у најширем значењу које је тај појам имао за савременике. Иако свесни да је за потпуно разумевање извора неопходан увид у целину, као што је упозоравао Сима Ђирковић, овом приликом смо се одрекли првобитно намераване обраде босанских докумената који, посебно од средине XIV века, у све већој мери понављају немањићке дипломатичке обрасце. Такође, истраживање неће моћи да се назове заокруженим пре него што у анализу буду укључене исправе које су српским дестинатарима издавали страни правни субјекти – самодршци или градске комуне; то се, посебно, односи на сагледавање рада дубровачке ћирилске канцеларије. Нешто слично важи за бугарске владарске исправе за које је, иако су сачуване у малом броју, познато да одражавају сродне дипломатичке тенденције²³. Уз наведена ограничења, прегледани су текстови свих сачуваних исправа издатих у периоду од првих Немањића до сремских Бранковића и Јакшића.

Грађа је коришћена посредством издања, а у случају докумената Хиландарског архива, такође, увидом у оригинале. Основна мана доминантно секундарног коришћења извора у овом случају јесте неуједначеност издавачких принципа: у табели на крају рада (Прилог 1), морала су да буду задржана едициона правила коришћених публикација због чега она, у садашњем стању, није од

²² Исти, *Стари завет у српским и бугарским средњовековним повељама* [необјављена магистарска теза].

²³ Владимир Мошин је, на пример, показао да то важи за санкције: V. Mošin, „Sankcija u vizantijskoj i južnoslavenskoj ćirilskoj diplomaciji“, *Anali Historijskog instituta u Dubrovniku* III (1954), 27–51.

користи за текстолошка истраживања. Ради избегавања евентуалне забуне, у тексту се грађа наводи на савременом српском језику, у нашој интерпретацији. Ова могућност ослободила нас је скрупула према претходним издавачима и омогућила бољу читљивост текста, макар по цену мањкавости превода за које преузимамо пуну одговорност.

Као што се и могло очекивати, материјал за истраживање пружили су, пре свега (иако не искључиво), документи с аренгама, претежно издавани црквеним дестинатарима, и то оснивачке, потврдне и даровне повеље самодржаца. Ту је, такође, мањи број пресуда, међународних уговора, законодавних аката и владарских повеља властели, као и докумената црквених ауктора. Простагме, писма, разрешнице рачуна и сродни, махом практични, кратки и мање угледни документи који проистичу из свакодневне правно обавезујуће комуникације, садрже само оне, већ споменуте елементе хришћанског предања који овом приликом нису засебно обрађени.

Парадоксално, изворна вредност грађе у оваквој врсти истраживања не зависи искључиво од аутентичности: у интерполираним примерцима, као што је познато, задржаване су оригиналне почетне и завршне формуле, евентуално, у скраћеном или делимично прерађеном облику. У нашем видокругу нашле су се чак и потпуне кривотворине каквих је, у српском случају, само неколико, јер су и оне, с једне стране, могле да буду ослоњене на аутентичне аренге и санкције, а с друге, представљају сведочанства *par excellence* о дипломатичким схватањима свога времена, о статусу повеља у друштву којем су намењене, што је вишеструко драгоцено. Штавише, подударана или одступања у коришћењу одломака познатих ауторитативних састава требало би да постану елемент текстолошког дела научног истраживања и тиме, управо, да допринесу расветљавању темељног дипломатичког питања – питања аутентичности.

Као и у сваком другом дипломатичком истраживању код нас које тежи да обухвати сву сачувану грађу, очекивано је било да хеуристички део представља један од највећих изазова. Међутим, управо је у том сегменту током последњих петнаест година код нас дошло до значајних промена, уз постепено оцртавање нове, дигиталне дипломатичке парадигме, због чега налазимо за сходно да се на то овде и осврнемо.

Наиме, у савременој српској дипломатици, осим константно присутних појединачних издања, све снажније долази до изражаја тенденција ка објављивању група докумената. Мислимо, пре свега, на два главна подухвата која утиру пут ка стварању српског дипломатара: на вишедеценијски пројекат Историјског института САНУ који је довео до објављивања првог тома *Зборника средњовековних ћириличких повеља и писама Србије, Босне и Дубровника* (2011), за период 1186–1321, аутора Владимира Мошина, Симе Ђирковића и Душана Синдика, и на *Стари српски архив*, часопис Одељења за историју Филозофског факултета у Београду, који у првих тринаест томова (2002–2014) грађу доноси према савременим дипломатичким принципима, полажући на потпуност и поузданост текста и на, пре свега унутрашњу, критику извора.²⁴

Друга врста фокусираног рада на објављивању, одвија се према ауторско-хронолошком начелу. Свакако, најзначајније подухвате те врсте представљају публикације Александра Младеновића: *Повеље кнеза Лазара. Текст, коментари, снимци* (2003) и *Повеље и писма деспота Стефана. Текст, коментари, снимци* (2007). Оне не олакшавају посао истраживачима само окупљањем грађе. У њима

²⁴ С обзиром на релативно велики број аутора који су до сада објављивали у *Старом српском архиву*, квалитет прилога варира. Међутим, часопис је у тренутку покретања био утолико значајнији што је предвиђао рубрику за начелна дипломатичка расправљања од којих нека, остварена проучавањем дипломатичких целина, на која смо се у нашем раду ослонили, представљају изузетне доприносе српској дипломатици и медијевистици уопште.

исправе фигурирају у четири вида, што представља малу револуцију у нашој издавачкој пракси: осим издања оригиналним језиком и писмом и оних „језички осавремењених“, те снимака (додуше, неуједначеног степена квалитета и читљивости), повеље су објављене и у транскрибованом и транслитерисаном виду (оригиналним језиком али савременим писмом и рашчитане), чиме је представљен још један њихов, малом броју истраживача близак, „гласовни“ лик. Тиме су на најбољи начин у службу историјских (посебно, топографских и просопографских) истраживања стављени резултати до којих су довела вишедеценијска историјскојезичка проучавања, умногоме заснована управо на језику повеља.

Трећа тенденција која одликује савремени тренутак наше дипломатике јесте стварање дигиталних база података. Као резултат учешћа Балканолошког института САНУ у међународном пројекту за електронско објављивање европске дипломатичке грађе Enarc, на веб-сајту monasterium.net могу се пронаћи српске повеље груписане према месту чувања: Дубровник, Венеција, Мађарска. Такође, у Задужбини Светог манастира Хиландара израђена је целовита база рашчитаних повеља Хиландарског архива која, иако у овом тренутку није доступна јавности, свакако наговештава нове истраживачке могућности које пружа аутоматизовано претраживање текста, па и тенденцију промене научног дискурса. Када се у обзир узме и дуго очекивано издање хиландарских владарских аката, које би требало да поведе рачуна о спољашњим колико и о унутрашњим одликама повеља, постаје јасно да ће посао наредној генерацији дипломатичара, макар у хеуристичком делу, бити знатно олакшан.

I Повеља као знак

I.1 Особине средњовековног текста: интертекстуалност, топка и цитација

Текст и интертекстуалност

Покушавајући да сагледа феномен присуства једног текста у другом који дубоко прожима савремену културу, теоријска мисао је дошла до појма интертекстуалности, приликом промене опште парадигме хуманистичко-филолошког мишљења и, у оквиру тога, обнове научне терминологије током шездесетих година прошлог века. Сâм термин јесте сковала Јулија Кристева, али је иницијатор погледа на језик и текст који је до њега довео у ствари био Михаил Бахтин. Он је у својим књижевнотеоријским и књижевноисторијским радовима развио дијалошку поетику прозе и дефинисао појам *дијалогизма*: утемељујући своје тезе на етичко-егзистенцијалној проблематици самоспознаје, Бахтин је разрадио идеју да свака лексема или изјава добија значење тек кроз интерференцију, односно хотимичну или нехотичну дијалошку узајамност са формално-стилским и социјално-културним одликама других лексема или изјава²⁵. Кристева је приметила да је тај принцип одвајкада присутан у организацији људског мишљења: он се одвија кроз непрестане трансформације, регенерације и преосмишљавања већ постојећих садржаја, похрањених у колективном сећању.²⁶ Ослањајући се и на Сосирову структуралну лингвистику, као и на одређене аспекте Деридине критике логоцентризма и његовог појма *écriture*, Кристева је развила теоријски конструкт *интертекстуалност*

²⁵ В. М. Бахтин, „Проблем текста у лингвистици, филозофији и другим хуманистичким наукама“, у: *Исти, Естетика језичког стваралаштва*, Сремски Карловци 2013, 207–239. У изради овог дела рада, ослонили смо се првенствено на литературу која је произвела терминологију и бавила се начелима функционисања *текста*, како бисмо „очудили“ спознајно поље историчара-медиевисте, истовремено га теоријски и термилошки обогатујући.

²⁶ J. Kristeva, „Značenjska praksa i način proizvodnje“, у: *Истра, Prelaženje znakova*, Sarajevo 1979, 7–25.

(*intertextualité*) помоћу којег је текстове посматрала као мозаике цитата, тежећи разумевању структура расуђивања које су у њих уписане. Преневши такав концепт у семиотику, она је у њему видела инструмент за стицање увида у комплексност процеса означавања.²⁷

Употреба овог неологизма, међутим, ни до данас није уједначена, чак ни у оквирима појединачних теоријских опуса. Појам интертекстуалности „sam po sebi nije jasan niti određen. Štaviše, on je svojim konceptualnim razgranavanjem, i usled toga nastalim terminima, zadobio iritirajuće dimenzije“. Али, иако је свака друштвено-хуманистичка наука слободна да редефинише концепт у складу са потребама сопствених истраживања²⁸, због чега је овај „pojam zasada izvan svake discipline [...], njegova polivalentnost [тима] nije smanjena“²⁹. Напротив, захваљујући концепту интертекстуалности, поље проучавања се значајно променило, проширило и динамизовало, отварајући се за нове аналитичке перспективе: „Izmenjeno novom koncepcijom intertekstualnosti, sagledavanje je omogućilo da do izražaja dođu one dimenzije teksta koje su ranije bile prikrivene ili pak svrstane u drugu interpretacijsku paradigmu, drugačije tumačene.“³⁰

Претпоставка да свако писање апсорбује и трансформише садржаје неког текстуалног корпуса који му претходи, било да су у питању остварења учене културе или фолклора, учинило је дотадашње поставке компаративних изучавања крутим и недовољним. „Откриће“ интертекстуалности је имплицирало да ниједан текст није самоникла, аутономна или у себе затворена језичка творевина, због чега адекватно може да буде интерпретиран једино у оним релацијама у којима је и настао, односно кроз дијалог са традицијом (оличеном у корпусу одређених

²⁷ О свему детаљно у J. Kristeva, *Étrangers à nous-mêmes*, Paris 1988. Корисни су и прегледи: P. Ffrench, „Julija Kristeva: *L'étrangère*“, *K.: Časopis za književnost, književnu i kulturnu teoriju* 10/10 (prosinac 2011), 173–198; Lj. Maširević, „Kultura intertekstualnosti“, *Zbornik radova FDU* 11–12 (2007), 421–431.

²⁸ „Текст је примарна делатност (реалност) и полазна тачка сваке хуманистичке дисциплине“ (М. Бахтин, „Проблем текста“, 219).

²⁹ R. Lahman, „Intertekstualnost: pokušaji definisanja pojma“, *Polja* 458 (jul–avgust 2009), 105–106.

³⁰ Исто, 104.

прототекстова), садржинским и формалним везама са знаковним системима, типовима дискурса, стилским и жанровским конвенцијама које су га предодредиле. Из тога производи и да се значења текста формирају на позадини културног кода епохе (у нашем случају, средњовековне хришћанске културе) у којој тај текст настаје, као и кроз однос са предлошком из ког генетички проистиче (претходне повеље) или га цитатно призива (Библија и предање).³¹

Због тога је Јулија Кристева тврдила да је управо помоћу интертекстуалности могуће открити начин на који се историјски тренутак уписује у текст који није само његов израз, него и симптом.³² Залажући се за „семанализу“, односно за аналитичку семиотику намењену преиспитивању основних идеолошких схема одређене културе, Кристева је сматрала да откривање интертекстуалних мрежа води проучаваоца у дубину историјског дискурса, као когнитивним обрасцима карактеристичним за ондашње друштво.³³ Томе је близак темељни фукоовски израз афилијације, односно присвајања, који се у интерпретацији Едварда В. Саида односи на имплицитну мрежу културних веза међу естетским творевинама и друштвено-политичким силама (историјским околностима настанка текста, његовог објављивања и пријема, статуса аутора и идејно-вредносних претпоставки и сл.).³⁴

За читаоца који тексту приступа са значајне временске дистанце, попут нас, назначена комуникативна ситуација додатно је усложњена: према мишљењу Фредерика Џејмсона, још једног чувеног теоретичара постмодерне, сваки текст се

³¹ „Стенограм хуманистичког мишљења је увек стенограм дијалога посебне врсте: сложен међусобни однос *текста* (предмет проучавања и промишљања) и *контекста* који се ствара и уоквирује га (који пита, негодује и сл.), у коме се реализује сазнајна и оцењивачка мисао научника“ (М. Бахтин, „Проблем текста“, 211). Из тога проистиче да досадашња мишљења о природи и историјској судбини повеље неизбежно учествују у обликовању како наших интересовања, тако и закључака у овом раду; то је израз припадања одређеној научној заједници.

³² „Par sa manière d'écrire en lisant le corpus littéraire antérieur ou synchronique l'auteur vit dans l'histoire, et la société s'écrit dans le texte“ (J. Kristeva, *Séméiotiké: recherches pour une sémanalyse*, Paris 1969, 146).

³³ Уп. Иста, „Значенјска пракса и начин производње“, 13–19.

³⁴ В. М. Јуван, *Intertekstualnost*, Нови Сад 2013, 140–150, поглавље „Остале концепције опште интертекстуалности“.

неизбежно посматра кроз призму „талога“ свих интерпретација које читању претходе.³⁵ То значи и да је читање историјских извора вишеструко условљено не само доступношћу или степеном познавања литературе, већ и начином разумевања текстова који су настали као рецептивни одзиви на текст од интереса, којима је он сâм, дакле, послужио као *интертекст*. Значења текста, у том контексту, више не могу бити посматрана као затворен систем са довршеним смислом, већ једино у мрежи сложених и променљивих односа интертекстуалних уланчавања. Смисао текста историјског извора, тако, више није резултат само оних интелектуалних процеса који су му претходили, већ и оних који су били његова последица.³⁶

Употреба концепта интертекстуалности мења могућности и амбиције читања средњовековних докумената: она наговештава да је у проучавањима могуће отићи даље од конкретних извора и утицаја, ка темељним питањима настанка повеље као текста који црпи садржаје из општег културног поља које је најтеже уочити. То би превасходно значило да проучавање повеље треба да буде усмерено на сагледавање њеног текста у мрежи друштвено-историјски условљених дискурса, канонских представа и доминантних идеја које су у њој на посредне или непосредне начине присутне, као последице дијалога између политике и друштва, с једне стране, и религије и уметности, с друге, унутар система њихових интеракција и културног хоризонта епохе, што је читљиво са свих нивоа, од сâмог њеног изгледа до конотативних семантичких слојева. Када му се приступа из такве перспективе, појединачан текст повеље више није линеарна структура, већ средиште око којег се распостиру мреже сложених семантичких односа; он је

³⁵ „Ми [текст] тумачимо у складу са већ усталјеном праксом тумачења, коју су нам у наследство оставиле раније интерпретативне традиције“; према: Лј. Маширевић, „Култура интертекстуалности“, 425.

³⁶ Интертекстуална разматрања подстичу савременог проучаваоца на критичност према сопственом дискурсу и вредносним системима које покушава да примени на средњовековни текст чији је специјалан културни код, у односу на њих, архаичан или је изгубио садржајност. Уп. Ј. М. Лотман, *Семносфера*, Нови Сад 2004, 243; R. Bart, „Smrt autora“, у: М. Beker, *Suvremene književne teorije*, Zagreb 1986, 176–180.

двоструко кодиран.³⁷ Циљ тако усмерених проучавања био би формулисање главних вредносних парадигми помоћу којих је повеља утицала на обликовање друштвене стварности али и обратно, утврђивање начина на које је друштво условљавало текст повеље и уписивало се у њега.

*

Говорећи о сагледавању документарног текста кроз призму интертекстуалности, важног елемента његове структуре, може се помислити да се удаљавамо од историографског дискурса. Историчари су склони да занемаре поетске слојеве и етичко-естетску природу *сваког* средњовековног текста, док историчари књижевности, пак, пренебрегавају документарно-правне, политичке и идеолошке аспекте; то су становишта која су се једно од другог удаљила неоправдано, док их повеља зближава, па чак и уједињује сâмом својом природом, неповратно мењајући у ствари и једно и друго. С обзиром на то да је она као форма била хибридна, и наше разумевање би требало томе да тежи, да се разграна у свим потребним правцима, да би колико-толико испратило сву сложеност једног од феномена у којима се на сјајан начин преламају најзначајније линије развоја средњовековне културе и стварности. Посебно зато што интертекстуалност у нашој историографији нема дефинисан (тј. ограничавајући) семантички простор ни методе.

Новозаветне евокације, топоси и цитирање

Појаву интертекстуалности најлакше је уочити на примеру цитирања као мање-више дословног и целовитог присуства једног текста у другом, са или без

³⁷ „Dvostruko kodiranje podrazumeva da uspostavljanje smisla nije uslovljeno skladištenjem znakova datog teksta, već ono upućuje na znakove nekog drugog teksta [...] Skup znakova latentnog kodiranja može (makar privremeno) da nestane iz kulturnog sećanja. To znači da se smanjeno čitanje, koje primorava na pojednostavljivanje smisla tekstova, može ponovo povećati“ (R. Lahman, „Intertekstualnost“, 107–108).

навођења његовог порекла. Међутим, она се на цитирање не може свести: док је, у складу са научном и литерарном праксом XX века, читалац савременог дела свестан везе с цитираним текстом, у стању да ту везу препозна и разуме, што и јесте део ауторове стратегије на коју он указује одговарајућим графичким или семантичким сигнаlima којима читаоца упозорава на свој поступак, интертекстуалност је скривеније својство текста које се у највећој мери перципира на несвесном нивоу и чије је семантичко дејство имплицитно³⁸. Док је интертекстуалност, дакле, сложен културни феномен, цитатност је поступак његовог оспољавања, његов ситнији, експлицитан облик чији је циљ управо у томе да се прототекст реafirмише и истакне.

Међутим, у историјској перспективи, однос између интертекстуалности и цитатности није стабилан а самим тим ни лако одредив: интертекстуалност је, с једне стране, у већој или мањој мери иманентна одлика сваке културне епохе, док су се, с друге, представе о пракси цитирања мењале, а са њима и норме које су се тицале прецизности навођења и конвенција њиховог маркирања (од непосредног именовања изворника до упућивања на њега посредно, неким видом семиотичке логике³⁹).

Не изненађује, зато, што ни савремени покушаји теоријског одређивања појма цитатности нису усаглашени: док Жерар Женет, на пример, инсистира да би цитирани одломак уколико није конвенционално обележен, бар језичко-стилски требало да одудара од текстуалне целине којој је прикључен и да на тај начин евоцира свој изворни контекст, Кристева је спремна да цитирањем назове свако упућивање на други текст, подређујући му, дакле, и алузију и парафразу као облике сажимања или адаптирања прототекста у различитом обиму, остављајући

³⁸ Очигледна је аналогија у односима између интертекстуалности и цитата, с једне стране, и опште и посебне топике, с друге. Преклапања су, највероватније, последица чињенице да је реч о феноменима који су знатно старији од (пост)структуралистичких термина који се на њих односе, тако да ни предметност коју „освешћују“ није до њихове појаве била сасвим непозната.

³⁹ У рукописним књигама, цитирани делови текста неретко су означавани посебном маргиналном графемом уз сваки ред; уп., на пример, *Златоуст цветни* I из 1375/85 (Хиландар 388). У повељама тога нема.

отвореном и могућност да циљ таквог поступања не буде ни свесно опонашање нити репродукција одломка прототекста, већ производња сасвим новог смисла.⁴⁰ Само је Кристевина концепција цитирања применљива на текстове старије од XX века.

Наиме, цитирање у данашњем смислу те речи, као интерпункцијским знацима обележено навођење, позајмица, односно репродукција одломка из једног текста у другом, релативно је млада појава. Према закључцима проучавања Антоана Компањона, спорадично се појављује од XVI века, а у потпуности афирмише тек у XVIII веку: проналазак штампе и тријумф рационализма⁴¹ омогућили су промену односа према дословном навођењу и оригиналу једног текста, а самим тим и према *тачности* навођења. То су били предуслови за развој концепције о ауторским правима. Истражујући, с друге стране, „праисторијске“ облике цитирања које је пронашао у реторичким поступцима мимезе и имитације, Компањон истиче да у раним текстовима дословно цитирање „реч-по-реч“ плански није неговано, већ да је уместо тога предност давана репродукцији смисла, односно парафрази и аксиоматској текстуализацији спознаје.⁴² Захваљујући наслеђу античке реторике, ова појава се по традицији проучава као *топика*.

*

Покушај научног бављења појавом библијских навода у саставима који су, у основи правни, као што су то повеље, посебно имајући у виду историјат

⁴⁰ Према М. Juvan, *Intertekstualnost*, 26–30, поглавље „Citat (apoftegma, gnoma, sentenca; moto)“.

⁴¹ Према Компањоновом мишљењу, први ефекат појаве штампарства није било убрзано ширење истоветног текста, већ промена свести: „[...] il est d’abord et surtout la transformation même de l’éthique de la lecture et de l’écriture, avec des retombées jusque dans la théorie du langage, qu’imposa la simple existence d’un nouveau support et d’une nouvelle technique“ (A. Compagnon, *La seconde main ou le travail de la citation*, Paris 1979, 245–246). „[...] la tradition et l’autorité constituaient au moyen âge un système de régulation du discours. Refuser de s’y soumettre induit ce paradoxe que le retour au texte, malgré son caractère réactionnaire de désaveu de l’actualisation et de la sécularisation du livre depuis son origine, correspondre au relâchement d’une contrainte“ (Исто, 244).

⁴² Исто.

истраживања ове појаве, неизоставно изискује испитивање појма топоса, односно општег места, једног од „стожерних питања средњовековне књижевности и уметничког стварања уопште“⁴³.

Тематско-мотивски спрегови, ликови и ситуације које су формулисане у оквирима новозаветног предања, а у култури средњег века су припадале корпусу колективног знања, данас се претежно налазе на списковима општих места, као примери формализованих говорних и мисаоних структура. За многобројне трагове новозаветног предања у повељама српских владара може се наћи одговарајуће место у оквирима тематских класификација топоса коју је сачинио Ђорђе Трифуновић; неки од њих имају античке корене, али су, као префигурације хришћанских садржаја, посредовани библијским списима, док су други њима највероватније непосредно мотивисани, новонастали (на пример, остварење „мира и тишине“ као земаљског лика државе Божије и благословене управе Стефана Немање, у обе најстарије хиландарске повеље; страдање због грехова као узрок пленидбе манастира Светих апостола, у Лимској повељи краља Уроша; предосећање смрти и суда као мотивација за правни чин, у низу исправа почев од времена Стефана Дечанског).

Други разлог због којег сматрамо да је у овом контексту неопходно покренути тему топике јесте чињеница да у научној јавности према њој већ дуго постоји прикривен отпор, а неретко и прави одијум. У литератури из различитих хуманистичких дисциплина има много примера да се о општим местима говори с омаловажавањем или нескривеном одбојношћу. Истраживачи су у прошлости развили двојаку праксу – да се преко топике средњовековног текста прелази као преко гомиле бомбастичних, а испразних фраза,⁴⁴ или да се она тумачи као техника идеолошке манилупације, односно као израз прагматичне пропаганде и

⁴³ Ђ. Трифуновић, *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*, 2. издање, Београд 1990, 199.

⁴⁴ Уп. С. Станојевић, „Студије о српској дипломатици. V. Аренга (проемиум)“, *Споменик СКА XCIV* (1914), 192: „Аренга садржи увек само опште баналне фразе [...]“.

доминације (феудалне) елите. У оба случаја, топика је одбацивана или критикована због проблематичног односа према *истини*. Дешавало се, с друге стране, да се с говора о топичности и конвенција изградње средњовековног текста прелази, сасвим неосетно и наизглед логично, на говор и закључивање о формама културе, па и читавог друштвенополитичког уређења.⁴⁵

Овим и сличним становиштима се противи једноставна чињеница да топоси не само да су потицали из културне и религијске ризнице из које је црпео сав средњовековни интелектуални и културни живот, већ и да су били општа појава високог стила, а не само у политици. Због тога је Дмитриј Сергејевич Лихачов и наглашавао оно што се наизглед само по себи разуме, а то је да у проучавању средњовековног текста увек „ваља ићи од конкретног материјала ка уопштавању, а не обрнуто“⁴⁶. То нас у ствари подсећа да полазиште наших истраживања, строго узев, и није друштвено-историјска стварност (средњовековне Србије), него текст (повеље) који се на овај или на онај начин на њу односи, у њеном контексту је настао и на непосредне али и посредне начине је одражава.

Иако се афирмативан контекст примене термина топос у савременој медијевистици више не доводи у питање, и то пре свега и захваљујући Лихачову⁴⁷,

⁴⁵ „Medijevalista Pol Cumtor [...] uspešno je uporedio srednjovekovnu intertekstualnost s feudalizmom. Svi tadašnji spisi imali su svoju genologiju; njihov semantičko-strukturni prostor, u poređenju s feudom, bio je 'vazalno' zavisao od kolektivnog sećanja i virtualnih struktura koje su obuhvatale klišee, kompozicione obrasce i fragmente uzornih spisa“ (М. Јуван, *Intertekstualnost*, 18). Димитрије Богдановић је, с пуним правом, на аналогне појаве у књижевноисторијским проучавањима указао у „Предговору“ српског издања Лихачовљеве студије *Поетика старе руске књижевности* (Београд 1972, IX–XII), оцењујући их као врсту историјског релативизма и, у ствари, замене теза.

⁴⁶ Д. С. Лихачов, *Поетика старе руске књижевности*, 166.

⁴⁷ „Лихачов је, пре свега, открио до краја и доказао уметничку специфичност средњовековне руске књижевности и тиме отклонио једну од првих и најтежих предрасуда о средњовековном књижевном наслеђу, предрасуду по којој то наслеђе уопште нема својство праве, уметничке литературе. Та предрасуда је важила поготову код нас, у српској науци, ваљда под утицајем доситејевског просветитељског рационализма с краја XVIII в. и једног општег погледа на средњовековну културу. [...] Тако је долазило до апсурдних ситуација да се пориче вредност управо оним особинама средњовековног књижевног дела које су условљене поетиком средњовековне епохе и које у систему поетских норми тога доба достижу врхунац. [...] Још горе: средњовековни текст се интерпретирао као да је модерни текст, њему се настојала дати виза нашег доба.“ (Д. Богдановић, „Предговор“, у: Д. С. Лихачов, *Поетика старе руске књижевности*, VI–VII).

чињеница је да је његова бурна историја, историја слободно можемо рећи неспоразума, многе истраживаче довела у ситуацију да говорећи о топици у средњовековном тексту исту оправдавају и бране од претпостављених предрасуда, изнова доказујући како она није последица некреативности, већ специфичне концепције стваралаштва, да није банална, већ да стреми исказивању идеала.⁴⁸ Иако су у одређеном тренутку била неопходна да би довела до промене односа према садржини и естетским вредностима средњовековног текста, таква правдања су, ипак, тек делимично истинита: средњовековна уметност није, у историји књижевности, била ни прва, а ни последња која је била нормативна, старо претпостављајући новом, а понављање већ добро познатих садржаја креацији и оригиналности.⁴⁹

Оно што се због тога често превиђа или бар не наглашава у довољној мери, јесте чињеница да топика није одлика само средњовековног стваралаштва, већ и стваралаштва уопште; њена употреба, каже Ђорђе Трифуновић, „открива суштину природе и закона књижевног стварања“⁵⁰. Међутим, она је и више од тога –

⁴⁸ Реч је о средњовековном разумевању начина уметничког стваралаштва. Уп. Ђ. Трифуновић, *Азбучник*, 200: „[...] непрекидност употребе почива, углавном, на природи закона стварања средњовековних писаца: књижевници су увек у живом и предањском односу према изворним уметничким делима прошлости, те постојећим и кроз списе стваралачки чуваним општим местима исказују идеју своју и свога времена. Тиме средњовековни књижевници траже у оквирима постојећих општих места и стваралачки се исказују кроз нове спрегове топоса и кроз лично виђење предмета о коме приповедају или певају“. Или, како је то изразио А. Соловјев, „Хиландарска повеља великог жупана Стефана (Првовенчаног) из године 1200–1202“, *Прилози КЈИФ* 5 (1925), 79–80: „Стара црквена књижевност у таквом преписивању и допуњавању туђих дела не види никакав плагијат, него задатак писца, да сачува од заборава пређашње списе, да их препише, да их улепша. Тако је Првовенчани допунио повељу свога оца, тако је Сава прерадио повељу свога брата и створио једно од најлепших дела старе српске књижевности. Јер задатак средњовековног писца није у томе да прослави своје име, него да суделује у свеопштем прослављању Бога и његових чинова. Зато су ти писци често анонимни, зато они понављају често туђе, већ познате речи, али понављају их искрено са пуно убеђења, као што су безброј пута понављали вечне речи Еванђеља и молитава у својем контемплативном животу“.

⁴⁹ Уп. V. Tatarkjevič, *Istorija šest pojmov*, Beograd 1980. В. и: С. Витановић, *Поетика Николо Боалоа и француски класицизам*, Београд 1971; S. Damjanov, *Šta to beše srpska postmoderna?*, Beograd 2012.

⁵⁰ Ђ. Трифуновић, *Азбучник*, 200. О томе је, на другачијем литерарном материјалу, говорио и Виктор Шкловски: „Ispostavilo se da su slike gotovo statične, iz veka u vek, iz kraja u kraj, od pesnika do pesnika prelaze one ne menjajući se. Slike su 'ničije', 'božije'. Što više shvatate epohu, sve više postajete svesni da su slike, za koje ste smatrali da ih je stvorio određeni pesnik, u stvari tuđe, koje on koristi gotovo nepromenjene. Sav rad pesničkih škola svodi se na nagomilavanje i razradu novih umetničkih postupaka,

универзална одлика културе, а и сâмог мишљења. На то су посредно указали Курцијус – када је, пратећи порекло појединих топоса, стигао до Јунговог појма колективно несвесног, посматрајући топосе као пројекције прекогнитивних садржаја⁵¹ – и Лихачов, када је о општим местима говорио као о манифестацијама средњовековног симболичког погледа на свет, на чему је засновано њихово *одговарајуће* разумевање, подржано „симболичким значењем које им је приписано“⁵².

То би значило да ако топичност⁵³ посматрамо као суштинско обележје средњовековног текста, не би требало да губимо из вида да она то није својом појавом, већ тематско-мотивским специфичностима које се од епохе до епохе и иначе мењају; она је одраз минималног цивилизацијског консензуса у погледу норми преовладавајућег дискурса одређеног друштва, у њој је похрањен његов културни кôд. Због тога, „ући у проблем општих места исто је што и продрети у начин живота, схватања и мишљења људи средњег века.“⁵⁴ Ако представља препреку у нашем разумевању средњовековног текста, онда је она то управо због идеолошких специфичности својих садржаја, а не услед естетике сâме форме.

*

Термин „топос“⁵⁵ стар је готово колико и европска култура, па је сваки покушај његовог дефинисања подразумевао и труд на систематизацији и

grupisanja i obrade govornog materijala, i to više na raspoređivanje nego na stvaranje slika. One su date, i u poeziji je mnogo više sećanja na slike, nego mišljenja u slikama.“ (V. Šklovski, „Književnost kao postupak“, у: A. Petrov (prir.), *Poetika ruskog formalizma*, Београд 1970, 82).

⁵¹ Е. Р. Курцијус, *Европска књижевност и латински средњи век*, Београд 1996, 166–172, поглавље „Дечак и старац“.

⁵² Д. С. Лихачов, *Поетика старе руске књижевности*, 190–191.

⁵³ Наглашавамо да топичност као парадигму језичког система треба разликовати од топике као њеног конкретног испољавања: иако су генетички повезане, па се о њиховим одликама може закључивати по аналогiji, топичност је *својство*, док је топос *средство* мишљења и изражавања.

⁵⁴ Р. Поповић, „Општа места у биографијама Стефана Дечанског од Даниловог Настављача и Григорија Цамблака“, *Православна мисао* 30 (1983), 96–97.

⁵⁵ Термини „топос“ и „опште место“ (τόπος κοινός; locus communis) у хуманистичким наукама углавном се користе као синоними, што по етимолошком пореклу и јесу. Међутим, временом је у теорији књижевности дошло до делимичног раздвајања њихових семантичких поља, односно до

сажимању његове две и по хиљаде година дуге историје. У суштини, топика је увек била третирана као „саморазумљива“, због чега ни Аристотел није мислио да ју је потребно додатно логички заснивати, нити су модерни теоретичари покушавали да је теоријски утврде. Говор о топици углавном се ограничавао на илустровање што већим бројем примера и обавезно је водио инвентарисању, креирању каталога који су, по угледу на античке реторике, имали функцију приручника или прегледа. Међутим, сваки такав покушај је у ствари показивао колико је појава топике разграната, ако не и несагледива, бар из такве перспективе.

Значење појма и статус топике као културне праксе током историје су пролазили кроз многе и бурне мѐне, постепено попуњавајући веома широко и дифузно семантичко поље, пратећи, па и одражавајући пут којим су се кретале и европска мисао и стваралаштво.

Аристотел је у логичком спису који је по њима и насловио, топосе одредио као вишеструко употребљиве, општеприхватљиве тачке гледишта (уверења, становишта)⁵⁶, на којима је, као на незаобилазном помоћном средству дијалектичког мишљења и аргументованог закључивања, засновао реторику. Тек је, међутим, Цицерон у пуној мери расветлио њену практичну вредност: уздижући реторику на раван песништва, он је топику дефинисао као скуп унапред припремљених, типизираних тематско-мотивских спрегова и изражајних схема⁵⁷.

конфузије у њиховој употреби. Из тих разлога, определили смо се да у овом раду користимо технички термин „топос“, будући да „опште место“ данас носи конотацију „празног“ места, места без садржине, а не „заједничког“, свима познатог и разумљивог места. За то је делимично „одговорна“ њихова формализација кроз састављање приручника сентенци и општих места у Западној Европи почев од позног средњег века.

⁵⁶ „Зато њима треба најбоље овладати и имати их при руци, јер за највећи број случајева су од највеће користи. А од свих других понајвише су такве које су заједничке, јер оне су делотворније од осталих.“ (Аристотел, *Топика; Софистичка оповргавања*, Београд 2008, 192–193).

⁵⁷ „Izložio sam to što sam kraće mogao, jer – kao kad bih htio nekomu ukazati na zlato zakopano na više mjesta – trebalo bi biti dovoljno da pokažem znakove i obilježja mjesta, pa kad bi ta osoba stekla znanje o njima, kopala bi sama i našla predmet svojih želja s malo truda, bez pogreške. [...] Da bi se znalo koja vrsta argumenata najbolje odgovara pojedinačnoj vrsti slučajeva, za to nisu potrebna pravila neke razrađene znanosti, nego prosudba prosječnoga uma. [...] Kad se, dakle, govorniku ta stalna mjesta duboko usade u duhu i u umu, i kad ih bude otuda vadio za bilo koju temu koja se ponudi, ništa mu neće moći promaknuti ne samo u sudskim raspravama, nego uopće, u bilo kojoj vrsti govora. Ako on zbilja

Захваљујући томе, „*topoi* добијају нову функцију. Они постају клишеи, који су књижевно опште применљиви, они се шире на сва подручја живота која књижевност узима за свој предмет и обликује.“⁵⁸ На тај начин је и појам топоса, односно општег места, у касној антици већ био темељ за образовање и праксу говорника, с правно-политичког беседништва се ширећи на поетику, филозофију и теологију. Све до XX века, топика је била изучавана у оквиру наставе граматике и реторике, имајући заштиту школства и нормативних поетика које су се смењивале; она је „европској kulturi garantovala dodir sa antikom, čuvala idejno-tematski i formalno-žanrovski kontinuitet i organizovala je u sistem“⁵⁹.

Конвенционална употреба топике почиње да замире у просветитељству XVIII века, а нарочито услед духа емпиризма и прагматичне поетичке концепције које је донео XIX век: како се мењао однос књижевности према стварности, а мимеза као уметнички поступак иступала у први план, то се топика као средство апстраховања и идеализације природно повлачила. Када је романтизам канонизовао естетику оригиналности и субјективности, у (напредном) уметничком стваралаштву за њу више није могло да буде места.

Међутим, тада већ по среди нису била дешавања „на површини“ културе, варијације естетике, уметничког укуса или атмосфере, већ тектонске промене далекосежних последица: призивање архетипских сцена, јунака или садржаја као видови топике, у новијој књижевности прихватљиви су једино у случају да се врши с вредносно-значењском разликом, односно у пародијско-травестијском контексту. Сатире и хумора је, наравно, било и у претходним књижевноисторијским епохама, али је њихов културни статус, а самим тим и статус топике која је њима захваћена, из корена тада био измењен. Радило се,

postigne da stvara dojam kakav želi, i da utječe na duše onih pred kojima nastupa tako da ih može navlačiti ili zavoditi u kojem god smjeru želi, onda mu sigurno ništa osim toga neće biti potrebno kako bi govorio.“ (Marko Tuliје Ciceron, *O govorniku*, Zagreb 2002, 167).

⁵⁸ Е. Р. Курцијус, *Европска књижевност и латински средњи век*, 120.

⁵⁹ М. Јуван, *Intertekstualnost*, 23–24.

дакле, о једном од симптома модификовања сâме културне парадигме на којој је европска култура почивала.

На тај начин је, у ствари, отворен пут за потпуну деградацију топице: некадашњи „мајдан за изналажење токова мисли (*argumentorum sedes*)“ како ју је дефинисао Квинтилијан⁶⁰, надаље се сматра естетски ништавном, баналном и антиинтелектуалном појавом, по „угледу“ изједначеном с устаљеним изразом или поштапалицом.⁶¹ Значајну улогу у томе су одиграли и руски формалисти чији је рад пресудно утицао на развој модерне књижевнотеоријске мисли, а у којем су топоси као средства апстраховања и идеализације, практично изузети из књижевног стваралаштва: „Формална школа у историји књижевности [...] обраћала је пажњу само на други 'поступак' у књижевности, гледајући у њему вечну суштину уметности, која прецизира и обнавља виђење света. Међутим, тај 'поступак' се у извесној мери може приметити само у конкретизујућој уметности новог доба. Уметност средњег века у својим црквеним жанровима тежи да уништи конкретност појава“⁶².

То и јесте један од основних разлога што је Курцијусова *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter* (прво издање: 1947), пре свега, имала задатак да рехабилитује топику; античка концепција појма је, у том смислу, била и полазиште

⁶⁰ Цитирано према: Е. Р. Курцијус, *Европска књижевност и латински средњи век*, 135.

⁶¹ У крајње негативном контексту, уобичајена је употреба варијанте назива термина, „опште место“, највероватније због његове дескриптивности. Чини се да је „опште место“ одувек, у ствари, било мање срећан избор и у контексту средњовековних проучавања: пре свега, места на које се односи ипак нису сасвим општепозната или не могу да се употребе било где будући да постоје законитости унутар културног дискурса које то имплицирају, а с друге стране може погрешно да асоцира на стилски поступак уопштавања, односно генерализације који, како је на то суптилно указао Димитрије Богдановић („Предговор“, у: Д. С. Лихачов, *Поетика старе руске књижевности*, XIII–XIV), није ни у каквој вези са поступком апстраховања посредством тзв. општих места.

⁶² Д. С. Лихачов, *Поетика старе руске књижевности*, 136. В. и два рада објављена у зборнику А. Petrov (prir.), *Poetika ruskog formalizma*, Beograd 1970 – V. Šklovski, „Književnost kao postupak“ (стр. 81–94) и J. Tinjanov, „Književna činjenica“ (стр. 267–286). Зато овај термин данас, када се употребљава у историји књижевности, има потпуно супротна значења када се примењује на интелектуалне творевине пре и након романтизма: у старијој књижевности је средишњи појам, у којем се стичу а у доброј мери и одгонетају филозофски, етички и други принципи епохе, док је од романтизма наовамо знак лошег укуса и интелектуалне лењости. У новије време, све више долази до изражаја његова употреба у критици политичке и тржишне манипулације.

и хеуристички принцип његове чувене студије. Покушавајући да расветли топику као „подрумско подручје“ и „темеље“ европске књижевности који за проучаваоце, међутим, претежно остају непознати, јер су им одбојни или досадни као „нагрђена сабласт“, он је за један од својих циљева имао да пронађе начин да је представи приступачно, „ако већ не можемо ведро“⁶³. Његов други, а можда и значајнији циљ био је да кроз анализу репрезентативних текстова западноевропске књижевности постави основе за историјску топику, не посматрајући је дакле као статичну појаву с ограниченим бројем варијација, или као довршен каталог примера, већ као отворен и динамичан систем, у сталној промени и развоју којима топика одговара на промене у систему културе.⁶⁴

Како би реинтерпретирао појам топике, Курцијус изграђује велику синтезу његових историјских манифестација, од грчко-римског периода до XVIII века; због тога је његово дело послужило као темељ за сваки доцнији осврт на тему топике, а у великој мери их је и предодредило. Да би разрешио многе неусаглашености у употреби термина „као на крају и многобројна колебања у набрајању и карактеристикама фигура“, које је он објаснио „укрштањем мишљења различитих школа“⁶⁵, као и да би сâм појам заштитио од негативних асоцијација, Курцијус се определио за искључиву употребу облика „топос“, одбацујући „општа места“ као израз којем је историја већ неповратно изменила значење.

Проблем, међутим, на тај начин није био заиста решен, јер се није ни заснивао на неадекватној употреби термина, већ у афективној промени односа према сâмој појави на коју се тај термин без грешке односио. Због тога и у савременим истраживањима и „заштићени“ топоси имају незавидан статус: за већину савремених филозофа, топика је „*malo poznata aristotelijanska disciplina koju su logičari vladajuće struje izbacili iz corpora svoga organona još pred tristotinjak*

⁶³ Е. Р. Курцијус, *Европска књижевност и латински средњи век*, 135.

⁶⁴ Исто, 140.

⁶⁵ Исто, 78.

godina [...]“⁶⁶. У новијим семиотским, критичким проучавањима језика, која се заснивају на свести о универзалности топике, сâма реч „топос“ алтернира са „клишеом“ и „стереотипом“ као синонимима, с једином разликом што им се не придају никакви квалификативи.⁶⁷

Када Ђорђе Трифуновић каже да општа места чине „још увек *тешко прегледну* основицу старе поетике, те се даље *само назначују извесна општа места, претежно тематски разврстана*“⁶⁸, он у ствари и указује на недовољну функционалност овог термина у оквиру покушаја научног приступа средњовековним текстовима.

Размотримо ли изблиза све покушаје описног дефинисања појма топике, суочићемо се не само с разноликим, већ и с потпуно диспарантним концепцијама које је зато немогуће свести: за топику се, практично, проглашава све, од сентенција, општеприхваћених истина, преко композиционих, мотивских и стилских клишеа, архетипских ликова и ситуација, до устаљених песничких слика и израза, као константи час на плану форме, а час садржине.⁶⁹ Недовољно су издиференциране и границе топоса према архетипу (који се повремено посматра као једна од појава топике, а некада се од ње раздваја), као и према неким стилским фигурама, нарочито према алузији, чак и по питању међусобне надређености ових појава.

У том погледу је Лихачовљева студија веома занимљива јер садржи мноштво покушаја да се о појави на коју се обично односе термини „топос“ и „опште место“, говори описно. Лихачов тако на топичност текста указује кад год спомене, на пример, „традиционалне формуле“, „шаблоне израза“ и „шаблоне

⁶⁶ A. Uzelać, „Teodor Fiveg, Topika i jurisprudencija, Nolit, Beograd, 1987“, *Filozofska istraživanja* 25/2 (1988), 698.

⁶⁷ B. M. Juvan, *Intertekstualnost*, 186–190, поглавље „Suzane Holtius: integracija opšte intertekstualnosti i citatnosti u okviru nauke o tekstu“.

⁶⁸ Ђ. Трифуновић, *Азбучник*, 200 (курзив В. Т).

⁶⁹ На пример: С. Хафнер, „Топика средњовековне српске историографије као елемент културне и политичке оријентације“, *Прилози КЈИФ* XL/3/4 (1974), 168.

ситуација“, „књижевно уобичајене изразе и слике“, „конвенционално-патетичне шаблоне“, „стереотипије“ у којима треба тражити условно-нормативну везу између форме и садржине средњовековног текста. У овим Лихачовљевим решењима се у пуној мери одсликава растреситост појма који, дакле, може да се односи на целокупну структуру једног текста, од његових лексичких и наративних јединица, преко формалних елемената, па чак и до његовог семантичког дејства.⁷⁰

Најновија дефиниција овог појма која је нама позната изложена је у монографији Марка Јувана, *Интертекстуалност*. Она, у неку руку, представља и пресек и синтезу историјских искустава: „Топос је [...] општеприхваћен, општеважећи и значајан argument који се ослања на друштвено-културни консензус, или на неки авторитативан, свети spis, из генерације у генерацију се чува у shemama просторне класификације unutar institucionalizovanog kolektivnog sećanja; besednik или pisac га уз помоћ спонтаних асоцијација или усавршеном mnemotehnikom по потреби дозове у свест [...] да би пред публиком (čitaocima) био убедљивији“.⁷¹ Приметно је да је у Јувановој дефиницији наглашавање логичке и етичке природе топоса праћено изостављањем његове претпостављене естетске вредности.

Ово, с једне стране, говори о сложености појаве на коју се термином покушава указивање: њоме се, у дијахронијској перспективи, у аналогију доводе особине типолошки разнородних текстова, правних и политичких списа с једне стране и остварења тзв. лепе књижевности с друге. Међутим, нестабилним се показао и сâм термин: постављен је прешироко, па у зависности од материјала на који се примењује може да се односи на све, од архетипских слика или, на пример, типичних (идеалних) јунака и ситуација, до језичко-стилских средстава или формалних конвенција које, у оквирима одређене епохе, представљају узус за тему која се обрађује. Све то доприноси утиску да је употреба термина препуштена субјективном осећају, а да је у појединим случајевима и произвољна.

⁷⁰ Д. С. Лихачов, *Поетика старе руске књижевности*, 105–131, поглавље „Књижевна етикеција“.

⁷¹ М. Јуван, *Intertekstualnost*, 23.

Занимљиво је, а можемо рећи и поучно, да је Лихачов у разматрањима „општих места“ покушао да ревидира полазну позицију приступа теми и да их сагледа и објасни у другачијој, нешто проширенијој истраживачкој перспективи: посматрао их је као једну од појава „књижевне етикеције“ у оквиру које је, осим топике, разматрао и књижевне каноне; њихову међусобну условљеност и односе објаснио је церемонијалношћу која је прожимала ондашње друштво. Објашњавајући средњовековље као културу високо развијене обредности, он је већ на почетку својих разматрања изнео закључак да је склоност етикецији у уметност продрла из друштвеног живота: „То је била једна од основних форми идеолошке принуде у средњем веку. Етикетност је својствена феудализму, њоме је прожет сав живот. Уметност је потчињена овој форми феудалне принуде. Уметност не само што слика живот него животу даје и етикетне форме“, при чему је „управо предмет о коме је реч [...] сигнал за *једноставан избор шаблонских формула* које захтева књижевна етикеција“⁷². Покушавајући да објасни сâм стваралачки процес, Лихачов је средњовековног писца упоредио с церемонијал-мајстором који животу кроз уметност даје церемонијалне, празничне форме: „Писци саме ове ситуације праве онаквим какве су неопходне по захтевима етикеције“⁷³, с тим да је „један део етикетних правила узет из поретка свакодневице, из реалне [дворске и црквене] обредности, а други део је створен у литератури [...], оно што је требало да буде меша се са оним што се стварно збива. [...] Пред нама је стваралаштво, а не механички избор шаблона – стваралаштво у коме писац тежи да изрази своје представе о ономе што се мора и што пристоји“⁷⁴. Посматрајући судбину књижевне етикеције у непосредној зависности од феудализма који ју је створио, Лихачов закључује да „са формирањем централизоване државе бујност етикеције постаје све већа, али она престаје да

⁷² Д. С. Лихачов, *Поетика старе руске књижевности*, 106.

⁷³ Исто, 113.

⁷⁴ Исто, 114, 116, 118.

буде форма идеолошке принуде која би била животно неопходна за феудализам“,⁷⁵ јер су државне форме принуде постале довољно разноврсне. И закључује: „Пред нам је, дакле, етикеција светског поретка, етикеција понашања и етикеција изражавања“, која би требало да буде проучавана „као појава идеологије, погледа на свет, идеализујућих представа о свету и друштву“⁷⁶.

Ваља приметити да се Лихачовљева разматрања порекла и природе средњовековне топике темеље на претпоставкама које су пореклом из поетике европског реализма, дакле, из XIX века, да стварност обавезно претходи књижевности и да се у њој једносмерно огледа. Он уважава стваралачку природу топоса али истовремено имплицира да су они идеолошко-естетске творевине, односно плодови идеологије у естетском руху, као и да немају конкретна, дескриптивна значења: топосима се не указује на вредности које су у друштву остварене, постојеће, већ на оне којима се тежи и које су пожељне, због чега их и одређује као облике идеолошке принуде.

Сâмом овом Лихачовљевом изразу је, да бисмо га у потпуности схватили, потребно једно (пост)модерно осветљење. Одређујући појам дискурса, Фуко је нагласио да ни један дискурс не избија нити може да се одржи другачије до принудом, односно контролом како онога што у њега улази, тако и онога што се из њега искључује. Сваки дискурс је, зато, облик идеолошке принуде коју обезбеђују и спроводе институције на којима је да регулишу начин на који се знање у конкретно друштво уводи и дистрибуира. Таква принуда ограничава, али и омогућава перцепцију, она је рестриктивна, али и продуктивна, задржавајући позитивне и продуктивне предзнаке.⁷⁷ Из тога проистиче и да идеолошка принуда о којој говори Лихачов не потиче од онога који се тим дискурсом користи, макар он био и владар, напротив: и сâм говорни субјекат јој је, на различите начине, потчињен.

⁷⁵ Исто, 126.

⁷⁶ Исто, 117, 118.

⁷⁷ Уп. М. Фуко, *Poredak diskursa*, Loznica 2007.

Ни Лихачов, међутим, ову чињеницу није изгубио из вида: „Писац жели да своје стварање стави у оквир књижевних канона, тежи да пише о свему 'онако како треба' [...] У овим преносима нема свесне тежње да се читалац обмане [...] Ствар је, једноставно, у томе што се из дела у дело преносило у првом реду оно што је стајало у вези са етикецијом: речи које су м о р а л е бити изговорене у датој ситуацији, поступци које су м о р а л и учинити јунаци у датим околностима [...]“⁷⁸.

*

Упркос томе што није специфична одлика литературе, па појава топоса у неком правном спису може, али не мора да значи покушај његове литераризације,⁷⁹ повеља је управо на основу ње, као одлике високог стила и нашла место међу литерарним жанровима⁸⁰. Историјски пут ју је, међутим, удаљавао од књижевног система: она се временом није додатно естетизовала већ се – у српској средини, посебно у другој половини XIV века, у процесу скраћивања и фосилизације образаца свакодневне канцеларијске писмености⁸¹ – делитераризовала, што је било пропорционално ако не ишчезавању, а оно бар формализацији уводних и завршних формула и топоса у њима.

Оно што изложене асоцијативне наслаге које оптерећују термин топос добрим делом заклањају јесте да писање засићено топосима није засићено само традицијом, већ и ученошћу⁸²: аутор који „описује“ догађај употребом одређеног топоса своје ставове, у ствари, посредује „комбиновањем“ интелектуалних знања којима располаже, превасходно онима из Светог писма, те на тај начин догађај истовремено етички вреднује. Из тога не проистиче само да је етика у основи

⁷⁸ Д. С. Лихачов, *Поетика старе руске књижевности*, 117, 115.

⁷⁹ Уп. приказ: А. Uzelas, „Teodor Fiveg, Topika i jurisprudencija“, 698–701.

⁸⁰ Уп. Д. Богдановић, *Историја старе српске књижевности*, Београд 1980, 31, 75, 180–182; Ђ. Трифуновић, 24–26, „Аренга“.

⁸¹ У Западној Европи, у XII веку; о српској пракси, у наставку текста.

⁸² На пример, према G. Caie, „Lay literacy and the medieval Bible“, у: C. Dollerup (ed.), *World of Words: A Tribute to Arne Zettersten (Nordic Journal of English Studies 3/1 (2004), Special Issue)*, 126, у „Кентербериским причама“ Цефрија Чосера налази се преко 700 библијских цитата или алузија.

његове естетике, него и да је он остварује призивањем једног текста у други, односно поступком – цитирања.

Цитатне фигуре

Употреба топоса у средњовековној књижевности најчешћа је појава интертекстуалности, односно интертекстуалне стратегије на основу које је изграђиван текст. Научници су и у прошлости били свесни цитатне природе топоса; они су на то посредно и указивали, објашњавајући феномен у позитивном контексту. Лихачов је, на пример, писао да је „тежњом да се излагање подвргне етикецији, да се створи књижевни канон, могућно објаснити и *преношење* појединих описа, речи, формула *из једног дела у друго*“⁸³, а Трифуновић да су „књижевници увек у живом и предањском односу према изворним уметничким делима прошлости, те постојећим и кроз списе *стваралачки чуваним* општим местима исказују идеју своју и свога времена“⁸⁴. Међутим, они се овом појавом нису у том правцу даље бавили: Лихачов се оријентисао на употребу топоса у церемонијализацији изражавања, а Трифуновић на њихово инвентарисање и каталогизацију у контексту српске књижевности средњег века.

У већ цитираној дефиницији појма, Марко Јуван је топику ограничио на примере *нетачног* цитирања⁸⁵. Међутим, у контексту средњовековне писмености није адекватно говорити о метафрази у данашњем смислу речи⁸⁶, о чему сведоче и

⁸³ Д. С. Лихачов, *Поетика старе руске књижевности*, 115 (курзив В. Т).

⁸⁴ Ђ. Трифуновић, *Азбучник*, 200 (курзив В. Т).

⁸⁵ В. више, 31.

⁸⁶ У светлу филозофије језика Псеудо-Дионисија Ареопагита, формулисане у утицајном спису *О божанским именима* који је на српскословенски превео старац Исаија 1371, уп. Ђ. Трифуновић, *Писац и преводилац Инок Исаија*, Крушевац 1980; исти, „Естетичка расправа Псеудо-Дионисија Ареопагита у преводу инока Исаије“, *ЗЛУМС* 18 (1982), 153–169; S. Phal, D. Phal, „Isaija Philologos – der Slavische Übersetzer de Corpus areopagiticum als Sprachpfleger“, у: *Преводите през XIV столетие на Балканите. Доклади от меѓународната конференция София, 26-28 јуни 2003*, София 2004, 287–308. Доминатна пракса цитирања у повељама јесте уклапање у текст, а чак и понављани и најављивани цитати неретко се међусобно текстолошки разликују.

результати Компањонове студије о историји цитирања⁸⁷. Разлози за то нису само у односу према прототексту и ауторству на који смо претходно указали, већ, у нашем случају, и у сâмој природи текстова из којих се цитира.

Наиме, Свето писмо у словенској средњовековној писмености није било присутно из научних него из богослужбених разлога. Нови завет није живео као целовит, већ као функционално организован текст, подељен на јеванђелски и апостолски део⁸⁸ и прилагођен богослужбеним потребама или пропраћен тумачењима⁸⁹; интегрални, канонски текст Библије у православном словенству (*Slavia orthodoxa*) није познат пре краја XV века. Литерарна подлога Светог писма била је, међутим, неупоредиво шира, јер је призивано или је непосредно или посредно тумачено, практично, кроз целокупно средњовековно прозно и поетско стваралаштво⁹⁰. Средњовековни човек је, дакле, упознавао библијски текст углавном, ако не и искључиво, у литургијском контексту: одломци из јеванђеља и апостола (перикопе, зачала, чтења) читани су свакодневно на литургији, затим, на недељним и појединим празничним јутрењима, као и у свим важнијим животним тренуцима клирика и лаика, у оквиру требничких чинова који прате људски живот од рођења и крштења до сахране.

⁸⁷ A. Compagnon, *La seconde main ou le travail de la citation*.

⁸⁸ Откривење су увек пратила тумачења и никада није преписивано самостално, већ у оквирима зборника непостојаног састава.

⁸⁹ В. А. А. Алексеев, *Текстология славянской Библии*, С.-Петербург 1999, 13–42. Преписивана су нецеловита, апракосна изборна јеванђеља и изборни апостоли (или њихова празнична комбинација, однегована у српској средини), у којима је текст организован према зачелима и богослужбеним циклусима, као и четворојеванђеља и праксапостоли у којима је текст потпун и канонски поређан, али такође, изложен у служабном виду. Српска средњовековна рукописна традиција не познаје новозаветне кодексе малог формата који би поузданије указивали на намењеност келијном, тј. индивидуалном читању.

⁹⁰ Треба узети у обзир слова на поједине стихове или зачала, затим, све (квазибиблијске) неканонске, апокрифне саставе (преписиване самостално или у оквирима разнородних зборника), најзад, поједине стихове у богослужбеној употреби (блажена, прокимни итд.) и другде, расуте по химнографској, патристичкој и хагиографској литератури.

Текст Библије, посебно њен новозаветни део, умножаван је преписивањем више од било којег другог у српском средњем веку⁹¹; међутим, не постоји референтна варијанта текста српскословенске, као ни словенске Библије уопште. Досадашња истраживања не само да нису довела до одређивања текстолошких или језичких редакција новозаветног текста⁹², већ су донела закључак да стандардни текст није ни могуће утврдити; наиме, у складу с оновременим поимањем превођења, редактуре и преписивања, мењање текста било је мање или више непрестан процес. Састави из зборника који познајемо као Свето писмо превођени су у складу с наменом (често су, чак, цитати новозаветног порекла у

⁹¹ Најрелевантније податке пружа хиландарска рукописна збирка која, ма колико да је страдала или на друге начине бивала умањена, представља најрепрезентативнију интегралну српску средњовековну библиотеку, већ самим тим што је око четири петине књига у њој настало у Хиландару (или у некој од његових келија) или за њега (уп. И. Шпадијер, „Рукописно наслеђе“, у: Г. Суботић (прир.), *Манастир Хиландар*, Београд 1998, 121), као и због тога што је равномерно хронолошки „попуњена“. Од укупно 943 јединице грађе у ћирилској збирци, 103 је новозаветне садржине, што је 10,92% (рачунајући само кодексе у збирци, без фрагмената: 12,99%); уп. Д. Богдановић, *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*, Београд 1978. Када је реч о збиркама насталим вештачким путем, попут оне у Народној библиотеци Србије, проценат се увећава у корист Новог завета, до удвостручења.

⁹² Пресек стања до 1999. у овој грани славистике дао је А. А. Алексејев, *Текстология славянской Библии*; сажет и користан преглед пружа и М. Garzaniti, „The Gospel book and its liturgical function in the Byzantine-Slavic tradition“, у: К. Spronk, G. Rouwhorst, S. Royé (ed.), *Catalogue of Byzantine manuscripts in their liturgical context. Subsidia I. Challenges and perspectives*, Turnhout 2013, 35–54. Почев од краја XX века, већина слависта која се бавила библијском рукописном традицијом оријентисала се на старозаветне књиге. Ипак, има достигнућа на пољу бављења новозаветним текстом, о чему сведочи зборник радова М. Бобрик (ур.), *Славянский Апостол: история текста и язык*, München–Berlin–Washington, D.C., 2013. Указујемо на опус Алексеја Алексејева (посебно, издања: А. А. Алексејев, А. А. Пичхадзе, М. Б. Бабицкая и др. (прир.), *Евангелие от Иоанна в славянской традиции*, Санкт-Петербург 1998; исти (прир.), *Евангелие от Матфея в славянской традиции*, Санкт-Петербург 2005), али и Јержија Остапчука (J. Ostarczuk, *Cerkiewnosłowiański przekład liturgicznych perykop okresu Paschalnego i święta Pięćdziesiątnicy*, Warszawa 2010; Исти, *Sobotnie i niedzielne perykopy liturgiczne z Ewangelii Mateusza w cerkiewnosłowiańskich lekcjonarzach*, Warszawa 2013) и Сергеја Темчина (изабрани радови у књизи: *Исследования по кирилло-мефодиевистике и палеославистике*, Kraków 2010, као и „Кирилло-мефодиевское протоапракосное Евангелие: структура, состав и богослужбная функция“, у: М. Kuczyńska, J. Stradomski (ed.), *Cyrylometodejski komponent kultury chrześcijańskiej Słowian w regionie karpackim. Historia, tradycje, odwołania*, Kraków 2013, 49–71), који се углавном баве апракосним текстовима. И у нашој науци, истраживачка пажња више је била усмерена према старозаветним (*Београдски паримејник*, *Пчињска библија*; Псалтир, Књига о Рути) него према новозаветним књигама. Не рачунајући фототипска или научна (дипломатичка или „критичка“) издања појединачних споменика, попут *Мирослављевог*, *Вукановог* и *Никољског јеванђеља* или *Матичиног апостола*, генерално је више испитиван језик него текст. Као крупнији подухват, барем по замисли, издајамо: В. Савић, *Српскословенски речник јеванђеља. Огледна свеска*, Београд 2007, израђену на основу материјала ексцерпираног из преписа јеванђељских књига.

оквиру других дела превођени ad hoc, изнова, без консултовања постојећих превода), редиговани с ограниченим амбицијама исправљања грешака у предлошцима а не успостављања једног и јединог, идеалног превода, а њихово поновно превођење и исписивање било је душекорисни, благословени посао који се никада није прекидао.⁹³ Услед свега тога, дипломатички је релевантно једино поређење, откривање међусобног односа и евентуалних подударности и разлика у истоветним наводима у оквиру различитих исправа, а не у односу на имагинарни прототекст.

Изворник је, дакле, могао, али, условно речено, није морао да буде конкретно дело; уместо њега, ту улогу је имао читав ресурс црквеног предања у којем је књига као предмет била само један од појавних облика постојања одређеног састава који *живи* у богослужбеној пракси, а из које средњовековни аутор захвата слободно, по надахнућу литургијског типа, односно „богослужбеним мишљењем“: „Границе између текста Светог писма и осталих видова богослужбених књига никада нису биле прецизне. [...] У црквенословенској писмености постоји низ доказа о нерашчлањивости светих књига. Десигнат овог појма најчешће јесте читав комплекс црквено-богослужбене литературе. Међутим, то не значи да се губила представа о генези датог мотива или лика, људи су прекрасно схватили изузетну улогу Светог писма, али су поједине речи и садржаје перцепирали сходно њиховом праауторству, тј. највећи ауторитет имале су речи Бога Оца и Исуса Христа (logia) и месијански стихови [...]“.⁹⁴

С друге стране, иако у српској средњовековној књижевности није било списка који би прописивао правила употребе топоса, то није значило да је она могла да буде произвољна или случајна: ова места јесу била „покретна“, због чега су могла да се појаве у обради различитих тема и „иста или слична [...] у

⁹³ Уп. А. А. Алексеев, *Текстология славянской Библии*, 218. Према Алексејеву, свест о потреби стандардизације текста је новина коју је донела промењена идеологија књиге, омогућена појавом штампарства. То одговара већ наведеном Компањоновом мишљењу.

⁹⁴ А. Наумов, „Средњовековна књижевност и богослужење“, 10–12.

различитим књижевним жанровима⁹⁵, али то је зато што су се правила подразумевала, сâма су по себи била јасна, није било потребе за њиховом вербализацијом и додатним објашњавањем. Слушалац је, пак, могао да их разуме, иако их није изучавао⁹⁶: топоси су били шифре споменутог специјалног културног кôда.

Све то, у контексту нашег истраживања, значи да би се нетачним или погрешним могло сматрати само оно цитирање које би изменило, не у смислу допуњавања, већ деформисања и изопачавања, суштински смисао прототекста; сви остали случајеви (колоквијализације, допуњавања реалном префигурацијом, непотпуности и сл., о чему ће доцније бити речи) могли би се сматрати тачнима.

Према томе, за наше проучавање „нетачност“ цитата неће бити дисквалификујућа; напротив, можда би увид у врсте модификација и у одступања од логике цитата у том погледу могао бити и занимљивији, јер би на посредан начин говорио о састављачу који их је на тај начин употребио, о конкретним приликама које су га на то мотивисале или о уласку појединих новозаветних израза у свакодневни говор и о њиховој колоквијализацији. Услед нове семантичке намере, могло је да дође до варирања, конкретизације или потпуне промене примарног значења цитираног текста чак и у случају да је најављен, а у зависности од његове нове идеолошке и културне контекстуализације. На пример, позивање на стих о сабирању „двојице или тројице“ око Христа у заједничком животу (Мт 18 20) користи се као аргумент и за устројавање келиотског али и за заснивање општежитељног начина монашког живота; синтагма „што око не видје,

⁹⁵ Ђ. Трифуновић, *Азбучник*, 200.

⁹⁶ У контексту рецепције повеће, под аудиторijумом не подразумевамо обавезно „народ“, већ пре „јавност“ чија су се знања, ако не на други начин, формирала у оквиру богослужбене праксе; в. ниже, поглавље „Првобитна комуникативна ситуација“. Није, међутим, искључено, да је симболика српског фолклора на неки начин ипак подржавала или прожимала симболику учених текстова (уп.: Д. С. Лихачов, *Поетика старе руске књижевности*, 187–196), као и да је сâма у извесној мери била под утицајем хришћанских садржаја.

и ухо не чу, и у срце човјеку не дође“ (1 Кор 2 9)⁹⁷ употребљава се и у првобитном контексту, описивања несазнатљивости небеске славе, али и антиподно, за описана негативна дешавања; позивање на пример удовице која је као прилог храму оставила две лепте (Мк 12 42 или Лк 21 2) подразумева скромност, тј. малу вредност аукторовог дара, а не максимално одрицање како сâм Исус тумачи тај чин, у наставку изворног текста (Мк 12 43-44 или Лк 21 3-4).

Из наведених разлога, ми ћемо разматрати све облике референтне интертекстуалности, непосредног позивања или посредног присуства новозаветног предања у тексту повеља, као поступке писања, и објединићемо их појмом *цитатних фигура*⁹⁸. На тај начин ћемо избећи условност сваког издвајања топоса од осталих облика цитирања, попут парафразе, алузије, реминисценције, сентенце, амблема и архетипа, као и употребу свих ових термина који су претежно пореклом из реторике. Помоћу функционалније терминологије, научни интерес се са форме разматраних појава преусмерава на *информације* које оне носе: за наше истраживање није битно да ли се делови Новог завета у тексту повеље појављују као алузија или као реминисценција, већ шта и на који начин они ту „раде“.

⁹⁷ У основи, настојали смо да се приликом навођења новозаветног текста држимо издања које је приредила Комисија Светог архијерејског синода СПЦ: *Свето писмо Старога и Новог завјета*, Београд 2010. Ипак, наши преводи делова повеља у дисертацији условљени су сâмим њиховим текстовима.

⁹⁸ „Цитатне фигуре“, односно „интертекстуалне силепсе“ су, према Мишелу Рифатеру, поступци писања код којих се значењска логика непосредног текста развија помоћу логике доступне у другим текстовима; уп. М. Јуван, *Intertekstualnost*, 136. На истом трагу био је и Душан Глумац када је у свој каталог уврстио и места „где су поједине реченице, изрази или поређења узети из Св. Писма“ спонтано, као ствар навике (С. Станојевић, Д. Глумац, *Св. Писмо у нашим старим споменицима*, X).

I.2 Семиотска својства повеља и првобитна комуникативна ситуација

Освеиштаност изгледа и освеиштаност садржине

У историографији се о повељи не размишља једнозначно, као о тексту искључиво правне важности, откако је у њој препознат моћан медиј који је у прошлости имао битну улогу у ширењу идеја и порука од значаја за читаву заједницу. Хајнрих Фихтенау написао је да владарска повеља, по својим спољашњим одликама, спада у групу „владарских знакова“ (Herrschaftszeichen) који, будући текстуалан, преноси суштину и принципе државног поретка боље од натписа на инсигнијама и печатима; отуда аренга није у њој страно тело, већ најважнији део чији је смисао у пропагирању званичних ставова и учења о владарским врлинама.⁹⁹

Комуникативни потенцијал повеље се у великој мери заснивао на ауторитету ауктора (непосредно гарантованог, пре свега, печатом и потписом), а оствариван је „сакралним“ језиком (високим стилем изражавања и свечаним писмом) и посебним околностима у којима је њена порука била преношена, односно објављивана или читана.

У Византији су забележени случајеви да је повеља и буквално третирана као сакрални предмет: византијски чиновници царева „свете“, „небеске речи“ не додирују рукама, већ пурпурним порубом одеће¹⁰⁰, онако како јереји, након читања, износе на целивање престоно Јеванђеље током бдења или празничних и недељних јутрења; повеља се одређује као „проскинитос“, дакле, као предмет који

⁹⁹ H. Fichtenau, *Arenga. Spätantike und Mittelalter im Spiegel von Urkundenformeln*, Graz 1957, 10.

¹⁰⁰ „Es ist selbstverständlich, das dem Wort des Herrschers auch in seiner geschriebenen Form höchste Verehrung zuteil wurde, die „adoratio“; man nannte die Erlässe ‘sacrae’, ‘coelestes litterae’, der Beamte pflegte sie nicht mit den Händen, sondern mit dem Purpursaum seines Amtskleides aufzunehmen“ (исто, 23).

од присутних захтева поклањање¹⁰¹. То није чудно за културу у којој су писари испијали течност од испирања пергамена током припреме за писање, као освештану¹⁰². О сродном поимању повеље у српској средини говори то што су чак и фалсификатори израђивали изгледом раскошне, лепо исписане текстове обogaћене арентама и златним печатима¹⁰³, између осталог, свесни утиска који повеља у целини оставља на оне који су с њом у додиру, макар то били и потоњи, иноверни властодршци¹⁰⁴. Осим што су били гласно читани, о чему постоји низ назнака, поједини, ктиторски документи имали су и своју ликовну варијанту, израђену у фреско-техници, чиме су, осим снажнијег утицаја на публику, стицали и нову, апотропејску улогу.

Појам повеље, дакле, није ограничен само на њоме исказану правну и религиозну садржину: њиме је обухваћен и скуп елементарних знакова који јесу део владарског документа и на суштински начин говоре о његовој природи, као сажете, симболичке форме идеологије која је у тексту изложена, а без чијег би одговарајућег разумевања и интерпретација садржине била произвољна; обе теме су повељи иманентне, тако да их је, једну без друге, и немогуће довољно расветлити.

Важно је, међутим, напоменути да се о изворном семантичком потенцијалу онога што, у искуству савременог истраживача, представља најчешће семиотске знаке повеље (печат и потпис, форма свитка, свечано писмо) данас може једино

¹⁰¹ Н. Hunger, *Prooimion. Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden*, Wien 1964, 213 n. 11.

¹⁰² А. Джурова, *Въведение в славянската кодикология. Византийският кодекс и рецепцията му сред Славяните*, София 1997, 25. Ауторка сматра да је процес преписивања посатран као својеврсно свештенослужење.

¹⁰³ Недатирана Улијарска повеља краља Милутина, израђена у XV веку (бр. 28); повеље цара Уроша Јерусалимском манастиру Св. Арханђела (наводно из 1358; бр. 81), односно султаније Маре Хиландару и Светом Павлу (наводно из 1479; бр. 177), настале на прелазу из XV у XVI век. Уврежено мишљење да је, притом, опонашан и изглед старијег писма, није оправдано: уп. А. А. Турилов, „Заметки о сербских грамотах XIV–XV вв., написанных книжным письмом: проблемы писцов, подлинности и датировки актов. (Из предварительных наблюдений)“, *ССА* 9 (2010), 211.

¹⁰⁴ О Ахмет-паши Херцеговићу и јерусалимским фалсификатима, в. Ђ. Бубало, „Фалсификована повеља цара Стефана Уроша о Стонском дохотку“, *ССА* 2 (2003), 101–102.

претпостављати и то не само због оскудности и често проблематичне аутентичности материјала којим располажемо, већ и због суштинске неподударности између данашњег културног кода и онога који је повељу као политичко-правну и религиозно-естетску форму изнедрио. Постоји, осим тога, вероватноћа и да они нису били једини, то јест да је било и других начина (попут, на пример, специфичне ритуализације „објављивања“) за наглашавање правно-политичког статуса повеље и обезбеђивање *одговарајућег* разумевања, односно, у семиотичкој терминологији, *декодирања* њеног значења.

Оно што је за све ове семиотске знакове заједничко јесте формално уподобљавање текста повеље тексту Светог писма, чиме је постигана његова церемонијалност, свечаност, ако не и *освештавање*. Невербални знаци који су укључени у пријем повеље упућују на њену највишу природу, односно на благословено порекло њене садржине¹⁰⁵; они имају функцију семантичких сигнала који, и пре или независно од читања самог текста, задају правац његовог одговарајућег разумевања. На тај начин је текла *семиотизација* повеље, односно прагматичко-семиотички процес успостављања непосредне везе између владара, његове друштвено-политичке улоге и културних обележја (попут подизања храмова или издавања повеља) која се и данас перципирају као његова инхерентна својства. У том смислу се могу разумети и Фихтенауове речи на које смо се позвали на почетку овог поглавља.

Значајно је, такође, приметити да је у случају рецепције повеље на делу био специфичан спој усмене и писмене културе: с једне стране, текстови повеља исписани су на зидовима храмова највишег статуса, а с друге, повеље су, као предмети, у високом степену семиотизоване, тако да се суштина њихових порука

¹⁰⁵ О „визуелној реторици“ повеља, тј. о украшеним примерцима као сведочанствима сакралног карактера ауторитета који их је издао, в. класични рад: P. Rück, „Die Urkunde als Kunstwerk“, у: A. Eeuw, P. Schreiner (ed.), *Kaiserin Theophanu. Begegnung des Ostens und Westens um die Wende des ersten Jahrtausends*, t. 2, Köln 1991, 311–333. Осврт на Рикову методологију и закључке пружа P. Worm, „Ein neues Bild von der Urkunde: Peter Rück und seine Schüler“, *Archiv für Diplomatik* 52 (2006), 335–352.

преносила на невербалне начине, па и независно од текста. Повеља, стога, како елементима своје *садржине*, тако и *изгледа*, представља живи механизам памћења, његове канонизације, преноса и сакрализације; кохеренцијом различитих вербалних и невербалних средстава изражавања, владарском повељом су културне вредности нормиране и утискиване у колективно памћење. Зато се и пракса издавања повеља може посматрати као један од најсложенијих примера испољавања интертекстуалности у средњем веку: чином издавања повеље, аутор се уподобљава својим прецима као непревазиђеним узорима, опонаша их (*imitatio maiorum*) и на различитим нивоима (политичком, верском, литерарном, естетском, формалном) *цитира* њихова дела, на тај начин потврђујући не само свој, већ реверзибилно, и њихов легитимитет.

На овом месту је важно напоменути и то да природа интертекстуалног односа између Новог завета и повеље није једносмерна, напротив: Нови завет је извор из којег повеља црпи своје тематско-мотивске кругове, али и идеолошко-естетска позадина на којој се текстови повеља у целини једино и могу на одговарајући начин разумети. Новозаветно предање, чија је срж литургијска, представља контекст у којем се врши рецепција владарске повеље, оно је кôд за дешифровање њених порука. То је, можда, и најочигледније управо из примера повеља које су своје место нашле у програмима зидне декорације храмова.

Повеља као освештана слика

Пред очима присутних, на зидовима храмова, јеванђелисти исписују текстове јеванђеља, архијереји у поворци, као и други свети, држе ротулусе или кодексе с деловима текстова које су написали (или које су други написали о њима), док владари, неретко, у рукама имају свитке повеља. На овај начин су, ликовним средствима, документарни свици доведени у исту раван са литургијским, а сама повеља, као предмет, сакрализована. Семантичке импликације таквог поступка су

бројне: од сугерисања да је издавање повеља суштинска одлика владара као што је за апостоле писање јеванђеља, до наговештаја да су даровни чиновници владара, симболично представљени свицима повеља, значили њихов пут ка спасењу, односно да су имали исту духовно-етичку вредност коју су врлине имале за преподобне или страдања за мученике.

У сваком случају, семантичкој раскошности повеље као предмета и чина њеног издавања доприносило је повремено приказивање ктиторских дипломатичких текстова у оквиру сликаних представа. Начини тог приказивања су били различити, од прозора владара који у руци држи ротулус, као амблем повеље, што је најчешћи случај, или развијени свитак на којем су, на пример, у молитвеној формули, сажети текстови аренге и санкције, као у Манасији, до исписивања интегралних текстова докумената на зидовима храма, у фреско-техници.¹⁰⁶ При том, симболика простора који повеља заузима у организацији храма или смисао композиције фресака у коју је иклопљена, такође указују на идеолошки контекст у којем је њен текст првобитно перцепиран, односно на статус повеље уопште.¹⁰⁷

Исписивање текста повеље „на стени“ корене има у ритуалу владарског даривања црквених институција који се одвијао у храму Свете Софије.¹⁰⁸ Први забележени случај у Византији, потиче из X века: чудесан догађај сопственог исцељења од течења крви, које се одиграло у цариградском манастиру Светог

¹⁰⁶ Историјски преглед и примере појаве у Византијском комонвелту, па и на Западу, пружа В. Ј. Ђурић, „Портрети византијских и српских владара с повељама“, у: П. Ивић, В. Ђурић, С. Ђирковић (прир.), *Есфигменска повеља деспота Ђурђа*, Београд–Смедерево 1989, 20–55.

¹⁰⁷ О томе, в. S. Marjanović-Dušanić, „La charte et l'espace sacré. Les actes royaux transcrits dans les peintures murales serbes (XIII^e–XIV^e siècles) et leur contexte symbolique“, *Bibliothèque de l'École des chartes* 167/2 (2010), 398–403. Иако овај рад за средишњу тему има објашњење апотропејске последице сликања текста повеље, у њему је обрађено широко поље семантике освештаног простора и понуђено аналитичко тумачење свих познатих српских примера сликаних повеља. Ауторка увек посматра заједно монументално представљену садржину повеље, симболику места њеног налажења и сликани програм који је усидрује у теолошки и литургијски контекст; порука тог склопа прелама се и открива у тексту аренге.

¹⁰⁸ О чину званом *арокombion* и првом византијском примеру сликања текста повеље, в. исто, 393–397.

бунара, царица Ирина је обележила даривањем манастира, али и налогом да се на зиду, осим њеног лика, изобрази и повеља с набројаним даровима. На тај начин, не само да је била додатно оспољена и овековечена побожност владара, већ је истакнуто и литургијско својство текста, који је додатно сакрализован. Сећање на чудо бива уско повезано с експлицитно наведеним поклонима манастирском католикону тако да, захваљујући месту сликања – на улазу у храм – садржина акта, укључујући диспозитив, постаје заштитничка, апотропејска, или чак, узрочно-последично чудотворна, јер царичини дарови доводе до нових исцељења.

Нема сумње да је ова пракса у Српске земље пренета из Цариграда.¹⁰⁹ Као што показује свод пет познатих српских сликаних хрисовуља (три Жичке, Хиландарска и Грачаничка), ликовно су представљани сви основни делови дипломатичког формулара, од симболичке инвокације (Прва и Друга жичка) и аренге (Прва жичка, Хиландарска), преко експозиције (Хиландарска), инскрипције (Прва, Друга и Трећа (?) жичка) и диспозиције (Прва (непотпуна), Друга и Трећа жичка (рекапитулација)), до санкције (Друга и Трећа жичка), апрекације (Хиландарска) и датума (Хиландарска). Ипак, једини текст насликан у целини је текст грачаничке исправе. Изгубљени студенички оснивачки документ, о чијем сликању „на стени“ Св. Сава сведочи у *Житију Св. Симеона*¹¹⁰, такође је имао санкцију, а сматра се да је био насликан у западном, улазном делу главне манастирске цркве, као што је то случај у Жичи.

Жички дипломатички текстови предочени су на самом улазу у храм, на бочним странама портика у подножју куле звоника¹¹¹, на месту симболичног прелаза из материјалног у духовни свет (на који, узгред, текстови повеља често и експлицитно позивају). С једне стране, то је био програмски чин, јер је истакао карактер храма као архиепископског средишта и крунидбене цркве, али је са друге

¹⁰⁹ Исто, 398, где је изнето мишљење да је за преношење ове праксе у српску средину заслужан Св. Сава.

¹¹⁰ Свети Сава, *Сабрана дела*, прир. Т. Јовановић, Београд 1998, 150–153.

¹¹¹ В. М. Чанак-Медић, Д. Поповић, Д. Војводић, *Манастир Жича*, Београд 2014, 37–41 (Д. Поповић).

посведочио и о сакрализацији повеље као жанра: међу фрескама, повеље нису само информативни текстови, намењени за читање, већ и слике у које се *гледа* с поштовањем и побожношћу.

У разумевању поруке жичких повеља, тако, у великој мери учествују невербални облици комуникације, попут садржаја околних фресака – повеље, у ствари, постају њихов саставни део, представљајући гранични пример динамичног односа слике и текста у средњовековној уметности – као и семантике самог простора који запремају¹¹²: оне су уклопљене у ликовну композицију у којој се прославља новоуспостављена симфонија државне и црквене власти (кроз однос првог краља и првог архиепископа) и њихово заједничко, небеско порекло¹¹³, а исписане су у подножју грађевине која је служила за молитвено тиховање првог српског архиепископа и у којој су чуване неке од најважнијих хришћанских светиња.

Међу реликвијама побројаним у Првој повељи, посебан верски и идеолошки значај имале су оне везане за Христов живот и страдање којима се српска владарска идеологија надовезивала на царску, а Српска црква, преко Жиче као свог седишта и супституције Јерусалима, есхатолошки уврстила у небеску, победничку Цркву¹¹⁴. Свакако, то је тексту Прве повеље донело и апотропејску улогу – сакралне заштите нове краљевине. С обзиром на претпостављено ретко изношење ради поклоњења, побројане реликвије су на овај начин биле, симболично, непрестано присутне у свести свих који су, *испод* њих, пролазили. А пролаз је водио у спољну припрату, у којој је, између осталог, обављан избор краља и архиепископа.

¹¹² О међузависности текста, иконографије и архитектонике простора на примеру жичких повеља: М. Savage, „The Interrelationship of Text, Imagery and Architectural Space in Byzantium. The Example of the Entrance Vestibule of Žiča Monastery (Serbia)“, у: W. Hörandner, A. Rhoby (ed.), *Die kulturhistorische Bedeutung byzantinischer Epigramme*, Wien 2008, 101–110.

¹¹³ Уп. V. J. Đurić, „La royauté et le sacerdoce dans la décoration de Žiča“, у: *Манастир Жича. Зборник радова*, Краљево 2000, 123–147.

¹¹⁴ Уп. Д. Поповић, „*Sacrae reliquiae* Спасове цркве у Жичи“, у: Иста, *Под окриљем светости. Култ светих владара и реликвија у средњовековној Србији*, Београд 2006, 215.

Све до данас сачуване српске повеље исписане на зиду током средњег века¹¹⁵ у вези су с краљем Милутином. Обнова жичке цркве (између 1309. и 1316) укључивала је, како се сматра, рестаурацију већег дела аутентичног сликаног програма улазне зоне из времена Стефана Првовенчаног, који је, по свој прилици, осмислио Св. Сава, укључујући сликање повеља.¹¹⁶ Осликавање преостале две познате повеље, у новоподигнутим храмовима у Хиландару и Грачаници, припада периоду пред саму смрт краља Милутина (1321); иако њихови просторни положаји и потпуни смисао имају специфичности, оне носе исту семантику као жичке.¹¹⁷ Све то, сматра Смиља Марјановић-Душанић, спада у важан део Милутиновог програма у другој половини његове владавине који, поред натписних повеља као остварења Савиних замисли, одликује и ново писање Савиног житија поверено монаху Теодосију, затим, обједињено химнографско штовање свештене двојице, хагиографска изградња свода српских светих чији је архитекта био архиепископ Данило II, као и подизање низа светих места династичко-меморијалног карактера.

¹¹⁵ Постоји још неколико сликаних сведочанстава која, у данашњем виду, потичу из времена нововековних обнова живописа: у цркви Светог Николе, у Бањи код Прибоја, из осме деценије XVI века (в. М. Шаkota, „Натпис с елементима повеље у цркви Св. Николе у манастиру Бањи код Прибоја“, *Саопштење XX–XXI* (1988/89), 35–42), односно у манастиру Светог Георгија у Враћевшници, из 1737 (в. С. Pavlikianov, „The Medieval Slavic Archives of the Athonite Monastery of Kastamonitou“, *Cyrrillomethodianum XX* (2015), 187–190). Такође, данас се на зиду параклиса келије Светог Саве Јерусалимског у Кареји налази насликани текст *Карејског типика*.

¹¹⁶ V. J. Đurić, „La royauté et le sacerdoce dans la décoration de Žiça“, 147; Г. Суботић, „Трећа жичка повеља“, *Зограф* 31 (2006/2007), 55–58. О сликаном програму портика уопште, укључујући преиспитивање поступности његовог формирања: М. Чанак-Медић, Д. Поповић, Д. Војводић, *Манастир Жича*, 338–345. О Милутиновом програмском угледању на Св. Саву, уп. S. Marjanović-Dušanić, „La charte et l'espace sacré“, 415.

¹¹⁷ О скраћеној Хиландарској повељи в. S. Marjanović-Dušanić, „La charte et l'espace sacré“, 407–410. Снажна династичка и легитимистичка нота, као и прослављање Милутинове владавине које је врхунац достигло ступањем у царску породицу, потке су текста насликаног изнад јужног улаза у наос католикона, испод фреске на којој краљ Милутин свом тасту и суверену Свете Горе, цару Андронику II, пружа три златопечатна дипломатичка свитка. Краљ се у тексту представља као довршитељ недовршеног, док се, истовремено, моли Богородици за заступништво у вечности и да не буде лишен трона. Да подсетимо, с друге стране зида, у наосу, налази се гроб Св. Симеона окружен сликаним програмом у којем се краљ Милутин, предвођен Св. Стефаном, придружује Св. Симеону и Св. Сави.

Повеља као освештани предмет

У изградњи смисла и пријему средњовековног акта учествовале су све његове особине, па тако и спољно-визуелне; у њих је био укључен читав физички и интелектуални процес израде повеље. Иако велики број српских повеља није сачуван у оригиналу већ у копији или копијама, може се рећи да спољашња обележја владарске повеље као документа од највишег значаја подразумевају обавезност печата и потписа, као и претежну употребу пергамента и исписивање књижним писмом. Оне значајније (и обимније) су већ и сâмим својим форматом, обликом¹¹⁸, начином припреме материјала за писање и организацијом блока текста сугерисале да није реч о обичним споменицима писмености.

Мора се рећи да орнаментика српске повеље није била посебно богата и углавном се сводила на ликовну стилизацију симболичке инвокације (крсног знака), иницијала и потписа. За разлику од простих крстова, нешто „китњастији“ су примери у којима се појављује голготски крст, симбол Христове победе над смрћу, понекад окружен криптограмима, или константиновски, победнички крст праћен натписом „Исус Христос побеђује“¹¹⁹. Иако има раскошних иницијала, попут оног којим започиње Бистричка повеља (бр. 9)¹²⁰, већина је, међутим, пре издвајана величином и бојом него сâмим цртежом и украсом. Примери

¹¹⁸ Српске даровнице по правилу су имале текст исписан паралелно с краћом страницом материјала за писање (*cartae transversae*), стилем који је у Западној Европи доминирао у XI и XII веку (уп. О. Guyotjeannin, J. Рукке, В.-М. Ток, *Diplomatique médiévale*, Turnhout 1993, 65). Само седам хиландарских примерака јесу *cartae non transversae*, а још 11 се приближава квадратном облику (однос вертикалних и хоризонталних страница до 1,2:1). Више о припреми материјала за писање и, уопште, техници израде преписа српских повеља, в. В. Тријић, „О неким спољашњим дипломатичким одликама српских повеља Хиландарског архива“, у: *Афон и славјански мир*, т. 2, Москва 2016 (у штампи).

¹¹⁹ Голготски крст на почетку имају преписи полимских повеља из XIII века, и то Бистричке повеља краља Владислава (бр. 9) и Лимске повеље краља Уроша (бр. 12); крст из последњег преписа је графички опонашан и у исправама истом дестинатару краљева Милутина (бр. 25), односно, наводно, Стефана Дечанског (бр. 29). Невелики списак допуњују Ратачка повеља (бр. 20), Прва дечанска повеља (бр. 34), затим, акт хиландарског игумана Саве и братског сабора (бр. 59), као и повеља деспота Ђорђа Бранковића Хиландару (бр. 178).

¹²⁰ У циљу економичности, бројевима у заградама уз појединачне документе означено је њихово место у списковима повеља, у којима се могу наћи основни подаци о њима. Уколико текст захтева и хронолошки податак, наведена је само година, без датума.

развијеније орнаментике, попут необичне заставице у Првој дечанској повељи, ретки су¹²¹. Утолико је значајнији једини познати пример минијатуре, у Есфигменској повељи деспота Ђурђа, с чувеним портретом владарске породице¹²².

Треба, свакако, нагласити и да је боја мастила коришћеног за крстове, иницијале, иницијална слова, логос-формулу и потписе (црвена, повремено у комбинацији с плавом или жутом¹²³), осим оверавајуће улоге и практичног значаја за прегледност текста или његовог визуелног естетског ефекта, односно украшености, такође имала симболично значење, па да је, као таква, и она била једно од средстава семиотизације повеље као предмета, доприносећи не само лепоти и свечаности њеног изгледа, већ и утиску о освештаности.

Када је реч о материјалу за писање, папир је у српску дипломатичку употребу уведен почетком XIV века¹²⁴; редовно се користи, ако не одраније, оно бар од времена краља и цара Душана. Ипак, у пракси издавања докумената различитих типова, пергамент је преовладавао и знатно касније¹²⁵. За то постоји више разлога: кожа боље подноси печатење, издржљивија је и дуговечнија од папира; осим тога, у складу с оновременим менталитетом, пергамент је сутерисао постојаност и аутентичност¹²⁶, тако да је био једина достојна алтернатива писању

¹²¹ Богато украшени, млађи преписи, попут *Карејског типика* из XVI(?) века (Хил 134/135) или Врдничког преписа Раваничке повеље кнеза Лазара с краја XVII или с почетка XVIII века, данас у сталној поставци Музеја СПЦ у Београду (бр. 96; снимци у: А. Младеновић, *Повеље кнеза Лазара*, 247–255), не одражавају оригиналну, већ уметничку традицију сопствене епохе.

¹²² Снимци у: П. Ивић, В. Ђурић, С. Ђирковић (прир.), *Есфигменска повеља деспота Ђурђа*.

¹²³ Жути фон црвених слова у преписима повеља је заступљен од Бистричке (бр. 9) до Тетовске (бр. 52), а карактеристичан је за ранији књижни украс; уп. *Четворојеванђеље и праксапостол* (НБС РС 643) или *Четворојеванђеље краља Милутина* (Хил 1). Плава је, пак, комбинована с другим мастилинама у препису Архиепископске повеље из XV века (Хил. 150/152; бр. 147). Иначе, основни текст, осим уобичајених смеђих и црних мастила, исписиван је и голубијеплавим, сивим или зеленим.

¹²⁴ Најстарији документ на хартији у Хиландарском архиву је савремени препис манастирског инвентара (Хил 103) из 1299; в. Д. Синдик, „Српска средњовековна акта у манастиру Хиландару“, *Хиландарски зборник* 10, Београд 1998, 96.

¹²⁵ У Хиландарском архиву, пергаментно је око две трећине (94 од 150) примерака јавноправних и приватноправних докумената насталих закључно са XVII веком. Међу њима су и фалсификовани „јерусалимски“ акти приписани цару Урошу, односно султанији Мари (в. нап. 103 и 104).

¹²⁶ Уп. О. Guyotjeannin, J. Pucke, В.-М. Tock, *Diplomatique médiévale*, 64.

„на стени“. Употреба пергаментa, дакле, такође указује на значај повеље као белешке о правном чину, али и да *важност* и *важење* у њој изнесених садржаја треба да буду неограничени, ако не и непролазни.

Основни облик преношења писане речи у развијеном и позном средњем веку био је кодекс. Дуже повеље, с друге стране, исписиване на више листова, чуване су савијене у свитке¹²⁷, по чему се такође издвајају међу споменицима средњовековне писмености. Ретки познати примери бележења аката у форми кодекса доказују правило да је основни облик протографа био свитак: једини познати примерак Светостефанске хрисовуље, кодекс, јесте неколико година млађи препис, док је, за разлику од Друге и Треће које су књиге, Прва дечанска повеља свитак. Ротулус као форма је, осим за документе, повремено служио и за исписивање евхологијских састава, пре свега текстова литургија и појединих требничких чинова, дакле, намењених свештенослужитељима¹²⁸; осим тога, на фрескама светитеља чији је иконографски образац подразумевао обележавање цитатом, ликовно решење је подразумевало да се тај текст нађе на развијеном свитку. Културни развој је, дакле, условио, да сâма форма ротулуса буде семантизована као привилегија нарочито свечаних и освештаних садржаја.

Печат владара и његов потпис били су обавезни делови автократорске повеље¹²⁹. Док је висећи, златни или сребрни печат био илустрован ликом владара, у репрезентативном ставу, с инсигнијама хришћанске природе, свечаност потписа

¹²⁷ Међу најдужим, нама познатим примерцима јесте Прва дечанска повеља (према П. Ивић, М. Грковић, *Дечанске хрисовуље*, Нови Сад 1976, 20: 520 цм), затим, према нашем мерењу, један од преписа Сводне хиландарске повеље (Хил 144/146: 414 цм) и Тетовска повеља (291,5 цм).

¹²⁸ У хиландарској рукописној збирци чува се шест богослужбених свитака и сви су писани на пергаменту. Пет од њих настало је између друге половине XIII и средине XIV века; уп. Д. Богдановић, *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*, бр. 3/I–III, 16/IV–VI. Исто тако, ватикански свитак с текстом литургије Св. Јована Златоуста (Vat. Slav. 9), потиче из средине или треће четвртина XIV века, уп. А. Джурова, К. Станчев, М. Јпунджич, *Опис на славянските рѣкописи във Ватиканската библиотека*, Софија 1985, 74–75 (према Љ. Васиљев, „Ново датирање српских ћирилских рукописа у Ватиканској библиотеци“, *АП* 1 (1979), 47–48: крај XIII – почетак XIV в).

¹²⁹ В. С. Марјановић-Душанић, *Владарске инсигније и државна симболика у Србији од XIII до XV века*, Београд 1994, 103–114.

се постизала наглашеном екстензивношћу и величином слова, великим бројем лигатура, повременим додавањем крста, као и употребом киноварног мастила. Треба, међутим, напоменути да се ту није радило само о канцеларијском обавезном поступку правне овере: естетичком корелацијом између хришћанских садржаја и владарских представа, као и формализованошћу своје структуре, печат и потпис превазилазе емпиријски, информативни смисао упућивања на име и титулу владара који издаје документ, и постају знаци који су, условно речено, *делатни* и који повељу чине оним што она јесте.

Вреди приметити и да се потписи српских владара, на први поглед, графички много не разликују¹³⁰: слова су висока, исписана црвеним мастилом, спојена у лигатуре; потпис је упадљиво екстензиван. Остављајући на страну реал-политичке импликације титулатуре, одлике потписа не указују на идентитет ауктора као личности, већ на његов идентитет као легитимног владара, односно на то да владарска титула, условно речено, премашује његову индивидуалност а њега самог уклапа у историјски континуитет саткан од његових претходника и потомака који су на сродан начин потписивани, као да су један.

Графичка форма писма такође је одраз семантичких амбиција садржине: већина сачуваних примерака даровница је писана књижним, дакле, уставним или полууставним писмом¹³¹; манастирске исправе писане канцеларијским брзописом ређе су и не потичу из времена које претходи Душановом проглашењу за цара¹³². Сâмо писмо обично је узорно; за више сачуваних примерака повеља утврђено је да

¹³⁰ Ретке су графичке особености које се могу везати за личност неког владара, попут специфичног начина исписивања диграме *ѿ* у потписима краља Милутина; уп. В. Мошин, „Повеља краља Милутина – дипломатичка анализа“, *ИЧ XVIII* (1971), 85.

¹³¹ О употреби књижног типа ћириличног писма у српским повељама као о изразу тежње да се тексту обезбеди свечани изглед и, како аутор опрезно каже, „в известной мере сакрализовань его“, спољним уподобљавањем библијским и литургијским књигама, в. А. А. Турилов, „Заметки о сербских грамотах XIV–XV вв“, 196. Аутор у исту раван сврстава и исписивање текстова повеља на празним страницама јеванђеља (руским примерима које Турилов наводи требало би придружити почетке писама или посланица нанете дипломатичким брзописом на маргине српских рукописних књига), као и сликање повеља на зидовима цркава (исто, 196 нап. 8).

¹³² Прегледати, на пример, Д. Синдик, „Српска средњовековна акта у манастиру Хиландару“, 9–134.

су их преписали познати, именовани или неименовани, писари књига¹³³. Међутим, има случајева у којима је писмо коришћено у актима архаичније од онога које се употребљавало у књигама из истог периода, што може да укаже на поверавање писања искуснијим, старијим писарима¹³⁴. У складу с идеологијом културе која је старом давала предност над новим, архаичнији облик писма повеље упућивао је и на важност њеног садржаја.

Филозофија писма у српској средњовековној писмености подразумевала је да је библијски текст доследно писан књижном писмом али је у оквиру њега, повремено, коришћен канцеларијски брзопис и то – за епистолије, дакле, за документарну подврсту. О семантичкој везаности типа писма и врсте садржине која се њиме преноси говори, на пример, рукописни *Праксапостол* из 1410–1430 (Праг, Народни музеј, IX Е 75)¹³⁵ у оквиру којег је дипломатичким брзописом исписано заповедничково писмо гувернеру Феликсу из Дела апостолских (л. 2r–2v), али и, делимично (две целе странице, али не цео састав), „сказаније“ Прве саборне посланице апостола Јована (л. 40r–41v).

¹³³ Да је реч о више него обећавајућем пољу истраживања, показује следећих неколико примера: доскора се сматрало да је писар кодекса Светостефанске повеље (бр. 22) Радослав, писар Милутиновог јеванђеља из 1316 (Хил 1), али свакако је реч о писарима из истог круга (в. Ђ. Трифуновић, „Повеља краља Милутина манастиру Бањска. Светостефанска хрисовуља“, у: Исти (прир.), *Повеља краља Милутина манастиру Бањска – Светостефанска хрисовуља*. Књ. 2. *Фототипије издања и пратеће студије*, 143); у истом кругу поникао је и писар потпуног примерка (Хил 144/146) хиландарске Сводне (бр. 19), као и јединог познатог преписа Треће дечанске повеље (бр. 48), у форми кодекса (А. А. Турилов, „Заметки о сербских грамотах XIV–XV вв“, 204–205); на празним листовима тог кодекса познати писар Данилац Левооки, који је деловао на подручју Дечана и Пећке патријаршије, исписао је Дечанску повељу Лазаревића (бр. 111; исто, 201–202); препис Карејске повеље краља Милутина Хил 140/142 (бр. 24) начинио је Гервасије, писар Апостола из 1312–1316 (Хил 47), вероватно, потоњи манастирски игуман који се упокојио 1335 (исто, 210–211); Велика прилепска повеља истој келији (Хил 149/151; бр. 63) дело је неименованог карејског писара из средине XIV века, од којег је сачувано више кодекса и рукописних фрагмената (исто, 207). В. и Л. Цернић, „О атрибуцији средњовековних српских ћирилских рукописа“, у: Д. Богдановић (ур.), *Текстологија средњовековних ћирилских књижевности*, Београд 1981, 356–358.

¹³⁴ О томе в. А. А. Турилов, „Заметки о сербских грамотах XIV–XV вв“, 198–199. Уп. пример Лимске повеље приписане краљу Стефану Дечанском: В. Тријић, „Повеља краља Стефана Дечанског манастиру Светих апостола Петра и Павла на Лиму“, *ССА* 5 (2006), 58.

¹³⁵ В. И. Шпадијер, В. Тријић, З. Ракић, З. Ранковић, *Српске рукописне књиге у Чешкој*, Београд 2015, 41–44.

Добру илустрацију семиотизације изгледа, али и поступности настанка једног дипломатичког примерка пружа препис даровнице краља Душана Богородичином манастиру у Тетову (бр. 52)¹³⁶. Реч је, сматра се, о раној копији¹³⁷, јединственој по двостубачно исписаном тексту будући да су акти, по правилу, писани у једном ступцу. У литератури већ констатованим особеностима ликовно-функционалног обликовања примерка (лепо, уједначено књижно писмо¹³⁸, вишебојни иницијал и иницијална слова, маргинална напомене о појединим диспозитивним одредбама), додајемо још неколико детаља: блок текста формиран је наизменичним смењивањем широког и уског размака између линија, како би била добијена што правилнија слова и што боље устројен текст; шест листова од којих се препис састоји, означено је редним бројевима у горњем или доњем левом углу *recto* страна; у случају последња два споја листова, када је горњим бивао прекриван врх првог реда текста на доњем, долазило је до поправке, дописивањем титли на ивици листа који их је прекрио. Све то значи да су листови били исписани пре спајања и да је вршена темељна припрема која је требало да изнедри прворазредни споменик писмености; као да је реч о страницама рукописне књиге а не исправе.¹³⁹

Најзад, на средокраћи између спољашњих и унутрашњих дипломатичких одлика, налази се језик средњовековних аката¹⁴⁰. Језик документарне писмености „високог стила“ која негује текст с књижевним претензијама или, бар, литерарно

¹³⁶ Најновије издање: М. Копривица, „Хрисовуља краља Стефана Душана Хтетовском манастиру“, *ССА* 13 (2014), 143–179.

¹³⁷ Д. Кораћ, „Повеља краља Стефана Душана манастиру Свете Богородице у Тетову. Прилог српској дипломатици и сфрагистици“, *ЗРВИ* XXIII (1984), 144, сматра да је у питању свечани препис из средине XIV века. Док Д. Синдик, „Српска средњовековна акта у манастиру Хиландару“, 125, претпоставља његову аутентичност, последњи издавач уверен је да је реч о интерполисаном примерку: М. Копривица, „Хрисовуља краља Стефана Душана Хтетовском манастиру“, 166–171.

¹³⁸ Према Д. Кораћ, „Повеља краља Стефана Душана манастиру Свете Богородице у Тетову“, 143–144, писарски дуктус упућује на хиландарски скрипторијум. Међутим, недостаје поткрепљење те тврдње детаљном палеографском анализом.

¹³⁹ О детаљима, в. В. Тријић, „О неким спољашњим дипломатичким одликама српских повеља Хиландарског архива“.

¹⁴⁰ У О. Guyotjeannin, J. Руске, В.-М. Тоск, *Diplomatique médiévale*, 92–102, језик и стил разматрају се као засебно питање.

стилизован¹⁴¹, а то су, пре свега, манастирске даровнице с обимним аренгама, био је српкословенски, језик богослужења и свеукупне књижевности; сакрализација садржине текста остваривана је разноврсним, језичким и стилско-тематским средствима, међу којима је доминантна била библијско-литургијска цитација¹⁴². Једино у диспозитивним деловима, посебно приликом навођења међа дарованих поседа или обавеза зависног становништва, језик се у већој мери приближавао говорном, захваљујући томе што се односио на садржаје из свакодневног живота непосредно, без посредничке улоге неприкосновених литерарних узора. Захваљујући томе, повеље представљају прворазредне изворе за проучавање диглосије као доминантног обележја развоја српског језика у средњем веку.¹⁴³

*

Захваљујући свему претходно наведеном, можемо закључити да се освештаност дипломатичког дискурса остваривала помоћу метафоричног довођења у везу новозаветног предања и текста повеље, а онда и поистовећивања, односно *преноса значења*; на пример, заповешћу да се у акту не мења „ни једна црта“ (Мт 5 18 или Лк 16 17) – као да је реч о објави Светог Духа – или везивањем

¹⁴¹ Као што је тврдио и Лихачов, принцип „високог стила“, у суштини, јесте био етички, односно идеолошки, јер се није могао остварити другачије до поштовањем предака и уподобљавањем њима; међутим, његов смисао није био у конзервацији неких претходних стадијума културе, у повратку у прошлост на коју су се средњовековни аутори стално позивали и на њу ослањали, већ у вредносном уздицању до којег се могло једино следењем религиозно-моралним узорима из минулих времена. То је био начин да се језик повеље уздигне над (обичним, земаљским) светом, да му на симболичан начин буде надређен, односно да сâм буде *свештен*, припремљен за формулисање и преношење *виших* значења.

¹⁴² Уп. В. Grévin, „Linguistic mysteries of State’. Réflexions sur la tension entre intelligibilité et sacralisation dans la rhétorique politique latine aux XIII^e et XIV^e siècles“, у: О. Guyotjeannin (ed.), *La langue des actes. Actes du X^e Congrès international de diplomatique (Troyes, jeudi 11-samedi 13 septembre 2003)* (текст консултован на електронској адреси: <http://elec.enc.sorbonne.fr/CID2003/grevin>). Аутор тему сагледава кроз дихотомију разумљивост / сакралност политичког језика и закључује да је сакрализација текста прављењем трансумпта и алегоризацијом ради уподобљавања библијском узору – који је и сâм, често, двосмислен, барем према Ph. Buc, *L’ambiguïté du Livre: prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la bible au Moyen Âge*, Paris 1994 – у циљу истицања сакралности ауторитета ауктора, најчешће, ишла на рачун разумљивости. У раду је разматран пример емфатичности писама политичке садржине (*ars dictaminis*) папске и канцеларије цара Фридриха II, која је утицала на обликовање појединих докумената европских канцеларија све до краја XIV века.

¹⁴³ Ову познату чињеницу потврдила је недавно, још једном, Ј. Грковић-Мејџор, „*Хиландарска повеља* Стефана Немање у светлу српске средњовековне диглосије“ (у штампани).

даровног чина за евхаристијско приношење дарова. На тај начин је имплицирано да је говор ауктора ако не изједначен (по природи и функцији) са говором Божијим, онда бар са њим удружен, односно да је текст повеље – двогласан, да је воља владарева истовремено и објава воље Божије.

Када Фихтенау говори о „сакралном“ (Sakralsprache), односно „литургијском“ или „квазилитургијском“ језику повеља¹⁴⁴, он под тим појмовима подразумева језичка и стилско-мотивска средства пореклом из Светог писма или из богослужбених састава којима се документарни текст уподобљава светом како би примио његову сакралност и обезбедио преношење поруке. Његово разматрање не односи се на суштински, светотајински принцип литургије. Слично томе, према Мирјани Татић-Ђурић, српске аренге одишу „литургијским лиризмом“¹⁴⁵. Мада малобројне, све сачуване повеље с аренама до времена краља Милутина, а неретко и оне млађе, почињу управо цитатним фигурама из светописамских (старозаветних или новозаветних) или богослужбених (литургијских или химнографских) извора.

На почетку Милутинове Карејске исправе (бр. 24), дипломатички текст и експлицитно је стављен у равн са новозаветним: „Будући да је почетак свакога добра јеванђеље, то јест нова благодат Господа нашег Исуса Христа, тако и краљевство ми усхтеде да слово мало постави од благодати, почетак јеванђеља¹⁴⁶ поставих“; следи сплет новозаветних цитата. И поред нејасног завршетка, смисао ове изјаве свакако је у следећем: као што је почетак сваког добра – јеванђеље (= добра вест), тј. нова благодат Господа Исуса Христа, тако и краљ своје „мало слово“ о, како се касније у тексту испоставља, оснивању Карејске келије, започиње речима те благодати, односно сплетом јеванђелских навода. Тиме се, посредно,

¹⁴⁴ Н. Fichtenau, *Arenga*, 19 и даље, 84–85.

¹⁴⁵ М. Татић-Ђурић, „Књижевна инспирација у иконографији Богородице“, у: Иста, *Студије о Богородици*, Београд 2007, 355. „Оне постају мистичко и песничко огледало, разликујући се од византијских проемија у правом смислу“ (исто, стр. 352).

¹⁴⁶ Реч *јевангелија* је исписана као исправка, на месту на којем је стругањем уклоњен првобитни текст. Док је писарски поступак, као такав, био уобичајен, можда се њиме, у овом случају, може објаснити незграпност формулације.

преко симболике „слова“, тј. речи, успоставља паралела између јеванђелског и дипломатичког текста, односно између божанске речи, као основе човековог спасења, и текста повеље, као њене реплике на нивоу створеног света и једног од начина за (аукторово) достизање спасења. На истом трагу је почетак Лимске повеље краља Уроша, „позајмљен“ из Јеванђеља по Луки. То је још очигледније остваривано визуелним средствима – сликањем владара и њихових повеља.

Ка таквом поистовећивању су водила и спољашња обележја повеља као предмета. Иако о пуном степену њихове семиотичности данас можемо само да претпостављамо, нема сумње да је њихова конкретна функција била да, указивањем на порекло текста (од владара), али и сâме његове власти (од Бога), обавезују поданике на „веру и верност“ владару, односно на поштовање његове воље изражене у тексту повеље¹⁴⁷. Кроз праксу издавања повеља, владарска идеологија је интердискурзивно оспољавана, довођењем у непосредну везу различитих оновремених заната и уметности са политиком и религијом, истовремено се остварујући у њима, али и помоћу њих.

Првобитна комуникативна ситуација

Излагање текста повеље читањем и, повремено, сликањем на зидовима храмова, чини неизбежним питање социјалног и културног састава публике, тј. коме се ауктор (посебно, кроз аренгу) непосредно обраћа – само образованима или и „сиромашнима духом“, основној маси поданика. Иако је већ и у сâмом тексту повеље неизбежно садржана представа о (идеалној, примарној) публици према којој је документ, свим елементима свог изгледа и садржаја, био оријентисан и прилагођен¹⁴⁸, нама је данас тешко да разазнамо њен састав. Ограничен избор дестинатара сачуване грађе, оскудица наших знања о

¹⁴⁷ О вези између идеје знака и идеје верности: С. С. Аверинцев, *Поетика рановизантијске књижевности*, Београд 1982, 142–147.

¹⁴⁸ „[...] текст формира свој аудиторијум, а аудиторијум свој текст“ (Ј. М. Лотман, *Семиосфера*, 104).

свакодневици градског живота у унутрашњости (барем пре XV века) и непознавање праксе беседништва у Српским земљама, у великој мери ограничавају наша сазнања у погледу првобитног комуникативног потенцијала повеља. Додатни разлог је и несличност културних кодова средњовековног и нашег времена: ни један средњовековни текст не тежи индивидуализованом читаоцу, као што ни један средњовековни аутор не тежи да изрази сопствену индивидуалност.

Како, међутим, у правној комуникацији, не постоји небитан елемент¹⁴⁹, то значи да се и приликом разумевања повеље мора уложити извештан напор не би ли се, у складу са расположивим знањима, ипак назрели обриси комуникативне ситуације коју је њено издавање подразумевало и у чијим оквирима је она и остваривала своја првобитна правно-идеолошка значења.

Већ присуство дипломатичких формула попут инвокације и апрекације („У име Оца и Сина и Светога Духа [...] Амин“) или промулгације („Нека буде свима познато [...]“) указује на то да текст повеље, у ствари, представља обраћање заинтересованом скупу који је, у контексту оваквих разматрања и то вреди нагласити, био побожан, верујући. Ономе што је о јавном читању текста повеље из литературе већ познато,¹⁵⁰ додајемо неколико примера.

У низу докумената, присутни се ословљавају речју „браћо“¹⁵¹. Овакво обраћање у почетном делу оснивачке Хиландарске повеље (бр. 1), у чувеном Симеоновом политичком трактату, свакако је служило сабирању пажње публике: „И тако, братијо, Бог премилостиви утврди Грке царевима а Угре краљевима [...]“.

¹⁴⁹ Уп. З. Јелић, „Проучавање права са становишта семиотике“, *Архив за правне и друштвене науке* 52/1–3 (1996), 255–265.

¹⁵⁰ О импликацијама гласног читања повеља у ритуалним оквирима пише С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 187–188. Ауторка пише о емотивном и психолошком набоју који су код присутних изазивали псалмодија и (литургијско) читање повеље, што је публику увлачило у колективну молитву за аутора; због тога, по њеном мишљењу, у повељама постоје бројна славословља и молитве док, у исто време, оне расправљају о дужностима идеалног владара.

¹⁵¹ Ова литургијска формула карактерише почетак већине апостолских зачала; ако је то био узор, онда она не значи нужно обраћање некој одређеној публици, већ било коме ко се (у цркви) затекне.

То понавља и Стефан Првовенчани у одговарајућем делу своје варијанте истог текста (бр. 3); уз то, у почетном делу нове, оригиналне молбе, публика се назива „господом и браћом“: „А потом, молим вас, господо моја и братијо, коме Бог дарује овај престо иза мене и ово владичаство [...]“.

Статус ауктора као сабрата монашке обитељи којој издаје документ подразумева да је, у овом случају, реч о хиландарском манастирском братству¹⁵², иако је у питању прворазредни политичко-програмски текст. И то је нешто што се, такође, мора имати на уму: ауктор говори оно што осећа да је дужан да каже, без обзира на то коликом ће броју људи то бити доступно. Утолико је трагичније што није сачувана Студеничка повеља, документ подједнаког ранга важности а који је, с обзиром на то да је имао и своју сликану верзију, морао бити познат знатно ширем кругу људи од оног у релативно изолованом светогорском манастиру. У жичким повељама, овакве врсте непосредног обраћања нема.

Међутим, да статус ауктора није био пресудан, говори и обраћање публици са „браћо“ у молби Милутинове повеље Хиландару (бр. 16), раније приписиване краљу Драгутину¹⁵³. У проширеном виду – „господо, оци и браћо“ – оно постоји и у Другој трескавачкој повељи (бр. 45)¹⁵⁴, која се сматра манастирском прерадом прве и треће исправе краља Душана Богородичином манастиру у Трескавцу код Прилепа¹⁵⁵. Спој неодређеног обраћања Ивана Црнојевића с „браћо“ и позива на слушање божанских заповести, уз коришћење новозаветних цитатних фигура, обележава почетни део оснивачке повеље Цетињског манастира (бр. 130): „Љубљена братијо, ноћ успе а дан приближи се, одбацимо дела тамна и покажимо

¹⁵² Додатак „господо“ можда сведочи о томе да се новоформирано манастирско братство бар делимично састојало од Немањине властеле.

¹⁵³ „И тако, божанствена братијо, ако кога Бог изволи да буде господин Српској земљи [...]“.

¹⁵⁴ „И молим вас, о, господо, оци и братијо, кога Бог изволи по краљевству ми да господари Српском земљом [...]“.

¹⁵⁵ Ђ. Бубало, „За ново, критичко издање трескавачких хрисовуља краља Душана“, *ССА* 7 (2008), 224–228.

се као чеда светлости и послушајмо шта људима говори Слово Божије бесмртно [...]“.

На прелазу од аренге ка интитулацији у Светостефанској хрисовуљи (бр. 22), „љубљеним оцима и браћом“ означени су учесници сабора који повељу потврђује¹⁵⁶. Према томе, сâм црквени и световни врх чинио је примарну публика претходног опширног тријадолошког трактата. Може се претпоставити да је тако било и са неким другим документима, доношеним на државним саборима, што је, истовремено, владару пружало прилику да јавно, пред државном елитом, покаже своју правоверност. Али, молба Прве дечанске повеље започиње обраћањем онима који слушају као „богољубивим чедима“, што је у Другој (бр. 35) проширено на „богољубива чеда хришћанске вере“: „Да они који слушају, богољубива чеда хришћанске вере, разумеју да је на нама милосрђе Божије [...]“.

Постављање ауктора изнад публике не би могло да се веже за обраћање сабору, већ је пре намењено заинтересованом манастирском братству и, евентуално, присутним гостима и себрима.

*

Питање околности читања само је део одговора на важније, питање односа текста повеље и саборног богослужења, посебно, евхаристије. Чини се да Фихтенауовом схватању појма „(квази)литургијски“, којег смо се раније дотакли, у ствари одговарају славословни делови текста који су састављени по угледу или и потичу из химнографије (тропари, кондаци и икоси), хагиографије (више цитата из *Житија Св. Саве*), познатих молитви (попут молитве за отварање ума у Мљетској повељи); њихов број свакако је већи, а извори разнороднији

¹⁵⁶ „А ви, љубљени оци и братијо, господствујући и владичаствујући које Бог после нас изволи у отачаству нашем, ви који сте се духовног и божанственог дара удостојили и заједничари сте тела и крви истинитог Бога, саслужабници пресвете трпезе и саобедници Христове тајне вечере и сви заједно који слушате о нашем Богу, беспочетном Оцу и о јединородном и безлетном Његовом Сину и о благодати Пресветог и Животворног Његовог Духа, освештени и богоносни саборе, видите и на мени милосрђе Божије [...]“.

(укључујући одломке из патристичке литературе), него што је забележено у Прилогу 1, на крају овог рада.

Од посебне важности је чињеница да готово све уочене цитатне фигуре пореклом из литургија Јована Златоуста или Василија Великог потичу из канона евхаристије, тачније, из анафоре, сâмог чина узношења дарова. Већ је наведено да је аукторов прилог у више наврата био оцењен подобно исправи деспота Угљеше Кутлумушу (бр. 88): „Твоје од Твојих Теби приносим и дарујем и записујем“. То поређење доводи даровни чин и састављање повеље у много снажнију везу с евхаристијом од спољашњег „украшавања“ литургијским језиком; оно њихову суштину приказује као евхаристијску.

Повеља је, дакле, схватана као део истог процеса узвратног даривања, након вербалног прослављања Бога и његових светих, који јереји остварују приношењем хлеба и вина у име (живе, у храму присутне) цркве.

Међутим, по нашем мишљењу, повеља није претендовала на улогу у сâмом богослужењу. У њој се упоредо користе кратки одломци предања разнородног порекла, уз оригиналне делове текста међу којима су строго правне одредбе. Чини се да је оправданије говорити о широј или продуженој литургијској употреби, односно о суштинском учешћу у литургијском циклусу, него о „квазилитургијском“ језику повеља који би подразумевао спољно опонашање¹⁵⁷; у томе српске повеље, још једном, показују своју хибридниост и специфичност. У њима, заиста, доминира псалмодијски, славословни тон, али он одговара почетним молитвама анафоре (*praefatio*), тј. благодарењу за стварање света и Божија благодејанија за човека које се завршава анђеоским славословљем¹⁵⁸. Управо те молитве, које укључују узглас приношења као и неке новозаветне

¹⁵⁷ Скуп православних богослужења представља понављање или рекапитулацију Домостроја спасења; уп. еп. Јован (Пурић), *Тајна о Пресветој Богородици*, Београд 2011, 9.

¹⁵⁸ Према: архимандрит Кипријан (Керн), *Евхаристија. Литургика са химнографијом и хеортологијом*, Шибеник 2007, 59.

цитате, делимично или у целини, преносе најмлађе српске постсредњовековне исправе – повеље Јакшића.

Говорећи о могућем тренутку читања, сећамо се примера који наводи Хервиг Волфрам: повеља је читана (или, тачније, певана) током мисе, након Јеванђеља и проповеди, уз побожно штовање од стране верника¹⁵⁹. Питање је, међутим, у којој мери се јавно читање повеља у српској средини може посматрати у контексту литургијског беседништва. Пре свега, зато што о пракси говорништва, која је у позном средњем веку у урбаној Европи доживљавала процват захваљујући појави просјачких редова и универзитета, а у Византији била вековима негована чувањем тековина античке реторике прилагођене хришћанским догмама, у Српским земљама не знамо готово ништа; уосталом, нешто слично важи и за систем образовања.¹⁶⁰ Оригинална слова у ужем смислу – тумачења смисла појединих празника или епизода, параболоа и стихова из Светог писма, према богослужбеним циклусима – код нас нису позната.¹⁶¹ То одговара констатацији Димитрија Богдановића да у словенским срединама (у сваком случају, до исихазма) нису била праћена актуелна теолошка кретања и да вековима нису били умножавани византијски трактати, већ зборници слова и беседа светих отаца, дакле, предањем Цркве потврђена светоотачка традиција која је чинила основу православног учења¹⁶². Међутим, нема трагова који би сугерисали да ли је из њих јавно читано и, ако јесте, у којим приликама¹⁶³.

Знамо да су важније повеље, доношене на саборима, *обзнањиване* током њиховог трајања, као што је већ примећено у случају Светостефанске повеље. Не

¹⁵⁹ Н. Wolfram, „Political theory and narrative in charters“, *Viator* 26 (1995), 41; пример се односи на привилегију коју је цар Отон II 979 издао Магдебуршкој архиепископији.

¹⁶⁰ Уп. И. Шпадијер, „Живот са књигом“, у: С. Марјановић-Душанић, Д. Поповић (ур.), *Приватни живот у српским земљама средњег века*, Београд 2004, 455.

¹⁶¹ Неговане су тематске беседе, уклапане у житија, као и посланице и похвална слова.

¹⁶² Д. Богдановић, „Стара српска библиотека“, у: Исти, *Студије из српске средњовековне књижевности*, 56–58.

¹⁶³ Изузетак чине ретка слова уклопљена у службе на месту синаксарског житија, после 6. песме канона, читана на јутрењима или бдењима.

искључујући могућност читања на литургији, после Јеванђеља а пре литургије верних, као у примеру који наводи Волфрам, или на самом њеном крају, у обзир треба узети и друге могућности. Макар су њени делови могли да буду читани на јутрењу, после 6. песме канона, на месту уобичајеном (барем од увођења јерусалимског типика, почетком XIV века) за синаксарска житија. Међутим, с обзиром на свеукупну формално-смисаону заокруженост, вероватнијим се чини да су повеље читане у целини. До тога је могло да дође током „трпезе љубави“ као својеврсног наставка литургије и другог стуба општежитељног монашког живота.¹⁶⁴ То би, на другачији начин од сликања на зиду, могло да „оживи“ дипломатички текст у црквено-евхаристијској заједници.

На такву претпоставку наводе одредбе о читању манастирских типика на почетку сваког месеца, управо током трајања оброка¹⁶⁵, што се чини и данас. Део *Студеничког типика* представља и ктиторско *Житије Св. Симеона* од Св. Саве, свакако, такође читано на глас, чиме је опонашана структура цариградског, евергетидског узора¹⁶⁶. Још се Павле Поповић запитао да ли су и (оснивачке) повеље исписиване (и, тиме, читане) у оквиру типика¹⁶⁷. Независно од тога, оне су могле бити репродуковане истом приликом, са сродним циљем. По узору на оснивачке, на исти начин могли су да буду читани и други важнији документи.

*

У дидактичности повеље треба видети специфичност која такође говори о условима првобитне рецепције њеног текста.

¹⁶⁴ О трпези као наставку богослужења сведочи чин литијног одласка на обед после евхаристије забележен, на пример, у рукописном *Зборнику богослужбеном прашког Народног музеја* из 1575/85 (IX Н 50), л. 109а–111б; уп. И. Шпадијер, В. Тријић, З. Ракић, З. Ранковић, *Српске рукописне књиге у Чешкој*, 115–119, бр. 33.

¹⁶⁵ Завршетак (43. глава) *Хиландарског типика*, в. Свети Сава, *Сабрана дела*, 124–125.

¹⁶⁶ П. Христу, „Манастир пресвете Богородице Евергетидске у Цариграду“, у: *Осам векова Студенице. Зборник радова*, Београд 1986, 65.

¹⁶⁷ П. Поповић, „Свети Сава“, *Годишњица Николе Чупића XLVII* (1938), 284–285.

Осим примера наведених у вези с начинима обраћања публици, најречитији у том смислу је почетни део Карејске повеље архиепископа Никодима (бр. 27), која опширно приповеда о животу и подвизима Св. Саве. Ту се о читању и слушању текста повеље говори у контексту стицања духовне користи: „Тако и ми, груби и животом и речју, на молбу старца кир Теодула јеромонаха, мало слово хотећи поставити о келији светог оца нашег Саве у Светој Гори, у месту названом Кареја, и од својих дела због наше лењости ништа немајући, већ да украсимо реч, да они који читају и слушају приме корист“. Нешто даље, поновљено је: „И онима који слушају речју украшавано житије оца нашег [...]“.

Приповедање, односно извештавање о одређеним историјским догађајима или околностима такође се мотивише поучавањем о Божијој слави. У Првој добруштанској повељи (бр. 38), Душаново заробљавање од стране оца објашњено је следећим речима: „Не само ради овог ослобођења, већ је и више од свег овог јестаства подобно рећи садашње речи, јер је добро слушати с испитивањем, корист приносити души“. Важно је уочити, дакле, да ауктор формулише истину о одређеном друштвено-историјском искуству тако што га дефинише из перспективе непролазних вредности, да је затим окупљенима саопштава, истовремено их позивајући да слушају „с испитивањем“. На тај начин, нарација о појединачном догађају постаје општепоучна, што је реторски ојачано старозаветним и новозаветним цитатима и алузијама о томе да треба разглашавати божанске речи и дела, каквим је приказано и краљево спасење и, затим, ступање на престо. Слично је у низу исправа које говоре о сукобу између Милутина и Стефана Дечанског, односно између Дечанског и Душана.

Занимљиво је да се у дечанским повељама понавља исти сиже и образложење, тако да једино од историјског контекста зависи правилно разумевање. Тако се, у Првој (бр. 34) и Трећој (бр. 48), које су издали Дечански, односно Душан, након аренге, уз ослањање на цитат 1 Кор 2 9 и приповедање епизоде из личне историје, налази потпуно исти текст: „[...] зла моја, како

пострадах, укратко ћу изрећи, не ради моје тегобе коју примих, него славе ради Божије, да сви који слушају потом науче се љубити Господа и бојати се са страхом као Бога свемогућег“, након чега следи још неколико библијских цитата.

Међутим, када је у питању правни садржај у ужем смислу, није било места за „испитивање“, тј. сазрцање, унутрашње промишљање; комуникација између ауктора, с једне стране, и конкретних прималаца поруке, с друге, није била реверзибилна, већ једносмерна. Иако је, највећим делом, писан језиком који се данас препознаје као песнички, у тексту повеље, у овом погледу, није било простора за слободу интерпретације нити за субјективни доживљај, напротив: непредвидивост рецепције је на разне, претходно описане начине, била сведена на минимум. Састављање и издавање повеље су телеолошки биле строго усмерене делатности. Циљ ауктора био је да буде недвосмислено схваћен, да утиче на свест и вољу адресата од којих очекује да се понашају и мисле на одређени начин, не дакле да описује стварност, него да је зада, да постојеће односе формулише или да утиче на успостављање новог стања.

Свима знани предлошци теолошко-литургијске литературе притом су коришћени зарад повећања комуникативности: повеље говоре општепознатим речником препуним симбола, који се најбоље разумева у литургијском контексту¹⁶⁸, и на тај начин преносе аукторове погледе. Већ је указано да су публику, у ужем смислу те речи, осим дестинатара – појединаца из световне или духовне елите, припадника киновијских и скитских монашких обитељи и комуналних управа – могли да чине учесници сабора на којем је нека важнија повеља била донета, што значи, црквени и државни врх, или пак, само властела; све у свему, по правилу образовани слој друштва.

Они мање образовани, нису нужно морали да разумеју све импликације текста повеље, али су могли да препознају и разумеју основне поуке и примере из

¹⁶⁸ Уп. Д. Богдановић, „Литургијски ритам старе српске књижевности“, у: Исти, *Студије из српске средњовековне књижевности*, 263–272.

Светог писма и њихова значења, као и поистовећивање објашњеног поступка владара, у којем је оличена сва држава, с причешћем које су примали при крају литургије заступањем свештеника. Такође, могли су да распознају место које повеља има у структури друштва или културе; то је обезбеђивано управо снажном семиотизацијом формалних елемената, а највероватније и ритуализацијом (свечаношћу) „објављивања“.

Међутим, садржај повеље се не исцрпљује у рестриктивно-дидактичком обраћању верујућим људима. Наиме, и с практичне и са симболичке стране, повеља је функционисала као порука која је истовремено текла у два правца: с једне стране су овоземаљски послови и дужности, а с друге – побожно обраћање или принос небеским силама.

Тај, „вертикалан“ правац комуникације одвијао се на ванвременом нивоу свете историје и најјучљивији је у непосредном молитвеном обраћању Исусу Христу, Богородици, анђелима или неком од светих, обично у првом лицу једнине, чак и када је остатак текста у множини. Тај ниво комуникације је, само условно речено, једносмеран: поза супликанта није подразумевала било какав непосредан, конкретан одговор, али јесте наду у *услишење* молитве за спасење у вечности, а нешто ређе, и за онострану интервенцију. За разлику од људске, небеска „публика“ не варира, увек је на истом одстојању и увек жели добро.

Не треба занемарити ни чињеницу да се неке од најлепших и најопширнијих аренги налазе у саставу исправа које су издаване појединим клирицима лично или келијама, попут хрусијске или карејске, у којима је живела тек неколицина монаха и које нису биле лако доступне световњацима. То се може објаснити једино тиме да су се од њих, као вид *одговора* или *реакције* на повељу, очекивале молитве за дароваоца. То је, уосталом, више пута и поновљено, још од почетка диспозиције Прве жичке повеље: „Приносимо Твоје од Твојих зарад молитвеног помињања нашег, дар Спасу нашем Исусу Христу и Његовим светима“. У оснивачкој повељи Хрусијском пиргу (бр. 18), практично, дата је

готова формулација за молитвено спомињање, у акузативу: „[...] и мене у молитвама својим да помињу, раба Божијег Стефана Уроша краља“.

Из тога би происходио важан закључак да „вертикалан“ смер комуникације, како смо га претходно назвали, није био пука реторика, односно да издавање повеље није имало искључиво практичне, материјалне мотиве.

Значајно је, такође, приметити да, на „земаљској“ равни, повеља често није била ограничена на непосредно присутну, подразумевану публику, па ни на историјски тренутак издавања, већ да је рачунала и с будућношћу, односно с потомцима којима се редовно и експлицитно обраћала с молбом или наредбом за поштовање записаних одредби. Такође, санкција је била усмерена на прекршиоце записаног, којој год генерацији да припадају. Томе у прилог иде и настојање да материјал на којем се повеља пише буде што трајнији, као и прављење додатних копија од стране самог дестинатара.

Све то указује да је основна комуникативна ситуација издавања повеље била поливалентна, сложенија него што се то обично претпоставља: она није представљала пасивно и неутрално испољавање садржаја, већ информационо-комуникациони *процес* у којем намере састављача не фиксирају значења, већ их *покрећу* или *преносе*; и савремени проучавалац је, иако вековима удаљен од примарног контекста рецепције повеље, један од прималаца њене *поруке*.

I.3 Дискурзивне дипломатичке формуле

У бројним студијама, расправама и критичким издањима с коментарима писано је о појединим темама, аспектима или деловима формулара српских повеља, поводом питања аутентичности, аутора, жанра, владарске идеологије, просопографије, а нарочито о социјалним и економским темама. Све то до сада

није довело до синтетске дипломатичке студије која би обухватила све појаве и законитости њиховог настанка и трајања и сугерисала посматрање исправе као целине¹⁶⁹; као последица одсуства целовитог, начелног поимања неретко се испољавају мањкавости научног поступка. А повеља, несумњиво, као што је већ показано, јесте дискурзивна појава средњовековне културе као семиотизована целина чије су спољашње и унутрашње одлике међусобно формално и суштински условљене¹⁷⁰. У њеном настанку, и онда када је јасно да је он текао поступно, у више фаза¹⁷¹, лако је уочити осмишљеност; повеља је састављена од делова с одређеном наменом (представљање ауктора, објашњење околности, излагање правне радње, осигуравање њеног извршења, најава средстава овере...), сложених одређеним редоследом¹⁷²; њене одлике и делови функционишу повезано, тако да је неопходно заједно сагледавати, на пример, писмо, језик и садржину, затим, инвокацију и апрекацију, интитулацију и потпис, аренгу и санкцију, евентуално, експозицију и рекапитулацију, итд. Ради што успешнијег комуникативног процеса и у зависности од типа документа, дозвољена су била и одређена одступања, тако да најчешћи елементи нису увек имали једнозначну улогу, као што ни границе између њих нису увек биле чврсте, посебно када је реч о уводним деловима, тј. о аренги, интитулацији и експозицији; штавише, од степена њихове сливености зависила је и (свакако, жељена) књижевна успелост састава.

Ради бољег разумевања улоге цитације и као прилог сагледавању повеље као целине, анализираћемо делове повеље које чине део њеног дискурзивног

¹⁶⁹ Први и, за сада, једини покушај те врсте начинио је Станоје Станојевић, објављивањем серије студија о појединачним деловима повеља или проблемима њиховог настанка у *Споменику СКА*, у периоду од 1912. до 1935. Наравно, овај, за своје време похвални напор, не задовољава потребе савремене медијевистике.

¹⁷⁰ У преломном заокрету ка интегралној интерпретацији повеља који је начинио Хајнрих Фихтенау (H. Fichtenau, *Arenga*), сугерише се да њихову садржину и форму треба посматрати скупа због тога што су их тако доживљавали и њихови издавачи, као и примаоци њима преношених порука.

¹⁷¹ О поступности настанка појединих дипломатичких примерака в. В. Тријић, „О неким спољашњим дипломатичким одликама српских повеља Хиландарског архива“.

¹⁷² Уп. О. Guyotjeannin, J. Pucke, В.-М. Tock, *Diplomatique médiévale*, 71.

идентитета и у којима се јављају мотиви који потичу непосредно из Новог завета, или, посредно, из искуства и учења Цркве.

Инвокација и апрекација

Почетна и завршна дипломатичка формула имају заједничку функцију, обједињују један састав, заокружују један правни чин, иако њихова веза није формална. Међу хришћанима је, независно од епохе, уобичајено да свака радња, да би послужила на духовну корист онима који у њој учествују, започиње призивањем Божијег имена и осењавањем знаком крста, а завршава се речју „амин“ као потврдом жеље да онако како је учињено или забележено буде благословено¹⁷³. Дубровачкој канцеларијској пракси својствена вербална инвокација обично је имала апрекацију одмах у наставку¹⁷⁴, као у латинском уговору са Стефаном Немањом (1186)¹⁷⁵. Подударна ћириличка формула може се наћи у повељи Дубровнику зетског господара Ђурђа I Балшића од 30. новембра 1373: након цртежа крста, тј. симболичке инвокације, истоветни телесни и духовни покрет сугерисан је и речима: „У име Оца и Сина и Светога Духа, амин“¹⁷⁶.

Инвокација је била уобичајена, мада не и обавезна формула документа¹⁷⁷. Симболичка инвокација, у виду једноставног или развијеног (голготског) крста,

¹⁷³ Још је С. Станојевић, „Студије из српске дипломатике. Инвокација“, *Споменик СКА ХС* (1912), 69, подсетио на стих Кол 3 17: „И све што год чините ријечју или дјелом, све чините у име Господа Исуса Христа, захваљујући Богу Оцу кроз Њега“. Уп. М. Радујко, „Благослов и венчање великог жупана Стефана Немањића: структура, извори, симболика и идеолошко-политичка стратегија обреда“, у: Б. Крсмановић, Љ. Максимовић, Р. Радић (ур.), *Византијски свет на Балкану*, т. II, Београд 2012, 252–283, где се детаљно говори о вези призивања Божијег имена, благослова и осењавања крстом.

¹⁷⁴ С. Станојевић, „Инвокација“, 77–78, 84–85.

¹⁷⁵ А. Соловјев, *Одабрани споменици српског права (од XII до краја XV века)*, Београд 1926, 3–4, бр. 4.

¹⁷⁶ Издање исправе: С. Рудић, „Повеља Ђурђа I Балшића Дубровнику“, *ССА* 8 (2009), 101–110.

¹⁷⁷ Према О. Guyotjeannin, J. Руске, В.-М. Тоск, *Diplomatique médiévale*, 72, инвокација је ретка у латинској Европи почев од XII века, а никада није ни била обавезни део исправе. Карактеристичнија је за документе локалних власти, као и за нотарске, тј. приватноправне акте,

симбола Христове победе над смрћу, понекад и с криптограмима, налази се на почетку текста; крст се, међутим, неретко могао наћи и испред потписа, датума, па и у сâмом тексту¹⁷⁸. Вербална инвокација у српском дипломатичком корпусу представља изузетак¹⁷⁹, а тамо где је има, чини је призив Оца, Сина и Светог Духа¹⁸⁰, као што је већ сугерисано, под утицајем дубровачког формулара и у дипломатичком општењу с Дубровником¹⁸¹. Изузетак представљају поједине исправе у вези с челником Радичем Поступовићем¹⁸² и приватноправни акти¹⁸³. Познат је и један случај призивања искључиво Христовог имена, а не Свете Тројице, и то у уговору између Дубровника и хумског кнеза Мирослава из 1190: „In Christi nomine“¹⁸⁴.

Функција оба типа инвокације је иста: симболичка сликом, а вербална речима, призива благослов вишње силе (Бога или неког од светих) и сугерише читаоцу осењивање крсним знаком (попут црквене беседе) што следујућој

него за рад великих канцеларија; на пример, у папској канцеларији вербална инвокација никада није била коришћена.

¹⁷⁸ Подсећамо на потписе–крстове кнеза Мирослава (1190) и Симеона Немање (1198) који су, по свој прилици, имали вредност заклетве, тј правне гаранције.

¹⁷⁹ Према Станојевићу („Инвокација“, 104–105), разлог за то је непостојање српске државне канцеларије пре XII века, када је престала употреба вербалне инвокације у јавноправним актима у Византији. Прекид старије традиције, о којој нема писаног трага, исто тако једноставно се може објаснити осавремењивањем формулара или низом других претпоставки које, због недостатка извора, не могу да буду проверене.

¹⁸⁰ Исто је могло да буде изговарано и приликом гласног читања аката који су имали само симболичку инвокацију.

¹⁸¹ Уп. С. Станојевић, „Инвокација“, 104–110.

¹⁸² Прву потврду баштинских посета челнику Радичу (бр. 126) деспот Ђурађ започиње речима које се могу схватити и као вербална инвокација и као почетак аренге, посвећене Светој Тројици: „Благовољењем Оца и извољењем Сина и сапоспешењем Светога Духа“. У Радичевом акту Кастамониту из 1430/1 (издање: С. Pavlikianov, „The Medieval Slavic Archives of the Athonite Monastery of Kastamonitou“, 177), вербална инвокација је класична: „У име Оца и Сина и Светога Духа“.

¹⁸³ Преписи уговора између Св. Саве и светогорског сабора о куповини винограда у Кареји, како они на грчком (Г 2, Г 2-II, Г 2-III) тако и ћирилични (Хил 87), започињу уобичајеном вербалном инвокацијом, стандардном за грчку приватноправну праксу. Ова пракса заступљена је и у другим хиландарским купопродајним уговорима, са световним лицима ван Свете Горе, сачуваним у Хиландарском архиву.

¹⁸⁴ Оваква инвокација била је карактеристична за венецијански формулар који је утицао на канцеларијску праксу већине далматинских градова, али не и Дубровника, барем према С. Станојевић, „Инвокација“, 73.

садржини, у очима публике, истовремено даје сакралну ноту. Гијожанен сматра да се учестала употреба инвокације у раном и развијеном средњем веку може објаснити њеним задатком да привуче пажњу, посебно у периоду када су повеље биле гласно читане, до XII века. Инвокација је, међутим, имала и другу функцију. Њоме је читав акт, а самим тим и правни чин, стављан под посебну, божанску заштиту¹⁸⁵, независно од чињенице да ли је исправа о којој је реч имала било какве везе с Црквом. На основу оваквог тумачења се, ипак, не би смело превише слободно закључивати о дипломатичкој вредности инвокације; она свакако није била (редовно) средство овере, а чини се да је њена функција више у томе да призове Божију интервенцију како би акт био успешно састављен и како би се осигурало његово трајање, него што служи обезбеђивању веродостојности и трајности самог правног чина. Када је у питању српска грађа, њено присуство не зависи од друштвеног статуса ауктора и дестинатара, без обзира на то да ли је реч о духовним или световним лицима, као ни од дипломатичког статуса примерка, односно је ли оригинал или копија. На овакав закључак указивала би чињеница да инвокације нема чак ни на свим оригиналима: на пример, изостаје на почетку повеље Стефана Дечанског Богородици Љевишкој (1326; бр. 30). Наравно, поуздани закључци могу бити донети тек након детаљне анализе целокупног сачуваног корпуса.

С друге стране, апрекација, у српској пракси заступљена искључиво у виду речи „амин“¹⁸⁶, није честа као симболичка инвокација али се јавља у свим периодима¹⁸⁷ и у различитим типовима докумената, од даровних до пропусница-

¹⁸⁵ O. Guyotjeannin, J. Руске, В.-М. Тоск, *Diplomatique médiévale*, 72. Такође, в. С. Станојевић, „Инвокација“, 69: „она је требала да потврди и учврсти садржину писма или акта“.

¹⁸⁶ Ова реч, општеприсутна у хришћанској свакодневици, изворно потиче из Светог писма где означава потврду остварења воље Божије (2 Кор 1 20) и, истовремено, њено прихватање (Отк 22 20).

¹⁸⁷ Од Стефана Првовенчаног и Св. Саве, преко краљева Уроша, Милутина и Стефана Дечанског, краља и цара Душана, Бранковића, Дејановића и Лазаревића, до сремских Бранковића и Јакшића.

повеља¹⁸⁸. Реч „амин“ поновљена је по три пута у две исправе краља Уроша – Лимској (1254–1263; бр. 12) и Хвостанској (1276/7; бр. 13), док је само у једном случају, у Трећој дечанској повељи (1343–1345; бр. 48), она двострука.

Уобичајено место ове формуле на крају текста, између санкције и протокола, значи да она важи или за духовну санкцију или за целину текста, или и за једно и за друго. Свакако, могла је да се односи и на поједине формуле¹⁸⁹ или фразе¹⁹⁰ унутар текста, чак и када је поновљена на крају: тако се у аренги краљевске повеље Стефана Првовенчаног Богородици Мљетској (1217–1227; бр. 4), њоме окончава Немањин савет наследнику трона – у ствари, сплет псаламских стихова формулисан у виду управног говора – као и молитва самог ауктора Христу. У Првој дечанској повељи, налази се она на крају експозиције (тачније, молбе за помен краља, његовог сина и предака као очекиваног уздарја за подизање и опремање манастира), а у Другој, иза једне од додатих диспозитивних одредби (потврде баштине протомајстора Георгија); у Речи уз Законик цара Душана (1349; бр. 68), тако је завршено слављење Свете Тројице. У случају Милутинове Карејске исправе (1317/8; бр. 24), саставни је део цитата Мт 10 42, док се у другим примерима реч „амин“ унутар текста употребљава на већ виђене начине – на крају молитава (у Бањској повељи (1346?; бр. 143), њоме се завршава Душанова молитва за покојну мајку, на крају диспозитије; у Хрусијској повељи краља Милутина (1313?–1316; бр. 21), налази се на крају славске стихире на великој вечерњи Педесетнице, а на истом месту, али и усред славословља Богу унутар аренге, у низу исправа¹⁹¹) или уз појединачне, конкретне одредбе¹⁹².

¹⁸⁸ На пример, у пропусници цара Уроша за дубровачко посланство из 1362 (издање: Н. Порчић, „Пропусница цара Уроша за дубровачко посланство“, *ССА* 8 (2009), 87–100), на крају, иза поновљене заклетве и својеврсне аутосанкције.

¹⁸⁹ Уп. горе наведене примере вербалне инвокације окончане апрекацијом.

¹⁹⁰ У которском фалсификату датираном 1351 (бр. 72), у два наврата, она окончава формулацију „у векове векова“.

¹⁹¹ Осим Душанове Полошке (бр. 43), у четири повеље Дејановића (бр. 93, 103, 104 и 105).

¹⁹² Унутар санкције: у Хвостанској повељи краља Уроша (бр. 13), Грачаничкој краља Милутина (бр. 26) и у првој исправи кнеза Стефана Лазаревића Хиландару (бр. 107).

Потребно је, можда, напоменути и то да овде није реч ни о каквим магијским формулама које би требало да обезбеде трајност правног чина или сâмог документа као предмета¹⁹³, већ о настојању да се за њих задобије Божија подршка, као и наклоност јавности. Донекле, попут неретких молитава у самом тексту: гаранције успеха није могло да буде, могла је да постоји једино нада у позитиван исход.

Аренга

У традицији античке писане речи, почетак састава већине наративних жанрова византијске и латинске књижевности имао је задатак да изазове пажњу публике, побуди њено одобравање и учини је пријемчивом за оно што следи, како је то било дефинисано у теорији реторике¹⁹⁴. Током средњег века, управо за говорничко умеће је и било везано једно од значења термина аренга¹⁹⁵, под којим ми данас подразумевамо уводну формулу текста повеља¹⁹⁶. То је део повеље који у начелу садржи највећи избор новозаветних цитатних фигура.

Од почетне кратке формуле у служби првобитне, реторичке улоге коју је задржала столећима, аренга је у западноевропским повељама у X и XI веку постала веома разрађена и, између осталог, обogaћена новозаветним и светоотачким цитатима, да би касније, током XII и XIII века, поступно ишчезавала, опстајући једино у посебно свечаним документима¹⁹⁷. Отуда је на основу аренги из „златног“ периода и формиран, данас депласирани, став старије историографије да је она

¹⁹³ Било је и таквих сугестија; уп. С. Станојевић, „Инвокација“, 70–71, за старију литературу.

¹⁹⁴ Уп. Н. Hunger, *Prooimion*, 26–30.

¹⁹⁵ О *ars arengandi* као вештини секуларног говорништва, в. R. Witt, „Medieval ‘Ars Dictaminis’ and the Beginnings of Humanism: a New Construction of the Problem“, *Renaissance Quarterly* 35/1 (1982), 1–35. О аренги као посебној врсти беседничког жанра, развијеној око 1400. у Француској: V. Côté, „Le pouvoir de la parole“, у: Исти, *La chronique du religieux de Saint-Denis. Éloquence et vie publique dans la France de Charles VI (1380–1422)*, 1997 [необјављена теза].

¹⁹⁶ Када је реч о византијској дипломатици, адекватан термин је проимија, док на Западу „аренга“ представља тек један од синонима уз *praefatio*, *prologus*, *preamble* (*préambule*).

¹⁹⁷ О. Guyotjeannin, J. Pucke, В.-М. Tock, *Diplomatique médiévale*, 76–79.

украсни, повремено заморни увод сачињен од излива побожних осећања или моралних опаски и да је једина њена практична сврха била привлачење позитивне пажње публике (*prefatio ad captandam benevolentiam*, како је то давно дефинисао Мабијон). Овакав став, који се и данас може срести¹⁹⁸, преовладавао је и у српској научној средини¹⁹⁹. Но, радовима Франца Делгера и Херберта Хунгера у којима је указано на широке могућности истраживања византијске царске идеологије на основу аренги, а нарочито Хајнриха Фихтенауа, који их је ревалоризовао и разврстао, током друге трећине XX века негативан дискурс је из корена измењен²⁰⁰.

Данас се аренга сматра уводним делом повеље или закона у којем се „текст уопштено оправдава правним, верским, моралним или, једноставно, пригодним разматрањима“²⁰¹. То „уопштено“ оправдање могло је да се састоји у дефинисању аукторових (владарских, кнежевских или епископских) дужности, на пример, или у образложењу потребе за помагањем цркава као о изразу старања за спасење душе, у наглашавању користи од писане речи као одбране од заборавља, да набројимо само неке, најчешће спомињане у литератури²⁰². Један такав цитат из прве половине XIII века, издвојен је као мото приручника *Diplomatique médiévale*: „Ferrum rubigine consumitur et lapides vetustate deficiunt, multo fortius institutiones hominum a memoria laberentur nisi scripti testimonio firmarentur“ (‘Le fer est détruit par la rouille, et les pierres s’effritent en vieillissant. Combien plus les institutions des

¹⁹⁸ На пример, на адреси <http://www.theodora.com/encyclopedia/d/diplomatic.html>, консултованој 17. 10. 2015, налази се чланак из Encyclopedia-e Britannica-e према издању из 1911: „The Preamble (*prologus, arenga*): an ornamental introduction generally composed of pious or moral sentiments, a *prefatio ad captandam benevolentiam* which *facit ad ornamentum*, degenerating into tiresome platitudes. It became stereotyped at an early age: in the 10th and 11th centuries it was a most ornate performance; in the 12th century it was cut short; in the 13th century it died out“.

¹⁹⁹ С. Станојевић, „Аренга“, 192: „Она је само украс и има само моралну и литературну вредност [...] и често је без везе са садржином повеље“.

²⁰⁰ F. Dölger, „Die Kaiserurkunde der Byzantiner als Ausdruck ihrer politischen Anschauungen“, *Historische Zeitschrift* 159 (1938/9), 229–250; H. Fichtenau, *Arenga*; H. Hunger, *Prooimion*.

²⁰¹ M. Milagros Cárcel Ortí (ed.), *Vocabulaire international de la diplomatie*, 2. ed., València 1997, 56, n° 196: „Le préambule (lat.: arenga, exordium, proemium) est la partie du texte par laquelle celui-ci est justifié de façon générale par des considérations juridiques, religieuses, morales ou simplement de convenance (telle que ‘quoniam labilis est memoria’)“.

²⁰² Уп. О. Guyotjeannin, J. Pucke, В.-М. Tock, *Diplomatique médiévale*, 76.

hommes échapperaient-elles à la mémoire si elles n'étaient renforcées par le témoignage de l'écrit)²⁰³.

*

Донекле попут инвокације и апрекације, самом структуром текста у повлашћеном положају²⁰⁴, аренга продубљује њихову функцију оквира који контекстуализује „унутрашњу“ садржину документа, укореењујући је дубље у постојећи културни и друштвени модел, односно у пуној мери обезбеђује да она буде на правилан начин схваћена. Отуда је пружала широке могућности ауктору да у њој изнесе своје идеје и схватања, и то, као што смо видели, књижевним средствима, иако увек у служби оправдања, заштите и легитимизације њене правне садржине. Ђорђе Трифуновић подвлачи повезаност аренги с правном одлуком: „Аренга треба слушаоцима или читаоцима да прикаже духовне основе дела и покаже колико је оправдано оно што се повељом утврђује“²⁰⁵. Та веза је у западноевропској пракси временом постајала све одређенија²⁰⁶. За једног историчара књижевности, то значи да књижевни и морални значај аренге претежу над њеним правним и историјским значајем; за нас, да аренга није прилагођена

²⁰³ Исто, 15.

²⁰⁴ Сачувана српска документарна грађа с аренгама, углавном, нема инскрипцију и салутацију, тако да се аренга налази одмах иза инвокације; с друге стране, интитулација која често има улогу „вододелнице“ према експозицији, прилагођава се њеном тону и стилским потребама.

²⁰⁵ Ђ. Трифуновић, *Азбучник*, 24–26. Исти аутор, такође с правом, указује на уметничку димензију аренги која проистиче из личног надахнућа (стр. 24): „У општа места оваквих аренги издавачи повеља, који су, можда, и диктирали текст, уносе лична душевна расположења, па од аренге често стварају надахнуто и мало уметничко дело.“

²⁰⁶ Према О. Guyotjeannin, J. Руске, В.-М. Ток, *Diplomatique médiévale*, 76, суштина аренге је у заштити интереса и легитимности правног чина његовом широм контекстуализацијом. Она је поступно нестајала током XII и XIII века и опстајала је само у посебно свечаним актима попут папских привилегија; након тога, повремена обнова њене „популарности“, као у (француској?) краљевској канцеларији крајем XIII и у XIV веку, била је ограничена само на поједине типове докумената и у вези с конкретним темама. То су биле исправе с трајним ефектом: акти о поступном отпису дугова, писма о додељивању племства или о легитимности, концесије за оружје. У објављеном примеру (исто, 257–261, бр. 29), француској краљевској концесији за оружје из 1387, аренга је „бирокуратизована“, лаицизована, и говори о достојности награђивања оних који оружјем изводе бунтовнике пред лице правде, у чему је и њихов земаљски труд и мучеништво. У њој нема „сакралног језика“.

правном чину већ обратно, да правни чин проистиче из аренге, као остварење у њој изнетих идеја.

Заиста, пре свега захваљујући аренгама, повеље су у средњовековној Европи биле много више од писаног уобличења неког правног чина, састављеног према одређеним правилима. Нема сумње да су аренге владарских докумената биле међу најважнијим оруђима државне пропаганде у којима је, средствима „политичке теологије“, углавном кроз дихотомију праслика–лик, успостављан паралелизам између божанске и владарске сфере, између божанских и владарских врлина²⁰⁷. Њихове основне поруке често се тичу природе власти и задатака који отуда проистичу, као и узора и особина идеалног владара. Међутим, шире од тога, оне су незаменљиве као сведочанства практичне примене премиса владајућег система мишљења. Све то повељу сврстава међу дискурзивне појаве кључне за разумевање менталитета епохе.

Основна идеја уводног дела документарног текста подударала се широм Европе, али она није била свуда остваривана на исти начин. Док се у Византијском царству, баштинику античког система образовања и непрекинуте реторске традиције, настојало да се проимије, писане високим стилем и филозофско-теолошки интониране, користе само једном, на Западу није било неуобичајено да се аренге понављају у документима истог типа или истим дестинатарима. Недостатак класичног образовања њихових састављача био је надомештан убацивањем библијских или светоотачких цитата или формулација својствених богослужбеном изражавању, чиме је уздизан углед документа у очима публике. Наведене две особине западноевропских повеља – понављање и изражавање утврђено предањем Цркве, доминантно у односу на реторско – одликују и српску аренгу.²⁰⁸

²⁰⁷ Уп. Н. Fichtenau, *Arenga*, 31, 34–35.

²⁰⁸ Станоје Станојевић је српске повеље, између осталог, тематски разврстао на оне које говоре о Богу, о Христу и о Богородици, уз неколико изузетака; уп. С. Станојевић, „Аренга“, 189–198. Нужно је разрадити нову поделу.

Аренге српских повеља у основи се уклапају у описане токове. Начелно, реторско обликовање владаревих дужности које одише античком старином, карактеристично за византијске исправе, у њих улази тек по уздизању на царство, у епохи скраћивања и формализације дипломатичког текста средином XIV века. Тако Стефан Душан, у повељи Ивиرونу из јануара 1346, тек што се прогласио царем, констатује: „Као што је својствено и природно дисати, тако је [својствено] и царевима чинити добра дела.“²⁰⁹ Међутим, у претходном периоду, а углавном и касније, истоврсне мисли нису биле изношене тако експлицитно већ су посредоване новозаветним или богослужбеним референцама и прожете покајним тоном, превасходно кроз аукторове молитве (Богу, Богородици, светоме). Јавним читањем повеља у богослужбеном контексту, читава заједница прихватала је те идеје, разумевала их и учествовала у аукторовој молитви.

Као пут личног спасења, владари у аренгама наводе одабране новозаветне врлине онако како их обликовало предање, а које они настоје да остваре. Најчешће је то било чињење милостиње, тј. побожна дела, међу којима доминира старање о црквама и клирицима. Владарску врлину морала је да прати и лична, а према Новом завету, спаса појединцу нема без поста и молитве, тј. покајања. Један од најрепрезентативнијих примера оваквог споја у образложењу даровног чина као спасоносног за сâмог владара пружа повеља Стефана Дечанског Богородици Љевишкој (1326; бр. 30). Након опширне аренге, ауктор приповеда о томе како га је отац заробио и како се Бог, који „воли праведнике и милује грешнике“, смиловао и на њега, избавивши га, оздравивши и посадивши на престо. Краљ му за то, између осталог, узвраћа даровањем цркава и милосрђем према сиромасима од свог неправедно стеченог богатства: „Шта ћу дати Господу Богу моме (Пс 116 2) и Пречистој Његовој Матери не знам, осим благодарење и славу узашиљати Њему

²⁰⁹ Према: А. Соловјев, В. Мошин, *Грчке повеље српских владара. Издање текстова, превод и коментар*, Београд 1936 [фототипско издање: London 1974], 36–41, бр. VI.

и до последњег мог издаха, старати се о светим црквама и оно у чему оскудевају испунити и учинити оно што не стиглоше да учине свети родитељи краљевства ми. И од мамона неправедног богатства сабраног мојим греховима (Лк 16 9) обећах неки мали део давати браћи Божијој убојој која седи на раскрсницама и пред вратима двора мога и која нуди свима да купе царство небеско (Лк 16 19-31?)“.

Томе је, адекватно, додата опаска о неизбежности смрти, најделотворнији лек против преузношења.

У специфичности српске дипломатичке грађе, дакле, спада веома разноврстан „сакрални језик“, засићен цитатним фигурама библијског порекла, неретко покајно-исповедно интониран, којим се прослављао Бог и његови свети и исказивали се идеали којима се руководило у практичном поступању. Као што се и из претходног примера могло видети, једна од доминантних тема било је прослављање и опонашање светих предака (*imitatio maiorum*, укључујући „довршавање недовршеног“), посебно, Св. Симеона и Св. Саве, утемељивача свете династије и Цркве и најважнијих узора немањићког владара. Формулар је омогућавао и да ауктори кроз славословље, често од савремених проучавалаца неопажено, искажу сопствено исповедање вере.

Исто тако, српским повељама је својствено и представљање конкретних догађаја, уз одређивање њиховог места у „светој историји“. С позивањем на свете претке је повезано и нешто ређе отворено заступљено, али ништа мање значајно, истицање (или оправдавање) аукторовог легитимитета, разним средствима међу којима су доминирала поређења са старозаветним праузорима.²¹⁰ Комуникационе могућности које су пружале аренге коришћене су и за десигнацију престолонаследника, будући да је наслеђивање престола било тако чест извор политичких немира. Нарочито су карактеристична дидактичка тумачења појединих догађаја из личне или државне историје попут ослобађања из

²¹⁰ На пример, с премудрим Јосифом као с отелотворењем невиног страдалника и Божијег љубимца.

заробљеништва, благословеног успона на престо или војне победе. Догађајна историја по правилу је била одмеравана мерилима есхатона, а приповедана у поучне сврхе.

Резултати модерних проучавања показали су да се начелно може прихватити став према којем су српске владарске аренге преносиле политичке поруке или, радије, погледе владара, иако се оне никако не могу свести на пропагандна средства. Довољно је подсетити се само оснивачке Хиландарске повеље у чијих је неколико почетних редова стала читава једна политичка филозофија и владарски програм, али и указано на могућност његовог остварења (кроз Немањину обнову отачаства и успостављање „мира и тихости“), уз изградњу модела идеалног немањићког владара. Исто тако, у аренгама је сасвим јасно уочљива транзиција државно-политичке мисли, од полицентризма прокламованог у Хиландарској повељи, преко Милутинових исправа, у којима је до врхунца доведен претходни развој у чијем је средишту, на старозаветним моделима изграђена, идеја изабраног народа, али и уведени нови елементи који ће довести до реторски изнетих идеја о дужностима и особинама цара у повељама царског и постцарског периода. Као наговештај даљег развоја, може се навести почетак аренге повеље краља Милутина манастиру Светог Николе на Врањини (1314–1318?; бр. 23): „Благо је и часно, Богу благоугодно, творити светим и божанственим црквама, од тога нема ничег лепшег: ни сребро, ни злато, ни камење многоцено, ни лепота бисера. Тога ради, изволи краљевство ми ово добро дело [...]“.

Међутим, занимљиво је да о дOMETИМА идеолошких порука постоје различита мишљења. Несумњиво је у том смислу највише коментарисана аренга повеље Стефана Првовенчаног Хиландару (1207. или 1208?; бр. 3), у контексту рата који се водио између Стефана и Вукана. Наиме, упадљиво је да су неке Стефанове интервенције у тексту очеве повеље служиле наглашавању његовог легитимитета, попут додатка да га је отац благословио „изврсније од остале браће“

приликом примопредаје власти, или Стефановог придруживања Симеону у својству сактитора Хиландара, који ће се старати о гробу оснивача свете лозе²¹¹. Изнето је, међутим, мишљење да владар своју легитимност у условима грађанског рата не би бранио идеолошким, већ пре свега политичким и војним средствима²¹². У складу са свим што је претходно речено о природи повеља и одликама културе чији код оне преносе, то се за епоху коју разматрамо никако не би могло рећи; сваки догађај и свако стање морали су да имају оправдање у идејној сфери, морала је да буде препозната њихова суштина и, тиме, одређено њихово место у вечности. Реч је о егзистенцијалној, а не о политичкој легитимизацији. А идеје ван којих ништа није *постојало* макар се и догађало пред очима савременика, најчешће су исказиване цитатним призивањем Библије као свеприсутне вертикале значења.

*

Вредност аренги као историјских извора условљена је прворазредном изворном вредношћу повеља, дакле, у том смислу, нема разлике између њих и података из диспозиције или других формула. Будући да је реч о документарним (јавноправним и приватноправним) изворима, званичног карактера када су у питању владарски акти, актуелним, будући да настају као одговор на конкретне животне ситуације и потребе, аренге на веродостојан начин сведоче како идеологија функционише на практичном, свакодневном нивоу²¹³.

Штавише, степен аутентичности, основно дипломатичко мерило изворне вредности сачуваног примерка или примерака на основу којих упознајемо један документ, може се донекле релативизовати када је о аренгама реч. Наиме, немали број докумената доспео је до нас у преписима мимо протографа, првог примерка

²¹¹ Уп. С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 104–105 и 109; ауторка Стефаново наглашавање легитимитета у овој повељи види као једно од средстава обрачунавања с Вуканом.

²¹² Ђ. Бубало, „Када је велики жупан Стефан Немањић издао повељу манастиру Хиландару?“, *ССА* 9 (2010), 235–236.

²¹³ О изворној вредности аренги, уп. С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 9–10.

тј. оригинала, чији је настанак био условљен разним историјским околностима. Релативну слободу у манипулисању актима у рукописној ери није тешко разумети: умножавање преписивањем је одликовало епоху, колико и редакција или „поправљање“ током тог процеса²¹⁴. Треба имати на уму да су најчешћи кописи повеља о којима имамо неке податке били клирици, носиоци писмености, а неретко и састављачи оригиналних документарних састава.²¹⁵ (Хипер)критичност савременог истраживача мора да рачуна с тим да је сваки нови препис носио собом неминовност измена, као што показује пример дубровачких нотара који нису мењали суштину докумената које су преписивали, али су их језички прилагођавали свом говору, уз неретке грешке у терминима који им нису били блиски²¹⁶.

У таквој културној атмосфери, настанак нових преписа повеља није био необичан, посебно што су они стварани из практичних потреба – зарад ефикаснијег руковања и чувања, остваривања права на терену, подношења на увид непријатељским (турским) властима, потребе обједињавања података из више извора ради стварања својеврсних катастиха, и сл. Притом је, свакако, могло да дође до уношења свесних измена у текст предлошка (или предлогака, уколико је реч о редакторском подухвату), било да је реч о скраћивању или појашњавању или о убацивању или уклањању одређених података, што препис чини интерполираним, неаутентичним; ређе су, с таквим побудама, мењани делови текста на оригиналним примерцима²¹⁷. Осим евентуалног намерног, приликом

²¹⁴ У складу с односом према творевини, заснованој, наравно, на Новом завету (уп., на пример, 1 Кор 3 6: „Ја посадих, Аполо зали, а Бог даде те узросте“), човек није власник онога што произведе, па ни текста, те га свако током процеса умножавања преписивањем може дограђивати и унапређивати, дајући тако свој допринос човечанству. Међутим, било је и „чистунаца“: писар Четворојеванђеља краља Стефана Душана (Хил 15, л. 219а) вајка се због праксе „развраћања“ текста услед недовољног познавања и непоштовања грчког језика; уп. Д. Богдановић, *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*, 58.

²¹⁵ Ж. Вујошевић, *Стари завет у српским и бугарским средњовековним повељама*, 137–149.

²¹⁶ Тако је Никша Звијездић, познат по доследности, приликом израде преписа Јерусалимске повеље цара Душана (бр. 71) за Св. Симеона написао „мироносац“, уместо „мироточац“.

²¹⁷ О постојању праксе кривотворења сведочи и 138. члан Душановог законика; уп. Ђ. Бубало, *Душанов законик*, Београд 2010, 103.

преписивања је сасвим сигурно долазило и до несвесног одступања, до ремећења форме или до класичних писарских омашки изазваних унутрашњим мисаоним процесима²¹⁸, убацивањем обележја говорног језика или правописних правила сопствене средине, итд.

У том смислу, изворна вредност почетних и завршних формула зависи од дипломатичког статуса примерка утолико што, када су у питању копије, позива на опрез у погледу омашки или, евентуално, скраћивања. Наиме, будући да нису имале непосредне правне последице и да изменом детаља из диспозитива није мењан смисао правног чина (аренга) нити је то утицало на предвиђене духовне казне (санкција), ове формуле нису биле интересантне за интерполирање, тако да су њихови основни елементи и садржинска нит, свакако, били чувани. У сваком случају, фалсификати, тј. потпуно измишљени текстови – који, узгред, по правилу садрже аренге – били су ретки, а и у тим случајевима може се претпоставити коришћење аутентичних предлога, управо ради увећавања угледа новонасталих „докумената“.²¹⁹ Напротив, анализа новозаветних цитата у пракси појединих владарских канцеларија и сама може да допринесе унутрашњој критици указивањем на уобичајене праксе, односно на одступања од њих.

Експозиција

Сматра се да је експозиција наратив намењен представљању повода, тј. мотива и околности које су довеле до правног чина забележеног повељом

²¹⁸ Тако, на пример, други писар Лимске повеље Стефана Дечанског (бр. 29) генитив придева *частнаго* у санкцији исписује на следећи начин: чьстна. ѿѡ, дакле, издвајајући „го“ као посебну реч, уобичајену скраћеницу именице Господ.

²¹⁹ Аренга познатог фалсификата из средине XV века, тзв. Улијарске повеље краља Милутина (бр. 28), састављена коришћењем аренге повеље деспота Стефана Милешеви и кратког житија краља Милутина (С. Ђирковић, „Биографија краља Милутина у Улијарској повељи“, у: *Архиепископ Данило II и његово доба*, Београд 1991, 53–68), има цитате уобичајене за позне Милутинове акте. За Јерусалимску повељу цара Уроша, в. Ђ. Бубало, „Фалсификована повеља цара Стефана Уроша о Стонском дохотку“, 115–116.

(„конкретна“ или „специјална“ мотивација)²²⁰. Међусобно се доста разликују: могу бити кратке или веома опширне, формално или субјективно стилски формулисане. Чињеница да експозиција нема правну вредност и није обавезни део акта не умањује значај овог дела документа за анализу историчара.²²¹ Сачувани примерци повеља са експозицијом у српском дипломатичком материјалу прави су рудници историјских података, с тим што су историчари упозорени да, приликом њиховог коришћења, задрже опрез, будући да се често заснивају на захтевима и предлошцима петената.²²² У литератури се деле на оне „историјског“ (које говоре о историјској условљености) и оне „јуридичког“ типа (о претходним правним радњама које су довеле до забележеног чина).

Однос између аренге и експозиције један је од најинтригантнијих са становишта повеље као састава. Њихова класична функционална подела на основу критеријума „опште“ и „конкретне“ мотивације не одговара српској грађи, јер је и ова друга, најчешће, духовне природе и тиче се наде на спасење, док се, с друге стране, неретко већ у аренги образлажу владарске обавезе (попут оне да помаже цркве) чије поштовање доводи до правног чина (до обнове неког затеченог запустелог манастира), тако да експозиција и наратија у таквим случајевима, практично, не постоје као засебне формуле. У ствари, сав текст пре диспозитива и јесте у служби одговора на питања шта значи и због чега, а евентуално и на који начин, до правног чина долази. Томе су прилагођени и, међусобно преплетени (иако се, у начелу, спроводи начело „од општег ка посебном“), „духовна“ мотивација, конкретан повод и молба дестинатара; интитулација им је, у формалном смислу, подређена. За увођење формула између аренге и диспозитива

²²⁰ Уп. С. Станојевић, „[Студије о српској дипломатици.] VIII. Експозиција (наратија)“, *Споменик СКА ХСХVI* (1920), 117.

²²¹ Уп. Н. Wolfram, „Political theory and narrative in charters“, 39–51.

²²² Утолико пре што интервенција није издвојена као засебни део формулара, већ је сврстана у експозицију: О. Guyotjeannin, J. Руске, В.-М. Ток, *Diplomatique médiévale*, 79–80. У овом дипломатичком приручнику, експозиција се посматра из угла најаве правног чина а не као наставак аренге, што је за нас важнија перспектива, на коју је указао још С. Станојевић, „Експозиција“, 117.

могле су да буду коришћене препознатљиве формулације попут *Да аште* или *Темже*. Чак и тада, изношење мотива бива претежније од форме у којој се то чини, тако да у експозицијама неретко наилазимо на духовне разлоге неког потврдног или даровног чина, формулисане у виду молитава које се, повремено, преливају и на диспозицију.

Према томе, формална-правна подела уводног текста на аренгу и експозицију не одговара сасвим сензибилитету наших средњовековних аутора. Тематско-мотивски склопови и изражајна средства ове две формуле неретко се преплићу; „конкретна“ наратија, и када постоји, у ствари, ретко говори о околностима које су довеле до правног чина. Отуда је за раздвајање аренге и експозиције можда погоднији књижевни критеријум, законитости самог текста, уколико могу да се утврде, него врста мотивације коју аутори, свакако, нису разликовали на начин на који је разликујемо ми.

Класичан пример начина функционисања уводних делова документарног текста као једне целине коју ћемо, за сада, представити само у основним цртама, пружа Оснивачка повеља Хиландару (1198; бр. 1). У њеној аренги, у којој је Немања назван пастиром, изложена су схватања монархистичког типа о богоустројености државне организације и самодржавном статусу „младих“ народа европског Запада. У складу с „теоријским“ претпоставкама сврхе и домета богодароване власти, темељом сваке средњовековне политичке филозофије, у експозицији се наводе достигнућа његове владавине којом су остварени „мир и тишина“ у отачаству, што је атрибут Божије државе, задатак пастира народа²²³. Све

²²³ В. С. Томин, Н. Половина, „Мир и тишина из Хиландарске повеље. Прилог познавању једног топоса“, у: *Зборник у част Марији Клеут*, Нови Сад 2013, 319–338. Није изван семантички опсег пастирске метафоре, односно да ли она одражава клирички удео Немањиног положаја као браниоца вере коју су му његови синови, свакако, придавали. Паралела која се намеће јесте поређење с Христом као добрим пастиром (Јн 10 1-16), два пута употребљено (приликом описа абдикације) у Савином *Житију Св. Симеона*, али у контексту оваквог, начелног текста, уз свест о посредном карактеру односа великог жупана према Христу, закључујемо да је реч о делегирању надлежности. Отуда би то могла да буде алузија на чувено Христово обраћање Петру (Јн 21 15-17) или, још пре, на места из посланица у којима Павле (Дап 20 28), односно Петар (1 Пр 5 2), поучавају (црквене) старшине, вође првих хришћанских заједница.

је то, међутим, истовремено протумачено као предуслов за Немањино окретање старању о спасењу душе кроз монашење, о чему се приповеда у наставку експозиције.

Имајући све ово у виду, будући да експозиције најчешће преносе аукторове идеје, размишљања или молитве, у њима се библијски речник и мотиви користе с истим семантичким намерама као када су у питању аренге.

Диспозиција

Диспозитивни део текста повеље намењен је бележењу правног чина и његових последица, укључујући права и обавезе заинтересованих страна. Сâм начин излагања варира и прилагођен је личности или институцији дестинатара и природи правног чина. На пример, у случају оснивања или обнове општежића, ктиторским одредбама је уређивано унутрашње устројство манастира, а прописују се и питања попут нивоа духовне власти надлежног епарха или игумановог места на сабору. Економским одредбама се одржавање тргова или панађура везује за дан манастирске славе, или се, међу обавезама зависног становништва, набрајају и обавезе парохијских свештеника као клирика с најнижим друштвеним статусом. Сеоски атари неретко су били омеђени црквиштима или крстовима као свеприсутним сакралним обележјима (насељеног дела) средњовековног пејзажа, итд. Дакле, у диспозицијама се могу пронаћи разнородни постварени или фосилизовани трагови предања.

За нас важније, текстуално и тематско уклапање диспозиције, тј. описа правног чина, у атмосферу и идеју акта као целине зависило је од књижевног талента састављача. Штавише, у исправи краља Душана о завештању Милшине удовице Радославе (1336/7; бр. 40), експозиција и диспозиција обједињене су реченицом која говори да Душан са супругом приноси Богородици молитву и манастир Светог Георгија на дар, као у каквој сликаној ктиторској представи. Исто

тако, резимирајући основну замисао уводног дела текста, Стефан Првовенчани отпочиње диспозитив своје повеље Хиландару (1207. или 1208?; бр. 3) констатацијом да је манастир обновио молитвама свог светог оца, Симеона Немање: „И обнових га молитвама његовим, и дадох села манастиру [...]“.

Уз то, делови диспозитива, посебно они завршни, могли су да послуже за понављање мотивације, успостављајући (смисаоно) јединство с експозицијом или аренгом. Тако, краљ Милутин у рекапитулацији повеље Хиландару (око 1299; бр. 16) прецизира да описане одлуке доноси зарад Богородичине помоћи и милости и ради спасења своје душе. Осећај састављача повеља да је рекапитулација место за резимирање значења, а не садржине правног чина, које се природно надовезује на експозицију чиме се састав семантички заокружује, потврђује и Дечанска повеља у којој се управо у наставку диспозиције, излаже историја битке код Велбужда, као потврда у уводном делу текста констатоване Божије милости на Стефану Дечанском.

Међутим, постоји још специфичнији, суштински разлог који и диспозицију чини дискурзивном дипломатичком формулом: наиме, ауктори даровних повеља неретко су описиване поклоне настојали да вреднују есхатолошким мерилима, кроз библијска или предањска поређења. То је чињено у различитим деловима акта – од аренге, преко експозиције, диспозиције и рекапитулације, до молбе – пре свега, миноризовањем вредности чина даривања (поклон је, обично, скромно називан „малим приносом“), док је дар, парадоксално, сâмим призивањем библијске садржине и новозаветним поређењима, стицао легитимитет и бивао освештан.

Будући да је сваки прилог Богу сматран безвредним у односу на оно што је он дао људском роду у целини и сваком човеку појединачно, чин даривања сразмерно често је поређен с новозаветним примером удовичиног даривања храму две лепте; ова синтагма је симболизовала малу материјалну вредност (Мк 12 42 или

Лк 21 2)²²⁴. Тако, уместо експозиције – и тиме, практично, на почетку диспозиције – у повељи манастиру Ждрелу (1379–1380; бр. 94), кнез Лазар каже: „потрудих се мали овај принос принети Владичици мојој Пресветој Богородици, и саздах цркву [...]“, док у рекапитулацији исправе хиландарској болници из истог времена (1379/80; бр. 95), исти ауктор додаје: „[...] и принесох мали овај принос као она удовица две лепте Ономе који се од Тебе неизрециво родио“. Оба наведена примера представљају наставак раније започетог молитвеног обраћања Богородици.

Истоветно значење оправданог стављања мале материјалне вредности у исправну службу, има и алузија на стих Мт 10 42, о небеској награди за онога ко макар чашом хладне воде почести праведника²²⁵.

Осим поређења с удовичиним лептама, у рекапитулацијама аката Балшића Врањини (1402–1403; бр. 113), односно Морачнику (1417; бр. 121), миноризација и, истовремено, валидација дарованог, уз молбу патронима да приме дарове упркос њиховој безвредности, остварена је уз помоћ цитатне фигуре о распетом разбојнику који је добио опроштај грехова само због исповедања Христа на крсту (Лк 23 40-43). Најразвијенији пример ове врсте пружа аренга повеље деспотице Јелене Јакшић у повељи Хиландару (1503; бр. 135). У истоветној функцији, ту су наведене чак четири новозаветне цитатне фигуре: осим поређења с удовичиним лептама и с разбојниковим покајањем, ту је наведено још и опраштање грехова блудници (Јн 8 3-11) и митоимцу (Лк 18 10-14?).

Како се у први мах чини, инскрипција, а у ствари, уводни део диспозиције Ратачке повеље краља Милутина, обележен је кратком алузијом на Мт 25 24-30, тј. на параболу о лењом слузи који није умножио на чување му поверени део

²²⁴ Смисао овог поређења, изгледа, није обухватао и други део узорног примера, будући да је Христос похвалио удовицу зато што се одрекла готово све своје имовине, чиме је поништио малу објективну вредност њеног поклона.

²²⁵ У експозицији Милутинове Карејске повеље (бр. 24), као и у две исправе деспота Стефана – Великој Лаври (бр. 118), у аренги, и Вагопеду (бр. 122), у експозицији.

господаревог имања: „Дајем талант светом храму Твоме Ратачком, Светој Богородици Ратачкој [...]“. Након што се на тај начин представио као благодарни слуга који свој талант враћа оплођен, краљ набраја поклоне. Подударни проактивни смисао преношен је, најчешће у диспозицијама, још једним једноставним изразом, литургијског порекла: евхаристијска формула „Твоје од Твојих“ из молитве узношења, такође подразумева активност кроз приношење дарова, узвраћање и посвећивање Богу онога што је Он првобитно човеку и ставио на располагање. Стефан Првовенчани у Првој жичкој повељи (1219–1220; бр. 5), на почетку диспозиције у којој набраја реликвије поклоњене Жичи, у своје и у име престолонаследника Радослава каже: „приносимо Твоје од Твојих ради молитвеног спомињања нашег, дар Спасу нашем Исусу Христу и Његовим светима [...]“. Кроз подразумевано одрицање сопствених заслуга то је, истовремено, био начин исказивања скромности; тако је и у случају алузије на талант, слуга учинио оно што је и био дужан да чини – осим материјалног прилога светињи, сâмо одрицање вредности овог поступка је, у ствари, његова духовна заслуга. Међутим, литургијска синтагма имала је и вредност најнепосреднијег вредновања дара некој цркви као евхаристијског приноса Богу, о чему је већ било речи.

Цитатне фигуре у диспозицији, ипак, нису редовна појава и нису посебно разноврсне, уз неколико изузетака. Светом Сави се, тако, у форми управног говора тј. цитата, повремено приписује савет да се помажу цркве, чиме се на ауторитативан начин у диспозитив увлачи једна од најчешћих порука аренге.²²⁶ Акт деспота Угљеше о помирењу између Цариградске патријаршије и Српске цркве (1368; бр. 87), префињеног израза и детаљно теолошки осмишљен, у диспозицији садржи цитатну фигуру о поузданости обећања да врата пакла неће надвисити Цркву (Мт 16 18); разуме се, тако нешто је немогуће само када нема раскола, чиме је посведочена дуговечност оствареног црквеног помирења. Најзад,

²²⁶ У једном од диспозитивних пасажа додатих у Другој дечанској повељи (бр. 35) у односу на Прву, као и унутар прве диспозиције Тетовске повеље (бр. 52), о Душановом и Урошевом преузимању ктиторства над Богородичиним манастиром.

јединствена је и исправа Ангелине Бранковић и њених синова, о прихватању ктиторства над манастиром Светог Павла (1495; бр. 132), у целини састављена у знаку Светог Георгија тако да је и диспозитив уобличен као молитва светоме да дар прими као што је Господ примио удовичине лепте (Мк 12 42 или Лк 21 2). Друга цитатна фигура употребљена у овој повељи с истим циљем, алузија на чудо са сфунгатом из *Житија Светог Георгија*, уникатна је у дипломатичком материјалу.²²⁷

Санкција

У завршном делу текста повеље, диспозитивне одредбе се оснажују тиме што се евентуалним прекршиоцима прети казнама. Самим претњама, тј. санкцији у ужем смислу²²⁸, могло је да претходи аукторово заклинање или његова заповест наследницима, временом претворена у молбу – специфичну за српску дипломатичку грађу – да поштују оно што је записано. У зависности од врсте запрећених казни, санкције се у литератури одређују као духовне, усмерене преваходно према будућим владарима, затим, као световне (материјалне), намењене властели и државним службеницима, или су комбиноване. Природно, изворну грађу за нашу тему нуде духовне санкције.

Владимир Мошин је указао на то да је санкција у српске документе продрла из византијских, и то духовна – из црквених и приватноправних, а материјална –

²²⁷ Реч је о следећем чудесном догађају: неки дечак је обећао Св. Георгију да ће му приложити богати колач (сфунгато) уколико му помогне да другови престану да га исмевају; када се то и десило, захвални дечак је учинио како је и обећао, оставивши колач у запуштеном храму Св. Георгија. Неки трговци који су дошли у храм да се помоле, појели су колач али им је свети затворио излаз из храма, тј. обневидели су, све док се нису усрдно покајали и оставили прилог довољно велики да послужи за обнову храма. То је једно од чуда која су редовно преписивана уз житије Св. Георгија; уп., на пример, *Стиховни пролог за март–јуни* из збирке Народне библиотеке Србије (Рс 94), л. 69v–70r.

²²⁸ Овај део санкције Станојевић синонимно назива „анатема“; уп. С. Станојевић, „Студије о српској дипломатици. X. Санкција“, *Споменик СКА С* (1922), 1–48.

из царских²²⁹. У царским исправама, духовна санкција представља прави изузетак, посебно она усмерена према наследницима престола²³⁰, а чак је и материјална, намењена чиновништву, била ретка (употребљавана је између X и XIII века, без стандардног формулара). Слично томе, на Западу, духовна санкција је постојала углавном у исправама црквених ауктора који су, наводно, и могли да „примене“ духовне казне (то се, пре свега, односи на екскомуникацију), док је у владарским документима била ретка²³¹.

Призивањем небеских казни за прекршиоце у загробном животу, тј. на есхатолошком плану, а понекад и у овоземаљском трајању, дипломатички текст се из правног дискурса враћа у етичко-религијски. Иако је реч о „увезеном“ дипломатичком елементу, питање зашто су српски владари готово редовно призивали, понекад, изузетно бројне и разнородне духовне казне чије извршење нису могли да осигурају, неминовно се тиче односа између световне и сакралне хијерархије, тачније, улоге владара у Цркви. Будући да оне постоје и у повељама световним дестинатарима, могло би се помишљати да је из става о богодарованости власти проистекло уверење да они који прекрше владареве

²²⁹ V. Mošin, „Sankcija“, 27–51. Аутор не даје примере санкција из византијских црквених и приватноправних аката на грчком.

²³⁰ Осим, изузетно, у неколико случајева, у периоду између 1319. и 1327, и то под утицајем српског формулара: уп. исто, 44–50.

²³¹ Чешћа је једино у владарским исправама првих Капета, у време слабљења краљевског ауторитета; уп. O. Guyotjeannin, J. Руске, В.-М. Тоск, *Diplomatique médiévale*, 82. У западноевропској дипломатици, оно што подразумевамо под санкцијом не посматра се издвојено од диспозиције, већ се разматра као једна од њених секундарних клаузула. Те су клаузуле могле да садрже налог (одговорност за извршење), дерогацију (извршну снагу неограничену противљењем или документима супротне садржине), ограничења (обавезу поштовања других ауторитета и овлашћења), обећање или обавезу (допринос дестинатара и његове породице спровођењу), негирање (забрану прибегавања правним смицалицама ради накнадног оспоравања), пристанак (набрајање појединаца који одобравају правну акцију, а који су имали неку врсту права у вези с њеним предметом); уп. исто, 80–82. Међутим, најзаступљенија секундарна клаузула била је „клаузула претње“ тешким, посебно духовним казнама. Њена дужина и облик су варирали (уп. исто, 82: „[...] se sont parfois de vraies pièces liturgiques“), а могла је да буде комбинована с „клаузулом забране“ којом се експлицитно забрањује измена правног чина. У световним исправама, чешћа је била једна посебна врста „клаузуле претње“ – „казнена клаузула“ која је предвиђала глобу или неку другу врсту (материјалне) санкције. Међутим, будући без значајног практичног ефекта, обе врсте завршних „клаузула претње“, и духовна и материјална, у том делу Европе ишчезавају током XII и XIII века.

одлуке заслужују казне подобне онима које заслужују огрешитељи о каноне, Цркву, Божије заповести. Међутим, мора се имати на уму да је реч о широј појави која је одлика културе: о томе сведоче, између осталог, бројни записи у којима се истоветним стилем и изразима, покушава спречавање отуђивања књига од институција којима су намењене²³².

*

Сразмерно ретка у српској грађи, заклетва се јавља, пре свега, под утицајем дубровачког формулара²³³. Она садржи аукторово заветовање да ће извршавати преузете обавезе, обично оним елементима којима се, потом, у санкцији прети прекршиоцима дипозитивних одредби. Обимна заклетва у уговору између Стефана Првовенчаног и Дубровника гласи: „Кунем се [...] у Бога и Свету Богородицу и у Часни и животворни Крст Господњи и у света јеванђеља и у светих 12 апостола и у светих 40 мученика и у 318 светих отаца; кунем вам се [...]“; следи својеврсна духовна ауто-санкција: „Ако ли ово преступим, да ми Бог суди и Света Богородица.“²³⁴

Заклетва је требало да осигура извршење преузетих обавеза, у суштини, јамством онога што је ауктору било најдрагоценије – спасењем. Задобијање небеског царства, тј. обитавање с Богом у вечном блаженству провејава Новим заветом, као смисао овоземаљског живота и мотивација хришћанског поступања. Због тога је заклетва и обављана полагањем руку на кодекс Јеванђеља или на крст; у семиотизованим друштвеним односима средњег века, добрим делом грађеним

²³² Стил санкција и њихове формулације биле су добро познате бројним писарима, који су својим записима покушавали да обезбеде неутуђивост производа свог рада. То важи, на пример, за писаре неких од најрепрезентативнијих хиландарских рукописних књига XIV века, попут Радослава у *Четворојеванђељу краља Милутина* из 1316 (Хил 1, л. 228а) или монаха Атанасија у, по њему названом, праксапостољу из 1365 (Хил 46, л. 290б); уп. Д. Богдановић, *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*, 54 и 66.

²³³ Уп. С. Станојевић, „Санкција“, 5–10. Заклетве постоје у уговорима с Дубровником с краја XII и из прве половине XIII века, као и у пропусници-повељи коју је цар Урош издао дубровачким изасланицима приликом преговора о миру, током лета 1362 (последње издање: Н. Порчић, „Пропусница цара Уроша за дубровачко посланство“, 87–100).

²³⁴ А. Соловјев, *Одабрани споменици српског права*, 16–17, бр. 14.

кроз симболичне поступке с правном тежином, то је био саставни део правног чина, дакле, физички акт, у повељи констатован²³⁵. У уговору склопљеном 1190. између Дубровника и хумског кнеза Мирослава, кнез се заклиње: *Sic nos Deus adiuet et hec III euangelia*²³⁶, где показна заменица *hec* (ово) указује на Свето писмо као физички предмет²³⁷.

Крстови које су први Немањићи стављали на своја документа²³⁸, вероватно се такође могу схватити као својеврсне потврде заклетве, а свакако, као гаранције поштовања потписаног: док је поступак заклињања био део правног чина, крст је служио као својеврсно средство овере документа.

Као физички или орални чин у којем ауктор не учествује као онај који се заклиње, већ као онај *који* заклиње или *којем се* заклиње, заклетва је могла да се нађе и у другим деловима документа и тада има другачију дипломатичку улогу. На пример, када би владар одређивао сведоке или чланове неке комисије или судског већа, одабрани су морали да се закуну на утврђивање истинитог чињеничног стања. Оно и није морало да буде физички чин већ је могло да буде и начелно, окренуто будућим актерима, пре свега, у молби, наследницима на престољу.

Захваљујући умножавању средстава овере и, тиме, оснаживању веродостојности повеље, а будући да ауктор сâмом исправом изражава вољу или суд или преузима неку обавезу, заклетва у унутрашњој дипломатичкој комуникацији никада није постала редовни део правног чина; уколико ју је било, као што смо видели, променила је смисао и место у документу, тако да је могла да се нађе уз молбу. Молба је, пак, алтернирала с владаревом заповешћу

²³⁵ Као у исправи Ђурђа I Балшића Дубровнику; уп. С. Рудић, „Повеља Ђурђа I Балшића Дубровнику“, 102.

²³⁶ И. Равић, „Уговор хумског кнеза Мирослава и Дубровчана“, *ССА* 11 (2012), 14.

²³⁷ Санкција која следи састоји се од два дела: у првом, негативном, прекршиоцима заклетве прети се проклетством од Бога и свих светих и робовањем са ђаволом у вечном паклу, док се у другом, позитивном, призива мир од Господа Исуса Христа (чест поздрав у апостолским посланицама, заснован на Јн 14 27) на оне који је поштују. Све је то потврђено и апрекацијом: амин.

²³⁸ Велики жупан Стефан Немања и кнез Мирослав, на документима Дубровнику, односно Хиландару.

наследницима на престољу да се ништа од наведеног у повељи не поништава и не мења, уз повремено наглашавање да ни ауктор није поништавао дела својих претходника, већ их је допуњавао кад год је био у могућности.

У молби или, још чешће, на почетку санкције у ужем смислу, тамо где се као „окидач“ за покретање остварења духовних казни наводи измена „и мало чега“ од оног што је написано²³⁹, јавља се једна карактеристична цитатна фигура, лишена првобитног контекста али која згодно задржава своју новозаветну семантику. Реч је о колоквијализованој синтагми о немењању ниједног слова – „црте“, како је обично навођено (Мт 5 18 или Лк 16 17). Она се у Светом писму односи на неизмењивост и извесност остварења (старог) „закона“, тј. онога што је Дух Свети објавио људима преко старозаветних пророка. У новом контексту, њоме су додатно гарантоване правне одредбе повеље, сакрализацијом текста која би, како су се ауктори надали, могла да одврати богобојажљиве људе од искушења престапа.

Након предвиђања могућности да ће неко, ипак, прекршити нешто од записаног²⁴⁰, прелази се на казне које се *не прописују* – осим у случају, ретко присутне, материјалне – већ се прижељкују, *призивају* с више. Попут молбе, и духовна санкција се, макар имплицитно, односила на будуће владаре, наследнике трона²⁴¹, док је световна или материјална била намењена локалној властели или државним чиновницима. Будући да није могло да се очекује да било једна било

²³⁹ У једном случају – у Душановој повељи анагносту Драгоју (бр. 69) – на почетку материјалне санкције.

²⁴⁰ За то се, повремено, криви демонски утицај. На пример: „Ако ли ко некада у неко време, напашћу и завишћу ђаволом, на неки начин усхоће да зароби свету цркву и прекрши оно што сам јој предао [...]“ (бр. 12); „Ако ли се ко нађе такав, ђаволом ухваћен буде заслепљен, и разори ово или шта отме [...]“ (бр. 110); „Кога ли научи злобе сејатељ и супарник наш ђаво нешто одузети или прекршити од овога, што смо горе писали [...]“ (бр. 130).

²⁴¹ Јединствени су примери аутосанкције у дипломатичкој комуникацији с Дубровником: негативне, као што је већ наведени пример уговора Стефана Првовенчаног, односно позитивне, у Душановој Другој стонској повељи (Д. Јечменица, „Друга стонска повеља краља Стефана Душана“, ССА 9 (2010), 56: „И како ће сачувати краљевство ми ово обећање и запис краљевства ми, тако да сачува Господ Бог душу и тело краљевства ми, у овом веку и у будућем“).

друга врста санкције има тренутно или пуно дејство²⁴², и оне су служиле одвраћању, другачијим средствима него у молби. Међутим, то не значи *a priori* да су биле неефикасне: владар је с правом могао да очекује да ће претња проклетством од стране предака – најчешће, корена светородне династије, оснивача самосталне Цркве и *regnans*-а лично – посебно у епохи Немањића а и касније, у време преовладавања државотворног схватања улоге Св. Симеона и Св. Саве, оставити снажан утисак на њихове потомке и наследнике.

*

Станоје Станојевић пажљиво је забележио и тематски груписао елементе и изразе у санкцијама српских повеља²⁴³, док се Владимир Мошин посветио њиховој анализи, своју студију конципирајући према дипломатичкој употребљивости санкција, оцртавајући њихов развој и пратећи време појаве или престанка употребе појединих елемената. Наравно, у околностима делимично сачуване грађе такви закључци не смеју да се апсолутизују, посебно зато што је велики број санкција с понеким ретким или јединственим елементом. Сваки такав елемент утолико пре мора да буде стављен у историјски контекст. Уз ове ограде, Мошинов преглед основних тенденција у развоју српске духовне санкције у основи је прихватљив²⁴⁴.

У почетку једночлане (у раним повељама Дубровнику) или састављене од неколико елемената (санкција Симеонове Хиландарске повеље, за коју Мошин тврди да је непосредно преузета из византијских црквених и приватноправних, има их три и то су Бог, Богородица и ауктор), духовне санкције врхунац разноликости достигле су у епохи краља Милутина, како по броју и разноврсности елемената тако и по стилу. У доба Стефана Дечанског санкција, генерално, постаје

²⁴² За материјалну санкцију важи да се њоме изричу нереално високе казнене суме које нико није ни могао да плати, због чега се пориче њихов практични ефекат: уп. С. Станојевић, „Санкција“, 4; О. Guyotjeannin, J. Руске, В.-М. Тоск, *Diplomatique médiévale*, 82.

²⁴³ С. Станојевић, „Санкција“, 1–48.

²⁴⁴ V. Мошин, „Sankcija“, 33–44.

нешто краћа, међутим, и даље се редовно јавља у манастирским повељама, а повремено, и с новим елементима. У време Стефана Душана духовна санкција показује тенденцију скраћивања и формализације, чешће него раније уз њу се јавља и материјална, а немају је чак ни све црквене повеље²⁴⁵. Све ово у још већој мери важи за акте цара Уроша, од којих само четири садрже духовну санкцију²⁴⁶, док су обласни господари следили обрасце старијих, углавном Душанових исправа. Доба деспотовине, осим старих, доноси и неке оригиналне текстове санкција мада су, према Мошину, иновације тог доба биле израженије у стилизацији него у самим елементима.

Извори већине елемената духовних санкција јесу библијски или предањски, а такав је и смисао њиховог навођења. Као небески казниоци (или, бар, као они који ускраћују помоћ у есхатону), призивају се Бог (такође, Тројица или само Христос), Богородица, Часни крст, анђели, пророци, јеванђелисти, апостоли, оци васељенских сабора и поједини светитељи. Њима се повремено прикључивао и владар, и то лично, затим, путем круне као симбола његове богодароване власти, или преко саме повеље коју је издао. „Друштво“ којем ће се преступници прикључити у вечности чине библијске личности, сведене на симболе: Јуда (Христов ученик–издајник), Арије (оспоритељ Христове божанске природе), Каин (братоубица), Ананија и Сапфира (љубитељи материјалних добара који су крили своје имање од Цркве); такође, Јудејци (богоубице) или читав Содом и Гомор (примери изливања Божијег гнева због непослушности). За већину ових елемената, нема разлога да се траже непосредни извори јер су, сасвим извесно, у повеље ушли из богатог и разуђеног хришћанског предања, а нема сумње да су на истом фону и перципирани.

²⁴⁵ Владимир Мошин (исто, 40–41) указује да је санкција Лужачке повеље (бр. 58) карактеристична за Душанову епоху. Додајемо да је и аренга исте исправе, такође била узорна.

²⁴⁶ Исто, 41.

Осим алузивног интертекстуалног реферирања, избор најављених цитата у санкцијама није широк²⁴⁷. У њима заступљени стих Мт 27 25 који је, од Стонске повеље краља Уроша из средине XIII века до оснивачке повеље Цетињског манастира из 1485, цитиран најмање 47 пута, убедљиво је најчешћи новозаветни цитат у српским повељама, присутан у свим епохама. Повремено, он бива, чини се, из стилских разлога, допуњен стихом из другог јеванђеља, о истом догађају – о Христовој осуди (Јн 19 15). Усклик „Тешко њему!“ који се налази у повељама прве половине XIV века, такође је колоквијализовани израз новозаветног порекла (на више места у синоптичким јеванђељима: Мт 18 7 и 26 24; Мк 14 21; Лк 17 1 и 22 22) и користи се као фраза која на пригодан начин повезује изјаву о могућности огрешења и жељених казни.

Наравно, машта састављача дипломатичких текстова која је умела да се разгори у санкцијама, није се заустављала само на новозаветним изворима. Прекршиоцима аукторових одлука претило се, на пример, разарањем тела и имања у овом свету а душе у оном. У том смислу, посебно је богата санкција исправе деспота Стефана Великој Лаври (1427; бр. 124), поновљена у повељи Ђурђа Бранковића истом дестинатару (1452; бр. 129), чији почетак гласи: „Ако ли ко од наведеног разори било шта или отме, таквог да разори Господ Бог, у садашњем веку тело његово и господство и дом, а у будућем да разори душу његову [...]“²⁴⁸. Дакле, све остаје на нивоу клетве, а владар не предузима ни оно што би могао: чак је и расап препуштен Богу²⁴⁸. Међу ретким на земљи спроводљивим елементима духовне санкције је и онај, присутан у Другој жичкој и у неким Милутиновим повељама, који подразумева одлучење од тела и крви Христове – *de facto*, одстрањење из Цркве, тј. из заједнице верних. Али, и епитимија је исказивана у форми жеље а не ефективне одредбе коју владар, додуше, није ни био

²⁴⁷ Мошин у свом прегледу констатује новозаветне цитате али не анализира њихову појаву, не назначује време увођења у употребу нових или престанак употребе старих, па чак, и не констатује њихове изворе.

²⁴⁸ Осим у случају материјалне санкције у исправи Стефана Дечанског Хиландару од 6. септембра 1327 (бр. 33).

овлашћен да изрекне и спроведе²⁴⁹. Управо ови примери и показују да (правни) смисао санкције није био у кажњавању, већ у превентивном дејству, у одвраћању, односно – у погледу повеље као целине – у даљој сакрализацији састава.

Богат, али не и непрегледан репертоар елемената и мотива у санкцијама, између осталог, значи то да подударана између два документа не указују нужно на њихову непосредну везу, као када је у питању аренда или неки други део формулара. Такође, и када је преузимање очевидно, могло је да дође до прераде: санкција Друге мрачке повеље (1342; бр. 44), на пример, представља парафразу санкције прве исправе (1339; бр. 42) истог ауктора (краља Душана) истом дестинатару (Хиландару, односно старцу Јовану), при чему је спој новозаветних цитата из Прве (Јн 19 15 + Мт 27 25) скраћен (само Мт 27 25).

*

Док аренге формулишу поједине аспекте политичке филозофије, санкције пружају њен делимични одраз. Један од најчешће заступљених идеолошких елемената у њима, идеја континуитета и владарског легитимитета, изражавана је на више начина. Уобичајена је била претња проклетством од стране предака, а понекад и српског државног сабора, уз наглашено везивање ауктора за Св. Симеона и Св. Саву. Међутим, након проширења територије и уздицања државног статуса на самом крају XIII века, преузимање елемената из старијих исправа истом дестинатару више није било само део *imitatio maiorum*, већ је представљало и прикључивање другом низу – низу православних владара. У том смислу, значајна је Милутинова повеља манастиру Светог Георгија код Скопља (1299/1300?; бр. 17). У њој се, поред стандардних начина наглашавања континуитета са сопственим прецима, по први пут у српској грађи, у санкцији, као владареви претходници наводе „правоверни цареви и краљеви“. Овај елемент је, попут првог помена

²⁴⁹ Исти елемент санкције у повељи патријарха Спиридона (бр. 161), делује много оправданије.

четворице јеванђелиста у једној санкцији, био преузет из повеље бугарског цара Константина Асена (1257–1277) истом дестинатару²⁵⁰.

Осим што је сâм текст повеља имао сакралне одлике, у санкцијама се манифестовала и сакралност власти која их је донела: проклетству од стране небеских сила, сила духовног света, неретко је прикључивано и проклињање²⁵¹ од стране носиоца власти (од ауктора лично или од „краљевског ми“) или његове главне инсигније – круне²⁵². Понекад се у истој повељи у чијим уводним формулама моли за вишње заступништво на Дан суда, ауктор у санкцији и сâм придружује небеским силама које ће на крају историје судити преступнику дипломатичких одредаба.

Закључак

Цитирање је разграната интелектуална пракса учене културе. Текст премрежен цитатима је, у средњем веку баш као и данас, знак култивисане комуникације: препознавање порекла цитираног одломка пресудно је за правилно разумевање конкретног текста. Комуникативност цитата је омогућена културним интертекстуалним кодом који је заједнички за пошиљаоца и примаоца поруке; тај код је историјски променљив и не чине га само текстуалне семиотичке структуре већ и њихове менталне репрезентације (у случају докумената, знак крста, на пример, или печат, тип писма, орнаментика, сликање на зиду цркве).²⁵³ Због тога, повеља у целини, својим спољашњим и унутрашњим одликама, служи као *знак*.

²⁵⁰ V. Mošin, „Sankcija“, 35.

²⁵¹ Од цара Душана, преко цара Уроша до краља Вукашина, експлицитна негативна формулација била је замењена имплицитном: „да није благословен“ („од мене“ или „од царства ми“).

²⁵² У актима краљева и царева Милутина, Стефана Дечанског, Душана, Уроша и Вукашина.

²⁵³ Уп. Ћ. Бубало, *Писана реч у српском средњем веку*, Београд 2009, 30: „[Сликана повеља] је у равни преношења поруке имала обележје и функцију које је имао живопис као Свето писмо у слици и речи.“

У том смислу, заступљеност Новог завета у документарном тексту није маргинална појава, напротив: оно је од суштинске важности како у процесу састављања, тако и у рецепцији. Јер, није по среди спорадично реферирање, него стратешко повезивање и успостављање значајног, функционалног односа међу текстовима Новог завета и повеље, при чему цитирани одломак метонимијски представља и призива читав свети спис као прототекст правног документа. Такво цитирање је увек и позив на поређење текстова који су на тај начин повезани; имитативним призивањем али и преображавањем изворника, формулишу се и варирају исти или сродни значењски комплекси. У томе учествују све кључне, (наративно) развијене дипломатичке формуле у складу с њиховом наменом; разумљиво, предњаче аренге.

При том, прворазредну улогу имају цитатне фигуре, као реторички механизам производње и посредовања смисла. Њима су генерисана значења која на друге начине не би могла да буду ни уобличена ни исказана²⁵⁴; немогуће би их било једнозначно и превести, већ једино помоћу условних еквиваленција.²⁵⁵ Кроз одржавање живе везе с ритуалом, оне представљају најбољи пример мишљења у аналогијама – које прожимају читаво средњовековно друштво и чине га готово невероватно доследним, у целини и у детаљима – и учествују у сакрализацији колективног памћења.²⁵⁶

²⁵⁴ Пишући о политичкој филозофији средњовековне Србије, Димитрије Богдановић говори о одсуству до краја формулисаног, засебног, мисаоно независног филозофског система (подобно поетици у књижевности или естетици у уметности). Неопходно је посредно закључивање и прикупљање расутих идеја и констатација којима се пре објашњава него што се на њима гради постојеће државно и друштвено стање; потребна је њихова реконструкција на основу извора, а то нису само дела оригиналне књижевности и историографије, па ни државно-правни акти (закони, повеље), већ и круг преводне византијске литературе. Ипак, као приоритетни текст за реконструкцију политичке мисли средњовековних Срба, Богдановић издваја Библију; в. Д. Богдановић, „Политичка филозофија средњовековне Србије“, 104–106.

²⁵⁵ „[...] реторичко изражавање не може да се исказе на нереторички начин. Реторичка структура не лежи у сфери израза, него у сфери садржаја“ (Ј. М. Лотман, *Семиосфера*, 87).

²⁵⁶ Исто, 53–82, поглавље „Реторика – механизам стварања смисла“.

II Новозаветне цитатне фигуре као дипломатички елемент

Библијска цитација чини ткиво средњовековног документарног текста, она прожима све нивое његове структуре. Била је уобичајен, ако не и обавезан део повеље. Ова појава се може анализирати са становишта текста, тј. начина функционисања традиције унутар дипломатичког састава, али и у односу на контекстуализовану сврховитост, односно на смисао употребе у околностима које документ непосредно или посредно бележи, у (начелној) историјској перспективи. Али, пре преласка на анализу, из практичних разлога, навешћемо документе у којима смо успели да идентификујемо новозаветно реферирање.

II.1 Документи с идентификованим новозаветним и литургијско-предањским цитатним фигурама

Трагови новозаветног предања не налазе се једино, а ни увек у аренгама. Ипак, већину докумената на списку оних с идентификованим цитатним фигурама чине повеље с аренгама у којима се славе Бог и његови свети и које преносе аукторова виђења у традицијом и комуникативним потенцијалом условљеној форми. У преосталим документима српских ауктора с аренгама нису утврђени непосредни новозаветни или (млађи) предањски извори, барем не овом приликом. Далеко од тога да с Новим заветом немају везе, њихови текстови такође преносе очекивана значења, између осталог, одломцима Старог завета и одјецима предања, кроз молитве, исповедање вере, исказивање побожних осећања и друге уобичајене текстотворне елементе. Ипак, ради лакшег сагледавања идентификованог дела предања, оне су обухваћене посебним списком на крају

нашег рада (Прилог 2); у табелу (Прилог 1) укључени су, дакле, само делови текста аката са овде приложеног списка.

Када је о приложеним подацима реч, одабрани су тако да пруже минимум информација неопходних за било које дипломатичко истраживање. Према потреби, они су у наредним поглављима допуњени или нешто детаљније разрађени.

Две почетне рубрике тичу се имена *ауктора* праћеног титулом, тј. својством на основу којег издаје документ (уколико је реч о монасима или монахињама, наводе се, када су позната, и ранија, световна имена), односно, личности или институције *дестинатара*. Уколико је реч о владарској потврди неопходној због промене баштинских права, наведени су и непосредни и крајњи дестинатар. Трећа рубрика, у акту записано или у науци претпостављено *време издавања*, предност у редоследу података даје години (или временском опсегу) у односу на дан и месец, из практичних разлога: приликом организације спискова, предност је добила (могућа) старина, тако да се најпре наводе непрецизно датирани документи из одговарајућег периода, уколико постоји могућност да су издати раније. У случајевима када се наведена датација разликује од оне у коришћеном издању, следи коментар у научном апарату.

Рубрика *дипломатички статус* односи се на најпоузданију до нас доспелу верзију *текста*, а не на статус појединачног примерка или примерака у којима је један документ сачуван. Разликовање дипломатичке садржине и њеног носиоца, специфичног споменика писмености, један је од предуслова дипломатичког рада макар се ретко доследно спроводило. Текст је одређен као „аутентичан“ уколико је сачуван у оригиналу или аутентичној копији (према дипломатичко-правној терминологији), односно протографу или каснијем препису (у филолошкој терминологији). „Неаутентичан“ је када је реч о документу који је до нас доспео у исквареном препису, тј. у копији са чињенично, а не само стилско-језички и ортографски измењеним текстом („прерада“), или када је у питању фалсификат у

ужем смислу речи, тј. потпуна фабрикација за чију су израду, опет, неретко коришћени аутентични предлошци („фалсификат“).

Најзад, када је реч о *издању*, у начелу, упућујемо на најновије издање које садржи сва неопходна обавештења о релевантној старијој литератури. Ипак, у неколико случајева, осећали смо дужност да се одредимо за ранија, појединачна издања која сматрамо најваљанијим и на основу којих наводимо текст. Библиографски подаци доносе се према начелима примењеним у читавој дисертацији. Када је реч о појединачним расправама, наведене су странице целих радова, а у случају монографских публикација, странице издања.

Изнети подаци представљају пресек научног мишљења о наведеним документима. Сви које дипломатика није поуздано утврдила, пропраћени су знаком питања. Тамо где постоји сукоб мишљења, одређивали смо се за оно које нам се чини најцеловитије поткрепљено чињеницима и најбоље уклопљено у историјски контекст и преовлађујући културни модел. Неколика додатна објашњења, која се махом тичу датума или дипломатичког статуса, односно одступања од горенаведених правила, пружена су у напоменама.

1. *ауктор*: монах Симеон (велики жупан Стефан Немања)
дестинатар: манастир Хиландар
време: 1198.
дипломатички статус: аутентичан
издање: Ђ. Трифуновић, В. Бјелогрић, И. Брајовић, „Хиландарска оснивачка повеља светог Симеона и светог Саве“, у: *Осам векова Студенице. Зборник радова*, Београд 1986, 49–60.²⁵⁷
2. *ауктор*: велики кнез („краљ“) Вукан Немањић
дестинатар: папа Инокентије III
време: 1199, јул–август?

²⁵⁷ Најновије издање: В. Мошин, С. Ђирковић, Д. Синдик (прир.), *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама I*, 67–69, бр. 9.

дипломатички статус: аутентичан
издање: О. Hageneder, W. Maleczek, A. A. Strnad (ed.), *Die register Innocenz'*
III. 2. Pontifikatsjahr, 1199/1200. Texte, Rom–Wien 1979, 323–325.

3. *ауктор*: велики жупан Стефан Немањић
дестинатар: манастир Хиландар
време: 1207. или 1208?²⁵⁸, 29. септембар
дипломатички статус: аутентичан
издање: В. Мошин, С. Ђирковић, Д. Синдик (прир.), *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама I*, 79–83, бр. 12.
4. *ауктор*: краљ Стефан Немањић
дестинатар: манастир Богородице Мљетске
време: 1217–1227.
дипломатички статус: аутентичан
издање: В. Мошин, С. Ђирковић, Д. Синдик (прир.), *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама I*, 107–109, бр. 21.
5. *ауктор*: краљ Стефан Немањић
дестинатар: манастир Жича
време: 1219–1220.
дипломатички статус: аутентичан
издања: В. Мошин, С. Ђирковић, Д. Синдик (прир.), *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама I*, 89–92, бр. 14.
6. *ауктор*: краљ Стефан Немањић
дестинатар: манастир Жича
време: 1221–1224?
дипломатички статус: аутентичан
издања: В. Мошин, С. Ђирковић, Д. Синдик (прир.), *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама I*, 93–95, бр. 15.
7. *ауктор*: краљ Стефан Радослав
дестинатар: град Котор

²⁵⁸ Најновију датацију, предложену у расправи: Ђ. Бубало, „Када је велики жупан Стефан Немањић издао повељу манастиру Хиландару?“, 233–241, прихватамо условно.

- време: 1230, 15. јул²⁵⁹
дипломатички статус: неаутентичан (фалсификат)
издања: В. Мошин, С. Ђирковић, Д. Синдик (прир.), *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама I*, 119–121, бр. 24.
8. *ауктор*: архиепископ Сава I?
дестинатар: манастир Светог Николе на Врањини
време: 1232/3.²⁶⁰
дипломатички статус: неаутентичан (прерада)²⁶¹
издање: В. Мошин, С. Ђирковић, Д. Синдик (прир.), *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама I*, 125–128, бр. 26.
9. *ауктор*: краљ Стефан Владислав
дестинатар: манастир Богородице Бистричке
време: 1234–1243.
дипломатички статус: аутентичан
издање: В. Мошин, С. Ђирковић, Д. Синдик (прир.), *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама I*, 165–167, бр. 41.
10. *ауктор*: краљ Стефан Владислав
дестинатар: манастир Светог Николе на Врањини
време: 1241/2.
дипломатички статус: аутентичан²⁶²
издање: В. Мошин, С. Ђирковић, Д. Синдик (прир.), *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама I*, 161–163, бр. 40.
11. *ауктор*: краљ Стефан Урош I
дестинатар: Хумска епископија / манастир Богородице Стонске
време: око 1252.
дипломатички статус: аутентичан

²⁵⁹ Ово је датум који се, према издању, налази у тексту повеље те њега и наводимо, иако је у заглављу издања 24. јул.

²⁶⁰ Година у тексту је 6741, тј 1232/3, а не 1233, како у заглављу издања пише без икаквог објашњења.

²⁶¹ Према Ђ. Бубало, „Средњовековни архив манастира Врањине (прилог реконструкцији)“, *ССА* 5 (2006), 247–251, реч је о преради најмање једног аутентичног документа, Св. Саве или Стефана Првовенчаног, уз интерполације, до којих је дошло средином XIV века.

²⁶² Исто, 251–252.

издање: В. Мошин, С. Ђирковић, Д. Синдик (прир.), *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама I*, 195–198, бр. 54.

12. *ауктор*: краљ Стефан Урош I

дестинатар: Хумска епископија / манастир Светих апостола на Лиму

време: 1254–1263.

дипломатички статус: аутентичан

издање: В. Мошин, С. Ђирковић, Д. Синдик (прир.), *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама I*, 225–231, бр. 64.

13. *ауктор*: краљ Стефан Урош I

дестинатар: манастир Светог Николе у Хвосну

време: 1276/7.

дипломатички статус: аутентичан?²⁶³

издање: В. Мошин, С. Ђирковић, Д. Синдик (прир.), *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама I*, 249–251, бр. 73.

14. *ауктор*: краљица Јелена

дестинатар: манастир Светог Николе на Врањини

време: 1277–1306.

дипломатички статус: аутентичан?²⁶⁴

издање: В. Мошин, С. Ђирковић, Д. Синдик (прир.), *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама I*, 259–261, бр. 75.

15. *ауктор*: краљ Стефан Урош II Милутин

дестинатар: манастир Хиландар

време: 1282?²⁶⁵

дипломатички статус: аутентичан

издање: В. Мошин, С. Ђирковић, Д. Синдик (прир.), *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама I*, 277–280, бр. 82.

²⁶³ В. Ђ. Бубало, „Средњовековне повеље у архиву манастира Савине“, *ИЧ* 49 (2002), 100–105.

²⁶⁴ У прилог аутентичности као да говори Исти, „Средњовековни архив манастира Врањине“, 252–253, док је у наведеном издању (стр. 259–260), у том погледу, изражена сумња.

²⁶⁵ Произвољно датирање, засновано на претпоставци „да је хрисовуља оваквог садржаја, могла најпре бити издата у самом почетку владавине краља Милутина“ (издање, стр. 278). Као што ће анализа касније показати, текст повеље знатно више одговара средини или другој половини Милутинове владавине.

16. *ауктор*: краљ Стефан Урош II Милутин²⁶⁶
дестинатар: манастир Хиландар
време: око 1299.
дипломатички статус: аутентичан
издање: Д. Живојиновић, „Повеља краља Милутина Хиландару претходно приписивана његовом брату Драгутину“, *ССА* 9 (2010), 3–17.²⁶⁷
17. *ауктор*: краљ Стефан Урош II Милутин
дестинатар: манастир Светог Георгија код Скопља
време: 1299/1300?²⁶⁸
дипломатички статус: аутентичан
издање: В. Мошин, С. Ђирковић, Д. Синдик (прир.), *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама* I, 315–329, бр. 92.
18. *ауктор*: краљ Стефан Урош II Милутин
дестинатар: Хрусијски пирг
време: 1302.
дипломатички статус: аутентичан
издање: А. Веселиновић, „Оснивачка повеља краља Милутина за хиландарски Пирг на мору са Храмом Спасовим“, *ССА* 9 (2010), 19–24.²⁶⁹
19. *ауктор*: краљ Стефан Урош II Милутин
дестинатари: манастир Хиландар, Хрусијски пирг
време: око 1303/4.²⁷⁰

²⁶⁶ Раније преовлађујуће уверење да је реч о исправи краља Драгутина променила је М. Живојиновић, „Да ли је сачувана повеља краља Драгутина Хиландару?“, *ЗРВИ* XXII (1993), 129–136. С њеним мишљењем се сложио и последњи издавач (стр. 13).

²⁶⁷ Најновије издање (В. Мошин, С. Ђирковић, Д. Синдик (прир.), *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама* I, 267–269, бр. 78) документ и даље приписује краљу Драгутину (атрибуција Милутину одбачена је због изостанка имена „Урош“ у потпису) и датира га периодом 1276–1281.

²⁶⁸ Према најновијој хипотези С. Пириватрића, изнетој у раду „Хронологија првих владарских аката краља Милутина издатих после освајања Скопља“, у: Б. Миљковић, Д. Целебцић (ур.), *Περὶ βολος. Зборник у част Мирјане Живојиновић*, књига I, Београд 2015, 205–213, три позната, нецеловита преписа овог акта чувају две исправе, а не једну, како се традиционално сматра: преписи Хил 137/139 и Хил 5, без завршетка и, тиме, датума, припадали би исправи из 1298, тј. из времена после Милутиновог дефинитивног освајања Скопља а пре женидбе Симонидом, док би друга повеља, заступљена у препису Хил 136/138 и датирана 1299/1300. годином, била издата после чина венчања.

²⁶⁹ Најновије издање: В. Мошин, С. Ђирковић, Д. Синдик (прир.), *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама* I, 349–351, бр. 99.

дипломатички статус: компилација аутентичних аката
издање: В. Мошин, С. Ђирковић, Д. Синдик (прир.), *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама I*, 361–389, бр. 104.²⁷¹

20. *ауктор*: краљ Стефан Урош II Милутин
дестинатар: манастир Богородице Ратачке
време: 1306, 15. март
дипломатички статус: аутентичан
издање: С. Марјановић-Душанић, „Повеља краља Милутина опатији Св. Марије Ратачке“, *ССА 1* (2002), 13–29.²⁷²

21. *ауктор*: краљ Стефан Урош II Милутин
дестинатар: Хрусијски пирг
време: 1313?–1316.
дипломатички статус: неаутентичан (прерада)
издања: В. Мошин, С. Ђирковић, Д. Синдик (прир.), *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама I*, 435–445, бр. 121.²⁷³

22. *ауктор*: краљ Стефан Урош II Милутин
дестинатар: манастир Светог Стефана у Бањској
време: 1314–1316.
дипломатички статус: аутентичан

²⁷⁰ Вероватно, датум издавања најстаријег укљученог акта.

²⁷¹ У наведеном издању су упоредо објављени текстови сва четири сачувана примерка, укључујући онај с потписом краља Душана. У нашој табели (Прилог 1), наводимо текст преписа Хил 144/146 (у издању означен словом А) за који је А. А. Турилов, „Заметки о сербских грамотах XIV–XV вв.“, 204–205, утврдио да га је писала иста рука која исписује Трећу дечанску повељу између 1343. и 1345; будући да је реч о писару који је професионално стасао у време славног Георгија–Радослава, дакле, око 1310, пета деценија XIV века, доња временска граница настанка његовог опуса, истовремено је најмлађе могуће време настанка наведеног примерка Сводне повеље. У основи исти текст, проширен деловима исправа краља Душана, понавља препис Хил 141/143 (примерак Г) који је, према засебном издању А. Фостиков, „Збирна повеља краљева Милутина и Стефана Душана Хиландару“, *ССА 13* (2014), 79–142, могао да настане најраније 1336/7. а најкасније у другој половини XIV века. Будући да је реч о манастирској компилацији која не претендује да има вредност „оригиналног“, самосталног акта а да је њена, за нас битна, арена произашла из канцеларије краља Милутина, чинило нам се да није оправдано да ова верзија заузме посебно место у нашем списку, упркос томе што је у њеној санкцији изостављен цитат Јн 19 15.

²⁷² Најновије издање: В. Мошин, С. Ђирковић, Д. Синдик (прир.), *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама I*, 393–399, бр. 106.

²⁷³ Текст доносимо према препису Хил 139/141 (примерак А у издању).

издање: В. Мошин, С. Ђирковић, Д. Синдик (прир.), *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама* I, 455–469, бр. 125.²⁷⁴

23. *ауктор*: краљ Стефан Урош II Милутин

дестинатар: манастир Светог Николе на Врањини

време: 1314–1318?²⁷⁵

дипломатички статус: аутентичан

издања: В. Мошин, С. Ђирковић, Д. Синдик (прир.), *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама* I, 423–425, бр. 117.

24. *ауктор*: краљ Стефан Урош II Милутин

дестинатар: келија Светог Саве Освећеног у Кареји

време: 1317/8.²⁷⁶

дипломатички статус: аутентичан²⁷⁷

²⁷⁴ Исте године, појавило се репрезентативно фототипско издање преписа и ранијих издања: Ђ. Трифуновић (прир.), *Повеља краља Милутина манастиру Бањска – Светостефанска хрисовуља*. Књ. 1. *Фототипија изворног рукописа*. Књ. 2. *Фототипије издања и пратеће студије*.

²⁷⁵ Овакву датацију понудио је Ђ. Бубало, „Средњовековни архив манастира Врањине“, 254–259. Према С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 137–138, повеља је, највероватније, издата 1314.

²⁷⁶ Треба приметити да је, као један од аргумената у прилог неаутентичности сачуваног преписа (в. издање, стр. 32), служила „грешка“ у датуму, односно наводно неслагање године (6826, тј. 1317/8) и индикта чији је редни број рашчитаван као ̑ (4; стр. 22) уместо ̑ (1), како, у ствари, сасвим јасно пише и што одговара наведеној години.

²⁷⁷ У наведеном издању (стр. 13–15) пристаје се уз рано мишљење М. Живојиновић („Документи о аделфатима за Карејску келију светог Саве“, *ЗРВИ* XXIV/XXV (1986), 385–396) да је сачувани препис Хил 140/142 интерполисан и указује на наводна два слоја прераде текста: први, из 1332, којим манастир од краља Душана наводно изнова добија средства за аделфат који је већ платио краљ Милутин, и други, с почетка царског периода, којим келија постаје подређенија матичном манастиру. Међутим, А. А. Турилов, „Заметки о сербских грамотах XIV–XV вв.“, 210–211, приписао је овај примерак руци писара *Апостола* (Хил 47), за којег је тада претпоставио да је у питању Гервасије, потоњи хиландарски игуман који се упокојио 1335/6, чиме је оспорио претпоставку о другој интерполацији. Он је преиспитао и тврдњу о преради из 1332, али се није упустио у дипломатичко расправљање и није дао коначни суд о аутентичности. Ослањајући се, између осталог, на његово мишљење, то је учинила М. Живојиновић, „Акти о аделфатима. Прилог византијско-српској дипломатици“, *ЗРВИ* L (2013), 663–682, која оба релевантна карејска акта, краља Милутина (бр. 24) и игумана Гервасија (1332; бр. 36), као и Милутинову исправу о хрусијским аделфатима (Хил 91; издање: Д. Живојиновић, „Акт хиландарског братског сабора о продаји аделфата“, *Мешовита грађа* XXXII (2011), 39–49), проглашава веродостојним манастирским преписима сачињеним у виду збирних докумената који укључују захтев и исправу аделфатора и одлуку надлежног братства. Ауторка усваја Туриловљево мишљење да је сва три преписа израдио расоноша Мартинијан, писар *Апостола* Хил 47, по налогу и уз учешће игумана Гервасија, дакле, најкасније 1335/6.

издање: Д. Живојиновић, „Интерполисана хрисовуља краља Милутина за Карејску келију Светог Саве Јерусалимског“, ССА 5 (2006), 11–41.²⁷⁸

25. *ауктор*: краљ Стефан Урош II Милутин
дестинатар: Хумска епископија / манастир Светих апостола на Лиму
време: 1317–1321.
дипломатички статус: аутентичан
издање: В. Тријић, „Повеља краља Стефана Уроша II Милутина манастиру Светих апостола на Лиму“, ССА 4 (2005), 3–22.²⁷⁹
26. *ауктор*: краљ Стефан Урош II Милутин
дестинатар: манастир Грачаница
време: 1321²⁸⁰, 1. септембар – 29. октобар
дипломатички статус: аутентичан
издање: В. Мошин, С. Ђирковић, Д. Синдик (прир.), *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама I*, 499–504, бр. 137.
27. *ауктор*: архиепископ Никодим
дестинатар: келија Светог Саве Освећеног у Кареји
време: 1321, 1. септембар – 29. октобар
дипломатички статус: аутентичан
издање: Д. Живојиновић, „Акт архиепископа Никодима I за Келију светог Саве Јерусалимског у Кареји“, ССА 4 (2005), 23–50.²⁸¹
28. *ауктор*: краљ Стефан Урош II Милутин?
дестинатар: манастир Хиландар
време: пре 29. октобра 1321.
дипломатички статус: неаутентичан (фалсификат)²⁸²
издање: В. Мошин, С. Ђирковић, Д. Синдик (прир.), *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама I*, 531–543, бр. 147.

²⁷⁸ Најновије издање: В. Мошин, С. Ђирковић, Д. Синдик (прир.), *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама I*, 483–488, бр. 131.

²⁷⁹ Најновије издање: исто, 519–521, бр. 144.

²⁸⁰ Према издању (стр. 499): 1315. или 1321.

²⁸¹ Најновије издање: В. Мошин, С. Ђирковић, Д. Синдик (прир.), *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама I*, 525–530, бр. 146.

²⁸² С. Ђирковић, „Биографија краља Милутина у Улијарској повељи“, 53–68.

29. *ауктор*: краљ Стефан Урош III Дечански
дестинатар: Хумска епископија / манастир Светих апостола на Лиму
време: 1324–1331.
дипломатички статус: неаутентичан (концепт?)
издање: В. Тријић, „Повеља краља Стефана Дечанског манастиру Светих апостола Петра и Павла на Лиму“, 51–64.
30. *ауктор*: краљ Стефан Урош III Дечански
дестинатар: Призренска епископија / црква Богородице Љевишке
време: 1326.
дипломатички статус: аутентичан
издање: С. Мишић, „Повеља краља Стефана Уроша III Призренској епископији“, ССА 8 (2009), 11–36.
31. *ауктор*: краљ Стефан Урош III Дечански
дестинатар: манастир Хиландар
време: 1327, 8. фебруар
дипломатички статус: неаутентичан (прерада)
издање: С. Мишић, „Повеља краља Стефана Уроша III манастиру Хиландару“, ССА 5 (2006), 65–81.
32. *ауктор*: краљ Стефан Урош III Дечански
дестинатар: манастир Хиландар
време: 1327, 9. јул
дипломатички статус: аутентичан²⁸³
издање: С. Мишић, „Хрисовуља краља Стефана Уроша III Хиландару“, ССА 2 (2003), 29–40.
33. *ауктор*: краљ Стефан Урош III Дечански
дестинатар: манастир Хиландар
време: 1327, 6. септембар
дипломатички статус: аутентичан

²⁸³ А. А. Турилов, „Заметки о сербских грамотах XIV–XV вв.“, 211–212, указује да сачувани препис потиче с краја XIV или из прве половине XV века, према томе, да није реч о оригиналу, како је сугерисано у издању.

издање: С. Мишић, „Хрисовуља краља Стефана Уроша III Хиландару о спору око међа Крушевске метохије“, ССА 3 (2004), 3–17.

34. *ауктор*: краљ Стефан Урош III Дечански
дестинатар: манастир Дечани
време: 1330.
дипломатички статус: аутентичан
издање: М. Грковић, *Прва хрисовуља манастира Дечани*, Београд 2004, 64–80.
35. *ауктор*: краљ Стефан Урош III Дечански
дестинатар: манастир Дечани
време: 1330–1331.
дипломатички статус: аутентичан
издање: М. С. Милојевић, „Дечанске хрисовуље“, *Гласник СУД*. Друго одељење. Књига XII, Београд 1880, 1–68 (прештампано у: П. Ивић, М. Грковић, *Дечанске хрисовуље*, 73–140).
36. *ауктор*: игуман Гервасије и братски сабор Хиландара
дестинатар: келија Светог Саве Освећеног у Кареји
време: 1332.
дипломатички статус: аутентичан²⁸⁴
издање: Д. Живојиновић, „Повеља братског сабора манастира Хиландара о аделфатима за Карејску келију Светог Саве Јерусалимског“, ССА 2 (2003), 41–54.
37. *ауктор*: краљ Стефан Душан
дестинатар: град Дубровник
време: 1333, 22. јануар
дипломатички статус: аутентичан
издање: Д. Јечменица, „Прва Стонска повеља краља Стефана Душана“, ССА 9 (2010), 25–50.
38. *ауктор*: краљ Стефан Душан

²⁸⁴ В. нап. 21; уп. М. Живојиновић, „Акти о аделфатима“, 677–678. Према издању, реч је о оригиналу с нетачним подацима (стр. 43).

дестинатар: црква Светог Николе у Добрушти

време: 1334, мај

дипломатички статус: неаутентичан (прерада)

издање: Ж. Вујошевић, „Повеља краља Стефана Душана о цркви Светог Николе у Добрушти“, *ССА* 4 (2005), 51–67.

39. *ауктор*: краљ Стефан Душан

дестинатар: манастир Трескавац

време: 1334/5. или 1335/6.

дипломатички статус: аутентичан

издање: С. Новаковић, „Два прилога к српским старинама. II. Хрисовуља краља Стефана Душана манастиру трескавачком“, *Гласник СУД* XLI (1875), 356–361 (прештампано у: В. Мошин (ур.), *Споменици за средновековната и поновата историја на Македонија*. Том IV. Грамоти, записи и друга документарна граѓа за манастирите и црквите во Прилепската област, Скопје 1981, 95–99); аренга: Ђ. Бубало, „За ново, критичко издање трескавачких хрисовуља краља Душана“, 218–219²⁸⁵.

40. *ауктор*: краљ Стефан Душан

дестинатар: племкиња Радослава / манастир Хиландар

време: 1336/7?²⁸⁶

²⁸⁵ Текст у Прилогу 1 наведен је према издању Ђ. Бубала.

²⁸⁶ Д. Војводић, „О времену издавања повеља којима краљ Душан потврђује Хиландару даривање Манастира Светог Ђорђа и села Уложишта, а Хрусијском пиргу поклања цркву у Липљану“, у: Б. Миљковић, Д. Целебић (ур.), *Периџолос. Зборник у част Мирјане Живојиновић*, књига I, 251–258, негира да је рођење престолонаследника било повод да краљ и његова супруга издају повељу, као што се увелико сматра, и предлаже шири период датирања (1336–1343). Ауторова аргументација је утемељена: набројани су дипломатички случајеви изражавања радости због доласка на власт као посебног акта Божијег милосрђа, у сличној форми, затим, опажено је да се у молби разматране повеље син не спомиње као могући наследник и примећено да је неименовани „божанствени дар“ Христос учинио краљу, а не владарском пару (мада, то може да буде и последица ортографије потоњег преписивача, тј. губљења граматичке двојине); међутим, она није и потпуна. Наиме, неке специфичности остају необјашњене, попут чињенице да је реч о првом спомену владареве супруге у српским повељама, управо на месту где је ауктор, иако искључиви носилац права на издавање докумената, с времена на време наглашавао учешће у правном чину других лица (пре свега, престолонаследника), или, ипак неуобичајеног, синтаксичко-семантичког обједињавања експозиције и диспозиције, односно исказивања радости и приношења молитве и дара „Богородици и чудотворици Хиландарској“, конкретној, чудотворној икони–патронки. Уосталом, сама чињеница да у експозицији краљ спомиње супругу а не и сина (који, уз Јелену или без ње, фигурира у више повеља из 1343–1345), извесно говори о томе да престолонаследника још није било у државно-дипломатичкој равни, а можда ни у животу, те да његово рођење или, можда, зачеће, не треба искључити као могући повод за издавање повеље.

дипломатички статус: аутентичан

издање: С. Марјановић-Душанић, Т. Суботин-Голубовић, „Повеља краља Стефана Душана манастиру Хиландару. Потврда о поклону Манастира Св. Ђорђа и села Уложишта који је Хиландару приложила Милшина жена Радослава“, ССА 9 (2010), 63–73.

41. *ауктор:* краљ Стефан Душан

дестинатар: Хрусијски пирг

време: 1336/7–1343.

дипломатички статус: аутентичан

издање: М. Ивановић, „Хрисовуља краља Стефана Душана којом Хиландарском пиргу у Хрусији поклања Цркву Св. Богородице у Липљану“, ССА 13 (2014), 33–64.²⁸⁷

42. *ауктор:* краљ Стефан Душан

дестинатар: манастир Хиландар

време: 1339.

дипломатички статус: аутентичан

издање: С. Марјановић-Душанић, „Хрисовуља краља Душана о даровању манастира Св. Николе Мрачког у Орехову манастиру Хиландару“, ССА 2 (2003), 55–68.

43. *ауктор:* краљ Стефан Душан

дестинатар: манастир Хиландар

време: 1340, фебруар

дипломатички статус: аутентичан

издање: С. Марјановић-Душанић, Т. Суботин-Голубовић, „Повеља краља Стефана Душана о поклону Хиландару цркве Св. Ђорђа и села Полошко“, ССА 6 (2007), 55–67.

44. *ауктор:* краљ Стефан Душан

²⁸⁷ Издањем су по први пут обухваћена сва три сачувана преписа; предност у нашој табели (Прилог 1), ипак, добио је једини и до сада објављивани (Хил 25), на првом месту, због потпуности. У сваком случају, науци недостаје темељно текстолошко поређење преписа Хил 25 и, на жалост непотпуног, Хил 26, исписаног на папиру с филиграном који одговара времену настанка (издање, стр. 47–48). У погледу датације, Д. Војводић, „О времену издавања повеља којима краљ Душан потврђује Хиландару даривање Манастира Светог Ђорђа и села Уложишта, а Хрусијском пиргу поклања цркву у Липљану“, 255–257, предлаже нешто шири, период 1336–1344.

дестинатар: старац Јован / манастир Хиландар

време: 1342.

дипломатички статус: аутентичан

издање: С. Марјановић-Душанић, „Повеља краља Стефана Душана старцу Јовану“, *ССА* 3 (2004), 35–44.

45. *ауктор*: краљ Стефан Душан

дестинатар: манастир Трескавац

време: око 1343.

дипломатички статус: неаутентичан (манастирска прерада – катастих у форми владарске повеље)²⁸⁸

издање: Ђ. Даничић, „Три србске хрисовулѣ“, *Гласникъ ДСС* XI (1859), 130–137 (прештампано у: Ђ. Трифуновић (прир.), *Ситнији списи Буре Даничића* III. *Описи ћирилских рукописа и издања текстова*, Београд 1975, бр. IV; В. Мошин (ур.), *Споменици за средновековната и поновата историја на Македонија* IV, 129–136)²⁸⁹.

46. *ауктор*: краљ Стефан Душан

дестинатар: манастир Хиландар

време: 1343 [1332 (1336), 6. мај]²⁹⁰

дипломатички статус: неаутентичан (прерада)

издање: В. Петровић, „Две хрисовуље краља Стефана Душана којима потврђује Хрељине прилоге манастиру Хиландару у Штипу и Струмици“, *ССА* 13 (2014), 3–32.

47. *ауктор*: краљ Стефан Душан

дестинатар: манастир Хиландар

време: 1343–1345.

дипломатички статус: неаутентичан (прерада)²⁹¹

²⁸⁸ Према: Ђ. Бубало, „За ново, критичко издање трескавачких хрисовуља краља Душана“, 224–228.

²⁸⁹ Цитатна фигура из аренге у табелу (Прилог 1) унета је из издања тзв. „Четврте трескавачке повеље“ (В. Мошин (ур.), *Споменици за средновековната и поновата историја на Македонија* IV, 175).

²⁹⁰ Будући да су оба сачувана преписа, према издавачу, прераде настале на основу истог предлошка, аутентичне исправе из 1343 (стр. 22–24), текст наводимо према препису с ранијим датумом (Хил 15).

²⁹¹ Анализом садржине, С. Марјановић-Душанић, „О неким нерешеним питањима из повеље Стефана Душана за цркву Светог Николе у Врању“, *ССА* 4 (2005), 237–248, долази до закључка да је реч о компилацији најмање двеју оригиналних Душанових повеља о врањској цркви, издатих

издање: С. Марјановић-Душанић, „Повеља краља Стефана Душана о поклањању цркве Светог Николе у Врању манастиру Хиландару“, ССА 4 (2005), 69–85.

48. *ауктор*: краљ Стефан Душан
дестинатар: манастир Дечани
време: 1343–1345.
дипломатички статус: аутентичан
издања: М. С. Милојевић, „Дечанске хрисовуље“, 69–137; почетак: Ђ. Бубало, „Почетак треће Дечанске хрисовуље (fol. 2–7)“, ССА 6 (2007), 69–82.
49. *ауктор*: краљ Стефан Душан
дестинатар: манастир Трескавац
време: 1343–1345.²⁹²
дипломатички статус: аутентичан
издање: Ђ. Даничић, „Хрисовуљ“, *Гласник ДСС XIII* (1861), 369–377 (прештампано у: Ђ. Трифуновић (прир.), *Ситнији списи Ђуре Даничића III*, бр. X; В. Мошин (ур.), *Споменици за средновековната и поновата историја на Македонија IV*, 157–165).
50. *ауктор*: краљ Стефан Душан
дестинатар: манастир Хиландар
време: 1343, 28. март
дипломатички статус: аутентичан?²⁹³
издање: С. Мишић, „Хрисовуља краља Стефана Душана Хиландару којом прилаже властелина Рудла“, ССА 9 (2010), 75–86.
51. *ауктор*: краљ Стефан Душан
дестинатар: старац Григорије

1331/32, односно 1343–1345. Према прелиминарном филигранолошком увиду, хартија преписа Хил 28 одговара датацији документа: водени знак *мач* нема паралела у хиландарским збиркама докумената и рукописних књига, али се врло сличан филигран може наћи у албумима Ch. M. Briquet, *Les filigranes III*, Genève 1907 [факсимилно издање: Amsterdam 1968], бр. 5110 из 1338 (из Беча?) и V. Mošin, S. Traljić, *Vodeni znakovi XIII. i XIV. vijeka II*, Zagreb 1957, бр. 3306 из 1336 (из Задарског архива).

²⁹² В. Ђ. Бубало, „За ново, критичко издање трескавачких хрисовуља краља Душана“, 224.

²⁹³ Издавач наводи да је у питању препис, вероватно из друге половине XIV века, али не и да ли га сматра аутентичним или не.

време: 1343, 19. мај

дипломатички статус: аутентичан²⁹⁴

издање: С. Мишић, „Хрисовуља краља Стефана Душана старцу Григорију“, ССА 12 (2013), 21–29.

52. аутор: краљ Стефан Душан

дестинатар: манастир Богородице Хтетовске

време: 1343, лето

дипломатички статус: аутентичан?²⁹⁵

издање: М. Копривица, „Хрисовуља краља Стефана Душана Хтетовском манастиру“, 143–179.

53. аутор: краљ Стефан Душан

дестинатар: манастир Светих апостола на Лиму

време: 1343, 25. октобар

дипломатички статус: аутентичан²⁹⁶

издање: Ж. Вујошевић, „Хрисовуља краља Стефана Душана манастиру Св. Петра и Павла на Лиму“, ССА 3 (2004), 45–69.

54. аутор: краљ Стефан Душан

дестинатар: Хрусијски пирг

време: 1345, 1. јануар

дипломатички статус: аутентичан

издање: Д. Живојиновић, „Хрисовуља краља Стефана Душана Хрусијском пиргу о поклону села Гаидарохора“, ССА 6 (2007), 83–101.

55. аутор: краљ Стефан Душан

дестинатар: црква Богородице Перивлепте у Охриду

²⁹⁴ Према издању, сачувана копија је „аутентични оригинал“ хрисовуље (стр. 25–26).

²⁹⁵ Познати препис израђен с изузетном пажњом, данас у Хиландарском архиву (Хил 146/148), био је редовно сматран аутентичном, веома раном копијом све до најновијег издања које га смешта у другу половину XIV века и изражава сумњу у веродостојност појединих његових одредби (стр. 166–171). Чини се, ипак, да је питање аутентичности овог примерка и даље отворено за расправљање. О датирању у 1343, осим издања (стр. 164–165): Д. Кораћ, „Повеља краља Стефана Душана манастиру Свете Богородице у Тетову“, 155–163.

²⁹⁶ Према речима издавача, сачувани примерак је „препис, настао [...] најкасније током 60-тих година XIV века“ (стр. 45–46), односно „слободно израђена копија данас непознате аутентичне исправе“ (стр. 67).

- време: 1345.
дипломатички статус: аутентичан?
издање: А. Соловјев, *Одабрани споменици српског права*, 127–129, бр. 64.
56. *ауктор*: цар Стефан Душан
дестинатар: град Котор
време: 1346–1355.
дипломатички статус: неаутентичан (прерада)
издање: С. Ћирковић, „Повеља цара Стефана Душана о границама Котора“, *ССА* 10 (2011), 37–59.²⁹⁷
57. *ауктор*: цар Стефан Душан
дестинатар: Лесновска епископија / манастир Светих арханђела у Леснову
време: 1346/7.
дипломатички статус: аутентичан²⁹⁸
издање: С. Мишић, „Хрисовуља цара Стефана Душана о оснивању Злетовске епископије“, *ССА* 13 (2014), 181–206.
58. *ауктор*: цар Стефан Душан
дестинатар: манастир Хиландар
време: 1347, 18. јануар
дипломатички статус: аутентичан
издање: Д. Живојиновић, „Хрисовуља цара Стефана Душана за Хиландар о Лужачкој метохији“, *ССА* 5 (2006), 99–113.
59. *ауктор*: игуман Сава и братски сабор Хиландара
дестинатар: башта Андоније
време: 1347/8.
дипломатички статус: неаутентичан (фалсификат)?²⁹⁹

²⁹⁷ Текст наводимо према варијанти превода коју је издавач означио словом Б, а забележена је у рукописном зборнику породице Бизанти с почетка XVIII века (ХАЗУ II б 21, стр. 345–347).

²⁹⁸ Према издавачу: „препис из нешто после половине XIV века, веран оригиналу“ (стр. 181).

²⁹⁹ Издавач пристаје уз став о кривотворењу изнет у раду С. Ћирковић, „Хиландарски игуман Јован (Проблем аката српске царске канцеларије)“, у: *Осам векова Хиландара*, Београд 2000, 64–65; старија мишљења говорила су у прилог аутентичности акта.

издање: Д. Живојиновић, „Фалсификовани акт хиландарског братског сабора и игумана Саве о аделфатима за башту Андонија“, *ССА* 8 (2009), 57–67.

60. *ауктор*: цар Стефан Душан
дестинатар: манастир Велика Лавра
време: 1347, децембар
дипломатички статус: аутентичан
издање: А. Соловјев, В. Мошин, *Грчке повеље српских владара*, 118–123 (на грчком и српском), бр. XVI.
61. *ауктор*: цар Стефан Душан
дестинатар: манастир Хиландар
време: 1347, 12. децембар [1348, 12. мај]³⁰⁰
дипломатички статус: неаутентичан (фалсификат)³⁰¹
издање: L. Petit, В. Korablev (ed.), *Actes de l’Athos V. Actes de Chilandar. Deuxième partie*. В. Korablev (ed.), *Actes Slaves*, Петроградъ 1915, у: *Византијскиј временникъ* XIX/1–4, 1912 (1915), Приложение, 489–493, бр. 37.
62. *ауктор*: цар Стефан Душан
дестинатар: манастир Светих Арханђела код Призрена
време: после 1347.³⁰²
дипломатички статус: аутентичан
издање: Ј. Шафарик, „Хрисовоула цара Стефана Душана, којомъ оснива манастиръ Св. Архангела Михаила и Гавријла у Призрену године 1348?“, *Гласник ДСС XV* (1862), 264–310 (издање прекуцано у: С. Мишић, Т. Суботин-Голубовић, *Светоарханђеловска хрисовуља*, 85–114).
63. *ауктор*: цар Стефан Душан
дестинатар: келија Светог Саве Освећеног у Кареји

³⁰⁰ Први датум: Л. Славева, В. Мошин, *Српски грамоти од Душаново време*, Прилеп 1988, 191–193, бр. 66; Д. Синдик, „Српска средњовековна акта у манастиру Хиландару“, 43.

³⁰¹ В. А. Фотић, *Света Гора и Хиландар у Османском царству (XV–XVII век)*, Београд 2000, 275.

³⁰² Према монографији посвећеној овој исправи, повеља је „могла бити издата најраније 1348“, поводом почетка изградње, али не одбацује се ни могућност да је „могла бити издана и приликом завршетка манастира 1352“ (С. Мишић, Т. Суботин-Голубовић, *Светоарханђеловска хрисовуља*, Београд 2003, 16–17).

време: 1348.

дипломатички статус: аутентичан

издање: Д. Живојиновић, „Велика прилепска хрисовуља цара Стефана Душана Карејској келији Светог Саве (Хил. 149)“, ССА 7 (2008), 71–90.

64. *ауктор*: цар Стефан Душан

дестинатар: келија Светог Саве Освећеног у Кареји

време: 1348.

дипломатички статус: аутентичан

издање: Д. Живојиновић, „Скопска хрисовуља цара Душана за келију Светог Саве Јерусалимског у Кареји“, ССА 7 (2008), 59–70.

65. *ауктор*: цар Стефан Душан

дестинатар: манастир Хиландар

време: 1348, јануар–април

дипломатички статус: неаутентичан (прерада)?

издање: В. Мошин (ур.), *Споменици за средновековната и поновата историја на Македонија*. Том III. *Грамоти, записи и друга документарна граѓа за манастирите и црквите во Полошката област и соседните краеве*, Скопје 1980, 430–446, бр. VI.

66. *ауктор*: цар Стефан Душан

дестинатар: манастир Хиландар

време: 1348, јануар–април

дипломатички статус: неаутентичан (прерада)?³⁰³

издање: Ж. Вујошевић, „Хрисовуља цара Стефана Душана Хиландару о селу Потолину“, ССА 5 (2006), 115–137.

67. *ауктор*: цар Стефан Душан

³⁰³ Према издавачу, приликом потврде села Потолина године 1365, цару Јовану V поднета је на увид ова „у основи аутентична каснија прерада“ (стр. 116) која одражава презир Византинаца и самог посредника у правној радњи, деспота Угљеше Мрњавчевића, према Душановој царској титули, тако да се у њој Грци не спомињу ни у интитулацији ни у потпису; такође, по мишљењу истог аутора, она одсликава отпор Светогораца према боравку царице Јелене на Светој Гори (стр. 130–131). Време производње хартије, према прелиминарном увиду, овакву датацију не може да оповргне нити може да је потврди, мада најсличније до сада уочене паралеле воденог знака *арбалет* на хартији преписа Хил 32, указују на нешто ранији период (V. Mošin, S. Traljić, *Vodeni znakovi XIII. i XIV. vijeka* I, бр. 233 из времена око 1345, односно бр. 257 из 1356).

- дестинатар*: манастир Хиландар
време: 1348, 26. април
дипломатички статус: неаутентичан (фалсификат)?³⁰⁴
издање: L. Petit, B. Korablev (ed.), *Actes de l'Athos V. Actes de Chilandar II*, 501–505, бр. 40.
68. *ауктор*: цар Стефан Душан
Реч уз Законик
време: 1349, 21. мај
дипломатички статус: аутентичан
издање: М. Пешикан, И. Грицкат-Радуловић, М. Јовичић (ур.), *Законик цара Стефана Душана*. Том III. *Барањски, Призренски, Шишатовачки, Раковачки, Раванички и Софијски рукопис*, Београд 1997, 426–431 (на српскословенском и српском).
69. *ауктор*: цар Стефан Душан
дестинатар: анагност Драгоје / црква Свете Богородице код Габрова
време: 1349 (1350?), 21. мај
дипломатички статус: аутентичан
издање: арх. Леонид (Кавелин), „Стара српска писма. Из руског манастира св. Пантелеимона у Светој Гори“, *Гласник СУД XXIV* (1868), 238–241, бр. 3.
70. *ауктор*: цар Стефан Душан
дестинатар: манастир Светог Пантелејмона
време: 1349, 12. јун
дипломатички статус: аутентичан
издање: арх. Леонид (Кавелин), „Стара српска писма. Из руског манастира св. Пантелеимона у Светој Гори“, 232–236, бр. 1.
71. *ауктор*: цар Стефан Душан
дестинатар: манастир Светих Арханђела у Јерусалиму
време: 1350, 8. март
дипломатички статус: аутентичан³⁰⁵

³⁰⁴ Д. Синдик, „Српска средњовековна акта у манастиру Хиландару“, 42, не изјашњава се у погледу аутентичности несталог примерка.

³⁰⁵ Према Ђ. Бубало, „Средњовековни архив манастира Врађине“, 265–269.

издање: В. Мошин, „Повеље цара Стефана Душана о Арханђеловом манастиру у Јерусалиму и о манастиру Св. Николе на скадарском острву Врањини“, *АПЗ* (1981), 7–36.³⁰⁶

72. *ауктор*: цар Стефан Душан

дестинатар: град Котор

време: 1351.

дипломатички статус: аутентичан? (прерада и аутентични превод)

издање: F. Miklosich, *Monumenta serbica spectantia historiam Serbiae, Bosnae, Ragusii*, Graz 1964 [фототипско издање], 149–152, бр. СXXX.

73. *ауктор*: цар Стефан Душан

дестинатар: црква Светог Николе у Добрушти

време: 1355?

дипломатички статус: неаутентичан (фалсификат?)³⁰⁷

издање: L. Petit, V. Korablev (ed.), *Actes de l’Athos V. Actes de Chilandar II*, 476–478, бр. 33.

74. *ауктор*: цар Стефан Душан

дестинатар: манастир Хиландар

време: 1355?, 2. мај

дипломатички статус: неаутентичан (прерада или фалсификат?)³⁰⁸

издање: L. Petit, V. Korablev (ed.), *Actes de l’Athos V. Actes de Chilandar II*, 516–518, бр. 46.

75. *ауктор*: цар Стефан Урош

дестинатар: град Котор

време: 1355.

дипломатички статус: неаутентичан (фалсификат)

³⁰⁶ Ту су упоредо објављена сва три сачувана преписа. Цитатне фигуре из аренге и експозиције у Прилогу 1 наводимо према позном, хиландарском примерку, а из санкције, према дубровачком препису датираном 1348. годином.

³⁰⁷ Према Ж. Вујошевић, „Повеља краља Стефана Душана о цркви Светог Николе у Добрушти“, 61–62. Д. Синдик, „Српска средњовековна акта у манастиру Хиландару“, 39, не изјашњава се у погледу аутентичности.

³⁰⁸ Ни у овом случају, Д. Синдик, „Српска средњовековна акта у манастиру Хиландару“, 47, не износи мишљење о статусу документа.

- издање: F. Rački, „Prilozi za sbirku srbskih i bosanskih listina“, *Rad JAZU I* (1867), 146–148, бр. 15.
76. *ауктор*: цар Стефан Урош
дестинатар: мелнички митрополит Кирил
време: 1356, мај
дипломатички статус: аутентичан
издање: Р. Михаљчић, „Хрисовуља цара Уроша мелничком митрополиту Кирилу“, *ССА 2* (2003), 85–97.
77. *ауктор*: цар Стефан Урош
дестинатар: град Дубровник
време: 1357, 25. април
дипломатички статус: аутентичан
издање: М. А. Чернова, „Хрисовул цара Стефана Уроша Дубровчанам“, *ССА 12* (2013), 79–90.
78. *ауктор*: цар Стефан Урош
дестинатар: град Дубровник
време: 1357, 25. април
дипломатички статус: аутентичан
издање: М. А. Чернова, „Грамота цара Стефана Уроша Дубровчанам о даренији земљи од Люти до Курила“, *ССА 11* (2012), 91–100.
79. *ауктор*: игуман Доротеј и братски сабор Хиландара
дестинатар: монахиња Јелисавета (царица Јелена) / келија Светог Саве Освећеног у Кареји
време: 1358–1361.
дипломатички статус: аутентичан
издање: Д. Живојиновић, „Акт хиландарског братског сабора о давању келије Светог Саве Јерусалимског у Кареји царици Јелени“, *ССА 3* (2004), 89–105.
80. *ауктор*: цар Стефан Душан
дестинатари: властелин Влатко / манастир Хиландар
време: 1358?, 25. март

дипломатички статус: неаутентичан (прерада)?³⁰⁹

издање: С. Мишић, „Хрисовуља цара Стефана Душана о поклањању цркве Светог Николе у Псачи манастиру Хиландару“, *ССА* 4 (2005), 135–149.

81. *ауктор*: цар Стефан Урош

дестинатар: манастир Светих Арханђела у Јерусалиму

време: 1358, 2. јун

дипломатички статус: неаутентичан (фалсификат)³¹⁰

издање: Ђ. Бубало, „Фалсификована повеља цара Стефана Уроша о Стонском дохотку“, 99–142.

82. *ауктор*: патријарх Сава IV

дестинатар: челник Милош / манастир Хиландар

време: 1360/1.

дипломатички статус: аутентичан?

издање: Д. Синдик, „Повеље српских патријараха Саве, Спиридона и Никодима“, *Хиландарски зборник* 9, Београд 1997, 101–104.

83. *ауктор*: цар Стефан Урош

дестинатар: монах Роман (Бранковић) / манастир Хиландар

време: 1365, 11. март

дипломатички статус: аутентичан

³⁰⁹ Према издању, ово је „интерполисани, то јест, прерађени препис“ (стр. 135), односно дипломатички „фалсификат“ (стр. 141), са аренгом преузетом из „неке“ оригиналне Душанове повеље (стр. 143) и завршним формулама „из оригиналне повеље на основу које је настао овај препис“ (стр. 142). Да сачувани препис није оригинал, лако је уочити непосредним увидом: с предње стране пергаментног листа на чијој је полеђини исписан, стругањем је уклоњен неидентификовани дипломатички текст на грчком (уп. В. Тријић, „О неким спољашњим дипломатичким одликама српских повеља Хиландарског архива“). Међутим, статус преписа и статус текста могу се разликовати и аутентичност садржине не може се одбацити једино на основу формалних одлика преписа, без претпостављених разлога за фалсификовање, пре свега, аргументацијом којом се долази до одговора на питање *cui prodest*, као што је учињено у наведеном издању. Проблематичне податке из формуле датума (1358) и белешке о записивању (логотет Ђурађ) неки ранији истраживачи тумачили су накнадним бележењем претходно одобреног правног чина (Л. Славева, В. Мошин, *Српски грамоти од Душаново време*, 202; М. Благојевић, *Државна управа у српским средњовековним земљама*, Београд 1997, 122–123; Д. Синдик, „Српска средњовековна акта у манастиру Хиландару“, 46: „Аутентичан препис (?“), док су други документ, ипак, означили као фалсификат (С. Ђирковић, „Хиландарски игуман Јован“, 69).

³¹⁰ Општеприхваћено мишљење, које заступа и последњи издавач, јесте да је фалсификат настао између 1498. и 1501 (стр. 101).

издање: Р. Михаљчић, „Хрисовуља цара Уроша манастиру Хиландару о дару калуђера Романа“, ССА 5 (2006), 139–148.

84. *ауктор:* краљ Вукашин Мрњавчевић
дестинатар: властелин Новак Мрасоровић / манастир Светог Пантелејмона
време: 1366, јануар
дипломатички статус: аутентичан
издање: С. Ђирковић, „Повеља краља Вукашина за властелина Новака Мрасоровића“, ССА 1 (2002), 99–102.
85. *ауктор:* деспот Угљеша Мрњавчевић
дестинатар: властелин Новак Мрасоровић / манастир Светог Пантелејмона
време: 1366, јануар?
дипломатички статус: аутентичан
издање: С. Ђирковић, „Повеља деспота Јована Угљеше за властелина Новака Мрасоровића“, ССА 1 (2002), 93–98.
86. *ауктор:* цар Стефан Урош
дестинатар: војвода Никола Стањевић / манастир Хиландар
време: 1366, 9. мај
дипломатички статус: аутентичан
издање: С. Бојанин, „Повеља цара Стефана Уроша којом потврђује дар великог војводе Николе Стањевића манастиру Хиландару“, ССА 1 (2002), 103–115.
87. *ауктор:* деспот Угљеша Мрњавчевић
дестинатар: Васељенска патријаршија
време: 1368, март
дипломатички статус: аутентичан
издање: А. Соловјев, В. Мошин, *Грчке повеље српских владара*, 260–267, бр. XXXV (на грчком и српском).
88. *ауктор:* деспот Угљеша Мрњавчевић
дестинатар: манастир Кутлумуш

време: 1369, април
дипломатички статус: аутентичан?
издање: L. Petit, B. Korablev (ed.), *Actes de l'Athos V. Actes de Chilandar II*, 531,
бр. 57.

89. *ауктор*: краљ Вукашин Мрњавчевић
дестинатар: град Дубровник
време: 1370, 5. април
дипломатички статус: аутентичан
издање: С. Ђирковић, „Повеља краља Вукашина Дубровнику којом потврђује повеље ранијих српских владара“, *ССА* 4 (2005), 161–172.
90. *ауктор*: деспот Јован и господин Константин Дејановићи
дестинатар: манастир Светог Пантелејмона
време: 1372–1375. (после јуна 1374?)
дипломатички статус: аутентичан (фалсификат?)
издање: арх. Леонид (Кавелин), „Стара српска писма. Из руског манастира св. Пантелеимона у Светој Гори“, 253–256, бр. 7.
91. *ауктор*: кнез Лазар Хребељановић
дестинатар: монах Дионисије и властелин Цреп / манастир Велика Лавра
време: 1375/6.
дипломатички статус: аутентичан
издање: А. Младеновић, *Повеље кнеза Лазара*, 20 (оригиналном графијом и писмом).
92. *ауктор*: господин Вук Бранковић
дестинатар: манастир Хиландар
време: 1376/7.
дипломатички статус: аутентичан
издање: С. Бојанин, „Повеља Вука Бранковића о даровању скопског манастира Светог Георгија манастиру Хиландару“, *ССА* 8 (2009), 119–128.
93. *ауктор*: деспот Јован и господин Константин Дејановићи
дестинатар: челник Станислав / манастир Хиландар
време: 1377, 1. јун

дипломатички статус: аутентичан

издање: Ж. Вујошевић, „Повеља браће Драгаша Хиландару о Цркви Св. Власија“, ССА 10 (2011), 71–86.

94. *ауктор:* кнез Лазар Хребељановић

дестинатар: манастир Ждрело

време: 1379, мај – 1380.

дипломатички статус: аутентичан?

издање: Јоакима Вујича Путешествије по Србији во кратије сопственом руком његовом списано у Крагојевцу у Србији, Будим 1828, 71–73 (прештампано у: А. Младеновић, *Повеље кнеза Лазара*, 28–29³¹¹; транслитериран и транскрибован текст: исто, 35).

95. *ауктор:* кнез Лазар Хребељановић

дестинатар: болница манастира Хиландара

време: 1379/80.

дипломатички статус: аутентичан

издање: А. Младеновић, *Повеље кнеза Лазара*, 131 (оригиналном графијом и писмом), 132–133 (транслитериран и транскрибован текст).

96. *ауктор:* кнез Лазар Хребељановић

дестинатар: манастир Раваница

време: 1380/1.

дипломатички статус: аутентичан³¹²

издање: А. Младеновић, *Повеље кнеза Лазара*, 52–55 (оригиналном графијом и писмом), 58–63 (транслитериран и транскрибован текст).

97. *ауктор:* кнез Лазар Хребељановић

дестинатар: манастир Светог Пантелејмона

време: 1380/1.

дипломатички статус: аутентичан³¹³

³¹¹ Издање Јоакима Вујића једино је релевантно за реконструкцију текста изгубљеног преписа из XVIII века, на рускословенском, будући да потоња његов језик „преносе“ у замишљени српскословенски стандард.

³¹² У наведеном издању то се, додуше, не констатује.

³¹³ Осим оригинала, сачуван је и интерполирани примерак (в. издање, 155–156, односно 158–159) овог документа који А. А. Турилов, „Заметки о сербских грамотах XIV–XV вв.“, 208, опрезно

издање: А. Младеновић, *Повеље кнеза Лазара*, 148–149 (оригиналном графицијом и писмом), 150–151 (транслитериран и транскрибован текст).

98. *ауктор*: кнез Лазар Хребељановић

дестинатар: челник Муса / манастир Светог Пантелејмона

време: 1380/1.

дипломатички статус: аутентичан

издање: А. Младеновић, *Повеље кнеза Лазара*, 165 (оригиналном графицијом и писмом), 166–167 (транслитериран и транскрибован текст).

99. *ауктор*: кнез Лазар Хребељановић

дестинатар: манастир Велика Лавра

време: 1381, 8. август

дипломатички статус: аутентичан³¹⁴

издање: А. Младеновић, *Повеље кнеза Лазара*, 172 (оригиналном графицијом и писмом), 173 (транслитериран и транскрибован текст).

100. *ауктор*: господин Константин Дејановић

дестинатар: манастир Хиландар

време: 1381, 15. август

дипломатички статус: аутентичан³¹⁵

издање: L. Petit, V. Korablev (ed.), *Actes de l'Аthos V. Actes de Chilandar* II, 542–543, бр. 67³¹⁶.

101. *ауктор*: монах Доротеј

дестинатар: манастир Дренча

време: 1382, 2. март

дипломатички статус: аутентичан

атрибуира писару *Апостола* из друге четвртине XV века (Пантелејмон 23), а налази да је веома слично и писмо бранковићке повеље Светом Павлу (бр. 114).

³¹⁴ Према С. Ђирковић, „Две српске повеље за Лавру“, *Хиландарски зборник* 5, Београд 1983, 92, реч је о оригиналу; А. Младеновић, *Повеље кнеза Лазара*, 171, истом писару атрибуира препис претходне, повеље Светом Пантелејмону (бр. 98).

³¹⁵ Према Д. Синдик, „Српска средњовековна акта у манастиру Хиландару“, 70: „вероватно аутентичан препис“.

³¹⁶ У издању су изостављене уводне и завршне формуле, тако да текст у табели (Прилог 1) наводимо према нашем читању.

- издање*: А. Младеновић, *Повеље кнеза Лазара*, 180–181 (оригиналном графијом и писмом), 183–185 (транслитериран и транскрибован текст).
102. *ауктор*: кнез Лазар Хребељановић
дестинатар: властелин Обрад Драгосаљић
време: 1388, јануар
дипломатички статус: аутентичан
издање: А. Младеновић, *Повеље кнеза Лазара*, 203–204 (оригиналном графијом и писмом), 204–205 (транслитериран и транскрибован текст).
103. *ауктор*: господин Константин Дејановић
дестинатар: црква Вазнесења Господњег у Штипу
време: 1388, 26. март
дипломатички статус: аутентичан
издање: арх. Леонид (Кавелин), „Стара српска писма. Из руског манастира св. Пантелеимона у Светој Гори“, 266–271, бр. 11.
104. *ауктор*: господин Константин Дејановић
дестинатар: војвода Дмитар / манастир Хиландар
време: 1388–1389?
дипломатички статус: аутентичан
издање: Ж. Вујошевић, „Повеља господина Константина Драгаша Хиландару о поклонима војводе Дмитра (Хил. 63)“, *ССА* 9 (2010), 111–133.
105. *ауктор*: господин Константин Дејановић
дестинатар: манастир Хиландар
време: после 1388?
дипломатички статус: аутентичан
издање: Ж. Вујошевић, „Повеља господина Константина Драгаша Хиландару о даровању четири села у околини Врања (Хил. 64)“, *ССА* 9 (2010), 135–145.
106. *ауктор*: господин Вук Бранковић

дестинатар: манастир Хиландар
време: 1389, јул – 1392, новембар
дипломатички статус: аутентичан
издање: М. Грковић, „Хрисовуља Вука Бранковића Хиландару“, *Прилози КЈИФ* 43/1–2 (1977), 59–75.

107. *ауктор*: кнез Стефан Лазаревић
дестинатар: манастир Хиландар
време: 1392–1396?³¹⁷
дипломатички статус: аутентичан
издање: А. Младеновић, *Повеље и писма деспота Стефана*, 156–157 (оригиналном графијом и писмом), 159–160 (транслитериран и транскрибован текст).
108. *ауктори*: монахиња Јевгенија (кнегиња Милица), кнез Стефан и господин Вук Лазаревићи
дестинатар: манастир Велика Лавра
време: 1394/5.
дипломатички статус: аутентичан
издање: А. Младеновић, *Повеље и писма деспота Стефана*, 224 (оригиналном графијом и писмом), 225–226 (транслитериран и транскрибован текст).
109. *ауктори*: монахиња Јевгенија (кнегиња Милица), кнез Стефан и господин Вук Лазаревићи³¹⁸
дестинатар: Хрусијски пирг
време: 1394–1402.
дипломатички статус: аутентичан
издање: А. Младеновић, *Повеље и писма деспота Стефана*, 164–165 (оригиналном графијом и писмом), 167–168 (транслитериран и транскрибован текст).

³¹⁷ Датирање према ранијем издању: М. Шуица, „Повеља кнеза Стефана Лазаревића којом се Хиландару прилаже црква Ваведења Богородичиног у Ибру“, *ССА* 3 (2004), 107–123; према А. Младеновићу: 1392?–1402.

³¹⁸ Документ потписују кнез Стефан и господин Вук, али у петицији приповеда монахиња Јевгенија (у 1. л. ј.) са синовима.

110. *ауктори:* монахиња Јевгенија (кнегиња Милица), кнез Стефан и господин Вук Лазаревићи³¹⁹
дестинатар: манастир Светог Пантелејмона
време: 1395, 8. јун³²⁰
дипломатички статус: аутентичан³²¹
издање: А. Младеновић, *Повеље и писма деспота Стефана*, 294–296 (оригиналном графијом и писмом), 302–304 (транслитериран и транскрибован текст).
111. *ауктори:* монахиња Јевгенија (кнегиња Милица), кнез Стефан и господин Вук Лазаревићи
дестинатар: манастир Дечани
време: 1397, 9. јун³²²
дипломатички статус: аутентичан
издање: А. Младеновић, *Повеље и писма деспота Стефана*, 392–393 (оригиналном графијом и писмом), 394–395 (транслитериран и транскрибован текст).
112. *ауктор:* монахиња Јевгенија (кнегиња Милица)
дестинатар: манастир Велика Лавра
време: 1398, 1. август
дипломатички статус: аутентичан
издање: А. Младеновић, *Повеље и писма деспота Стефана*, 230 (оригиналном графијом и писмом), 231–232 (транслитериран и транскрибован текст).
113. *ауктор:* деспот Ђурађ II Балшић Страцимировић
дестинатар: манастир Светог Николе на Врањини
време: 1402, септембар – 1403, април
дипломатички статус: аутентичан³²³

³¹⁹ Слично претходном примеру, акт потписује кнез Стефан, али у аренги, молитвено обраћање Св. Пантелејмону приноси монахиња Јевгенија, са синовима.

³²⁰ У „другом примерку“ повеље (исто, 299), датум је исти али је година 1400.

³²¹ Према издавачу, један, анонимни писар исписао је оба примерка ове повеље (текст другог примерка: исто, 299–300, 305–306), као и договор с пантелејмоновским игуманом Никодимом о куповини аделфата, из 1395/6 (исто, 316–319, 321–323); с тим се сложио и А. А. Турилов, „Заметки о сербских грамотах XIV–XV вв.“, 202.

³²² Према издању: 1397–1402.

издање: И. Јастребов, „Препис хрисовуља на Цетињу“, *Гласник СУД* XLVII (1879), 226–227, бр. 3 (прештампано у: Б. Шекуларац, *Дукљанско-зетске повеље*, Титоград 1987, 102–103).

114. *ауктор*: господин Гргур Бранковић
дестинатар: манастир Светог Павла
време: 1403, 3. октобар – 1406?³²⁴
дипломатички статус: аутентичан
издање: F. Miklosich, *Monumenta serbica*, 277–279, бр. CCLIX.
115. *ауктор*: деспот Стефан Лазаревић
дестинатар: монахиња Јевпраксија / манастир Хиландар
време: 1404/5.
дипломатички статус: аутентичан
издање: А. Младеновић, *Повеље и писма деспота Стефана*, 176 (оригиналном графијом и писмом), 177–178 (транслитериран и транскрибован текст).
116. *ауктор*: деспот Стефан Лазаревић
дестинатар: манастир Хиландар
време: 1406, 1. јул–14. октобар
дипломатички статус: аутентичан
издање: А. Веселиновић, „Повеља деспота Стефана Лазаревића Хиландару о даривању 100 литара сребра годишње од рудника Ново Брдо“, *ССА* 12 (2013), 121–132.
117. *ауктор*: госпођа Мара Бранковић са синовима
дестинатар: болница манастира Хиландара
време: 1406, 15. октобар
дипломатички статус: аутентичан
издање: С. Новаковић, *Законски споменици српских држава средњег века*, Београд 1912, 464–465 (извод).
118. *ауктор*: деспот Стефан Лазаревић

³²³ Према: Ђ. Бубало, „Средњовековни архив манастира Врањине“, 269–270.

³²⁴ Миклошич годину рашчитава као 6922, односно 1413.

- дестинатар*: манастир Велика Лавра
време: 1407, 5. јануар
дипломатички статус: аутентичан
издање: А. Младеновић, *Повеље и писма деспота Стефана*, 238–240 (оригиналном графијом и писмом), 241–243 (транслитериран и транскрибован текст).³²⁵
119. *ауктор*: деспот Стефан Лазаревић
дестинатар: манастир Хиландар
време: 1411, 8. јун
дипломатички статус: аутентичан
издање: А. Младеновић, *Повеље и писма деспота Стефана*, 192–193 (оригиналном графијом и писмом), 194–195 (транслитериран и транскрибован текст).
120. *ауктор*: господин Балша III Балшић
дестинатар: манастир Светог Николе на Прасквици
време: 1413, 20. децембар
дипломатички статус: неаутентичан (прерада)
издање: М. Антоновић, „Оснивачка повеља Балше III Балшића манастиру Светог Николе на Прасквици“, *ССА* 5 (2006), 207–227.³²⁶
121. *ауктор*: господин Балша III Балшић
дестинатар: манастир Морачник
време: 1417, 16. јун
дипломатички статус: аутентичан
издање: Б. Шекуларац, *Дукљанско-зетске повеље*, 144–145.
122. *ауктор*: деспот Стефан Лазаревић
дестинатар: манастир Ватопед
време: 1417, 2. јул
дипломатички статус: аутентичан

³²⁵ Текст наводимо према препису, у издању означеном словом А.

³²⁶ Будући да је коришћено издање дипломатичко, у Прилогу 1 доносимо разрешен текст.

издања: А. Младеновић, *Повеље и писма деспота Стефана*, 372–373 (оригиналном графијом и писмом), 374–375 (транслитериран и транскрибован текст).

123. *ауктор*: господин Ђурађ Бранковић
дестинатар: манастир Светог Павла
време: 1419, 15. новембар
дипломатички статус: аутентичан
издање: Љ. Стојановић (прир.), *Стари српски хрисовуљи, акти, биографије, летописи, типичи, поменици, записи и др.*, у: *Споменик СКА III*, Београд 1890, 32–33.
124. *ауктор*: деспот Стефан Лазаревић
дестинатар: манастир Велика Лавра
време: 1427, 20. јануар
дипломатички статус: аутентичан
издање: А. Младеновић, *Повеље и писма деспота Стефана*, 260–261 (оригиналном графијом и писмом), 262–263 (транслитериран и транскрибован текст).
125. *ауктор*: деспот Ђурађ Бранковић
дестинатар: град Дубровник
време: 1428, 13. децембар
дипломатички статус: аутентичан
издање: F. Miklosich, *Monumenta serbica*, 352–355, бр. CCC.
126. *ауктор*: деспот Ђурађ Бранковић
дестинатар: челник Радич
време: 1429.
дипломатички статус: аутентичан
издање: С. Pavlikianov, „The Medieval Slavic Archives of the Athonite Monastery of Kastamonitou“, 171–172.
127. *ауктор*: челник Радич
дестинатар: манастир Кастамонит
време: 1433, 22. мај
дипломатички статус: аутентичан?

издање: С. Pavlikianov, „The Medieval Slavic Archives of the Athonite Monastery of Kastamonitou“, 179–181.

128. *ауктор*: деспот Ђурађ Бранковић
дестинатар: град Дубровник
време: 1445, 17. септембар
дипломатички статус: аутентичан
издање: F. Miklosich, *Monumenta serbica*, 433–437, бр. CCCL.
129. *ауктор*: деспот Ђурађ Бранковић
дестинатар: манастир Велика Лавра
време: 1452, 16. фебруар
дипломатички статус: аутентичан
издање: С. Ђирковић, „Две српске повеље за Лавру“, 94–96.
130. *ауктор*: господин Иван Црнојевић
дестинатар: манастир Успења Пресвете Богородице на Цетињу
време: 1485, 4. јануар
дипломатички статус: аутентичан
издање: F. Miklosich, *Monumenta serbica*, 530–534, бр. CDLIII.
131. *ауктори*: господа Ђурађ и Стефан Црнојевићи
дестинатар: манастир Успења Пресвете Богородице на Цетињу
време: 1495, 15. јун
дипломатички статус: неаутентичан (прерада)
издање: Б. Шекуларац, *Дукљанско-зетске повеље*, 237–240.
132. *ауктори*: деспотица Ангелина и деспоти Ђорђе и Јован Бранковић
дестинатар: манастир Светог Павла
време: 1495, 3. новембар
дипломатички статус: аутентичан
издање: К. Митровић, „Повеља деспота Ђорђа, Јована и Ангелине Бранковић манастиру Светог Павла“, *ССА* 6 (2007), 209–217.
133. *ауктори*: деспотица Ангелина, Ђорђе и Јован Бранковић
дестинатар: манастир Хиландар

- време: 1496.
дипломатички статус: аутентичан
издање: К. Невострујев, „Три хрисовуље у Хиландару“, *Гласник СУД* XXV (1869), 274–277, бр. 1.
134. ауктор: деспот Јован Бранковић
дестинатар: манастир Крушедол
време: 1496, 4. мај
дипломатички статус: неаутентичан (фалсификат)
издање: F. Miklosich, *Monumenta serbica*, 541–542, бр. CDLXIII.
135. ауктор: деспотица Јелена Јакшић
дестинатар: манастир Хиландар
време: 1503³²⁷, 11. јун
дипломатички статус: аутентичан
издање: К. Митровић, „Повеља деспотице Јелене Јакшић манастиру Хиландару“, *ССА* 7 (2008), 196–203.
136. ауктор: Милица, Стефан и Марко Јакшићи
дестинатар: манастир Хиландар
време: 1506, 26. мај
дипломатички статус: аутентичан
издање: К. Невострујев, „Три хрисовуље у Хиландару“, 278–283, бр. 2.

II.2 Интертекстуална стратегија састављача повеља

Све до краја средњовековне српске дипломатичке праксе, Свето писмо или предање су на неки начин заступљени у сваком оригиналном тексту. Из више разлога, а посебно због пожељности (као врховног етичког ауторитета), као и због раширености и општепознатости (захваљујући богослужбеној улози), из Светог

³²⁷ Овако је у издању; датум на примерку је 1502.

писма су лако могле да буду извучене погодне слике или паралеле, стихови или синтагме. Оно је извор и позитивних и негативних примера. У њиховој употреби у повељама не примећују се ни одсуство нити избегавање појединих тема или књига: све су се, у одговарајућим тренуцима, показивале као потребне или добродошле³²⁸. Једино што нисмо регистровали у доступном корпусу јесу текстови неколико посланица³²⁹ и Откривења.

Да бисмо разумели улогу библијских цитата у изградњи текста повеље, али и њихов комуникативни потенцијал у конкретном друштвеном контексту, ваља се подсетити на три околности на које смо се у овом раду већ осврнули: прва би била да за њихову примерену употребу нису били потребни приручници, из чега произилази да су они били део ако не и сâма шифра ондашњег културног кôда, друга да се захватало из целине новозаветног предања, дакле не само из текста, већ и из живе молитвене праксе, а трећа да је интертекстуалност стратегија настанка ерудитног, високо интелектуализованог састава.

Научна је претпоставка, у појединим конкретним случајевима и доказана, да су средњовековни аутори одлично познавали Свето писмо, тако да су га наводили по сећању, без консултовања изворника³³⁰. Томе у прилог би ишао и податак о недовољној издиференцираности граница библијских текстова, што због структуре књига у којима су се налазили, што због упоредности у свести средњовековног човека у којој, захваљујући богослужбеном животу, „библијски мотиви нису били одвојени од њиховог тумачења и обраде у химнографији и хомелитици“³³¹.

³²⁸ Ж. Вујошевић, *Стари завет у српским и бугарским средњовековним повељама*, показао је да су биле коришћене чак и девтероканонске књиге.

³²⁹ Од Павлових, то су две посланице Солуњанима, Друга Тимотеју, Титу и Филимону, као и три Јованове, односно посланица апостола Јуде.

³³⁰ В. нап. 8. С. Станојевић, Д. Глумац, *Св. Писмо у нашим старим споменицима*, XXIII, претпоставили су да су српски аутори цитирали оне делова Светог писма на које су били навикли јер су свакодневно употребљавани на богослужењу; начелну претпоставку истог типа износи и А. Наумов, у више наврата (на пример: „Библијска поезија и литургијска поезија“, 19).

³³¹ А. Наумов, „Средњовековна књижевност и богослужење“, 11.

Ваља такође приметити да средњовековни аутор рачуна на општепознатост оног текста на који се позива: понекад га евоцира само у две-три речи, или га скраћује уз назнаку *и прочитаја*³³². То имплицира да текст повеље остварује значење кроз семантичку корелацију с библијским текстом и да сâм састављач има у виду да ће аудиторијум ту везу препознати и у складу с њом „откључати“ текст.³³³ Другим речима, цитатне фигуре су места на којима се памћење аутора сусреће, а у највећем броју случајева и потпуно преклапа с памћењем аудиторијума, што и јесте предуслов за интерпретацију текста у целини; захваљујући томе, публика је у могућности да стекне представу о вредносној и жанровско-стилској парадигми на чијем фону једино може да разуме нови текст. Повеља се тумачи управо кроз овако успостављену везу с новозаветним садржајима као предлошком.

Све то би требало да из другачије перспективе осветли појам топике, чију смо историју представили у првом делу рада: она, дакле, није била помоћно средство само у процесу стварања (производње) текста, већ и његове рецепције; како би разумео текст, читалац се на топосе ослања и помоћу њих успоставља семантичке везе између новог текста и традиције.³³⁴ Језички облик топоса је, при том, тек врх леденог брега, док он сâм, у ствари, функционише „дубински“, обезбеђујући континуитет међу слојевима значења различитог порекла и старости, откривајући како настаје текст, али и на који начин „дише“ традиција.³³⁵

³³² На пример, у случају најављеног цитата стиха Рим 8 35, у Карејској повељи краља Милутина (бр. 24): „[...] помињући реч апостола: Ко ће нас раставити од љубави Христове? Невоља ли или туга? *и друго*“; у Карејској повељи архиепископа Никодима (бр. 27), за стих Мт 5 14-15: „по причи Спаса нашега: Не може се град сакрити кад на гори стоји, нити се свећа меће под суд, *и друго*“.

³³³ Уп. R. Picchio, „The Function of Biblical Thematic Clues“, 1–31.

³³⁴ У случајевима када је интертекстуална диспозиција слабије изграђена, као у примерима алузија, удео топоса у разумевању текста мора да буде већи. У овом контексту ваља подсетити да је у антици вештина памћења, *ars memoriae*, од топике била нераздвојна, као практична допуна природне меморије у процесу аргументације помоћу које се захвата из ризнице културног наслеђа; и она је, након просветитељства, пратећи судбину топике, потонула у нерепрезентативне слојеве културе. Према: M. Juvan, *Intertekstualnost*, 59–65, поглавље „Podražavanje, konkurencija, reminiscencija“.

³³⁵ Продубљујући дефиницију интертекстуалности, Ренате Лахман је о њој писала као о принципу постојања и подмлађивања традиције, односно као о механизму очувања културног сећања; уп. R. Lahman, „Kulturno pamćenje i uloga književnosti“, *Zenit* 8 (2008), 36–44.

*

Сваки покушај типологије цитирања је условљен одабиром перспективе и сужава комплексност саме појаве цитирања. Многе појаве цитатности су прелазне или настају као комбинација више врста цитатности, с тим да су организоване око јединствене структурне доминанте.

Тако је, на пример, недавна типологија Марчела Гарцанитија и Франческе Ромоли, тј. разликовање функције библијских цитата (осим као „тематских кључева“)³³⁶ у хагиографијама, хроникама, хомилетици и још неким прозним жанровима коју бисмо могли да назовемо тематско-значењском јер се разврставања врше управо на основу тог критеријума, толико условна, да јој је и сама сврсисходност доведена у питање: у сваком случају појаве цитата се сусрећу бар три функције Гарцанитија и Ромолијеве, с тим да се једино у зависности од контекста може рећи који од њих има доминантну улогу. Зато се слободно може рећи да она, строго узев, не говори о цитатима, него о контекстима, односно о семантичком опсегу мање-више сваког средњовековног текста. То, уосталом, и јесте један од разлога због којег смо посегнули за термином цитатних фигура. Зато ћемо систематизацију примера цитирања Новог завета у тексту повеља, који је у раду овог типа неизбежан, покушати да извршимо управо из те перспективе – поступака који се у писању понављају.

*

Основна последица доминантног цитирања по сећању у повељи јесте преовладавање модификованих цитата.

Као што је за употребу одговарајућег цитата аутора мотивисала прикладност његовог смисла, тако му је и у самом навођењу најбитније било да тај

³³⁶ Те функције разврстане су на следећи начин: илустративна, апокалиптичка, референцијална или описна, актуелизујућа (?) или прагматична, аргументативна или ауторитативна те функција појачавања; в. М. Garzaniti, F. Romoli, „Le funzioni delle citazioni bibliche nella letteratura della Slavia ortodossa“, 121–155.

смисао очува, док су лексички и синтаксички облик цитата најчешће били прилагођавани у складу с непосредним потребама.³³⁷ Могло би се, дакле, закључити да је окрњена могла да буде језичка форма цитата, али не и његова „порука“, односно да у текстовима повеља доминирају тзв. семантичке форме референтне интертекстуалности.

Међутим, о размерама тих прилагођавања, а из разлога на које смо већ указали, ми данас можемо само да претпостављамо или да посредно закључујемо: осим очигледних примера окрњеног језичког облика цитата (када се његов текст скраћује ради једноставнијег преношења поруке или се јављају само поједине препознатљиве синтагме и мотиви ради алузивног повезивања са новозаветним контекстом), њихове контаминације (када се упоредно користе и у смислотворној улози здружују наводи из различитих извора, попут стихова Јн 19 15 и Мт 27 25, тако често спојених у санкцијама), или оних којима је извор непознат (Наумов је такве примере назвао „непознатим местима“ која су проистекла из живог богослужбено-литерарног система који је нама данас недоступан)³³⁸, остали примери цитирања Новог завета у српским повељама *делују* као прецизни, односно „чисти“ (овде долазе у обзир и случајеви нагомилавања цитата).

Да ли су, у неким случајевима, на делу грешке или текстолошке разлике – никада нећемо сазнати. Овде наводимо два примера. У врањинској компилацији из XIV века, приписаној Св. Сави (1232/3; бр. 8), стих Мк 8 38 наведен је у следећем облику: „Ако се ко постиди мене и мојих речи у роду овом прељуботворном и грешном, и *спас* (уместо уобичајеног *Син*³³⁹, како је, исправно, на пример, у Карејској повељи краља Милутина) ће се Човечији постидети њега пред анђелима Божијим у слави својој“. Такође, у Другој дечанској повељи (1330–1331; бр. 35), најављени цитат Мт 25 34 наведен је у облику: „Ходите, *јагањци* (уместо

³³⁷ На пример: *Аште бо љубите ме, рече, заповеди моје сабљудете* (Јн 14 15; бр. 110).

³³⁸ А. Наумов, „Свето писмо и богослужбени текстови као компонента црквенословенских књижевних дела“, 27.

³³⁹ Могуће је да је писар, уместо *сѣ*, рашчитао скраћеницу *сѣ(с)ѣ*.

благословени, како је у Првој дечанској повељи и у низу других дипломатичких примера) Оца мог, примите царство небеско које вам је припремљено“. Могло је бити и погрешног приписивања извора, али ни ту не можемо ништа да тврдимо: у Лимској повељи краља Уроша (1254–1263; бр. 12), као и у неким потоњим, Господу се приписује реченица: „А Павлу рече: Иди у расејане народе и сабери их у једно“³⁴⁰, што делује као дериват стихова Јн 11 52 и Дап 22 21, али може да буде и текстолошка варијанта другог наведеног стиха.

Приметно је, међутим, и да је степен модификовања цитата сразмеран снази семантичке везе Новог завета са текстом повеље која се њиме остварује: док алузивно интертекстуално реферирање у свест призива читав сноп конотација за које је обавештеност аудиторијума неопходна (посебно богато у санкцијама где се, осим имена личности из Библије или предања, најчешће појављује још и „крст“, али и у другим деловима текста, где су учестале „две лепте“ и „талант“; то је импликација и на какву публику се рачуна), дотле за разумевање различитих парафраза, које су обично и најављене³⁴¹, таква упућеност није неопходна, јер сâм текст повеље нуди, за контекст њеног пријема, одговарајућу интерпретацију и објашњење. У таквим случајевима, конкретна појава на коју се цитатом упућује се кодира, док се сâм цитат декодира, тј. добија појединачну реализацију и, условно речено, бива објашњен.

У овом контексту се, такође, може уочити и разлика у семантичкој улози цитата која може да буде илустративна или илуминативна. Једноставно, постоје цитати за чије разумевање препознавање везе са изворником уопште није потребно, као када је реч о изразу „што око не виде и ухо не чу...“. С друге стране, цитат Мт 27 25 понекад се наводи у 3. лицу множине. Тако, у Великом прилепском

³⁴⁰ Павълони же рече: Иди въ ѣзники расточенниѣ и събери ихъ въедино.

³⁴¹ Оснивачка повеља Хрусијског пирга (бр. 18): „Слушавши од Спаса мога о некој удовици која је двема меденицама задобила многа богатства више од других, и ја грешни [...]“; повеља деспота Стефана Лазаревића Ватопеду (бр. 122): „[...] уздајући се у заповест Владичину да ако ко пода чашу хладне воде у име Његово, неће му плата prospasti, мали принос приносим [...]“.

препису Карејске повеље цара Душана (1348; бр. 63): „[...] да је заједничар с Јудом, издајником Христовим, и с онима који су рекли: Крв Његова на њих и на децу њихову“, иако је реч о управном говору, како се састављач повеље и публика не би ни номинално сврстали уз богоубице.

Колико је цитатна фигура истовремено могла да буде и кратка и ефикасна, најбоље показује пример почетног дела диспозиције Ратачке повеље краља Милутина (1306; бр. 20), која у само две речи подвлачи паралелу између аукторовог приноса и параболе о неоплођеном таланту, тј. о лењом слуги од ког се, својим поступањем, краљ ограђује: „Дајем талант светом храму Твоме Ратачком [...]“. Такође, у оквиру молитве Богородици из најраније Милутинове хиландарске повеље (1282?; бр. 15), две узастопне кратке алузије на Христову делатност, тј. Јн 9 1-7, односно Јн 11 38-44: „слепима од рођења дарова да прогледају, усмрделе васкрсну“, омогућавају краљу да у наставку сâм себе назове слепорођеним и усмрделим и да се симболично сврста међу оне којима је неопходна вишња помоћ. Нема сумње да су то неки од најлепших примера цитирања Новог завета у повељама.

Неке од ових модификација цитата могле би бити објашњене преласком библијских мотива, израза или сентенци у свакодневни говор, односно њиховом колоквијализацијом. Таква је, на пример, формулација из стиха Лк 18 2, која је често умела да се нађе на почетку санкције, први пут употребљена у Милутиновој Хрусијској повељи (1313?–1316; бр. 21): „Ако ли ко, Бога не бојећи се и од људи не стидећи се [...]“. Може се претпоставити да у текст повеље онда нису ушли из књижевног предлошка, већ из самог говорног језика у којем су већ имали своје место³⁴². Таква би могла да буде и формулација којом Симеон описује у каквом је стању затекао Хиландар: „[...] где не беше камен на камену остао, већ потпуно разваљен“, налик Исусовој најави рушења јерусалимског храма (Мт 24 2, Мк 13 2,

³⁴² Уп. А. Наумов, „О односу српске писане и усмене књижевности у средњем веку“, у: *Исти, Старо и ново*, 162–168.

Лк 19 44 или Лк 21 6). На овом нивоу, текстови Новог завета и богослужбена пракса су доприносили лексичком обогаћивању српског језика.

Графички знаци за обележавање почетка цитата не постоје, осим понекад великог слова. Међутим, релативно су чести вербални сигнали; они се састоје од синтагми најчешће организованих око глагола „рече“, „говори“ или елиптичних израза који их подразумевају, а који упозоравају на библијско порекло дела текста који ће уследити. Тако, већ у Симеоновој Хиландарској повељи, налазе се изрази: „следовати Владичиним речима“, „рече неоскврњеним својим устима“, „као што говори Писмо“.³⁴³

Степен уклопљености новозаветних цитатних фигура, ипак, зависи и од степена литерарног умећа аутора документарног текста, од његове способности „богослужбеног мишљења“. Постоје примери у којима се предложак интегрише у новонастали текст, у потпуности се у њега стилски и тематски уклапа, чак и када је најављен; као да по среди и није, строго узев, цитирање, већ једноставно начин изражавања. Сâма та појава, међутим, говори о степену уврштености новозаветног предања у структуре мишљења узорног средњовековног интелектуалца. На пример, у Хиландарској оснивачкој повељи: „по многој Његовој и неизмерној милости и човекољубљу“ (упоредити с Тит 3 4-5: „А када је јави доброта и човекољубље Бога, Спаситеља нашега, не за дјела праведна која ми учинисмо, него по својој милости спасе нас бањом новог рођења и обновљења Духом Светим“); у Ратачкој повељи краља Милутина: „[...] пред страшним Судијом када дође у слави да суди живима и мртвима“ (у Светом писму нема такве формулације; она је дериват). Отуда је овакве примере најтеже и издвојити и идентификовати, што и нашу табелу (Прилог 1) осуђује на условност.

³⁴³ Александар Наумов говори о сигналној употреби придева „разумно“, „словесно“ и сличних, у изразима попут „разумеју разбојника“ („Св. Кирил Туровски и Свето писмо“, 81–82).

Међутим, у повељама постоје и примери који указују да није свако цитирање било по сећању, без „консултовања литературе“. На то пре свега указују три појаве: када су се аутори у цитирању ограничавали само на једно јеванђеље, на једну посланицу, затим, постојање цитатних склопова, као и дуги цитати. У првом случају, мотиви састављача нам нису познати, али сâмо ограничавање већ говори о свесној оријентацији на предложак и о вршењу контролисаног избора; у другом и трећем, дужина текста наводи на извесност прибегавања предлошку, упркос моделовању цитираног текста и његовом прилагођавању потребама свог.

Цитатни склопови могли су да се састоје од две или три цитатне фигуре, али и од више њих. По томе су аренге неких докумената и препознатљиве, попут оне у повељи краља Уроша манастиру Светих апостола Петра и Павла на Лиму (1254–1263; бр. 12), у којој је склопом од осам цитата, касније допуњеном с још два, образложен Христов однос према ученицима, њихова апостолска мисија и обећана награда, при чему је, пригодно, истакнут појединачни значај првоврховних апостола – Петра, као оног ко је први Исуса исповедио као Христа, и Павла, као апостола незнабожаца. Исто важи за Карејску повељу краља Милутина (1317/8; бр. 24), где је одабрано девет цитата из три јеванђеља у којима су изложени новозаветни корени монашког призива.

У Милутиновој Хрусијској повељи (1313–1316?; бр. 21) промовисана аренга описује историју спасења људског рода, тј. историју Новог завета, новог савеза између Бога и људи, једну од главних тема аренги, у основним тачкама – добровољно оваплоћење, Васкрсење, Вазнесење, Силазак Светог Духа и, последично, просвећење васељене – и бележи краљево настојање да задобије Христова обећања проношењем славе Божије. Почетни редови потичу управо из Триода цветног, химнографске потке описаног богослужбеног циклуса: позив да се очи и мисли уздигну на небо јесу речи икоса кондака самогласног из канона службе Вазнесењу, док је прослављање Свете Тројице исказано речима „славске“

стихире на великој вечерњи Педесетнице, приписане цару Лаву Мудром. Њихов одабир сасвим одговара основној замисли текста, а начин на који су употребљени, упркос неминовном сравњивању с предлошком, показује умешно уклапање.

*

Иако су цитати из Светог писма распршени у свим носећим деловима повеље, па се чини да ограничења и правила за њихово коришћење не постоје, чињеница је да специфичност структуре, односно тематска издиференцираност појединачних дипломатичких формула, ипак регулишу употребу цитата. Не ради се ни о каквој ригидности, већ о правилима која се подразумевају и благо усмеравају навођење у складу с потребама појединих делова текста.

То, међутим, не значи да ће сâм положај у структури утицати на модификацију смисла цитата, већ једино на њихов избор, па и на значај: док у санкцији долазе у обзир цитатна призивања само оних садржаја који имају негативне импликације или чија је улога ту ограничена на освештавање текста (што се дешава с изразима „о, горе томе човеку“ или „Бога не бојећи се и људи не стидећи се“), а у диспозицији претежу квалитативна одређења дара, дотле у аренги цитати постају носиоци неких аспеката политичке филозофије.

Средњовековни текст је привилеговао предњу композициону границу: сâм почетак повеље био је и семантички најистакнутије место, јер је задавао и предодређивао смисао целине. Цитати су у том положају били готово неизбежни (укључујући Стари завет и предање), посебно до средине XIV века, а помоћу њих је често формулисан „тематски кључ“ читаве повеље, око једне или неколико идеја или порука.³⁴⁴ Средства за изношење тих идеја сâма су се наметала: интимно познавање Светог писма сваког образованог појединца подразумевало се, као што говоре житија о краљу Стефану Првовенчаном³⁴⁵. Сâм Првовенчани, у чувеној

³⁴⁴ Уп. И. Шпадиер, „Деспот Стефан Лазаревич и Священное писание“, 192.

³⁴⁵ Теодосије, *Житије Св. Саве*, у: *Исти, Житија*, прир. Д. Богдановић, Београд 1988, 191: „[...] а беше и Светог писма велики испитивач и овог довољно мудар и учен тумач“. Уп. Д. Богдановић,

алегорији раја у својој Хиландарској повељи (1207. или 1208?; бр. 3), за рајско дрво наводи: „[...] густе вреже и прекрасни цветови су пророчке проповеди, кажем, поуке часних јеванђеља и апостолска предања и отачке заповеди“. Ове „вреже“ и „цветове“ и сâм је умешно преплитао приликом састављања повеља.

Малочас помињана Лимска повеља краља Уроша, у чијој аренги централно место заузима сплет цитата којима се износи основна идеја текста – апостолско наслеђе и представљање Св. Симеона као његовог учесника, тј. као равноапостолног, започиње почетним стиховима Јеванђеља по Луки, тј. најавом приповедања Христовог боравка на земљи и настанка Цркве.

Језиком и примерима из Светог писма се, тако, изражавао смисао дипломатичког текста, тј. мотивација аукторовог поступања. Експлицитна тумачења самог Новог завета изузетно су ретка: на почетку Стонске повеље краља Уроша (око 1252; бр. 11), тумачи се лоза Јесејева, а у Тетовској исправи краља Душана (1343; бр. 52), стих из Јеванђеља по Луки (Лк 14 16): „Дивно беше апостолу да говори: Неки човек зготови велику вечеру и позва многе; човеком назива самог Сина Божијег“.

Треба, међутим, приметити да, строго говорећи, предњу композициону границу („идеалне“) повеље не чини аренга, већ инвокација, док задњу не представља санкција, већ апрекација. Ова једноставна чињеница се лако превиђа највероватније због тога што су ови делови дипломатичке структуре крајње формализовани, док текст повеље у ужем смислу заиста почиње аренгом, а завршава се санкцијом. Ваља, ипак нагласити да и ови делови повеље, инвокација и апрекација, садрже цитате новозаветног порекла, али у окамењеном облику молитвених образаца којима се на графички видљиве, али и вербалне начине, сигнализирају почетак и завршетак текста³⁴⁶.

„Шта Теодосије пише о књижевном раду Стефана Првовенчаног“, у: *Исти, Студије из српске средњовековне књижевности*, 285–292.

³⁴⁶ Уп. М. Радујко, „Благослов и венчање великог жупана Стефана Немањића“, 252–283.

Једина дипломатичка формула у тексту у којој, строго гледано, нема цитата је интитулација, крајње формализованог израза ако ту не рачунамо, евентуално, девоцију или фразе попут „слуга“ Божији (Христов; Богородичин). Осим тога, у есхатоколарним формулама датума (обично, када постоји тачан датум доношења правног чина, у питању је неки од Господњих или Богородичиних празника), белешке о записивању и потписа (повремено, такође, омеђеног крстом). Формално ограничење за употребу цитата постоји и у оквиру диспозиције где новозаветни цитати могу да се нађу само на спољашњим оквирима правних садржаја, као њихов коментар или есхатолошка контекстуализација.

*

Различити термини којима су исправе означаване говоре о разликама у схватањима о правној вредности повеље³⁴⁷, док је о њој као тексту свест провејавала понајвише у санкцијама, почев од претње у Бистричкој повељи краља Владислава (1234–1243; бр. 9): „И запрећујем овим Господом Богом Спасом нашим Исусом Христом и Пречистом Његовом Матером Владичицом нашом Богородицом и нашом, по Богу, влашћу утврђеним хрусовуљом, да нико нема власти никакве над свим даним цркви овој [...]“. Треба напоменути да се њоме не призива проклетство; место на крају санкција било је „резервисано“, већ од Симеонове Хиландарске повеље, за ауктора (лично или као носиоца власти) или, у једном периоду, за круну, као најзначајнију инсигнију државне власти и симбол њеног божанског порекла³⁴⁸.

Као разлог претњи казнама, у почетном делу санкције наводи се, између осталог, огрешење о владарев чин³⁴⁹ или о његову заповест, реч³⁵⁰ или њену писану

³⁴⁷ О називима повеља: Ђ. Бубало, *Писана реч у српском средњем веку*, 35–45.

³⁴⁸ Први пут, у Хвостанској повељи краља Уроша (1276/7; бр. 13): „[...] и од богодарованог нам венца да буде проклет“.

³⁴⁹ „Ако ли ко хоће да се дрзне и прекрши ово, што сам начинио [...]“ (бр. 16).

³⁵⁰ Већ у Хиландарској повељи Стефана Првовенчаног (бр. 3): „ако прекрши реч моју“.

варијанту³⁵¹. Готово сви ти елементи формулисани су у Милутиновој Хрусијској повељи (1313?–1316; бр. 21): „Ако ли ко, Бога не бојећи се и људи не стидећи се и не марећи за страшни суд, и усхтедне да разори или прекрши или одузме нешто од онога што сам приложио и узаконио, као што и више рекох у овом хрисовуљу [...]“.

Познато је да су старије и млађе исправе истом дестинатару често биле генетички повезане. У тим случајевима понављају се, пре свега, њихове уводне и завршне формуле, уз неопходна прилагођавања историјском тренутку; добар пример пружају повеље Светим апостолима на Лиму краљева Уроша (бр. 12), Милутина (бр. 25) и, наводно, Стефана Дечанског (бр. 29). Приликом потврда дарованих поседа и њихових проширења, остварује се увид у старије исправе и то се и констатује³⁵², или се позива на њихове одредбе, што подразумева могућност непосредног увида³⁵³. Компилације, као својеврни катастиси, подразумевале су укрштање више исправа чији су текстови могли да буду боље или лошије семантички уклопљени у нову форму (Сводна хиландарска повеља, бр. 19; Друга трескавачка повеља, бр. 45; Општа хиландарска повеља, бр. 65)). Ипак, овде је реч о прерадама дестинатара, те на основу њих не сазнајемо ништа о настанку структуре првобитних исправа.

³⁵¹ Издвајамо неколико примера: „Ако се ко нађе да је прекршио написано мноме у овом крсовуљу [...]“ (бр. 12); „Ако ли ко [...] прекрши и мало шта од овога што је писано [...]“ (бр. 15); „Ко ли се нађе [...] да је прекршио иједну црту од овог више писаног у овом хрисовуљу [...]“ (бр. 17); „Ако ли се ко дрзне да разори од записаног у хрисовуљу овом [...]“ (бр. 34); „Ко ли се нађе и потруди се да разори овај божанствени хрсовољ и одузме или прекрши шта од њега [...]“ (бр. 45); „И ја, Стефан краљ, проклињем и не благосиљам онога који ће да прекрши ово златопечатно и свенастојеће слово краљевства ми“ (бр. 51).

³⁵² На пример, краљ Милутин у Светогеогијевској повељи (бр. 17): „Прочитавши исправљења и утврђења и хрисовуље свих њих [...]“, као и: „виде краљевство ми записања њихова и хрисовуље које су оштећене многим годинама, мољцима изгризене, влагом истрвене, искрзане, које се притом не могу прочитати [...]“, или краљ Вукашин у повељи Дубровнику (бр. 89): „И прочита и виде краљевство ми записања предње господе како су записали и утврдили хрисовуље и законе граду Дубровнику [...]“.

³⁵³ У санкцији Милутинове повеље Жаретићима (1316) пише: „Ко ли им ово преиначи, да прими клетву писану у повељама светопочивших родитеља краљевства ми и од краљевства ми да је проклет“; уп. издање: С. Божанић, „Повеља краља Милутина барској породици Жаретића“, ССА 6 (2007), 11–17.

Аутоцитати су још ређи. На пример, у скраћеној верзији Милутинове Хрусијске повеље (Хил 138/140; бр. 21), класичној санкционој формулацији из првог примерка (Хил 139/141) додато је „као што горе написасмо“: „Ако ли ко узме и мало шта, да му је противник свето Вазнесење и света Богородица и, као што горе писасмо, да је проклет“. Понекад се, у слободнијој форми, током приповедања алузивно асоцира на већ изнети цитат: Св. Симеон говори о преузимању Христовог јарма, што је алузија на претходно наведене стихове Мт 11 29-30, у Хиландарској повељи („и удостоји ме, грешног, светог јарма Његовог благог“); у већ наведеном примеру, краљ Милутин се поистовећује са слепорођеним (Јн 9 1-7) и мртвацем (Јн 11 38-44); када братски сабор Хиландара одобрава монахињи Јелисавети да постане ктитор Карејске келије (1358–1361; бр. 79), након целовитог цитата стихова Рим 8 28-30, представљено је да се наведене речи о изабраницима Господњим, односе управо на бившу царицу: „А овај, сâм промисливши, призва и назва и оправда и прослави благочастиву и христољубиву царицу Срба и Грка, кира Јелену [...]“.

Интертекстуално повезивање од произвољности није било заштићено формалним средствима, већ евентуално, сопственом сакралним статусом (као нека врста пандана Светом писму у законодавној сфери; као што се право односи према правди) и ауторитетом ауктора. Тако, краљ Милутин стаје иза високоразвијеног текста аренге Светостефанске хрисовуље који о Светој Тројици и Св. Стефану поучава сабор; не значи да је он текст лично саставио, већ да га гарантује.

II.3 Цитатне фигуре и њихов контекст

Висока семиотизованост садржине повеља најчитљивија је из готово незаобилазног присуства библијских цитатних фигура у њима. У наредном делу рада оно ће бити хронолошки анализирано (детаљније или у начелу, у зависности

од састава) ради уочавања основних снопова *значења* у чијој изградњи је новозаветна цитација учествовала, као и промена до којих је током времена долазило. Такође, управо кроз сагледавање односа између предлогака и млађих преписа постаје јасна корист од осврта на присуство библијске цитације у дипломатичким истраживањима у ужем смислу.

Темељи

Значај хиландарске оснивачке повеље Св. Симеона (1198; бр. 1) за познавање српског средњег века тешко је пренагласити. Она представља темељ домаће дипломатичке праксе у формалном, садржинском и стилском погледу, садржи ембрион оригиналне књижевности, обликује профил политичке филозофије који ће немањићи владари, уз мање измене, заступати кроз читав XIII век, гради сложен владарски модел који претпоставља чин замонашења као узорни крај земаљске владавине којег ће бити свесни чак и последњи Немањићи, па и њихови наследници³⁵⁴. Сâм њен правни чин, оснивање српског манастира на Светој Гори уз обезбеђивање његове економске одрживости, прворазредни је политички тестамент којим је српско друштво нашло своје место у светој историји и тиме, између осталог, у многоме стекло међународни легитимитет³⁵⁵. Како бисмо избегли понављање, улогу цитатних фигура из Новог завета у овом тексту покушаћемо да осветлимо кроз његово делимично поређење с повељом Стефана Првовенчаног истом дестинатару (1207. или 1208?; бр. 3). С обзиром на то да Првовенчани добрим делом преузима текст оснивачке повеље, али да га у важним

³⁵⁴ Недавни рад еп. Јован (Пурић), „Владарство и монаштво Стефана Немање – теолошки аспекти симфоније државе и цркве у Немањиној ‘Хиландарској повељи’“, у: *Ниш и Византија XIII*, Ниш 2015, 25–37, где се кроз „теолошко-херменеутичку анализу“ сагледава дубинска структура тзв. политичке теологије овог документа, показује још увек неисцрпљени истраживачки потенцијал овог документа.

³⁵⁵ О замисли подизања Хиландара, уп. С. Марјановић-Душанић, „Хиландар као Нови Сион Немањиног отацтва“, у: В. Кораћ (ур.), *Осам векова Хиландара. Историја, духовни живот, књижевност, уметност и архитектура*, Београд 2000, 17–24.

појединостима и преобликује, овакав поступак пружа одличну прилику за сагледавање интертекстуалне стратегије оба документа.

Степен подударана два најстарија хиландарска српска документа, повеља монаха Симеона, чије се састављање обично приписује Св. Сави³⁵⁶, односно Стефана Немањића, иза чијег текста вероватно стоји сâм, талентовани ауктор, веома је висок. У случају акта будућег првовенчаног краља, реч је о зналачкој преради предлошка ради његовог литерарног унапређења или прилагођавања новим семантичким намерама.³⁵⁷ Осим очекиваних измена граматичког лица и реалија, умешно су повезани поједини делови текста који је, по потреби, проширен. Стефан мења или убацује поједине изразе³⁵⁸ или читаве реченице, ради остваривања веће кохерентности текста и оснаживања или мењања његових импликација. На пример, када се, након описа домета и смисла његове владавине, понавља како је Немања пожелео да се нађе с праве стране у Дан суда (алузија на Мт 25 31-33?), односно почео интензивније да се стара о личном спасењу, додато је, заједно с онима који су угодили Богу (чиме је назначен као нови угодник Божији), као и – да би досегао рајско обиталиште, с којим је убрзо потом упоређена Света Гора. Већина тих измена може се наћи и у Савином *Житију Св. Симеона*³⁵⁹, али постоје и значајне разлике. Једна од основних је у томе што Стефан, који оца доследно назива „старцем Симеоном“, употребљава, уз то, и низ других придева

³⁵⁶ Уп. Ђ. Трифуновић, В. Бјелогрић, И. Брајовић, „Хиландарска оснивачка повеља светог Симеона и светог Саве“, 51–52.

³⁵⁷ Познато је већ да је Стефан Првовенчани, даровити владар и талентовани писац, у *Житију Св. Симеона* (последње издање: Стефан Првовенчани, *Житије Св. Симеона*, у: Исти, *Сабрана дела*, прир. Љ. Јухас-Георгиевска, Т. Јовановић, Београд 1999, 14–107) настојао да стварност о којој говори сагледава у складу са својим поимањем сопственог положаја, оспореног на почетку владавине, као и положаја српске државе који се у току његове владавине знатно променио, у великој мери као последица Немањине делатности.

³⁵⁸ На пример, синтагма „мир и тихост“ (вероватно, према 1 Тим 2 2) промењена је у „мир и тишина“, како је и у Савином *Житију*, титула „цар“ има свој антички лик – „цесар“, итд. Сличност с текстом Савиног *Житија Св. Симеона*, уз немале текстолошке и граматичке разлике, почиње од констатације да Бог не жели да људи пропадну већ им све даје на добро (кроз могућу алузију на Мт 18 14 или 2 Пр 3 9) којом се повезује претходни, „теоријски“, и наредни део текста који говори о Немањиној владавини.

³⁵⁹ Упућујемо на издање: Свети Сава, *Житије Св. Симеона*, у: Исти, *Сабрана дела*, прир. Т. Јовановић, Београд 1998, 148–191.

попут „благоверни“, „чедољубни“, „слатки“, „часни“, „блажени“, па и „свети“, чега у Савином *Житију* нема. У сваком случају, сазнали смо да владар учествује у Божијој економији спасења на два плана: колективном (народном) и личном.

Најобимније измене Симеоновог текста, које подразумевају убацивање нових пасуса, односе се на два описа Свете Горе као рајског дрвета од којих се први налази у делу о Немањином монашењу. Овај сјајни плод литерарне фикције³⁶⁰, визија долине с разгранатим дрветом и рајским птицама на њему, следи иза заповести о преузимању крста (Мт 11 29-30)³⁶¹ коју је Немања био решен да испуни, као и изјаве о снажењу Христове љубави у њему (1 Јн 4 12) и стасавању његове деце (као предуслова за одвајање од породице), дакле, сврстана је међу *разлоге* за његово монашење. Из Симеонове повеље не сазнајемо када се код њега јавило појачано старање о души и мисао о монашењу, али се каже да је прошло пуно до њеног остварења (у међувремену, у њему се разгарала љубав Христова, односно јачала је свест о призиву), а Света Гора се помиње тек касније, као разлог за странствовање, а не за монашење. Аутор описа, притом, на дирљив начин сведочи о свом брату Сави као врсном светогорском монаху.³⁶² Тек тада, текст се враћа предлошку уз понављање цитата о позивању грешника на покајање (Мт 9 13, Мк 2 17 или Лк 5 32), којег нема у Савином *Житију* (тамо је 1 Тим 2 4 – „који хоће да се сви спасу“, чиме је избегнут говор о Симеоновој грешности), затим, сведочење о Немањиној решености да одбаци светску славу и телесна уживања и тврдњу о разгарању његовог срца љубављу Христовом чиме је постало сасуд Духа Светог (поновљен призив Еф 3 17-19?, овога пута у виду реминисценције). Поред Богородице, сâм Господ Бог (не „Христос“, као у предлошку) изволео је Немањино

³⁶⁰ Најновији рад на ову тему: И. Шпадијер, „Алегорија раја код Светог Саве и Стефана Првовенчаног“, у: Б. Миљковић, Д. Џелебџић (ур.), *Перифолос. Зборник у част Мирјане Живојиновић*, књига I, 113–126.

³⁶¹ Сава томе додаје и друге цитатне фигуре које говоре у прилог монашком призиву: 1 Јн 4 12, Мт 10 37-38 и Мт 19 29 или Мк 10 29-30 (Свети Сава, *Житије Св. Симеона*, 152–153).

³⁶² „[...] посред дрвета настанила се беше птица слаткогласна, кротка у седењу, тиха у песмама, весела у цвркутању, јасна у шаптању, једна од мудрих птица љубавних, слатко његово дете, који је некада био мени, везом рођења, брат, звани Сава монах“ (превод Љ. Јухас-Георгиевске, у: Стефан Првовенчани, *Сабрана дела*, 11).

монашење; реч је о истим врховним небеским ауторитетима за које се изриком каже да су, у прошлости, желели да Немања буде владар. Поновљена алузија о преузимању личног крста у Симеоновој повељи (Мт 11 29-30) замењена је констатацијом о Божијем услишењу његове свете жеље.

Описујући смену на власти након повести о монашењу (такав је редослед збивања и код Симеона, док је код Саве обрнут, историјски: абдикација – савети престолонаследнику – монашење), осим што уноси неопходне измене реалија, Стефан сведочи да отац престо оставља њему, свом „од Христа дарованом чеду“, по Христовом наговору. Утисак о својој неспорној изабраности, о чему смо већ говорили, велики жупан појачава старозаветним поређењем, да га је родитељ благословио више од остале браће, као Исак Јакова. Очев благослов подразумева упутства о основама владања: да се труди у сваком добром делу, да чува *мир крстјански* (до којег је, како је у акту раније речено, довела Немањина владавина), као и заповест (тог термина у предлошку нема) да се стара о црквама и о „чрнцима“ у њима; отац није желео да Владика (не „Творац“) и Господ лиши Стефана било каквог права. Смисао ове књижевне реконструкције Симеоновог завештања (добродетељ, хришћански мир, старање о црквеним институцијама) лежао је у темељу политичког програма свих наследника његовог престола.

У делу текста посвећеном одласку на Свету Гору, како се понавља, узрокованом Христовом вољом јер Он не оставља оне који се кају (Лк 15 7), као што сведочи Писмо (уз убачен придев: „свето“), веома лепо је искоришћен део стиха Лк 4 24, код Немање тек цитиран³⁶³, а овде уклопљен у разрађену мисао о томе да онај ко жели да нађе спасење мора то да учини странствујући, међу другима који траже Христа, због чега одлучује да остави власт, децу и супругу (према Симеоновој повељи: ближње и децу). Притом, начињене су неопходне измене и додаци како би се текст надовезао на претходну визију рајског врта; док

³⁶³ Свети Сава, *Житије Св. Симеона*, 166–167, цитатом Лк 4 24 мотивише жељу за достизањем вишег степена духовног развоја.

Симеон уопштено говори о тражењу „неког“ издвојеног места за вођење живота који би му омогућио спасење, Првовенчани остаје при ставу о свесној усмерености на одлазак на Свету Гору од почетка, уз још детаљније описану атонску визију: Симеон је слушао о тамошњем мирном, безметежном животу и о правоверју као дрвету чији су изданци „освештани, богобојажљиви и христољубиви црнорисци“ и сав клир; међу овима је и монах Сава, слаткогласна птица, „мила утеха христољубивом старцу“³⁶⁴. Листови и цветови рајског дрвета јесу пророчке проповеди, јеванђелске поуке, апостолска предања и отачке заповести, а плод – добра нада; уз благи мирис који се шири и пој птице измењеног гласа, опис служи задовољењу свих духовних чула онога који тежи спасењу а чита или слуша текст повеље.

Говорећи о обнови Хиландара, попут Саве, Стефан користи стари топоним Милеје, тек касније употребљавајући познати назив манастира³⁶⁵; обратно, Симеон обнавља „Хиландар“, док у диспозицији употребљава израз „Света Богородица у Милејама“. Како би објаснио свој удео, Првовенчани поново проширује текст предлошка: на очев захтев да помогне обнову манастира он одговара поштовањем три Божије заповести. Будући да је реч о заповестима које је Христос издвојио као најважније, о љубави према Богу и према ближњему, и без најаве би се могло претпоставити да је извор цитатне фигуре новозаветни (највероватније, Лк 10 27), што онда важи и за трећу издвојену заповест, о поштовању родитеља (Лк 18 20 или Мк 10 19), иако су све оне, наравно, старозаветног порекла. Стефановим поступањем, тако, претходно наведена очева заповест да се његов наследник стара о црквама и „чрнцима“, као и опис

³⁶⁴ Сам Сава такође говори о свесном очевом опредељењу за Свету Гору као место вођења духовне борбе али осветљава и други мотив: да би нашао и спасао њега, „заблуделог сина“ и „изгубљену овцу“ (исто, 166–169).

³⁶⁵ Код Саве, након кратког описа очевог боравка у Ватопеду, „као што и овде оправда своје царство, тако и тамо зајеле пронаћи место спасења свима који долазе одасвуд“ (исто, 170–171), те проналази пусто место, разрушени манастир Ваведења Богородице који Сава назива Милејама, опширно га поредећи с рајем (исто, 172–173). Симеон га, према тексту, обнавља уз Савину, скромно истакнуту помоћ, док се Стефанова подршка не спомиње.

јеванђељских поука и отачких заповеди као плодова рајског дрвета, добијају практично остварење.

Овде је убачен и недовољно јасан, али за нашу анализу веома важан део текста који, условно, има улогу експозиције у ужем смислу. Након што је опремио манастир, имајући на уму врлински живот својих родитеља, њихово смирење и ништељубље, Стефан изражава наду да ће се и сâм поклонити Богородици и очевом гробу, прихватајући да, заједно са Симеоном, буде ктитор и служитељ тог места³⁶⁶. Заокружујући основну замисао *свог* текста, Стефан на почетку диспозиције каже да је манастир обновио *молитвама јего*.

Читав наратив о подизању Хиландара је, дакле, сасвим јасно конструисан као сведочанство о садејству Симеона и Стефана, најпре на земљи, а потом, и с оне стране (Симеоновог) гроба. И раније у тексту Стефан говори о врлинском животу свог оца: још као владар, Немања се подвизавао, следећи Христов позив на преузимање сопственог крста. Након смрти, он наставља да комуницира, молећи се за обнову манастира, чиме је у пуној мери остварен идеал владарског и монашко-светитељског садејства, најконцизније и најлепше формулисан чувеном Теодосијевом изреком: „Јер као по некој сагласности живи са мртвима договараху се»³⁶⁷. За Првовенчаног, нема сумње да је његов отац прибројан сабору светих и то на основу испуњавања владарских дужности и на основу врлинског живота, као и да је одмах постао небески помоћник владајућег великог жупана који, на земљи, испуњава његове завете, утемељене у Светом писму³⁶⁸. У тренутку издавања

³⁶⁶ „[...] помислих у себи: да ме удостоји Владика мој Исус Христос, да ту будем поклоник, у Пресвете Владичице наше Богородице и да светило неугашено буде у храму њеном, и код гроба часног и боговерног старца, господина ми светог Симеона монаха. Бих удостојен да му будем, с њим, ктитор и служитељ“ (превод Љ. Јухас-Георгиевске, у: Стефан Првовенчани, *Сабрана дела*, 11).

³⁶⁷ Теодосије, *Житије Св. Саве*, 203.

³⁶⁸ Епитет „свети“ којим Првовенчани често означава Симеона не схватамо као аргумент у прилогу тезе о званичној „канонизацији“, тј. о уписивању у диптих: у посланицама апостола Павла, сви хришћани сматрани су светима, а тако се кроз историју називају и они савремени, на врхунцу литургијског узношења дарова („Светиње светима“). Овде је реч о ставовима или личном осећању Стефана Првовенчаног, те његов начин изражавања, чини се, не би требало узимати као поуздан хронолошки ослонац за извођење доказа о Симеоновом светитељском прослављању. Уп. Д.

документа, Сава се налазио у Кареји, у тиховању, или у Студеници, као игуман; у сваком случају, места за њега у идеолошкој равни документа у том тренутку није било.

Као што се могло видети, у овом промишљеном саставу новозаветне, готово искључиво јеванђелске цитатне фигуре имају значајнију улогу у тумачењу или идејној надградњи поступака „јунака“ него у самој структури текста. Њима се подједнако оправдавају владарски идеали (владар као пастир народа, Јн 1 10-16?; старање о народном спасењу, Мт 18 14 или 2 Пт 3 9; идеал мира и тишине, 1 Тим 2 2), монашки призив (Мт 11 29-30) и унутрашња мотивација Немањина: јачање жеље за спасењем (Мт 25 31-46), разгарање срца Христовом љубављу која испуњава верне (Еф 3 17-19?), поистовећивање с грешником позваним на покајање (Мт 9 13, Мк 2 17 или Лк 5 32) чију жељу Христос услишује (Лк 15 7); затим, његово напуштање породице (Мт 19 29, Мк 10 29-30 или Лк 18 29-30) и отачаства, констатовањем да онај ко хоће да нађе спасење мора то да учини међу другима који траже Христа (Лк 4 24). Најзад, јеванђелске заповести о љубави према Богу и према ближњему (Лк 10 27) и о поштовању родитеља (Лк 18 20 или Мк 10 19) наведене су као разлози за Стефаново учешће у подизању Хиландара.

Три веома блиска састава, Симеонов, Стефанов и Савин, приповедају исту повест, често истим речима или уз помоћ истих слика али сваки са сопственим подтекстом, док разлике међу њима постоје чак и у сврси употребе или у облику у ком се наводе исте цитатне фигуре. Стихове Еф 3 17-19?, на пример, Првовенчани парафразира на почетку првог описа Свете Горе, на исти начин као и Сава, али користи и реминисценцију на њих после поређења с покајаним грешником, упоредо с топосима о презрењу и одбацивању света а непосредно пре исказа о чину монашења, као у Симеоновој повељи. С друге стране, најављени цитат о монашком призиву (Мт 11 29-30) у сва три текста наведен је с малим разликама,

Поповић, „О настанку култа светог Симеона“, у: Иста, *Под окриљем светости*, 41–73; Ђ. Бубало, „Када је велики жупан Стефан Немањић издао повељу манастиру Хиландару?“, 233–241.

иако свуда има исту семантичку улогу. То још једном показује да је у средишту пажње твораца документарних текстова била адекватна употреба значења, а не доследно поштовање форме ауторитативних текстова.

Наведене разлике, између осталог, јасно сведоче о потреби свеобухватног текстолошког срањивања читавих корпуса текстова у српској медиевистици. Таква анализа би неизоставно морала да укључи облике библијских референци у њима као засебну ставку, у служби текстолошких проучавања српскословенске Библије.

Надградња: од Немање до Милутина

За разлику од срдачног писма његовог брата Вукана упућеног папи Инокентију III (1199; бр. 2), које садржи неколико јединствених цитатних фигура (Лк 1 78; Мт 16 18), поједини мотиви из хиландарских повеља поновљени су у исправи Стефана Првовенчаног Богородичином манастиру на Мљету (1217–1227; бр. 4). Реч је о поређењу владара с пастиром и о наглашавању аукторовог легитимитета. Међутим, семантички склоп тог састава је нешто другачији; уосталом, док се хиландарске повеље непосредно обраћају публици („братијо“), читав уводни део Мљетске (аренга, интитулација, девоција, експозиција) стилизован је у виду неформалне молитве која, повремено, преузима облик формалног молитвеног обраћања. Он је изграђен од низа синтагми предањског карактера и утемељен је у литургијском искуству и изразу, мада је у њему лако идентификовати једино цитатне фигуре старозаветног порекла. Почетак аренге подсећа на почетак друге коленопреклоне молитве на Духове или на молитву после причешћа, Василија Великог; сврха уводног описа Христове мисије на земљи најјасније је изражена новозаветним цитатним спојем који сугерише да Бог не жели да ико погине већ да сви дођу до познања истине и да се спасу (Мт 8 14 или 2 Пт 3 9 и 1 Тим 2 4), донекле као у осмој молитви у правилу пред спавање;

завршна молитва Христу представља текстолошку варијанту молитве за отварање ума. Овакав, сливени начин изражавања где нема непосредног цитирања нити било каквог наговештаја ослањања на текст вишег ауторитета, својствен српским повељама кроз читав средњи век, условно називамо „предањским“.

Читава уводна повест (и епицентар владарског деловања) усредсређена је на труд владара у разумевању и поштовању заповести Господа који узвраћа обилним даровима, као што је узвратио аукторовом оцу³⁶⁹ у чије дане је отачаству дао „мир и тишину“. Притом, и овде је истакнут Стефанов владарски легитимитет остварен настављањем очевог деловања. Њега су Христос и (или?; формулација није довољно јасна) Богородица, уз очев благослов, узвисили изнад све браће (попут Јосифа) и поверили му да преузме („придржи“) очев престо и да напаса његово стадо. Очева експлицитна поука престолонаследнику књижевно је обликована као колаж цитата из Премудрости Соломонових и Књиге псалама о испуњавању заповести Господњих, које његов „блажени живот“ савршено и илуструје. Према томе, Симеон Немања је савршени владар и непосредни владарски узор у испуњавању Господњих заповести; на њега се не упућује као на монаха, његова светост је у другом плану, а нема ни непосредног садејства, промовисаног у Хиландарској повељи. Првовенчани краљ, по сопственом признању, узор није достигао: осим израженог настројења, он каже да нема других добродетељи до помагања понеког манастира, чиме је остварен прелаз ка диспозицији.

Молитвени дух Мљетске повеље, обогаћен библијским или богослужбеним референцама, провејава у свим сачуваним раним актима Немањића и испољава се у више видова и кроз више тема. Штавише, све сачуване исправе с аренгама XIII века почињу библијским или литургијским цитатним фигурама чији циљ је, осим *carantio benevolentiae* публике, био унутрашње освештавање текста о правном чину и његово препознавање у литургијско-предањском контексту. То важи чак и

³⁶⁹ Занимљиво је да Стефан Првовенчани у тексту оца ниједном не именује.

за Прву жичку повељу (1219–1220; бр. 5) иако је сачувана у скраћеном виду, без аренге. Наиме, свој дар архиепископској катедри, Стефан Првовенчани на почетку диспозиције окарактерисао је речима: „Твоје од Твојих“. То је најстарији забележени пример дипломатичке употребе ове кратке евхаристијске синтагме из чина узношења на коју се у српској грађи местимично наилази све до почетка XVI века.³⁷⁰ Њоме се правни чин даривања светилишта карактерише као узвратни прилог Богу од онога што је Он поверио људима, а чији су они не творци нити власници, већ (захвални) корисници и умножитељи, и тиме пореди, па и поистовећује, с евхаристијским приносом.

Такође, Другом жичком повељом (1221–1224?; бр. 6) у састав санкције уведен је, касније много пута навођени, спој делова стихова Јн 19 15 и Мт 27 25.

Краљ Владислав издао је Богородичином манастиру у Бистрици потврди акт (1234–1243; бр. 9) у којем се наводе сви његови поседи будући да су, како се у тексту каже, повеље краљевог деде, светог Симеона, и оца, краља Стефана, у монаштву Симона, у међувремену биле изгубљене. *Regnans* уз помоћ архиепископа, епископа, властеле и монаха утврђује аутентичност усмених сведочанстава која се тичу раније дарованих поседа, док уводна „аренго-експозиција“, свакако, мора бити оригинална. Она започиње литургијским узгласом посвећеним Богородици који се произноси током анафоре, будући да је, како се даље каже, њеном љубављу свети Симеон постао ктитор великог броја манастира, па тако, између осталог, и овога у Бистрици, окупивши братство и снабдевши га хрисовуљама.

Друга сачувана Владислављева повеља, издата манастиру Светог Николе на Врањини (1241/2; бр. 10), садржи неколико новозаветних цитатних фигура. Штавише, она започиње дословним навођењем стихова Јев 1 10-12, о Божијем стварању света, допуњеним кратким псаламским одломком на исту тему, а наставља се, врло сведено, изјавом о вољном Христовом страдању за „нас“, његове

³⁷⁰ У посредованој форми, она се, можда, може препознати у још неким исправама.

„грешне и недостојне слуге“, и о утврђивању апостола као учитеља Цркве. Затим се смењују још два новозаветна призива која дефинишу апостолске дужности (парафраза Христовог савета о пастирском старању за људе, тј. за Цркву: Дап 20 28) и награде (обећање да ће онај који има веру и крсти се, бити спасен: Мк 16 16). Следи кратка похвала Св. Николи, као и краљу Стефану (Првовенчаном) – названом и монахом Симоном – и архиепископу Сави (тим редоследом), јер су даровали светињу коју је подигао епископ Иларије.

У овој исправи, дакле, преовладава једна од, током XIII века заступљенијих, апостолских тема. То није било необично за акте црквама посвећеним светитељима, којима доминира идеја да делатност светог човека, у суштини, представља продужетак ученичке, апостолске мисије. Посебно, када је реч о учеснику Првог васељенског сабора и једном од најревноснијих бранилаца православног исповедања вере, за каквог је важио Св. Никола. У овом случају, остаје отворено питање извора, тј. „ауторства“ аренге која је поновљена и у потврдном акту краљице Јелене истом дестинатару (1277–1306; бр. 14). Пракса показује да су приликом потврђивања ранијих исправа оне обично биле коришћене као предлошци, али грађа којом располажемо, у овом случају, не нуди поуздане одговоре. Наиме, једина позната „старија“ врањинска исправа, приписана Св. Сави, сачувана је у неаутентичној верзији из средине XIV века (1232/3; бр. 8), мада има елементе најмање једног аутентичног акта (Саве или Стефана Првовенчаног)³⁷¹. У њој се избор новозаветних цитата потпуно разликује у односу на Владислављеву (и Јеленину), а послужио је за похвалу епископа Илариона, наводног оснивача манастира Врањине: већ на почетку акта, подсећа се на јавно исповедање Христа (каким је, у овом случају, представљено оснивање манастира) као на предуслов за награду у вечности (Мт 10 32 + Мк 8 38), уз похвалу Иларионовом пастирском старању (Дап 20 28?). Овај контекст, иначе, више одговара употреби пастирске метафоре у Делима апостолским него када се њоме

³⁷¹ Ђ. Бубало, „Средњовековни архив манастира Врањине“, 247–251.

описује владар, попут Симеона Немање, мада је поређење владарске улоге с пастирском постало топос хришћанске владарске идеологије давно пре тога³⁷². У сваком случају, добијамо потврду да је подизање или даривање манастира имала вредност јавног исповедања Христове богочовечанске природе.

Две повеље краља Уроша истој, Хумској епископији, издате њеним различитим седиштима у кратком временском размаку, свакако представљају куриозитет, нудећи обиље грађе за проучавање унутрашње организације СПЦ и њене историје. Као два потпуно различита дипломатичка текста која бележе готово исти правни чин, оне на најбољи начин потврђују правило да се тема уводних делова аката усклађивала с посветама храмова катедралних манастира. Старију, исправу стонском Богородичином манастиру (око 1252; бр. 11) о потврди и проширењу поседа Хумске епископије, Урош је издао из истог разлога као Владислав Бистричку – као надокнаду за нестали (овога пута, не услед небриге, већ услед бугарског пустошења манастира) акт Стефана Првовенчаног. Она садржи једну од најразвијенијих аренги посвећених Богородици и међу ретким је актима с траговима библијске егзегезе, будући да почиње кратким тумачењем лозе Јесејеве – Марије као њеног корена а Христа као изданка. Једини непосредни новозаветни призив у акту јесте, неретко понављани, благовештењски поздрав арханђела Гаврила („Радуј се, обрадована, Господ је с тобом“ – Лк 1 28) који прати богородичне или анђелске аренге, уз акатистно формулисано називање Богородице мостом који преводи из смрти у живот, можда, према првом тропару 4. песме Канона благодарног Пресветој Богородици³⁷³. Краљ Урош изјављује да чини дар Хумској епископији, тачније, њеној катедралној цркви, „разумевајући“ заповест свог оца, светог краља Стефана, о којој не знамо ништа непосредно, али што је лако препознатљиво као продужетак Немањиних благослова Првовенчаном из Хиландарске и Мљетске исправе, о слушању заповести Божијих.

³⁷² В. нап. 222.

³⁷³ У 2. икосу Акатиста Богородици, поздрав гласи: „Радуј се, мосте који преводи са земље на небо“.

У рекапитулацији, краљ, необично искрено, каже да дар чини „опроштења ради грехова наших“, свестан да је покајање једини пут ка спасењу.

Лимска повеља истог ауктора (1254–1263; бр. 12) доноси скоро исте поседе Хумској епископији као и претходна, али, овога пута, новом њеном седишту – манастиру Светих апостола на Лиму. Избор њених, делом најављених и целовитих, а делом комбинованих, добро уклопљених новозаветних цитатних фигура међу најбогатијим је у српској дипломатичкој грађи; касније је поновљен у још две лимске исправе³⁷⁴, заједно с остатком уводног дела текста. Већ њен, помало изненађујући почетак, скраћена инскрипција Лукиног епистоларног увода у јеванђелско приповедање ученику Теофилу (Лк 1 1, 3-4), реторски најављује приповест о апостолима, мада у основним цртама. Тачније, о улози коју је Бог наменио апостолима у економији спасења, откуда потиче превасходно реферирање на јеванђеља а не на Дела апостолска или на посланице. У најављеном приповедању о Христовој мисији и његовом човекољубљу искориштени су наводи о Петровом исповедању Исуса као Сина Божијег (Мт 16 13, 16), о Христовој молби Оцу да и његови ученици буду с њим на небесима (Јн 17 24), као и они који у њега поверују захваљујући апостолским речима (Јн 17 20), чему је додата и опаска о Христовом слању Павла у мисију међу незнабошце, неизвесног порекла (Јн 11 52? Дап 22 21?). Затим, цитирано је Христово обећање ученицима (уз обраћање изразом из Јн 15 14?) да ће, приликом његовог другог доласка, они судити племенима изабраног народа (према Мт 19 28), уз још једно обећање, на крају цитатног склопа – да ће онога који заволи Исуса, заузврат, волети Његов небески Отац (Јн 14 21).

Преображавајући наставак текста у непосредно обраћање Христу, краљ говори о „нашој“ обавези да се трудимо да га волимо, уз амплификацију „више од своје душе“, по свој прилици, пореклом из прве Божије заповести (Мт 22 37, Мк 12 30 или Лк 10 27). Прикључивање публике требало је да олакша то што је и аутор

³⁷⁴ У акту краља Милутина (бр. 25), као и у оном приписаном Стефану Дечанском (бр. 29).

„видео“ на онима који воле Бога благодат у виду дара чудотворења, уз алузију на апостолско истеривање злог духа (Дап 5 15-16) и на чудо точења мира. Сасвим је јасно да се овде алудира на једног од ретких светих мироточаца, оснивача немањићке династије, Св. Симеона, који се у интитулацији (чиме му се, посредно, придружује и *regnans*) и експлицитно назива *ретником*, тј. „такмацем“ апостола, односно њиховим удеоником, равноапостолним. Политичка поента текста крије се управо у том константиновском виђењу Симеона Немање као „најхришћанскијег“ владара чије је поређење с апостолима омогућено, од стране Стефана и Саве али и сâмог Уроша посведоченим, чудом мироточења, али и дискретно подвучено поменом Часног крста (уз Бога и апостоле) у заклетви, јамству истинитости сведочанстава о садржини уништене повеље Стефана Првовенчаног³⁷⁵. Док се читав овај део текста у све три повеље минимално разликује, молитва светим апостолима у наставку добија лични израз, али и она, будући подељена са заједницом, подједнако припада истом политичком контексту.

За Хвостанску повељу преовладава мишљење да ју је такође издао краљ Урош (1276/7; бр. 13)³⁷⁶. Њен текст одудара од до сада створене слике, али само на први поглед: иако је намењена манастиру Светог Николе, њена аренга започиње констатацијом о Исусовом узношењу на небо као предуслову остварења обећаног силаска Духа на апостоле. Како се касније испоставља, разлог за то лежи у подређивању овог манастира (и његовог новозаснованог властелинства) Милешеви, чија је саборна црква посвећена Вазнесењу. Ипак, спона је јасна:

³⁷⁵ Уп. С. Марјановић-Душанић, „Повеље за лимски Манастир Св. апостола и српски владар као *ретник апостолима*“, 167–171. Занимљиво је и с питањем ауторства текста повезано питање, на које се Симеоново мироточење мисли. Наиме, ако иза текста стоји Стефан Првовенчани (као аутор изгубљене повеље, споменуте у Урошевој), подразумевало би се студеничко мироточење, а ако је његов „аутор“ краљ Урош, по свој прилици, оно би могло бити и хиландарско, у складу с новим хагиографским саставима које је управо по краљевој жељи израдио даровити хиландарски монах Доментијан (уп. Љ. Јухас-Георгиевска, „Предговор“, у: Доментијан, *Житије Светога Саве*, прир. Љ. Јухас-Георгиевска, Београд 2001, IX). С друге стране, ни у прва два ни у потоњем хагиографском тексту, не спомиње се чудо истеривања духова.

³⁷⁶ Д. Синдик, „Ко је аутор оснивачке повеље храма Св. Николе у Хвосну?“, *ИЧ* 19 (1972), 67–77.

узношење на небо било је предуслов да Христос пошаље ученицима Духа, што је био почетак деловања Цркве и њених светих.

Ни ова аренга није лишена цитатних фигура библијског порекла: уз спомен Христових добротинастава према људима упркос слави коју је после Вознесења имао на небу, наведено је његово обећање о силаску Светог Духа (Дап 2 16-17) за којим следе и два псалмска стиха. Уз још једно цитирано обећање, да ће Отац завољети оне који љубе Сина (Јн 14 21) – у нешто широј верзији у односу на Лимску повељу – доста уопштено се каже да они који су пажљиви и поступају у складу с тим, задобијају вечни живот. Управо таква била је „обитељ“ аукторовог оца. Један од плодова њеног светог корена је и блажени и богољубиви краљ Владислав, унук светог Симеона Немање (употребљена је управо таква синтагма) и син краља Стефана – монаха Симона, који је прозорљивим очима, испуњеним љубављу, гледао ка Господу којем је и саздао манастир Милешеву. Тако и ауктор, пошто му је Владислав предао власт (или ктиторство над манастиром?), подиже Светог Николу у Хвосну и оснива његово властелинство ради помоћи (милешевском?) братству, а за вечни помен себи и својим прецима. Док је идејни нагласак, дакле, још једном, стављен на тему светородне династије, која је у Урошево време добила своју пуну хагиографску, иконографску и дипломатичку разраду, уклопљену у апостолски контекст, очекивано молитвено обраћање сáмом Св. Николи следи тек у рекапитулацији.

Ново време: епоха краља Милутина

О свеобухватним променама у српском друштву у време краља Милутина писано је с различитих аспеката.³⁷⁷ Проширење државе на рачун Византије уз интензивирање усвајање њених друштвених, културних и политичких образаца,

³⁷⁷ Чему су те промене, у крајњој линији, водиле, в. Љ. Максимовић, „Краљ Милутин и царица Ирина: праскозорје идеје о Царству код Срба“, у: *Манастир Бањска у доба краља Милутина*, Ниш–К. Митровица–Манастир Бањска 2007, 13–18.

одразило се, између осталог, и на промене у светитељском прослављању оснивача савремене државности и аутокефалне цркве, Симеона и Саве.³⁷⁸ Све то је и те како оставило трага у дипломатичкој пракси на шта, између осталог, указују обиље и репертоар библијских цитата³⁷⁹.

Преломну тачку описаних промена на идејном нивоу, свакако, представљало је краљево ступање у царску породицу, кроз брак с принцем Симонидом (1299). Међутим, о првом периоду Милутинове владавине не може се судити на основу дипломатичког материјала. Постоји само један документ с аренгом, намењен Хиландару (1282?; бр. 15), за који се сматра да га је краљ издао убрзо по преузимању власти иако садржина његових уводних делова сугерише другачије решење. Он садржи изузетан књижевни састав, аренгу формулисану у виду непосредног молитвеног обраћања Богородици; иста аренда поновљена је у хиландарско-хрусијској компилацији, тзв. Сводној повељи, датираној око 1303/4 (бр. 19). Изграђена је кроз апозицију узвишености Деве Марије као Божијег обитавалишта изнад све творевине, којој се диве и анђели јер је чак и од њих била сакривена тајна девичанског оваплоћења и рођења Једног од Тројице, с једне стране, и недостојности ауктора, огрезлог у грех, да је хвали, с друге. Притом, Богородица је названа старозаветним прасликама – кивотом и трпезом небесног хлеба, а унете су и реминисценције на неке детаље јеванђелског описа Христовог рођења (можда, на основу божићног кондака). Уздајући се у њу као заступницу свих хришћана, ауктор је моли да не презре његову многогрешност као што ни њен син није одбацио слепог од рођења, повративши му вид, и што је васкрсао већ усмрделог мртваца (алузије на Јн 9 1-7, односно Јн 11 38-44). На врхунцу, супликант изражава уздање у Богородичину милост и наду да ће се и на њему прославити њено свето име, преносећи претходне реминисценције на лични план кроз

³⁷⁸ С. Марјановић-Душанић, „Молитве светих Симеона и Саве у владарском програму краља Милутина“, *ЗРВИ* XLI (2004), 235–250; Иста, „Свод српских светих у доба краља Милутина: династички култови“ (у штампи).

³⁷⁹ Иста, *Владарска идеологија Немањића*, 309: „Старозаветна поређења су временом постајала ређа, уступајући место новозаветним.“

позивање да просвети и њега, слепог од рођења, односно да га, усмрделог, васкрсне.

Аренга повеље истог ауктора истом дестинатару, раније приписиване краљу Драгутину (око 1299; бр. 16), о неопходности даривања цркава, има другачију замисао и знатно је једноставније уобличена. Након њена почетна три псаламска навода о помагању храма Божијег, свој „мали“ принос Богородици краљ на класичан начин пореди с удовичиним лептама којима је ова задобила Христову милост (алузија на Мк 12 42 или Лк 21 2). Одмах потом, у експозицији, он и експлицитно изражава наду да ће својим поклоном „принудити“ Богородицу да га покрије својом ризом у Дан суда, а касније, у диспозитивном додатку, прецизира да описане одлуке доноси зарад њене помоћи и милости и ради спасења душе. Овде је, дакле, изречена традиционална мисао о даровању светиња као начину аукторовог задобијања личног небеског покровитељства.

Док је помагање цркава у првој и другој генерацији Немањиних наследника било образлагано послушношћу његовим саветима или угледањем на његов пример, иста та, у наредном периоду веома заступљена тема, осим као део *imitatio maiorum*, добија и шире, начелно утемељење. Милутинов документ манастиру Светог Георгија код Скопља (1299/1300?; бр. 17) почиње најављеним, нешто скраћеним цитатом о потреби хришћанске проактивности (Лк 11 9-10), тј. о томе да налази само онај који тражи и да се врата отварају само ономе који на њих куца. Имајући ту уводну поуку на уму, ауктор каже да бива подстакнут божанском ревношћу, али и укрепљен и потпомогнут благодаћу Светог Духа. „Тематски кључ“ исказан новозаветним цитатом, обавезујући за све хришћане а који ауктора, у овом случају, подстиче на врлину, или тачније, на одређено настројење, конкретизацију добија додатним мотивом: угледањем на претходне свете и правоверне, односно православне грчке и бугарске царе, као и на српске краљеве, у њиховој делатној љубави према црквама. Побуђен божанском благодаћу да се подвизава попут њих, дакле, опонашајући сопствене претке али и

постављајући се као пуноправни наследник страних владара на новоосвојеној територији, он се, практично, упушта у надметање с њима у ревности због чега се опредељује да, према сопственим речима, неограничено дарује и обогаћује цркве. Сасвим је извесно да је аренга ове исправе новосостављена, јер у потпуности одговара историјском тренутку. Остатак текста није тако кохерентан, будући да је плод компилирања правних одредаба више старијих дипломатичких извора. У тексту је експлицитно забележено и коме је краљ поверио компилаторски посао: студеничком игуману, једном од дворана и своме дијаку.

У традицији ранијих владарских исправа, очекивано би било да почетни део Светођурђевске повеље говори о Христовим ученицима – о апостолима и светитељима и о њиховој земаљској мисији. Али, не само да њеном аренгом доминира сасвим друга тема³⁸⁰, већ у читавом документу нема ни молитве упућене Св. Георгију. Небески патрон дарованог манастира има „епизодну“ улогу у појединим деловима документа: у два наврата, каже се да се манастир обнавља, односно да Милутин постаје његов ктитор, уз помоћ светога а ради сопственог молитвеног спомињања. Такође, Св. Георгије се наводи као један од гараната у неколико парцијалних духовних санкција, везаних за огрешења о конкретне правне одредбе, у негативном својству противника како на овом свету (посебно: у ратовима), тако и приликом Страшног доласка. Ове санкције могу да имају порекло у резимираним старијим документима; Св. Георгије се не спомиње у завршној, општој санкцији. Тек у изјави о записивању акта, краљ исказује жељу да му Св. Георгије буде помоћник у напастима и ратовима, каквим се више пута пре тога и доказао.

³⁸⁰ Према тумачењу М. Татић-Ђурић, „Књижевна инспирација у иконографији Богородице“, 355 и нап. 20, почетак аренге (Понџе љука вожд` ствныи еџггелнсть словѣо Божнѣ прописѣ) описује иконографску делатност Св. апостола Луке, што код дипломатичара може да води даљој асоцијацији на потоње, царске аренге које говоре о храмовима као култним средиштима у којима је Бог и физички присутан кроз сликане представе. Нама се, ипак, чини да је ова формулација једино у служби следећег цитата из Јеванђеља по Луки и да не крије „иконаграфске“ семантичке импликације.

Уздизање државног статуса, крунисано склапањем савеза с византијском царском породицом, одразило се и у наслеђивању права и обавеза ранијих ктитора с царским титулама. Значај документа у којем је то изражено и на идеолошком плану, запечаћен је и први пут у завршним формулама употребљеном алузијом о непроменљивости онога што је записано (синтагмом о промени „и једне црте“, Мт 5 18 или Лк 16 17), као да је реч о светом тексту.³⁸¹

Према томе, најстарија три сачувана Милутинова документа с аренгама сасвим су различито осмишљена и изведена и у сваком од њих библијске цитатне фигуре се разликују. Први има високоразвијену аренгу изузетне књижевне лепоте у служби маријинске девоције, уз јасно изражену теолошку свест и више реминисценција и алузија предањског типа. Иако намењен истом дестинатару, други акт говори о владарској дужности да дарује цркве оправданој почетним низом псаламских цитата о потреби даривања Божијих храмова, уз популарно алузивно миноризовање сопственог прилога његовим поређењем с удовичиним лептама. У трећем случају, постоји „виши“ циљ: почетни јеванђелски лајтмотив протумачен је као подстрек владару да дарује цркве, али то је и његов одговор на предачке узоре којима су прикључени и владари других православних народа, уз истицање сопствених права на новостеченом подручју. Посвета дарованих манастира у другом и трећем случају није имала утицаја на тежишта и стилизацију дипломатичког текста; он је подређен дефинисању владарских дужности у новом, начелном стилу (заснованом на порукама Светог писма и то, пре свега, Новог завета) и идеолошкој легитимизацији његовог новостеченог положаја, опробаним али иновираним и умноженим стилско-тематским средствима.

Јединствени текст оснивачког акта Хрусијског пирга (1302; бр. 18), опет, другачије је природе, али је руковођен истом идејом образлагања владарског притицања у помоћ црквама и манастирима. Његов поетични почетак говори о

³⁸¹ Такође, треба имати на уму да је период о којем говоримо био време *исправљенија книг*, тј. прецизирања превода сакралних састава према грчким предлошцима с циљем отклањања нејасних места и догматских непрецизности, као и евентуалних наноса римокатоличке теологије.

умиљењу псалмопевца Давида, поучаваног Светим Духом, уз неколико стихова 84. псалма о небеским насељима и о грлици која у њима подиже своје птиће, тј. олтаре (храмове). Краљ, будући и сâм у стању умиљења, подоби се тој грлици и, мада немајући добрих дела, ипак не ствара блага на земљи (Мт 6 19) већ се руководи примером удовице која је двома меденицама задобила више од многих богатстава (најразвијенија позната алузија на Мк 12 42 или Лк 21 2), те следи своје, поименце набројане свете претке који су Хиландару поклонили многа материјална добра. Руковођен старозаветном метафором о грлици, новозаветним примером сиромашне удовице и опонашањем предака (*imitatio maiorum*), он услишује молбу игумана Киријака и подиже и опрема одбрамбени пирг на Хрусји с црквом Вазнесења, ради славословља Богу и покоја и утехе монасима, а себи на молитвено спомињање. За ово последње, као да нуди и готову формулу, у акузативу: „и мене у молитвама својим да помињу, слугу Божијег Стефана Уроша краља“.

Док је у тзв. Сводној повељи поновљена већ позната маријинска аренга³⁸², неколико година касније (1306; бр. 20) краљ Милутин је објавио Ратачку повељу, такође посвећену једном Богородичином манастиру, са литургијским почетком „традиционалног“ типа (узгласом пред „Достојно јест“) и са „традиционалном“ мотивацијом (молба за заступништво), али ипак, не без јаког династичког контекста. За разлику од текста Бистричке повеље који започиње истим узгласом да би затим прешао на Немањину ктиторску делатност, величање Богородице овде се и наставља, између осталог, навођењем чувеног арханђеловог поздрава (Лк 1 28) и неидентификованим саставом, вероватно преузетим из химнографског наслеђа с уопштеним хришћанским мотивима. После интитулације с проширеном девоцијом која говори да је Милутин самодржавни краљ по милости Марије и

³⁸² Питање је да ли је постојао акт из 1303/4. с таквом аренгом, односно какав је однос између ових и данас непознатих, недостајућих исправа. У сваком случају, тек предстоји текстолошко испитивање разлика између четири сачувана преписа овог збирног акта. Када је реч о цитатним фигурама у њима, те разлике нису занемарљиве: у аренги Хил 144/146 обе новозаветне алузије су „персонализоване“, док је у Хил 13 и Хил 141/143 прва од њих уопштена, онако како је и у једном од „штипских“ преписа (Хил 15). У санкцији Хил 144/146, у оквиру цитата Јн 19 15, два пута је поновљена реч „узми“, у Хил 145/147 то је учињено једном, док у Хил 141/143 тог цитата и нема.

њеног Сина, практично, у експозицији, у своје и у име свог сина Стефана, он тражи Богородичино заступништво за опроштај грехова али и за избављење од видљивих и невидљивих непријатеља власти коју им је она, са својим Сином, и дала.³⁸³ Таквог заједничког наступа владара и престолонаследника у повељама, практично, није било од Прве жичке повеље; тиме је Милутин, усред грађанског рата, јасно назначио коме, у том тренутку, намерава да остави српски престо.³⁸⁴

*

Документи из последње деценије владавине краља Милутина спадају у најразвијеније и најзначајније српске дипломатичке текстове. Међу њима, у Хрусијској, а нарочито у Светостефанској повељи доминира кратка историја спасења, односно краљево христолошко-тријадолошко исповедање у којем одговарајуће место заузимају Нови завет и Символ вере. То је још једна новина коју је донео Милутинов преображај државне идеје и њених идеолошких стубова.

Уводни део Хрусијске повеље (1313?–1316; бр. 21) описује историју спасења људског рода, тј. историју Новог завета, новог савеза између Бога и људи, у основним тачкама – добровољно оваплоћење, Васкрсење, Вазнесење, Силазак Светог Духа и, последично, просвећење васељене – и бележи краљево настојање да задобије Христова обећања проношењем Божије славе. Оваквом наративу, донекле, претходи само Хвостанска повеља, која говори о Вазнесењу и Педесетници³⁸⁵. Почетни редови текста представљају комбинацију стихова из Триода цветног, химнографске потке богослужбеног циклуса покретних празника у чијем је средишту Васкрс: позив да се очи уздигну на небо јесу речи икоса кондака самогласног гл. б. из канона службе Вазнесењу, док је прослављање Свете Тројице исказано речима стихире „на славу“, приписане Лаву Мудром, из велике

³⁸³ Подсећамо да је једна од карактеристика ове исправе кратка реминисценција стиха Мт 25 24-30 којом почиње диспозитив.

³⁸⁴ С. Марјановић-Душанић, „Повеља краља Милутина опатији Св. Марије Ратачке“, 23.

³⁸⁵ Подсећамо на то да је пре атрибуције краљу Урошу, Хвостанска повеља у историографији и била приписивана краљу Милутину, уз датацију око 1309 (в. Д. Синдик, „Ко је аутор оснивачке повеље храма Св. Николе у Хвосну?“, 67–77).

вечерње службе Педесетници. У следујућем, кратком приповедању историје спасења, уз мисао о Христовом добровољном страдању, између осталог, наведен је и део пасхалног тропара. Након помена Христове победе над смрћу, текст се наставља сплетом реминисценција на апостолску мисију, тачније, на давање мира ученицима и обећање о слању Духа Светог, којим испуњени, они просвећују свет (Јн 14 27 + Јн 14 16-17 + Дап 2 1-4).

Химнографским речником изражавајући још једну похвалу Исусовом страдању, васкрсењу и вазнесењу, краљ моли да буде удостојен слеђења Христове поуке ученицима да својим добрим делима дају повода људима за слављење његовог небеског Оца (Мт 5 16). А кога другог Господ услишује, пита се краљ, него оне који, својим приносима, славе његову величину (овде су искориштени псаламски цитати), оне који његове заповести воле свом душом и свом мишљу (парафраза Мт 22 37, Мк 12 30 или Лк 10 27); јер, сви који су их следили већ су добили остварење обећаног. Но, краљ, попут апостола Павла, не жели да се хвали било чиме другим до силом и помоћи Господа Исуса Христа (Гал 6 14) који му је, молитвама Богородице, Св. Стефана и предака (које касније и набраја), дао да буде њихов наследник.

Иако у основи ношено подударном идејом о прикључивању Христовим ученицима као Лимска повеља (1317–1321; бр. 25), коју „преписује“ од оца, Милутиново приповедање овде на много богатији и осмишљенији, али и непосреднији начин одређује његов положај у односу на Христа, без истицања предачког равноапостолства. Истовремено, то је била прилика да краљ потврди своју православност кроз наглашавање главних тачака економије спасења, односно Никејско-цариградског симбола. На значај улоге коју је при том имао Нови завет указује то што чак и санкција, сем што садржи уобичајени цитат Мт 27 25, започиње једном ретком новозаветном цитатном фигуром (Лк 18 2): „Ако ли ко, Бога не бојећи се и људи не стидећи се [...]“. Овај колоквијализам о којем је већ било речи специфичан је за повеље хиландарским келијама: осим што се понавља

у две Душанове исправе истом дестинатару, Хрусијском пиргу, иста цитатна фигура употребљена је и у Милутиновој Карејској повељи.

Друга високоразвијена тријадолошко-христолошка аренга којом краљ Милутин обзнањује своје вероисповедање налази се у оснивачкој повељи манастира Светог Стефана у Бањској (1314–1316; бр. 22). Оно доминира аренгом на два плана, на догматском и на практичном, оствареном указивањем на пример и смисао страдања првомученика Стефана. Од посебног је значаја то што краљ, као што смо видели, овај текст намењује члановима државног сабора.

У догматском делу аренге наводе се неки атрибути Бога Оца, једноставно названог Господом, за којег се каже да је слављен у Тројици; Он је извор милости и наде који нема почетка ни краја – што је „мелхиседековски“ израз (Јев 7 3?) – и којег окружују и својим га појањем („непрестаним гласовима и неућутним славословљима“) славе војске анђела. Од њега се *родио* Син, Исус Христос, пре почетка (земаљског) времена и без мајке, а у (последњим) временима, опет, по промислу извршујући домострој, човекољубиви Божији наум, и од Деве на земљи (овде је адекватно разрађен Символ вере или мелхиседековска праслика). Он показује људима беспочетног Бога Оца, који је описан стихом из Символа вере као „Творац неба и земље и сваке видљиве и невидљиве твари“.

У истом делу текста формулисано је и непосредно молитвено обраћање ауктора Богу Оцу, у вокативу: називајући га Светлошћу, краљ моли за озарење срца и просветљење ума³⁸⁶, дакле, за прочишћење духовних чула помрачених гресима, тј. за унутрашње прогледавање и за слеђење Христових поука упућених „онима који га воле“, изнетих у Светом јеванђељу. Управо колажом изабраних новозаветних цитата одговарајућег смисла, уклопљених у нови наратив, описане су неке од главних тачака Христовог наслеђа: долазак у свет по Очевом послању

³⁸⁶ Естетика светлости, тако значајна за исихастичку духовност, игра важну стилску и идејну улогу у овом тексту. О елементима сазрцања у српској средњовековној књижевности, на пример, уп. М. Лазић, *Српска естетика аскетизма*, Београд 2008, 133–169, поглавље „Естетика мистике“.

(Јн 16 28), позив ученицима на јавно чињење добрих дела (упоређено са светлошћу!) како би људи славили Бога Оца (Мт 5 16), обећање да је, да би се имала Очева љубав, потребно имати љубав према Сину (Јн 14 23), јер ће се и његове слуге наћи где и Он (Јн 12 26). То обећање је постојаније од неба и земље (Мт 24 35), а њиме је обухваћено и утешно Христово присуство међу ученицима након Вазнесења (Мт 28 20), подразумева се, кроз Цркву и евхаристију, уз додатак да су са Њим – непобедиви (Рим 8 31).

Тема другог дела аренге није могла да буде адекватније одабрана за илустрацију постојаности Христових обећања ученицима, будући да говори о првом светом мученику, Стефану, као примеру практичног исповедања чврсте вере у Тројицу и узвратне Божије награде кроз испуњење обећаног. Приповедање се у потпуности ослања на 7. главу Дела апостолских уз апострофирање појединих аспеката библијског описа, али има само један цитат (Дап 7 56). Када су апостоли, наиме, почели да проповедају Христова обећања, неверни Јевреји каменовали су Стефана, једног од њих. А он, не марећи за земаљска добра наспрам предстојећег, од Христа обећаног блаженства (сетимо се Симеоновог занемаривања богатства и удобности након што је осетио монашки призив), имајући непоколебљиву веру и испуњен Духом светим, пре него што је, засут камењем, преминуо, угледао је отворено небо и Христа на обећаном месту, с десне стране Оца, дакле, у небеској слави, као владара и господара, а не као слугу какав је био док је живео у свету. Тиме га Исус, каже се даље, прославља више него Мојсија и, приводећи га непосредно Очевом престолу, чини његово тело које, по дефиницији, вуче ка земљи, неосетљивим (разуме се, на бол). У надахнутом понављању које као да се састављачу текста отело услед искреног дивљења, Стефан је упоређен с анђелом. Уз апозицију мрачног облака који се цепа и тројичанске светлости, снажније од сунчеве, која се пробија кроз њега а долази непосредно с небеса (тога нема у Дап 7), још једном се описује Тројица, готово ликовно дочарана: Отац седи на престолу док Христос ставља Стефану венац (мучеништва) на главу и Духом га приводи Оцу. Таквих дарова Стефан је, говори повеља, достојан: непорочан, он је себе

свесно принео на жртву Христу (постајући апологета мученичког исповедања вере; видећемо да је и Сава, према Карејској повељи, принео себе на жртву као јагње), угледајући се на Њега, што подразумева и то да је љубио своје мучитеље и убице до последњег тренутка.

Какве је поуке потписник текста, краљ Милутин, извукао из повести о првомученику Стефану? Призивајући његову христоводобну милостивост – иако свестан да је није достојан због своје дубоке огреховљености – и благод и уздајући се у веру, а не само у дела (алузија на Гал 2 16?), краљ моли Стефана за заступништво: да се, као што се молио за своје каменоватеље, двојако моли и за њега – док је на земљи, за помоћ против (телесних и душевних) непријатеља и страсти, а у оностраном, тј. у вечности, за опроштај грехова и спасење. Стефан је, дакле, не само Милутинов (жељени) помоћник већ, на неки начин, и узор у милостивости, благодости и вери.

Најзад, следи политичка порука *par excellence* упућена, у будућности, наследницима на престолу, а у актуелном тренутку, учесницима сабора – међу којима су архиепископ, епископи и игумани – који и потврђује краљев акт. Пошто су саслушали о Тројици, он их позива да увиде сведочанство Божијег милосрђа на њему: наиме, занемаривши његова сагрешења, молитвама Богородице и Св. Стефана, као и молитвама *и благословом* светих Милутинових прародитеља и родитеља, Бог је учинио да их он наследи у „отачаству“. После интитулације, ауктор и поименце набраја чији је он то потомак и наследник: светог Симеона Немање, затим, првовенчаног краља Стефана тј. монаха Симеона (!), светог, равноапостолног, богоносца, наставника и просветитеља, првог архиепископа Саве, те краља Стефана Уроша тј. Симона монаха. За њих – а сва четворица су живот завршила као монаси – каже се да су земаљским царством купили небеско, чиме се сублимира сврха земаљске владавине.

Упознат с њиховим животима³⁸⁷ (претпостављамо, лично и кроз житија), краљ изјављује да се труди да испуни њихове заповести, у нади да ће с њима бити и у вечности: отуда, „старајући се од телесног ка духовном и од земаљског ка небеском“, од њих утврђено потврђује а оно што они нису имали прилике да учине – испуњава. Тиме он прокламованој вери додаје и дела. Међу ова „дела светлости“ (захваљујући којима ће, следствено раније наведеном цитату Мт 5 16 на који се сада алудира, људи славити Бога), спада и подизање разореног манастира Светог Стефана који, у својству ктитора, установљава као царску лавру и општежиће.

Ни духовна санкција овог документа није лишена садржинског богатства и иновативности и садржи велики број новозаветних елемената. Њен први део, молба упућена наследницима (које „узљуби Бог“, ко год то био – евентуална династичка промена унапред се, барем декларативно, прихвата као Божија воља) у виду поуке обликоване цитатном фигуром према 1 Тим 5 1 („старе као оце, средње као браћу, младе као синове“), садржи упутство да се следи предачки пример – што краљ и сâм чини – у чувању и подизању цркава, уз посебно истицање неповредивости постојећих хрисовуља (Мт 5 18 или Лк 16 17). За оне који би, ипак, нешто од тога „разорили или одузели“, између осталог, прижељкује се да приме проклетство од светих Симеона и Саве који су први осветили „отачаство“, као и од свих прародитеља и родитеља, затим, да на Страшном суду чују „Идите од мене, проклети [...]“ (Мт 25 41), да отпадну од отачаства и (светог) рода као Јуда од апостолства, да буду убројани међу оне који су наваљивали да се Исус разапне (Мт 27 25), најзад, да буду проклети и триклети од свих светих, па и од краља лично.

Овако ефектна санкција достојна је завршница једног од најразрађенијих и литерарно најуспелијих српских дипломатичких састава. Он далеко превазилази образложење и изношење правног чина и пред најауторитативнијим скупом у држави вербализује доминантни систем веровања, у исто време потврђујући

³⁸⁷ Вероватно се мисли на житија, а у Урошевом случају, и на краљево лично искуство.

краљеву правоверност. Његова је додатна вредност у посвећености тада модерном теолошком дискурсу светлости, двадесетак година уочи избијања исихастичке контроверзе.³⁸⁸ Разрађујући традиционалне елементе политичке филозофије – вишње порекло власти, заступништво угледног члана небеског хора у овом и оном животу, угледање на претке и њихово молитвено посредовање – Милутин образлаже божански план, што у владарском контексту има улогу исповедања вере, и укључује једну новозаветну личност у владарски модел, уз дискретно истицање монаштва као његове круне. У том семантичко-семиотичком снопу, носећи, непрестано реферирани ауторитативни текст био је Нови завет.

За разлику од Драгутинове потврде Милутиновог акта, која резимира његов текст, потврда архиепископа Никодима је, иако састављена у сличном духу, оригинална. Писана предањским стилем, она нема непосредних референци или оне нису уочене; то је чини најстаријим примером повеље с аренгом без новозаветних цитатних фигура који нам је познат. Повеља се, подобно краљевој, завршава претњом преступнику да ће бити „проклет и триклет и *анатема*“ од свет клира и сабора; два састава, сачувана у истом препису, и иначе су компатибилна и, свакако, нису настала независно један од другог³⁸⁹. Потпис поглавара Српске цркве, који се спомиње и у санкцији, гласи „смерени црноризац Никодим“, па се и на основу тога може закључити да је он у исто време аутор текста и његов аутор.

Текст говори о томе да је, благословом свете Тројице и „многим трудом и знојем [...] апостола српског Саве“, Српска земља утврђена у *правоверној* вери. Отуда и Милутин, назван, између осталог, „светородним“ и „чистим изданком доброплодне лозе“, следи своје свете прародитеље и родитеље у подизању и довршавању цркава и то не само у „своме отачаству, Српској земљи“, већ и у

³⁸⁸ О њеним коренима, в. класично дело: Ј. Мајендорф, *Свети Григорије Палама и исихастичка духовност*, Београд 2012.

³⁸⁹ На пример, сабор потврђује да су сви прилози учињени поштено, без огрешења о било чија права (поштовање старијих хрисовуља, на којем инсистира и краљев текст) и уз праведну, па и претерану накнаду тамо где је морало да се плати. Праведно поступање у процесу формирања замашне манастирске метохије посебно је наглашено у све три бањске исправе. Стога архиепископ и сабор моле краља и његове наследнике да све записано у „хрисовуљу буде неповређено“.

околним царствима. Међу њима, подиже и овај „дом душевни“, у име Св. Стефана а у славу Божију, себи и потоњим српским владарима за молбу и помен, монасима за општежиће, а сиротињи за помоћ у храни и одећи. Оваква мотивација указује на то да подизање владарских манастирских задужбина, на идеолошком споју вере и политике, представља врхунац остварења оновремене политичке филозофије. Благодат Божија, каже се даље у тексту, тада је учинила и Никодима наследником службе Св. Саве, тј. архиепископом „у јединству правоверне вере“ са сабором епископа и игумана, чије чланове поименце набраја. У име сабора, он се оглашава сведоком Божијег човекољубља испољеног према краљу Милутину и слави Онога који „прославља своје славитеље“.

Према архиепископу, дакле, Милутинова правоверност обезбеђена је већ припадношћу лози Светог Саве, „српског апостола“, која се надовезује на ниску Христових ученика који су своју веру на разне начине доказивали, почев од Стефана, првог мученика.

По основној замисли и новозаветним цитатним фигурама одабраним да је подупру, у описани контекст сасвим се уклапа аренга Врањинске повеље о Орахову (1314–1318?; бр. 23). То је још један аргумент у прилог њене атрибуције краљу Милутину и наведене датације³⁹⁰. Почетак текста је „модернијег“, реторског типа и касније је коришћен у више наврата, у три подваријанте³⁹¹. Говорећи уопштено о богоугодности даривања црква које је лепше од свих земаљских блага и представља добро дело (названо и „малим приносом“ манастиру Светог Николе), она је подупрta већ познатим цитатима из Милутиновог репертоара – Мт 5 16 (о чињењу добрих дела као навођењу људи да славе Бога) и Јн 14 21 (који воли Христа, волеће и њега Бог Отац), као и спојем цитата из старијих врањинских исправа, о поруци апостолима да се, сходно својим даровима, старају о цркви коју

³⁹⁰ В. нап. 274.

³⁹¹ Мрачка повеља Стефана Дечанског садржи исти подтип аренге, више Душанових повеља из периода 1343–1345 – други, а Душанова о Псачи (1358?) и по једна деспота Угљеше и три Дејановића – трећи.

је Христос стекао својом крвљу (Дан 20 28), јер ће бити спасен онај који се крсти (Мк 16 16). Владарска дужност да помаже цркве, дакле, генерализована је и представљена као добро дело које наводи људе да воле и славе Христа, уз додатак који проистиче из саме посвете. У не баш савршено уобличеном тексту објављеног, млађег преписа овог акта, може се наслутити и постојање молитве за лично спасење.

У почетном делу аренге Карејске повеље (1317/8; бр. 24) којом је, као што је већ речено, успостављена експлицитна паралела између новозаветног и дипломатичког текста, налази се сплет девет Христових поука, наведених у виду цитата појединих стихова или делова стихова из различитих јеванђеља. Семантичка усмереност поступка подсећа на тематско-духовно уоквирење и оправдање следећег наратива какво се, према Р. Пикју, може наћи на почецима хагиографија.³⁹² Наиме, текстом доминира лик Св. Саве, оснивача келије-дестинатара и једног од угаоних каменова аукторове владарске идеологије, тачније, излагање о његовом монашењу и светогорској ктиторској делатности. Одабрани цитати ван сваке сумње стављају Савино опредељење да напусти свет, тумачећи га као одзив на Христову поруку да обезбеђивање места у царству небеском, тј, спасење у вечности, подразумева одрицање од „своје душе“, односно оштро одсецање свега што појединца везује за свет, за пређашњи живот, уз посебно наглашено супротстављање породици; оно захтева добровољно узимање крста и ходање мучним путем којим је прошао и Христос (као врхунски, недостижни узор). Према изабраним наводима, Христа треба исповедати слободно и гласно, бескомпромисно, макар по цену сукоба с ближњима, будући да је пут ка царству небеском узак а његова врата тесна, достижна малобројнима. Иако се наведене поуке, расуте у тексту Новог завета, појединачно односе на хришћане уопште, у овом случају, припадају монашком контексту: на почетку наратива о Савином боравку на Светој Гори и оснивању келије, објашњава се (и

³⁹² В. нап. 7.

оправдава?) чињеница да се вољени припадник породице владајућег самодршца одметнуо у монаштво како би придобио Христа, и то – што је подједнако важно – за све, а не само за себе.

У наставку приповедања налази се још један новозаветни колаж, овога пута, састављен од три цитата из Павлових посланица. Након што је утекао у атонску пустињу и замонашио се, приносећи себе као жртвено јагње Богу и излажући се разним подвизима, Сава је на уму непрестано имао апостолске поруке о љубави Христовој од које верујућег човека ништа не може да растави (Рим 8 35), у коју се он узда у овом али, нарочито, у будућем животу (1 Кор 15 19) и која му носи добра о каквима ни сањао није (1 Кор 2 9). Но, иако се налазио на стази личног спасења, имајући на уму наведене апостолске мисли и идући „уским путем“ (Мт 7 13-14), Сава је желео да се спасу и други; његова жеља проистекла је из осећаја обавезе слуге којем је много дато и од којег се због тога много и очекује (Лк 12 47-48), као и из страха од зле судбине слуге који је сакрио од господара му поверени талант (Мт 25 24-30). Конкретно, Сава је Божије дарове оправдао и умножио оснивањем манастира Хиландара, ради спасења оних људи из свог отачаства који истински жуде за Христом – а међу које се сврстао и Милутин – и који се и спасавају молитвама свештене двојице.

Међутим, сâмоме Сави то није било довољно: одуживши дуг и жудећи за већим подвигом од оног који омогућава киновиијски живот, он проналази одговарајуће место у Кареји и, поводећи се за речима јеванђеља о Матеју о суживоту двојице или тројице у Христово име (Мт 18 20), ту оснива исихастирију³⁹³. Тек тада се, у експозицији, дипломатички оправдава читав претходни наратив: краљ Милутин, дознавши о начину животу у Карејској испосници који је његов свети предак успоставио како личним примером тако и писаним типиком, а свестан да се не може упоредо „служити Богу и богатству“

³⁹³ Цитат је у истом смислу употребљен и у *Карејском типик*; в. Свети Сава, *Карејски типик*, у: Исти, *Сабрана дела*, 4–7.

(Мт 6 24 или Лк 16 13), тј. старати се о духовним и материјалним потребама, прима Теодула, карејског старца – уз још једно згодно подсећање на јеванђелске поруке да ће у вечном животу бити награђен онај који прими праведника у праведничко име (Мт 10 41), односно онај који прихвати дете (тј. ближњег), дајући му макар чашу хладне воде у својству Христовог ученика (Мт 10 42) – и, у нади да ће тиме обезбедити себи место у царству небеском, дарује келију како се онај који у њој живи не би морао старати ни о чему другом до о испуњавању типика.

Познато је да је састављач овог текста, или барем, већег његовог дела, архиепископ Никодим.³⁹⁴ Бивши становник Карејске келије саставио је, али и лично издао још један документ свом некадашњем обитавалишту (1321; бр. 27), сижејно и мотивски несумњиво ослоњен на текст који је неколико година раније потписао краљ Милутин. Отуда је поучно испитивање разлика између ова два, библијским наводима богата састава: краљев акт има рекордну 21 новозаветну цитатну фигуру, а архиепископов – 18. Упадљиво је да се начин коришћења Светог писма у Никодимовом акту разликује; његов текст је пример стваралачког, сливеног, предањског односа према светописамским призивима који се не инструментализују као преносиоци једнозначних порука већ помажу структури и свеукупним намерама текста, на адекватан начин евоцирајући описиване прилике и есхатолошки легитимизујући оно о чему се приповеда.

Архиепископов акт почиње на сличан, реторски начин као и владарев, али књижевно успелије. Увод говори о поводу за писање састава који за предмет има повест о оснивању келије Светог Саве Јерусалимског, а за циљ – духовну корист онима који је читају и слушају, сасвим као да је реч о некој хомилији или патеричкој поуци, а не о тексту с правном снагом. Наиме, према почетној, одмах затим и протумаченој, парафрази параболе изложене у Лк 11 5-8, које у краљевом

³⁹⁴ В. Мошин, „Повеља краља Милутина Карејској ћелији из 1318. године“, *Гласник СНД* XIX (1938), 59–79; Ђ. Трифуновић, „Ко је састављач аренге повеље краља Милутина 1317–1318?“, *Прилози КЈИФ* 27 (1961), 243–244. Није познато да ли је у време писања краљеве повеље Никодим још увек био карејски јеромонах или је већ био изабран и рукоположен за архиепископа Српске цркве.

акту није било, петент, карејски келиота Теодул, упоређен је с човеком који у сред ноћи од свог суседа тражи хлеб како би почастео пријатеља пристиглог с пута (у овом случају, то би била публика?). Никодим, оваплоћење уснулог комшије из парафразиране параболе, одлучује да, иако „груб и животом и речју“ и лењ, не одбије молбу ради користи других, миноризујући свој допринос евхаристијским речником, као приношење од датих му дарова, уз још један новозаветни цитат (Јев 7 7), о томе да већи (у овом случају, Теодул, уместо Мелхиседека) без сумње благосиља мањега (Никодима, уместо Аврама).

У односу на текст краљевог акта, Савина одлука о одласку на Свету Гору образложена је детаљније, уз могућу употребу псаламских и новозаветних цитатних фигура, па чак, и уз навођење Савиних речи. Приступ теми је више монашки: уместо понуђеног концепта образложења монашког пута (намењеног, пре свега, мирјанима) и тиме условљеног сплета јеванђелских цитата, нагласак је стављен на презир према светским ужицима и сујети, а апостолски позиви на слеђење Христовог пута и везивање за његову љубав и његова обећања као лајтмотив Савиног живота у монаштву, замењени су пропагирањем аскезе доведене до готово непријатељског односа према телу.

Након неколико псаламских навода и молитве Богородици, поново саопштене Савиним устима³⁹⁵, приповедање о одласку на Свету Гору прелази у опширни опис обиласка Атоса, односно у својеврсну похвалу тамошњем монашком опиту, какве у краљевој исправи није било. Подвиг атонских пустиножитеља описује се детаљно и уверљиво, снагом неког ко га добро познаје, уз обиље псаламских цитатних фигура (чиме се оживљава дух свакодневице у Карејској келији³⁹⁶) и повремене, кратке новозаветне референце³⁹⁷. Док у краљевој

³⁹⁵ Извор тог, као ни извор претходног цитата приписаног Св. Сави, нисмо пронашли у његовим хагиографијама од Доментијана и Теодосија.

³⁹⁶ Уп. Т. Јовановић, „Указ за држање Псалтира’ Светога Саве у хиландарским преписима“, у: *Научни састанак слависта у Вукове дане 28/1*, Београд 1999, 103-119.

³⁹⁷ Попут алузије на пет хлебова на пет хиљада, односно седам хлебова на четири хиљаде, као и низа других, вешто уклопљених новозаветних и светоотачких цитатних фигура.

повељи старозаветних призива готово да нема, овде су чак и спомињане молитве Светих Симеона и Саве којима се спасавају сународници, замењене псаламским стиховима. Још један део текста којег у Милутиновом акту није било, о стицању аутокефалности Српске цркве, такође бива преузет из Теодосијевог *Житија Светог Саве*, а уведен је напоменом да је Бог хтео да прослави Саву (Мт 5 14-15), упоређеног с Мојсијем који се враћа свом народу. Разликује се и прелазак на експозицију и остале делове акта у којима, све до санкције, нема библијских цитата.

Разлике између два текста значајније су него у случају првих хиландарских исправа и постоје на више нивоа (структура, тематско-мотивски комплекси, семантички циљеви), па тако и приликом коришћења истоветних делова Новог завета. Оне су како текстолошке тако и концепцијске. На пример, док се у Милутиновој повељи цитатна фигура Мт 7 13-14 односи на Саву и садржи израз „уским и прискрбним путем“ (претходно, у целовитом цитату истог стиха у оквиру почетног сплета, формулација гласи „уска врата и тесни пут“), код Никодима она је употребљена за светогорске подвижнике које је Сава походио, и то на следећи начин: „[...] видети оне који страдавају прискрбним путем, тес(коб)но и распето проводећи живот“. Чак се и најсличнији делови текста разликују, попут оног о подизању Хиландара: Никодим, на пример, ту такође користи старозаветни цитат Јер 15 19 и новозаветну реминисценцију Мт 25 24-30, али стихове Лк 12 27-28 везује за светогорске подвижнике, исто као навод Мт 18 20 (уместо при образложењу Савине тежње ка отшелништву, након подизања Хиландара). Живот свог јунака у Кареји архиепископ описује вешто уклапајући делове два стиха из *Апостола*: једног новоуведеног (Фил 3 13) и дела другог (1 Кор 2 9), из краљеве повеље познатог, тамо наведеног у сплету намењеном илустровању идеја водиља Савиног монашког живота (1 Кор 2 9). Притом, 19. стих 15. поглавља Прве посланице Коринћанима замењује, за своје намере адекватнијим, 31. стихом истог поглавља (о умирању свету).

Интертекстуална стратегија архиепископа Никодима, чије детаљно проучавање тек предстоји, задужила је српску медијевистику, између осталог, још једним драгоценим сазнањем. Као што је речено, у краљевој исправи нема описа живота светогорских подвижника или стицања аутокефалности Српске цркве, што су управо делови архиепископовог акта у којима је Владимир Ђоровић препознао највећи утицај Теодосијевог *Житија Св. Саве*³⁹⁸. Чињеница да је Никодимов састав настао уз ослањање на Теодосијеву хагиографију, чије време настанка представља једно од интригантнијих питања наше науке о средњем веку, од велике је важности већ због тога што непобитно сведочи њен настанак до 1321. Не желећи да се овде упуштамо у сложено теодосијевско питање, подсећамо да је најстарији познати, данас изгубљени, Теодулов препис овог житија потицао из 1336³⁹⁹. За нас је, међутим, важније то што поуздана сведочанства присуства хагиографског текста у дипломатичком потврђују концепцију повеље као хибридног кода средњовековне културе чијим су значењима била подређена сва жанровска, структурална, па и етичка ограничења осталих ауторитативних текстова.

Ни преостале сачуване исправе с краја Милутинове владавине не нарушавају до сада формирану слику. За разлику од Лимске повеље (1317–1321; бр. 25), чија је „апостолска“ аренга с великим бројем цитатних фигура преузета из одговарајућег документа краља Уроша (у односу на коју је, у непосредном обраћању апостолима, додата алузија на моћ отпуштања грехова – према Мт 16 19, Мт 18 18 или Јн 20 23)⁴⁰⁰, невелика, натписна Грачаничка повеља (1321; бр. 26) у многим је оригинална. Она започиње цитатном фигуром 1 Тим 6 15-16 („Цар

³⁹⁸ В. Ђоровић, *Света Гора и Хиландар до XVI века*, Београд 1985, 114. В. и С. Вуловић, „Белешке о архиепископу Никодиму“, *Глас СКА* XLIII (1894), 7.

³⁹⁹ Д. Богдановић, *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*, 128, бр. 297, изражава наду да би рукопис, однет крајем XIX века у Српску краљевску академију, могао бити пронађен и враћен.

⁴⁰⁰ Констатација о добровољности Христовог страдања може се наћи, између осталог, у запису дијака Георгија / Радослава у *Четворојевнђељу краља Милутина* (Хил 1) из 1316 (издање: исто, 53).

царева и Господар господара, светлост жива и неприступна“) и исповедањем Бога као господара неба и земље, живота и смрти; њоме преовладава покајни дух, а централна јој је тема Преображење, догађај којим је Христос ученицима показао светлост своје божанствене славе (Мт 17 1-9, Мк 9 2-9 или Лк 9 28-36). Истицање Таворске светлости у повељи манастиру посвећеном Богородици, одудара од уобичајене праксе и његови се узроци, још једном, могу тражити у духовним и теолошким стремљењима епохе. Краљ објављује жељу да се, органима душе, и сâм успне на божанске висине како би угледао славу Божију; будући да Бог жели да помилује људски род, на располагању је онима који га траже и оживљује оне умртвљене гресима, међу којима Милутин, према сопственим речима, предњачи. Зато се он обраћа Господу Христу и Богородици, заступници људи пред Богом, коју моли да га уздигне из греховне дубине, просветли му очи и буде му помоћница и заштита на Дан суда.

Прелазећи на експозицију у којој говори о проналажењу разрушеног и запустелог грачаничког храма, катедре липљанске епископије, краљ изјављује да влада по извољењу Господа и Спаса Исуса Христа, још једном се легитимишући као праунук светог Симеона, „првог и светог господина, отачаствољупца и просветитеља српског“. Као разлог за издавање повеље, тј. за извршење правног чина, наведена је лоша очуваност или потпуна уништеност докумената које су издали краљеви прародитељи и родитељи а којима су, јасно се каже, били утврђени манастирски поседи. Тек тада се Милутин представља пуном, уобичајеном интитулацијом, додуше, започетом придевом „грешни“.

За Милутинов однос према прецима, али и према самоме себи, у последњим годинама његове дуге владавине, сугестивно делује два пута поновљено надовезивање на делатност Св. Симеона.⁴⁰¹ Тиме постаје јасније слагање с Лимском повељом, упркос томе што је њена аренга много разрађенија, а

⁴⁰¹ Осим наведеног, и првобитна, кратка интитулација садржи констатацију да је Милутин праунук „светог господина Симеона Немање“, названог Првим.

и преузета је, из исправе краља Уроша. Ова је, такође, издата једној разрушеној епископској катедри (на молбу епископа Данила) у последњим годинама краљевог живота; и тамо је реч о апостолима, и тамо се говори о органима душе, и тамо се краљ угледа на пример Св. Симеона и надовезује на његово удеоништво с Христовим ученицима. За разлику од докумената из претходних година у којима је посебно истицан пример Св. Саве, у последњој години краљевог живота, години подизања Грачанице и новог хиландарског католикона, у први план је избило осећање блискости с оснивачем светородне династије, владарем, монахом и светитељем. Занимљиво је да се везивање за Симеона Немању као „отачаствољупца и просветитеља“, међутим, није одразило и у санкцији.

Ради потпуности увида и, истовремено, представљања потенцијала цитатних фигура у испитивањима аутентичности докумената, у ову анализу уврстили смо и тзв. Улијарску повељу (бр. 28). Ова компилација из XV века која садржи кратко житије краља Милутина и за коју није до краја разјашњено који су све њени елементи преузети из аутентичних аката краља Милутина и деспота Стефана Лазаревића⁴⁰², има неколико новозаветних цитатних фигура. У њеном почетном делу налази се Мт 5 16, један од учесталих навода у Милутиновим позним повељама⁴⁰³ који је искористио и архиепископ Данило у његовом житију. Једино одавде позната цитатна фигура Фил 2 10, пак, налази се на почетку молитвеног обраћања архиепископа Саве III приликом прве византијске кампање по Милутиновом ступању на престо, док је византијски цар у тексту упоређен с издајником Јудом. Праштање побеђеним непријатељима мотивисано је цитатима Мт 5 44 и Мт 6 14, такође једино овде употребљеним. Осим наведених, у дугом тексту присутан је још и стих 1 Тим 2 4, познат из Мљетске повеље Стефана Првовенчаног те из дечанских повеља, о Божијој жељи да се сви људи спасу.

⁴⁰² С. Ђирковић, „Биографија краља Милутина у Улијарској повељи“, 53–68.

⁴⁰³ Цитат је, осим у исправама из последње деценије Милутинове владавине, на оригиналан начин употребљен још само у повељи Балше III Морачнику, читав век касније (1417; бр. 121).

Исправе Стефана Дечанског испољавају већ уочене тенденције, разрађене или успостављене у Милутиново време, уз поступно усмеравање нарочите краљеве девоције према Христу Сведржитељу. У Лимској повељи (1324–1331; бр. 29), нејасног дипломатичког статуса, поновљен је текст исправе аукторовог оца (а, преко њега, и деде) истом дестинатару, укључујући цитатне фигуре. Међутим, вид у којем су оне наведене донекле се разликује од оног у непосредном предлошку, Милутиновој повељи: осим правописних разлика, изостављене су поједине речи⁴⁰⁴.

Повеља Богородици Љевишкој (1326; бр. 30) има изузетно садржајну аренгу о којој је већ било речи, у основи посвећену Деви Марији али уз опширан осврт на историју спасења. Умешно срочена, она садржи више библијских – старозаветних и новозаветних – цитатних фигура у служби излагања историје спасења чије је непосредне изворе (ако их је било) тешко поуздано идентификовати. У повести о сукобу с оцем, Стефан Дечански догађај свог ослепљења колоквијално карактерише метафором о оном што није за слушање (1 Кор 2 9), што је сасвим супротно њеном новозаветном, позитивном контексту. Бог који „воли праведнике и милује грешнике“ (израз из молитве Христу на повечерју, полуноћници и часовима), каже се даље, смиловао се и на њега, избавивши га, оздравивши и посадивши на престо. Краљ му, између осталог, узвраћа даровањем цркава и милосрђем према сиромасима (Лк 16 19-31?) од свог неправедног богатства (Лк 16 9). Поклони, набројани у диспозицији и названи заједничким даром Стефана и његовог сина Душана, у рекапитулацији се карактеришу као узвраћање Богу, анафорском формулом „Твоје од Твојих“. Основне тачке овде изнетог програма биће поновљене, у још разрађенијем виду, у Дечанској повељи.

У међувремену, два Стефанова хиландарска документа из 1327. године (од 8. фебруара, односно 9. јула; бр. 31 и 32) започињу комбинацијом икоса кондака

⁴⁰⁴ У цитату стиха Мт 16 13, изостављена је реч „сушта“, у Јн 17 24 – „моју“.

самогласног из канона службе Вазнесењу и стихире на „славу“ из велике вечерње Педесетнице, попут Милутинове Хрусијске исправе. Уз то, акт од 9. јула, као и крајева пресуда од 6. септембра исте године (бр. 33), која нема аренгу, у санкцијама садрже цитат Мт 27 25, присутан и у исправи Богородици Љевишкој.

Најсадржајнија исправа Стефана Дечанског, оснивачка Дечанска повеља (1330; бр. 34), као и две њене млађе варијанте (1330–1331, бр. 35; 1343–1345, бр. 48) које се сматрају посебним документима, започињу једном од најразрађенијих аренги у српском дипломатичком материјалу. Остављајући по страни проблематични однос између различитих преписа истог дипломатичког текста, који увек изнова оживљава питања оригиналности и аутентичности, може се констатовати да Дечанска повеља пружа изврсно унутрашње сведочанство поступности, *процеса* састављања текста документа који, у овом случају, нуди аукторово поимање прошлих и актуелних збивања, одређујућих за његов лични статус и за статус народа, тј. (ид)ентитета који предводи. Тако, крајево образложење подизања Дечана, осим класичног тематског распона од исповедања вере у Тројицу и Христа до објашњења одабира места за подизање маузолеја, краси још један садржински прстен, од тумачења највећих искушења и најтежих тренутака личне историје који се тичу Богом благословеног доласка на власт до тријумфалне констатације победе код Велбужда која се одиграла током изградње манастира (и састављања текста повеље), истакнуте као видљива потврда истог тог благослова.

Уводни део, уз кратак тријадолошки осврт на почетку, посвећен је историји спасења доведеној до аукторових предака, убројаних међу свете на основу послушности Господњим заповестима и приношења захтеване жртве (што је изражено сплетом псаламских цитата). Природно, тај део текста утемељен је у Светом писму, али се не може тврдити у којој мери је током његовог састављања непосредно коришћен библијски предложак; стога он представља пример предањске, слободне употребе Новог завета. На пример, јасно је да је осврт на

Христово обећање ученицима да ће им, након распећа, послати Духа светог, парафраза стиха Јн 14 26, или да одабир издајника Јуде за новозаветни пример ђаволског деловања међу људима почива на Јн 13 2. Мање је извесно да ли се мисао „који је на небесима без матере знан, а опет, ради нашег спасења, на земљи без оца од матере учињен видљивим“ може сматрати цитатном фигуром на основу стиха Јев 7 3 иако је, свакако, на њему теолошки утемељена, или да ли се поређење Св. Саве с добрим пастиром који се вазда, па и на небу, стара о свом стаду, може непосредно повезати са Јн 10 1-16 где је његов праизвор. С друге стране, цитатне фигуре 1 Кор 2 9 и 1 Тим 6 15 из дела текста посвећеног величини Господњој и његовом аманету ученицима, примери су уобичајене, пре свега, стилско-сакрализујуће употребе библијских фраза. Један од куриозитета овог састава јесте и најављени, а неидентификовани цитат, о анђелима који ће у Дан суда од сваког тражити извештај о његовим делима у складу с којима ће добити плату у вечности. Овај цитат, присутан, на пример, у слову Јефрема Сирина на Ваздвижење Часног крста, али чији би непосредни извор могао бити и негде другде, још дубље у хришћанској традицији, осим у три дечанска документа, наводи се и у Светоарханђеловској повељи цара Душана.

Није се често дешавало да у истом саставу постоје постоји више цитатних фигура изведених из истог извора, као што је то случај с дечанским повељама и стихом 1 Кор 2 9. Прва од њих, по форми и употреби приближнија извору, носилац је позитивног значења и наглашава неизрецивост небеске славе коју је Господ обећао ученицима и њиховим наследницима; у другом случају, слободнија интерпретација истог стиха служи да окарактерише зле савете људи заведених човекомрцем ђаволом, који су довели до Стефановог ослепљења⁴⁰⁵. Употребљена у истом документу у различитим формама и у потпуно супротним контекстима, она је, дакле, испражњена од своје првобитне семантике из Прве посланице Коринћанима (где се односи на неизрецивост Божије премудрости и њеног наума

⁴⁰⁵ [...] наведоше его на таковоє дѣло страшное и неподобное, яко неодоубь слышати ни въ оудь чловекомь видѣнннн.

да прослави људски род, сакривене од неверујућих – конкретно, од неверујућих властодржаца – и сачуване за оне који воле Бога) и сведена је на стилско средство општепознатог порекла, са семантичком вредношћу епитета који садржину коју описује, неизоставно, освештава.

Приповедање о победи у бици код Велбужда која следи након диспозитива, на месту рекапитулације, служи као допуна и потврда онога што је речено у уводним деловима текста, о томе да се Бог прославља помагањем оних који га воле. И овде се налазе новозаветни цитати: понављањем суштине аренге, између осталог, комбинацијом цитатних фигура Мт 18 14 (или 2 Пт 3 9) и 1 Тим 2 4, предочена је Божија жеља да ниједан човек не пропадне већ да сви дођу до спознаје истине, што је и мотив Христовог оваплоћења. Од два ретка најављена, повезана цитата који следе и који имају заједнички извор – Јеванђеље по Матеју, позив да се наследи припремљено царство небеско (Мт 25 34) надовезује се на претходни део текста, о показивању славе Божије на ауктору, док је други (Мт 18 20), о Божијем присуству међу двојцом или тројцом који га призивају (оснажен адекватним псалмским наводом о суживоту браће), цитат који је уобичајено служио као образложење оснивања једне монашке насеобине (општежића или келије), овде употребљен за окупљање сабора који потврђује повељу и Стефанове прилоге новооснованој светињи. Тек након тога, прелази се на повест о самој бици као о поучној потврди Божијег милосрђа на Стефану, чиме је поентиран читав претходни део текста али и оснажена следујућа аукторова молба да се ништа од дарованог не измени, поткрепљена и још једним подсећањем на неизбежност смрти и, подразумева се, суда, тј. полагања рачуна о сопственим делима.

Измене текста у изгубљеној Другој дечанској повељи, познатој једино према издању, делимично се односе и на предањске елементе. Док су делови текста с цитатним фигурама 1 Тим 6 15, Јн 13 2 и обе варијанте 1 Кор 2 9 изостали, пажњу привлачи једна текстолошка разлика која указује на нетачно цитирање или преписивање или, вероватније, на другачију редакцију новозаветног предлошка: у

стиху Мт 25 34, уместо благословени употребљена је именица агнци. Такође, додатни прилог у једној убаченој диспозитивној одредби оправдан је наводним речима Св. Саве: „Чеда, недостајуће испуњавајући, чините узносећи Господа“. Тако се, још једном, показало да не постоје два истоветна дипломатичка текста чак ни када су у непосредној међусобној вези.

Краљ и цар Стефан Душан

Плодна дипломатичка делатност краља и цара Душана и богата заоставштина која се везује за њега, изузетно је садржајна, између осталог, и када је у питању изворни материјал за нашу тему. Она то није само бројем докумената него и разноврсношћу тема и мотива. Међутим, приметно је и да донекле слаби тражење упоришта у новозаветним цитатним фигурама у оригиналним саставима, а јављају се и они, иако с аренама, који их уопште немају. Једна од новина коју доноси овај материјал јесте и различита провенијенција дестинатара међу којима има и световних.⁴⁰⁶ Управо Прва стонска повеља с почетка Душанове владавине (1333; бр. 37), у том погледу, доноси новину: док ранији документи издавани Дубровнику нису садржали библијске елементе осим поздравних формула, уобичајених за дубровачку дипломатичку праксу, у овом случају, постоје новозаветне цитатне фигуре. Стих Јев 13 8 који констатује Христову доследност, уклопљен је у низ псаламских навода који говоре о томе да свемогући Бог надгледа оне који се уздају у њега и даје власт ономе коме жели, а све у служби

⁴⁰⁶ Само једна исправа световном дестинатару с ранијим датумом садржи новозаветне цитатне фигуре, међутим, реч је о фалсификованој, которској исправи приписаној краљу Радославу (1230; бр. 7). Питање је коју традицију одражава овај састав који говори, између осталог, о Христовим ученицима. Јединствено цитатно реферирање на Христову пастирску улогу (Јн 10 27-28), у први мах, могло би да се схвати као знак старије традиције, али се оно не односи на световне или духовне вође народа; млађој традицији, свакако, припада израз из 1 Тим 6 15, којим почиње и Грачаничка повеља а садрже га и неке друге исправе из XIV века. Слично је и са јединственим стихом Јн 8 31 (о томе да су истински ученици они који следе Христове поуке), иако су у повељама XIII и XIV столећа радије коришћени стихови Јн 14 21 и 23, са истим основним значењем, али који у већој мери наглашавају послушност као израз љубави према Богу и Његово узвратно обећање о уласку у царство небеско.

прослављања Душанових светих предака и указивања на претпоставке вековних, правно уређених односа између државе Немањића и Републике Св. Влаха. Такође, могуће је да праизвор израза *са љубовју их нелицемерноју*, дуго колоквијално употребљаваног у уговорима с Дубровником, треба тражити у стиху 1 Тим 1 5.

Прва добруштанска повеља издата, вероватно, 1334 (бр. 38), има упечатљиву аренгу, повремено архаичног и, у сачуваној, неаутентичној верзији, доста несређеног израза. Њен сиже чини Душаново изражавање захвалности Св. Николи на избављењу из заробљеништва за које кривица није бачена на оца, већ на *миродршца* ђавола. Реченица с уврштеним цитатним фигурама Мт 8 17 и Јев 4 15, која служи као прелаз ка (реторском) апстраховању смисла исприповеданог догађаја, нејасна је: да ли је субјекат („он“) Дечански⁴⁰⁷ или сâм Душан, што би одговарало наставку текста у којем се о њему одједном говори у трећем лицу једине⁴⁰⁸. У сваком случају, она представља литерарно успео спој парафраза о Христовом преузимању људских слабости и о његовој сличности људима као предуслову да им помогне. С појединачног прелазећи на опште, исприповедани случај се представља као душекорисна поука (онима који „слушају с испитивањем“), окарактерисана као „добре речи“, уз потпору цитатних фигура које сведоче о томе да треба разглашавати божанске речи и дела. Њихов избор, пак, донекле збуњује: док за први, новозаветни цитат нисмо поуздано утврдили извор иако је најављен (Јн 6 68?), други, старозаветни, потиче из Књиге о Товиту, што је јединствени случај присуства девтероканонских књига у нашој дипломатичкој грађи⁴⁰⁹.

Поред наведених цитатних фигура, алузивно је призвана параболоа о скривеном таланту (Мт 25 24-30), тј. о неопходности делатног односа према

⁴⁰⁷ Тако је разумео издавач: Ж. Вујошевић, „Повеља краља Стефана Душана о цркви Светог Николе у Добрушти“, 58–59.

⁴⁰⁸ Прво и треће лице једине поново се мешају у експозицији, док је диспозиција написана доследно, у трећем лицу.

⁴⁰⁹ Према Ж. Вујошевић, „Повеља краља Стефана Душана о цркви Светог Николе у Добрушти“, 53 нап. 7.

даровима Божијим, у наставку поуке која се од општег враћа ка појединачном, уз позив свима да се напију „духовног пића из непресушног извора“ а то је Св. Никола којем ауктор дугује избављење. У потоњој непосредној молитви, Душан изражава уздање у Бога који му је поверио престо отачаства, што се њему чини као сновиђење а не стварност. Топосу подизања разрушеног у експозицији не претходи уобичајена мотивација – угледање на претке или захвалност Св. Николи – већ се краљ, како се каже, *смиловао* наставши запустели храм (*милосрдовавши се и сазидах и обнових храм*) те га обнавља ради личног молитвеног помена. Тако је у раним Душановим документима, без обзира на провенијенцију дестинатара, оснаживано виђење правног чина као акта владареве милости.

За разлику од добруштанске исправе, вид у којем је до нас доспела Прва трескавачка повеља (1334/5. или 1335/6; бр. 39) красе (правописне и језичке) особине знатно млађе епохе. Не може се са сигурношћу рећи да ли је то и у којој мери утицало на њену уводну, оригиналну, ретку поуку о вери, изречену у првом лицу јединине. Њоме доминирају старозаветне цитатне фигуре, али је у ствари заснована на апозицији Старог и Новог завета. Ако су већ старозаветни људи, каже се, били свесни како је дивно живети у дому Господњем и ако је Мојсије подигао Скинију како би у њој савршавао службу Богу, утолико су више хришћани дужни да воле Бога и цркву, јер су у њој стекли веру и били крштени. Тиме се мотивима за подизање цркава додаје још један. Као кључ преласка из Старог у Нови завет, прославља се Богородица, између осталог, познатим акатистним ускликом. Цареви и велможе, богаташи и сиромаси, слушају старозаветна пророштва и апостолске проповеди и подижу саборне цркве и манастире, различитих посвета. Од апостолских поука цитатно је призван стих Гал 4 26, о Цркви као Вишњем Јерусалиму којег је, наводи се, апостол Павле и лично видео.

Док је Прва хрусијска повеља чији је предмет поклон Богородице Липљанске (1336/7–1343; бр. 41), устројена према обрасцу Милутинове повеље

Пиргу Св. Василија, укључујући њен богати репертоар цитатних фигура из јеванђеља и апостолских посланица, Душанов потврдни акт о храму Светог Георгија у Уложишту којег Милшина удовица Радослава поклања Хиландару (1336/7?; бр. 40), садржи оригиналну аренгу и у њој два узастопна, најављена цитата из Павлове посланице Римљанима. Први од њих (Рим 8 28), о томе да онима који воле Бога све бива на добро, понавља се касније у још једном документу, док је другоме (Рим 5 20), о паралелном умножавању греха и благодати, ово једина документована употреба. Мисли из Новог завета, уз предачке узор, краљу су, каже он, послужиле као духовни подстицај, а да се с њима идентификовао говори то што одмах за наводом Рим 5 20 себе назива грешним. Од некада обавезног наратива о апостолском наслеђу у документима издатим црквама посвећеним ранохришћанским светитељима, није остало ни трага.

Овај акт је по много чему особен. Његове уводне формуле – аренга, интитулација и део експозиције – сливене су у састав писан у првом лицу једнине, у виду захвалне молитве Богородици. Уз још једном изражену захвалност, семантичке намере експозиције и диспозиције обједињене су реченицом о приношењу молитве и дара. Уз то, у експозицији фигурира и аукторова супруга. Као конкретан повод за потврду баштинских права, у која спада и право отуђивања, у петицији су наведене Радославине врлине – велико мољење, усрђе и припадање. Приликом разматрања ових особености, не сме се занемарити податак из завршне белешке, да је текст записао (и саставио?) хиландарски игуман Арсеније, а да га је краљ својеручно потписао.

Прва Душанова повеља Хиландару о Светом Николи у Мраки (1339; бр. 42) доноси начелну мисао о дужности владара да за подарену им власт, Богу узвраћају љубављу према црквама. При том је употребљено неколико старозаветних навода, а ту је и молитва Богородици; међутим, једина новозаветна цитатна фигура у ужем смислу је стих Мт 27 25, у санкцији. Као што ћемо видети, то није необично за Душанове повеље, без обзира на то што су теме његових аренги, у суштини,

новозаветне. Исто важи и за други Душанов акт о Мрачком манастиру, издат старцу Јовану (1342; бр. 44), где комбинација Јн 19 15 и Мт 27 25 представља једину новозаветну цитатну фигуру. Необично стилизована аренга ове исправе започиње интитулацијом и представља Душана као сина и наследника Стефана Дечанског. Ауктор се, непосредно али уопштено, молитвено обраћа Св. Николи за помоћ и изјављује да довршава оно што његови преци нису успели да заврше.

Потврда још једног дара Хиландару, овог пута, Драгушиновог манастира Светог Георгија у Полошком (1340; бр. 43), након почетне комбинације триодских стихова из Милутинове Хрусијске повеље, али и две хиландарске исправе Стефана Дечанског, наставља се краћим тријадолошким есејем. Аренга представља сведочанство непосредног, дугог владаревог обраћања Христу кроз изражавање захвалности и молбу да буде милостив према њему у Дан суда, што се у историографији, за разлику од других дипломатичко-литерарних описа неизбежности смрти⁴¹⁰, тумачи као одјек конкретне ситуације, односно Душанове тешке болести. Текст се, у неколико наврата, позива на псаламске стихове, али и на Христов јеванђелски призив благословенима да наследе припремљено им небеско царство (Мт 25 34).

У периоду између 1343. и 1345. Душанова активност у погледу издавања докумената интензивиранија је, барем судећи према сачуваним примерцима, што се може разумети као један од начина припреме за проглашење царства. Међу тим исправама, неколико њих новозаветне цитатне фигуре има само у санкцији, иако њихови састави одишу предањским тоном: то су повеље о Рудловом прилогу (бр. 50: Мт 27 25) и о Светом Петру у Кориши (бр. 51: Мт 5 18 или Лк 16 17). Исто је и са Другом хрусијском повељом, о селу Куцову (бр. 54), у којој као петенти фигурирају игуман Арсеније и старац Амфилохије, чији новозаветни призиви из

⁴¹⁰ Топос неизбежности смрти и полагања рачуна присутан је у повељама почев од времена Стефана Дечанског.

санкције (Лк 18 2 и Мт 27 25) постоје и у старијим хрусијским исправама. Уводни делови сва три наведена акта чине засебан подтип аренге о владаревим дужностима да дарује црквене институције и довршава недовршено, пореклом из Милутинове Врањинске повеље (без наставка с новозаветним призивима) а сродан аренги исправе о Хрељином дару.

Чувени „штипски“ фалсификат (1343 [1332, тј. 1336]; бр. 46) пружа добар пример усмеравања дискурса ка начелном набрајању пожељних владарских особина, уз минимално ослањање на новозаветне цитатне фигуре иако је реч о хришћанским врлинама. Његова, слободно се може рећи „царска“ аренга, касније често понављана, говори о дужности царева и краљева да помажу цркве у којима је насликан лик Богочовека и његових светих, као и о томе да прави царски украси нису дијадема и бисери, већ врлине благочашћа и вере, љубави ка Богу и даровања његових цркава. Тиме је обогатен свод владарских хришћанских врлина. Подсећамо да је у Милутиновој Врањинској исправи указано на то да је подизање цркава лепше од свих земаљских блага, док је Стефан Дечански у Дечанској повељи навео послушност Господњим заповестима и приношење захтеване жртве као главне владарске врлине његових светих предака. Овај књижевно успели састав не садржи, међутим, друге библијске цитатне фигуре осим дела стиха Мт 27 25 у санкцији.

Слично важи за Другу и Трећу трескавачку повељу, с тим што оне показују како је једна цитатна фигура у процесу преписивања и прерађивања дипломатичког текста могла да изгуби везу с изворником, до непрепознатљивости. У Трећој (1343–1345; бр. 49), спомен Сиона из Прве добија измењено значење тако да текст ни на који начин више не указује на везу с апостолом Павлом (односно, стихом Гал 4 26), док библијски израз о забрани измене онога што је записано (Мт 5 18 или Лк 16 17), који такође губи свој препознатљиви лик, прелази у санкцију – молба с овим изразом опстала је само у Другој повељи (око 1343; бр. 45). У тој, манастирској компилацији Прве и Треће

повеље, поређење Цркве са Сионом јесте приписано апостолу Павлу, али без икаквог ближег одређења. Због тога би извор цитатне фигуре могао да буде пронађен у више новозаветних стихова (на пример, Јев 12 22 или Рим 9 33), када не би било познато да је уводни део текста утемељен у аренги Прве повеље.⁴¹¹ Тек на основу тог сазнања постаје јасно да је ово, у ствари, парафраза стиха Гал 4 26 иако је са њим, у текстолошком погледу, изгубила везу.

Насупрот описаним тенденцијама, из истог периода потиче и неколико изузетних, у теоријском погледу веома значајних дипломатичких састава богатих цитатним фигурама. Међу њима је и Трећа дечанска повеља (1343–1345; бр. 48). Али, то је исправа за чији текст знамо да је преузет; иако у нешто другачијем контексту од првобитног, њени семантички циљеви нису морали да буду прилагођавани. Нешто је сложенија ситуација с Тетовском повељом (1343; бр. 52), веома значајном за разумевање идеолошког дела припрема за проглашење царства, једном од најдужих, најсадржајнијих и најлепших исправа српског средњовековља, сачињеном од више дипломатичких слојева. Будући да ће она бити детаљније анализирана у поглављу о Богородици, овде тек наводимо место цитатних фигура у њеном сложеном тексту. Алузивно реферирање на Јн 9 1-7, односно Јн 11 38-44 у њој потиче из аренге најстарије исправе краља Милутина Хиландару (бр. 15), чија је аренга поновљена у целини, што је у литератури већ констатовано. Постоје, међутим, извесне разлике, а најкрупнија је у томе што је у завршном делу избачено поистовећивање ауктора са јунацима новозаветних прича о слепорођеном и усмрделом.

Други део дуге тетовске аренге потиче из исправе краља Стефана Дечанског Призренској епископији, односно цркви Богородице Љевишке, у којој има улогу експозиције. То до сада у науци није било примећено, а лако је уочљиво на основу

⁴¹¹ Ђ. Бубало, „За ново, критичко издање трескавачких хрисовуља краља Душана“, 227.

цитатних фигура.⁴¹² Као мост између два преузета састава послужио је оригинални текст о борби за улазак у небеско царство упркос личној недостојности, састављен од цитатних фигура Лк 14 16 (о Христовом позиву да се наследи царство небеско, уз кратко тумачење), Лк 16 9 (о пријатељима стеченим захваљујући неправедном богатству, тј. о коришћењу људског лукавства за улазак у вечни живот) и Мт 20 1-16, којом се краљ поистовећује с радником једанаестог часа који се нада истој награди као они, достојнији од њега. Након интитулације, у делу текста пореклом из Љевишке исправе, према форми би се могло помишљати да је алузија на неправедно богатство заснована на Мт 6 24 да није претходно наведен стих Лк 16 9, на који се она природно надовезује. То можда потврђује и цитатна фигура о куповини царства небеског помагањем ништих наведена у наставку, која би могла да се односи на параболу о убогом Лазару, из истог извора (Лк 16 19-31?).

У овом саставу, важне поруке преношене су предањским цитатним фигурама више него игде. Савет да се помажу цркве приписан Св. Сави, у оквиру прве диспозиције посвећене двојном, Душановом и Урошевом преузимању ктиторства над манастиром, подсећамо, налази се већ у Никодимовој Карејској повељи, такође као главни непосредни подстицај правног чина, као и у додатним одредбама Друге дечанске повеље. Акатисни стихови у својеврсној допуни аренге која претходи другом, даровном делу диспозиције, у ствари су усклици 5–12 из 12. икоса Акатиста Пресветој Богородици, донекле измењени како би послужили као апологија српске државности. Најзад, према завршним формулама, такође махом преузетим из исправе Богородици Љевишкој, дар се приноси и освештава

⁴¹² Непосредно преузимање аренги из докумената дестинатарима који нису имали непосредне међусобне везе – у овом случају, то су српска светогорска обитељ и епископска катедра у Призрену – мало је вероватно. Знатно је изгледнија претпоставка да је постојао један, несачувани, непосредни предлог у којем би оне већ биле обједињене, а то би могла да буде повеља Тетовском манастиру краља Милутина или Стефана Дечанског. Душанова исправа срочена је у двојини: он постаје ктитор заједно са сином, младим краљем Урошем, што је став какав је Стефан Дечански био заузео управо у исправи Богородици Љевишкој. С обзиром на тек успостављено штовање Стефана Дечанског као светог, о којем говори и Лимска повеља из јесени исте године, вероватно је као непосредни предлог послужила повеља Душановог оца истом дестинатару, можда израђена на основу акта краља Милутина.

литургијским призивом „Твоје од Твојих“, док је цитат Мт 27 25 из санкције предлошка, допуњен стихом Јн 19 15 који га следи а не претходи му, како је, по правилу, било у другим примерима овог споја.

У односу на дипломатичке тенденције епохе, архаично делује текст Брањске повеље (1343–1345; бр. 47). Традиција сачуваног примерка је проблематична, што не обезвређује констатацију да је у питању први оригинални састав с више од два новозаветна цитата у сплету још од Карејске повеље краља Милутина. Сви они потичу из 10, 11. или 12. главе Јеванђеља по Луки и преузети су непосредно из изворника, што се види на основу граматичких несагласности у тексту⁴¹³. То су Христове поруке о послушности Богу преко послушности ученицима (Лк 10 16), затим, о томе да нема ничег сакривеног што се неће открити (Лк 12 2-3 и 8) и о јавном исповедању Христа (Лк 12 8), о првој Господњој заповести (љубав према Богу), исказаној устима младића који се обратио Христу (Лк 10 26-27), те о неопходности тражења (царства небеског) да би се добило (Лк 11 9-10). Након приповедања о заточеништву као објашњењу посебне везе са Св. Николом, експозиција је обogaћена констатацијом да краљ није прекршио ниједну црту из повеља претходних владара (Мт 5 18 или Лк 16 17).

У теоријско-идеолошком погледу, скоро подједнако значајна као Тетовска јесте даровница Светим апостолима на Лиму (1343; бр. 53), прва повеља овом манастиру с оригиналном аренгом још од акта краља Уроша. На то што овом приликом није поновљен текст старијих исправа, иако је то у Душаново време била легитимна и уобичајена пракса, могле су да утичу измењене историјске околности и потребе, као и чињеница да је акт издат самом манастиру а не Хумској епископији, што је био случај раније, док је имао улогу катедре. Међутим, то не значи да је њена аренга без преседана: она је делимично ослоњена на текст

⁴¹³ Цитатна фигура Лк 10 26-27 представља пример метафразе, јер започиње реторским обраћањем у множини, а наставља се у једнини, како је у изворнику: *И паки рече Господ своим учеником: Ва законе что писано јест, како чтешци; он же отвештав рече [...]*.

Светостефанске хрисовуље⁴¹⁴, а приметан је и тематско-мотивски утицај старијих лимских исправа⁴¹⁵, с тим што, за разлику од њих, нови састав има снажнији старозаветни призив. Ипак, текст започиње могућом новозаветном алузијом о хришћанском учењу које се раширило светом посредством анђела (у смислу закона: Јев 2 2?). И цареви и обични људи *смиреномудријем* служе Исусу Христу, истинитом Богу, па су тако и Душанови свети преци увек подизали или обнављали светиње у свом отачаству – што је, у овом контексту, пројава смиреностудрености – у којима су бивали и сахрањивани по уснућу. Доказ Божијег благослова на њима јесте чудотворење: њихове свете мошти точе миро, дарују исцељења и *доносе победе над иноплеменицима*, а њихова смрт је блажена (*јакo сан царски*), у шта се својим очима сви могу уверити. Извор колоквијализованог израза „као што даде Бог онима који га воле“ јесте завршни део стиха 1 Кор 2 9. Занимљиво је да се другде у дипломатичкој грађи, наводи први део истог стиха који говори о обећању будућих, неизрецивих добара.

Настављен тројичним призивом, текст даље разрађује Душанова политичка уверења: као извор његове (и сваке) власти означена је Света Тројица – што је касније у тексту још једном, опширније образложено – као и молитве Богородице и светих предака. Аутор не само да се узда у предачке *молитве*, већ се и *уподобљава животима* Симеона Немање, Стефана Првовенчаног – монаха Симона и Стефана Дечанског (притом, Симеона и Дечанског назива светима) и каже да слуша њихове *заповести* како би их наследио и у небеском царству као што их је наследио у земаљском. Наиме, сви богомудри и богомислени људи, пуни страха Господњег, појмили су задивљујуће небеске дарове међу којима је и царовање не само земаљским добрима већ и небеским, у вечности. Зато, с *подвигом* и *љубављу*, они хитају да узврате Богу, истовремено страшном и

⁴¹⁴ Ж. Вујошевић, „Хрисовуља краља Стефана Душана манастиру Св. Петра и Павла на Лиму“, 58.

⁴¹⁵ У Урошевом акту (бр. 12) доминантна апостолска тематика чији је циљ прикључивање немањићког владара апостолима преко његовог претка, „такмаца“ апостола, Св. Симеона, код Душана је само назначена почетном мишљу о ширењу Господњег учења и кроз помен светих моштију, док је тема светих предака и идеалних владарских врлина и узора далеко разрађенија.

човекољубивом, својим добрим настројењем (не само послушношћу, већ живом жељом да поступају по вољи Божијој). Такво настројење „илустровано“ је референтним призивањем Авељевог приноса, Аврамове жртве и удовичиних лепти као владарских узора у служењу Богу. Надахнуће ових паралела је, по свој прилици, новозаветно и то, у прва два случаја, 11. глава посланице Јеврејима (стих 4, односно 17-19), а у трећем, свакако, Мк 12 42 или Лк 21 2.

Тема владарских врлина развија се и даље, при чему су (ранији) хришћански владари, на неки начин, подељени у три групе: у првој су *христољубиви и благочастиви*, у другој, *милостиви и испуњени правдом* (што се пројављује кроз законодавни рад), а у трећој, они који *подижу и помажу цркве*. Последњој групи прибројани су сви пређашњи „благочасни“ и самодржавни српски владари почев од првог господара и самодршца, светог Симеона. Њихово опхођење према црквама, на које су једни друге подстицали личним примерима, било је мотивисано славословљењем Господа и остављањем наслеђа свим христољубивим људима, а када су они као личности у питању, спасењем душе и трајним молитвеним спомињањем. Према томе, међу доминантно пожељним врлинама актуелног владара којима би он наставио низ својих предака нису истакнути аскетски и други квалитети преподобних (иако подвиг и љубав представљају њихов оквир), већ чврста, догматски исправна вера, затим, законодавни рад, у који спада и издавање повеља, те подизање или помагање цркава.

Као повод за даровање лимског манастира (и за овакву оду прецима), у експозицији се наводи „нова благодат“ која се показала на Душановом оцу, Стефану Дечанском⁴¹⁶. Она распаљује краљево срце и душу узводећи га „од телесних ствари ка духовним и од земаљских ка небеским“ и подстиче га да доврши недовршено. Наведена синтагма постоји у Светостефанској и

⁴¹⁶ О „поновном просијавању“ светога као једном од разлога које је Теодосије навео за поновно писање *Житија Св. Саве*, в. С. Марјановић-Душанић, „Свод српских светих у доба краља Милутина“.

Светоарханђеловској хрисовуљи, а само њен први део, још и у две карејске исправе (Милутиновој, односно Првој Душановој). Рекапитулација се завршава ефектно, парафразом из поглавља о Другом доласку Христовом када ће нестати сваке власти (1 Кор 15 24), док се застрашујућа духовна санкција, у сачуваном препису оштећена, прекида у почетним речима често цитираног дела стиха Мт 27 25.

И док је повеља древној немањићкој задужбини у старом државном језгру пружала прилику за похвалу предака, подједнако је индикативан али знатно мање разрађен и локалној средини прилагођен идеолошки набој има текст акта Богородици Перивлепти или Охридска повеља (1345; бр. 55), у којој се Душан још једном представља као настављач дела „пређашњих светих царева“. Препис овог документа је необичан по својим спољашњим особинама, а његова садржина, између осталог, по одсуству праве духовне санкције. Повеља садржи оригиналну аренгу с два непосредна владарева обраћања, Богородици и Творцу као „превечном цару“ који се оваплоћује, не желећи пропаст грешних (Мт 18 14 или 2 Пт 3 9). Притом, употребљена је јединствена цитатна фигура: ауктор се моли Богу да „нас грешне“ пронађе и приведе Христовом стаду као што је пронашао изгубљену драхму (Лк 15 4-10).

*

Душаново проглашење за цара доноси и разумљив пораст статуса докумената које је издавао, а што се средстава њиховог обликовања тиче, поред старих тематско-мотивских решења јављају се и нека нова. Међутим, уподобљавање актима византијске царске канцеларије и њиховом начину формулисања владарске улоге резултирало је, између осталог, јачањем тенденције која је водила ка смањењу броја новозаветних цитатних фигура: нигде их нема више од две осим у манастирима посвећеним Светим арханђелима, једном од нових носећих култова владарске идеологије, такође према византијском моделу.

Пресуда у спору између града Котора и српског патријарха у вези с градском границом (1346–1355; бр. 56), позната у варијанти сумњиве веродостојности с краја XIV века, могла би да има неке аутентичне формуле, пре свега, почетне и завршне⁴¹⁷. Алузија на Благовести (Лк 1 26-38) у оквиру аренге могла би да представља показатељ провенијенције из Душанове канцеларије, што би сугерисали неки други цареви документи из истог периода. Међу њима је и акт Лесновској епископији, односно Светим арханђелима у Леснову (1346/7; бр. 57), сачуван у оштећеном, вероватно нешто млађем препису. Средишња тема његове аренге једна је од дипломатичких новина које је донео успон на царство: то је развијена ангелологија. Говори се о различитим редовима анђела, од херувима и серафима, који непрестано славослове Бога, до арханђела Михаила, предводника небеске војске, и Гаврила, хваљеног благовесника због чега се и наводи део његовог поздрава Богородици (Лк 1 28). Све то чини увод у прокламовање обавезе „светога царства ми“ да љуби цркве и буде милостив према поданицима, тачније, према властели, што, између осталог, показује издавањем докумената.

Повеља Хиландару о селу Лушцу (1347; бр. 58) започиње једном од најпопуларнијих аренги царског и постцарског периода, касније варираном у неколико подтипова. Овај, не посебно дуги састав указује на Христово милосрђе које се према ауктору испољило на исти начин као према другим светим православним царевима. Његова намена је, према томе, образложење Душановог овенчавања царском круном које је оквалификовано као чин Христовог милосрђа и човекољубља. При том је Христос назван „слатким“, такође једним од израза блиских исихастима који је нашао своје место у текстовима више Милутинових и Душанових докумената⁴¹⁸. Царско помазање није представљено као давидовско већ је новозаветно, духовско: изливање благодати Светога Духа на новог цара

⁴¹⁷ С. Ђирковић, „Повеља цара Стефана Душана о границама Котора“, 48–50.

⁴¹⁸ У хрусијским исправама краљева Милутина и Душана, Христос се, у непосредном обраћању, назива „неизреченом сладошћу“. У придевском облику, такође у оквиру непосредне молитве, израз „слатки Христос“ постоји у Улијарској повељи, неизвесног дипломатичког статуса. Душан га наводи у документу Хиландару из 1340 (бр. 43), а касније и браћа Дејановићи, у исправи истом дестинатару (1377; бр. 93).

изједначено је с Његовим силаском на ученике, кроз алузивно подсећање на Педесетницу (Дап 2 1-4). Разлог тог узорног, Христом најављеног библијског догађаја јесте проповедање славе Бога (Мк 16 15) чијом је милошћу и промислом Душан стекао истоветне дарове (мисли се, као апостоли) и постао цар. Притом, сликовито је дочарана сцена небеске инвеституре која потврђује константиновску паралелу⁴¹⁹. Поставши царем, Душан је, дакле, поделио апостолску улогу проповедања славе Божије, као апостол „оних изван“.

Осим објашњења непосредног односа између Христа и новопеченог цара, у којем се он угледа на (Светог) Константина, констатује се и то да је до крунисања дошло молитвеним посредовањем Св. Симеона, Св. Саве и осталих светих Немањића. За разлику од исправа Душанових претходника у којима је Симеон називан *ретником* апостола, текст Лужачке повеље представља Св. Саву као *равносапрестолнаго апостолом*, као спону са Христовим ученицима на коју се „калеми“ његов потомак, нови цар и нови бранилац (праве) вере.

Пребогата, упркос томе што је сачувана делимично, аренга исправе коју је цар Душан издао својој главној задужбини, манастиру Светих арханђела код Призрена (после 1347; бр. 62), једна је од ретких која је добила достојно, свеобухватно научно тумачење. Димитрије Богдановић се, кроз њену анализу⁴²⁰, међу реткима одважио да сагледа политичко-теолошку садржину једне разрађене аренге и да укаже на могућности и методологију истраживања састава те врсте.

Иако делимично настао ослањањем на старије дипломатичке узоре, пре свега, на Светостефанску и дечанске повеље, овај учени састав изнова формулише неке од основних претпоставки српске средњовековне политичке филозофије у подручјима тријадологије, ангелологије и економије спасења. Текст одише предањским духом и речником али не обилује цитатним фигурама: ту је, у

⁴¹⁹ Д. Живојиновић, „Хрисовуља цара Стефана Душана за Хиландар о Лужачкој метохији“, 106: добијање крста из руке Господње значи поређење с Константином; добијање мача из руке анђела значи поређење с Исусом Навином.

⁴²⁰ Д. Богдановић, „Политичка философија средњовековне Србије“, 116–127.

аренгама ангелолошке тематике неизбежни, цитат Гавриловог благовештењског поздрава (Лк 1 28). За дух текста илустративно је постојање најмање две ненајављене комбинације делова стихова (2 Кор 1 3?; Рим 11 33-35) које су послужиле као стилске или литургијске формуле, а не зарад преношења неке конкретне поруке.

Разумевање Божијих порука у повељи је приписано Душановим претходницима, на челу са Св. Симеоном. Повест о прецима није нам позната у потпуности јер је један од изгубљених листова јединог познатог преписа садржао управо тај део текста, у којем је, судећи према наставку, могло бити детаљно описано аукторово „страдање“ од стране оца какво, уосталом, постоји и у дечанским повељама. Управо дечански пример представља главни узор читавог подухвата успостављања Светоарханђеловског манастира, његовог властелинства и његовог правног утемељења⁴²¹. Из дечанских исправа је преузета и позната химнографско-молитвена формулација *јако падъша ме ваздвиже и умрѣштвљена ме оживи*, наведена након интитулације, у тренутку када се ауктор пита чиме да узврати Господу за сва примљена добра не би ли се, можда, упоредио – наравно, на духовном плану – с Евтихом, момком који је заспао и пао с прозора током једне Павлове проповеди (Дап 20 9-12). Исти је и извор следећућег мотива *memento mori*, укључујући цитатну фигуру која би могла да води порекло из слова Јефрема Сирина на Ваздвижење Часног крста („покажите дела да примите награду“).

Сећањем на смрт подстакнут на ревност, Душан се уздиже „од телесних ствари ка духовним и од земаљских ка небеским“, што се постварује довршавањем недовршеног; текст се у том делу, још једном, прекида, да би се наставио новим објашњењем разлога за пружање помоћи и изградњу светиња. Аукторова мотивација појашњена је сплетом псаламских цитата, у великој мери подударним с оним у дечанским повељама, пре преливања текста у оригиналну, разрађену

⁴²¹ Новим документом се, између осталог, разграничавају ова два, огромна властелинства, док се ново устројава према старијем, узорном.

девоцију, посвећену арханђелима Михаилу и Гаврилу (у њиховим већ помињаним улогама вође небеских војски, односно благовесника) и, даље, у експозицију. Познати део документа окончава се при завршетку диспозиције, тачније, у одредбама ктиторског устава, тако да нема рекапитулације и завршних формула, које су такође могле да садрже новозаветне цитатне фигуре.

Лужачка и Светоарханђеловска повеља парадигматичне су за Душанове дипломатичке саставе из првих година по проглашењу царства: тематски усмерени на осмишљавање промене државног статуса, теолошки исправни и утемељени и поетично срочени, они не обилују новозаветним цитатним фигурама у ужем смислу али су дубински проткани предањем. У грчком акту Великој Лаври (1347; бр. 60), на пример, можда се могу наслутити две цитатне фигуре, врло удаљене од изворника – мање извесна, о љубави према Богу и ближњему (Лк 10 27), односно извеснија, о испуњавању закона и пророштава (Мт 5 17). У бројним другим исправама, нема их ни толико.

Повеља Хиландару о Палеокометици и Ливади (бр. 61), сачувана у преко два века млађем препису, започиње аренгом која, у тематском погледу, донекле подсећа на Оснивачку повељу будући да говори о томе како Бог устројава времена и власти, а то је разлог да се заволе његови храмови и угодници који у њима живе. Према гробу Св. Симеона исказано је нарочито поштовање, што сведочи о боравку састављача текста у Хиландару⁴²². Међутим, од цитата, постоји само део стиха Јн 19 15, наведеног на самом завршетку санкције која делује као да је прекинута, у претпоследњем реду у потпуности попуњеног листа папира; реч је томе да је, због недостатка простора на материјалу за писање, овај стих остао без стиха Мт 27 25, свог уобичајеног последовања. Истоветан формулар има и фалсификована исправа о хиландарским границама (1348; бр. 67), такође позната преко, данас несталог, примерка из XVI века. Текст „старије“ исправе, притом,

⁴²² Повеља је издата 12. децембра, током царског боравка на Светој Гори. О штовању Симеоновог гроба, в. Д. Војводић, „Први гроб Светог Симеона Српског“, у: *Шеста казивања о Светој Гори*, Београд 2010, 15–41.

делује кохерентније; крупније разлике међу њима, осим, природно, у петицији и диспозицији, постоје у опису обиласка Хиландара, гроба Св. Симеона и других атонских светиња. Такође, у санкцији „млађег“ акта наводе се оба уобичајена цитата (Јн 19 15, Мт 27 25), али на неуобичајен начин – не сливено, одајући привид да је реч о једном стиху, већ раздвојено, уз појединачне најаве.

Управо стих Мт 27 25 представља препознатљиво обележје исправа тога времена. Формулисан у 3. лицу множине, једини је новозаветни цитат (уз низ старозаветних) у Душановим карејским исправама из 1348, како у тзв. Великој прилепској (бр. 63) тако и у оној с Чахром у датуму (бр. 64), док у краћој варијанти „прилепског“ текста (засебном, данас изгубљеном документу Хил 30; бр. 144), нема ни тога⁴²³. Додуше, треба рећи и то да се изузетно занимљива експозиција карејских исправа која говори о царевом боравку на Светој Гори и одише исихастичком инспирацијом, па и бројним изразима из *Исповедања православне вере* Григорија Паламе⁴²⁴, у једном тренутку позива на други антифон 5. гласа на јутрењу, наведен делимично иза стиха Пс 121 1. Њихова аренга потенцира цареву православност и, између осталог, говори о Светој Тројици као о извору земаљске власти који се, Господњом благодаћу, поспешењем Пресвете Богородице и молитвама светих прародитеља и родитеља излио и на ауктора, у виду царства. Уз мање варијације, иста аренга се понавља у хиландарској повељи о селу Потолину (1348; бр. 66), односно у златопечатној повељи Светом Пантелејмону (1349; бр. 70). Документ о Потолину, међутим, иако има молбу, нема и духовну санкцију, па ни стих Мт 27 25, док исправа Светом Пантелејмону не садржи наведени антифон, али у оригиналним деловима текста има изразе из Символа вере.

⁴²³ Уп. Д. Живојиновић, „Хрисовуља цара Стефана Душана Карејској келији Светог Саве Јерусалимског (Хил. 30)“, *ССА* 1 (2002), 70, према којем други, нестали прилепски примерак (Хил 30), познат једино на основу преписа из XVII века, представља засебан документ, услед разлике у диспозицији, тачније, куповине Оркињарија за хиландарску болницу; у његовој санкцији, међутим, нема цитата.

⁴²⁴ О томе: Ђ. Трифуновић, „Цар Душан о свом боравку на Светој Гори“, *Источник* 31/32 (1999), 19–22.

Општа хиландарска повеља с почетка 1348 (бр. 65) такође је једна од оних у којима се Нови завет цитатно призива искључиво у санкцији (Мт 27 25). Кроз читав уводни део текста, подршка библијског текста упорно је тражена у Старом завету иако аренга говори о Богородици, Светој Тројици, светим Немањићима и владарском даривању цркава, а експозиција, о царевој импресионираности начином живота светогорских монаха. Када је о сâмим монасима реч, документи које су издавали у интерној комуникацији, за разлику од истодобних царских, конвенционалнији су и мање тенденциозни, како сведочи уводни део акта хиландарског братског сабора башти Антонију (1347/8; бр. 59) у којем се изражава дубока приврженост Христу и Богородици Хиландарској. Међутим, попут владарских аката али и већине докумената хиландарског братског сабора уопште, ни она не обилује новозаветним цитатима: једина цитатна фигура је Мт 27 25.

Реч цара Душана, тј. повеља којом је обнародован Законик (1349; бр. 68), не само да представља врхунски израз Душанове политичке филозофије, његових схватања сопствених дужности као владара, већ и објашњава актуелни политички тренутак. У њој нема новозаветних цитатних фигура, међутим, потребно је нагласити да и није сачувана у целини: једини познати њен препис, у оквиру *Раковачког номоканона* из 1700 (Праг, Народни музеј, IX С 4, л. 72а–74а)⁴²⁵, почиње од места где је уводни део с опште равни пребачен на личну речима *темже и аз*, иза чега следи интитулација. Акузатив множине показне заменице („их“), употребљен том приликом, односи се на претке, свакако, споменуте у претходном, данас непознатом делу текста. У реминисценцији Јесејеве лозе, Душан се назива изданком доброг корена, светих *богоисповедних* родитеља и прародитеља, као и „рабом Христовим“ захваљујући чијој је милости и помоћи и постао самодржавни цар.

⁴²⁵ Читав препис издат је у факсимилном, рашчитаном и преводном лику у: М. Пешикан, И. Грицкат-Радуловић, М. Јовичић (ур.), *Законик цара Стефана Душана III. О сâмом рукописном кодексу, уп. археографски опис: И. Шпадијер, В. Тријић, З. Ракић, З. Ранковић, Српске рукописне књиге у Чешкој*, 23–25, бр. 2.

Овај документ пружа леп пример различите улоге делова Старог и Новог завета у дипломатичком тексту, што је један од разлога да му посветимо нешто више пажње. Стари завет наводи се у циљу тумачења конкретних догађаја из владаревог живота, односно појашњавања божанских намера у вези с њим, док се новозаветно предање користи да би се указало на идеале којима владар тежи, односно на његову улогу у заједници. То се очитује у опису два знаменита догађаја из 1330–1331, једног спољнополитичког, а другог унутрашњеполитичког: у питању је одбрана отачаства од напада коалиције суседних народа, односно сукоб с оцем који је довео до промене на престољу и, следствено, „преложења“ на царство.

За оба описана збивања пронађен је исти покретач – ђавоља завист према тихом, спокојном, добродетелном животу у држави, у којем је Душан уживао љубав свог „богопросвећеног“ оца, радујући се заједно са свима који славе Бога. *Злонаравијем* зависни ђаво подиже седморицу владара против њиховог „начина живота“; ти неразумници су кренули на оца и сина да би их *пожрели* а њихово отачаство поробили. Али, милосрђе Божије то није дозволило: разјарени, они су дошли са 80.000 људи и чинили многа зла у велбуждском крају; Душан је за бој припремио до 15.000 људи (овде се користи 1. л. ј.), уз подизање руку ка *свемогућем* Богу (1. л. мн.); пошто су, Христовом помоћу и молитвама светих отаца „наших“ (сва је прилика да је овде реч о националним, тј. династичким, а не о општехришћанским светима), доспели на место предстојећег сукоба, милошћу Божијом поразили су све (1. л. мн.) да би Душан лично бугарском цару Михаилу мачем одрубио главу (1. л. ј.). Такође, одузео је имовину владара који су га напали, у тој мери да је њоме била испуњена сва његова земља, као што је Израелићанима било дато фараонско наслеђе. Након што су се, после велике победе извојеване Божијом помоћу, вратили кућама, славили су Бога за све и *захвално* живели.

Међутим, уследила је нова перипетија. Начелник зла и мрзитељ добра посејао је демонске, лукаве речи међу неке људе из отачаства који су нахушкали оца тако да Душану нестане и имена и живота, као што су остали Јаковљеви

синови продали прекрасног Јосифа како не би наследио очеву земљу. Но, као што Божија доброта није оставила Јакова (овде се у препису поткрала грешка!), тако је Његова неисказана мудрост и Душана сачувала од толике зависти, укрепила га, учинила моћним и поставила за господара и *садржитеља* све земље отачаства.

Према тексту, логичан наставак развоја догађаја започетог показивањем велике божанске благодати на младом Душану јесте укрепење вишом чашћу након шеснаестогодишње владавине, десницом Сведржитеља с висине. Наиме, пошто је целомудријем укрепио прекрасног Јосифа учинивши га царем многих народа, „на исти начин“ је Његова милост и Душана *преложила* са краљевства на *православно* царство, дајући му у руке грчке земље и градове што их је дао и великом цару Константину, праузору православног цара. Царству је привенчан богодарованим венцем, не својом вољом или било каквим насиљем, већ Божијом вољом и неким другим благословима. На основу тога што је постављен „у сваку веру православу [...] Тројицу Јединосущну да слави у векове“, како се каже у тексту, јасно је да је основна сврха његовог крунисања за цара – исповедање и заштита православља.

Све што је речено стављено је у службу објашњења Душановог права и обавезе да доноси „законе добродетељи“ и „свеистините, *православне* вере“. У складу с тим, када се говори о Цркви користи се формулација из Никејско-цариградског симбола вере („светој, свесаборној и апостолској Цркви“), а можда, и из апостолских посланица („Господа Бога и Спаса нашег Исуса Христа“). За општи циљ цареве законодавне делатности прокламовано је сузбијање злобе и зависти у земљи (на чије је негативне плодове указано почетним примерима), односно омогућавање вођења тихог и безметежног живота у православној вери свим поданицима⁴²⁶, а за лични циљ – задобијање живота у небеском царству. Тиме је још једном потврђено да је издавање закона било спасоносна владарска врлина, јер

⁴²⁶ Подсећамо да су „мир и тихост“ као врхунски идеали земаљске владавине немањићког владара прокламовани још у оснивачкој Хиланарској повељи Симеона Немање, уп. С. Томин, Н. Половина, „Мир и тишина из Хиландарске повеље. Прилог познавању једног топоса“, 319–338.

је његова сврха било омогућавање вођења уређеног хришћанског живота свим припадницима заједнице.

Исте или наредне године, цар Душан је издао акт анагносту Драгоју, односно Богородичиној цркви код Габрова (бр. 69), којим се обнавља богаћење репертоара цитатних фигура из Новог завета. Његова аренга претежно се састоји од две молитве. Прва је упућена Светој Тројици, у име скопског сабора који се окупио ради састављања „царског слова“, у чему је испољена „апостолска хитрост“. Да би се оправдала саборна окупљања са законодавним задацима (на којима су, између осталог, издаване и црквене „повеле и хрисовуље“), цитирана је Исусова порука ученицима да пребивају у Јерусалиму (Дап 1 4). Библијске референце указују на то да сабор у Скопљу преузима идентитет окупљања светих апостола (Дап 15 6-29), праузора саборности Цркве. Другу молитву, Богородици, упућује лично цар који, поред ње, посебну приврженост исказује Христу и арханђелима Михаилу и Гаврилу. Тиме су издвојени главни цареви небески покровитељи, познати и из других исправа. На самом завршетку документа наведена је синтагма о забрани промене „иједне црте“ (Мт 5 18 или Лк 16 17) што одудара од правила будући да није употребљена у духовној санкцији, већ у материјалној.

Још једна садржином веома богата исправа цара Душана, повеља манастиру Светих арханђела у Јерусалиму о даровању Стонског дохотка и манастира Врањине (1350; бр. 71), сачувана је у три варијанте или преписа од којих су два у Дубровнику а један у Хиландару. Очекивана ангелолошка аренга присутна у дубровачким варијантама текста, између осталог, анђелима приписује улогу крунисања „благовernih и богољубивих“ царева; на њихове животе, посебно на пример цара Константина Великог, настоји да се угледа и надовеже, према сопственим речима, сâм Душан. Међутим, аренга верзије из XVI века (Хил 131) стилизована је сасвим другачије и разликује се у тој мери да је питање да ли је реч о преради или о сасвим новом тексту, што се чини прихватљивијим; ово класично

текстолошко питање остављамо по страни. Тај састав кроз обраћање Богу говори о разлозима за прослављање арханђела Михаила (једино њега!), уз њему упућену молитву да ауктора опаше мачем попут Исуса Навина. Разлике, између осталог, подразумевају призиве новозаветног текста којих у дубровачким примерцима нема: док се на почетку хиландарског текста користи цитатна фигура о томе да Бог анђеле чини духовима (Јев 1 7), владар, нешто касније, заједно с небеским силама ускликује трисвету песму из молитве светог узношења (литургија Јована Златоуста). У експозицији се алудира на заповест апостолима да буду окупљени у Јерусалиму, као у повељи анагносту Драгоју (овде се упућује на јеванђелски извор, дакле, на Лк 24 49), али уз додатно обећање вечног Христовог пребивања међу ученицима (Мт 28 20). За разлику од првог дела текста, санкција најкраћег, преписа Никше Звијездића, подударна је најмлађем, хиландарском препису; њихове санкције су кратке и не садрже цитате. Дубровачки примерак са 1348. као годином у датуму, пак, има веома развијену духовну санкцију с великим бројем елемената, међу којима је и стих Мт 27 25, а додатно је оснажена материјалном санкцијом.

Ради потпуности, овде наводимо и акт о которским поседима (1351; бр. 72), сумњивог статуса, познат на основу лоше очуваног, прерађеног преписа и италијанског превода. Ипак, у њему је прибегнуто новозаветној цитатној фигури (Мт 18 14 или 2 Пт 3 9 + 1 Тим 2 4) познатој и из неких других Душанових аката (дечанске, Охридска). Такође, у својеврсној другој аренги налази се класична парафраза стихова о остављању породице и земаљских ствари ради слеђења Господњих заповести (Мт 19 29, Мк 10 29-30 или Лк 18 29-30), мада, чини се, непримерено употребљена.

Неколико дипломатичких састава који се везују за последњу годину Душановог живота (1355) деле споран дипломатички статус и скромност новозаветне цитације. Друга добруштанска повеља (бр. 73) наводе има једино у санкцији (Јн 19 15 + Мт 27 25), при чему је стих из Матејевог јеванђеља наведен у 3.

лицу множине, као у карејским исправама. Њена аренга представља скраћени почетак Лужачке повеље али је изливање благодати Духа на цара упоређено с помазивањем пређашњих православних владара, а не апостола чиме је додатно удаљена од свог новозаветног извора (Дап 2 1-4). Стих Мт 27 25 садржи и Карбиначка повеља (бр. 74), али у изворном граматичком виду (1. л. мн.). Осим тога, уверљива аренга овог неаутентичног текста започиње цитатном фигуром *Цар царствујуштим и Господ господствујуштим* (1 Тим 6 15), с реторском функцијом коју има и литургијска формулација „све из небића у биће привевши“, па и далека алузија на исцељење слепог (Јн 9 1-7). Сазивање сабора ради решавања хиландарских притужби о којима је реч у диспозицији, објашњено је царевом захвалношћу Богу, док се као његов интимни мотив наводи страх од смрти и Суда.

Најзад, Душану се приписује и повеља властелину Влатку, односно Хиландару, о Светом Николи у Псачи, датирана 1358. годином (бр. 80). Примерак који је доспео до нас, свакако, није оригинал⁴²⁷. Њена „царска“, реторска, уопштена аренга у различитим варијантама се провлачи кроз читав XIV век, а извор јој је Брањинска повеља краља Милутина; ова, заједно с мрачким исправама Стефана Дечанског и бугарског цара Јована Александра, садржи прву варијанту тог текста. „Наш“, други, првом близак подтип понавља се у неколико повеља светогорским дестинатарима царског и постцарског периода (у једном акту Мрњавчевића и, с мањим разликама, у три исправе Дејановића). Најзаступљенија и најобимнија, трећа варијанта налази се у неким Душановим краљевским документима из времена пред проглашење царства⁴²⁸. У варијанти из акта о Псачи, аренга говори о аукторовој љубави ка црквама у којима се налази лик Господа Саваота и његових светих и из којих се шири тихи мир по свету; Господњи путеви су неиспитиви (ту је и једина новозаветна цитатна фигура, спојена с одговарајућим псалмским стихом: Пс 106 2 + Рим 11 33) а Он се прославља кроз своје свете. Посебна приврженост исказана је према Св. Николи, као и према династичким

⁴²⁷ В. нап. 305.

⁴²⁸ Бр. 46, 50, 51 и 54, али и у потоњој Рилској повељи бугарског цара Јована Шишмана (1378).

светитељима – Симеону, Сави и Стефану Дечанском, чијим се молитвама цар прославио у отачаству и ужива у безметежном животу са својом властелом. Тај живот није био безметежан у својој целокупности, а окончао се крајем 1355, прекинувши неке важне развојне процесе у српском друштву.

Царско наслеђе

Након неколико докумената богатих новозаветном цитацијом издатих током краљевског периода Душанове владавине и приметног опадања броја непосредних призива текста Новог завета након проглашења царства, уз појачано апстраховање дипломатичко-теолошке мисли, посебно у документима грчким дестинатарима, после 1355. године интензивирао је тренд понављања старијих царских образаца, њиховог поједностављивања и, уопште, формализације дипломатичке праксе. „Најамбициознијом“ се показала канцеларија кнеза Лазара која је произвела неколико оригиналних аренги.

Веза которске повеље (1355; бр. 75), познате нам у неаутентичном виду, с изворником у тој мери је неизвесна да нам цитатне фигуре Лк 1 28 и Лк 1 38, као и, за которске документе уобичајени, наративи о стварању света, грехопадугу и спасењу, не говоре пуно о пракси канцеларије цара Уроша. Уопште, сачувана акта с почетка Урошеве владавине не садрже оригиналне елементе. Друга архиљевичка повеља, издата мелничком митрополиту Кирилу (1356; бр. 76), преузима аренгу пореклом из докумената с почетка 1348 (карејске исправе, повеља о Потолину), у текстолошкој варијанти повеље Светом Пантелејмону (1349; бр. 70), с изразима из Символа вере. У две повеље Дубровнику од 25. априла 1357 (бр. 77 и 78), пак, поновљена је аренда Лужачке повеље, укључујући цитатне фигуре (Дап 2 1-4; Мк 16 15). За ове исправе је карактеристично то да немају санкције, што указује на опадање поверења у ову формулу, већ увелико карактеристично за друге европске средине.

Јерусалимски фалсификат, настао између 1498. и 1501. а датиран 1358. годином (бр. 81), садржи христолошку аренгу о Христу као Творцу⁴²⁹ и о његовим следбеницима која, у целини, не оставља утисак аутентичности. Набрајају се Христови епитети и описује стварање света и људи, од Адама до пророка, апостола, мученика и свих светих, при чему се као улога првих наводи пророковање, а као улога осталих – проповедање, поучавање и крштавање. Затим се, без икакве најаве, прелази на молитву арханђелу Михаилу⁴³⁰ коју цар упућује у своје име и у име своје мајке. Санкција ове исправе завршава се стихом Јн 19 15⁴³¹, попут санкције Душановог акта Хиландару о Ливади (бр. 61), такође сачуваног у препису из XVI века. С друге стране, повећава се број докумената с аренгама без икаквог вида цитатног реферирања (бр. 148–151).

Монотонију тада уобичајене праксе донекле разбијају акти црквених ауктора који у ранијим периодима нису обиловали новозаветном цитацијом. Њихове аренге, наиме, по правилу су одисале предањским речником, поједине су имале цитатне фигуре али се у њима ретко може пронаћи дословно цитирање⁴³². Зато повеља хиландарског братског сабора монахињи Јелисавети, бившој царици Јелени (1358–1361; бр. 79), представља изузетак. Текст овог акта почиње управо целовитим цитатом три новозаветна стиха (Рим 8 28-30), о Божијем призиву, који су одмах потом резимирани и везани за царицу Јелену, на такав начин да је јасно да је њихово порекло било општепознато. У оквиру описа Јелениног обиласка Свете Горе спомињу се посете општежитељним манастирима, али и пустињацима

⁴²⁹ По Ђ. Бубалу („Фалсификована повеља цара Стефана Уроша о Стонском дохотку“, 120), мотив Христа–Творца заснива се на јеванђеоским стиховима 1 Кор 8 6, Еф 3 9, Кол 1 16 и Јев 1 2, али овде је употребљен у старозаветном контексту, без цитирања. Према овом аутору, слична тематика обрађена је у Лимској повељи краља Уроша (бр. 12), односно у повељи манастиру Ждрелу кнеза Лазара (бр. 94).

⁴³⁰ Подсећамо да је хиландарска варијанта Јерусалимске повеље цара Душана, настала средином XVI века, такође посвећена само арханђелу Михаилу.

⁴³¹ Од четири сачувана преписа, по два пута је поновљена реч „узми“, како и јесте у Светом писму, у Загребачком (Архив ХАЗУ, Сr I/1) и Никандровом хиландарском.

⁴³² Сјајан пример пружа један од најлепших сачуваних српских дипломатичких текстова, Душанова повеља серском митрополиту Јакову (1352/3; бр. 145) чији је аутор, по свему судећи, сâм овај изузетни књижевник.

који су сабрани по „двојица или тројица“ (Мт 18 20) тако да се референца, сасвим јасно, односи на келиотски модел монашког живота. Такође, у очекивано „предањском“ тексту исправе патријарха Саве IV челнику Милошу, односно манастиру Хиландару (1360/1; бр. 82), нема целовитих цитата, али се могу препознати две цитатне фигуре: изрази из кондака гл. 6 укрштеног канона у Сиропусну недељу, дакле, из Триода посног („наставниче премудрости и даваоче разума“), односно 1 Тим 6 15 („проповедани Цар царева и Господар господара“).

Више докумената из 1365. и 1366. понавља „лужачку“ аренгу и њене наводе (Дап 2 1-4; Мк 16 15). Санкција Урошеве повеље монаху Роману (1365; бр. 83), осим тога, започиње познатом цитатном фигуром Мт 5 18 или Лк 16 17, док се у царевој дозволи војводи Николи Стањевићу да своју баштинску цркву Светог Стефана у Кончи поклони Хиландару (1366; бр. 86), после цитата Мк 16 15 прелази на молитву Богородици, што представља пример комбиновања познатих образаца и њиховог подређивања специфичним потребама тренутка. Тако су се и новонастале прилике у држави, које свој лик добијају крунисањем Вукашина Мрњавчевића за краља и Урошевог савладара, одразиле, између осталог, у преради „лужачке“ аренге забележеној у повељама новог краља и његовог брата, деспота Угљеше, властелину Новаку Мрасоровићу, односно манастиру Светог Пантелејмона (1366; бр. 84, 85). Ова аренга која је, оригинално, говорила о вишњем пореклу царске власти и разлогу њене законодавне делатности, по смислу је прилагођена новој политичкој реалности и титулама нижег реда.

Један од докумената који и правним предметом и тематиком и формом у потпуности одударају од тада уобичајене праксе, јесте акт деспота Угљеше о помирењу између Цариградске патријаршије и Српске цркве (1368; бр. 87). Његовим реторски уобличеним текстом доминира тема правде (или, тачније, праведности) – њеног порекла, суштине и пројаве у свету. Притом је парафразирано више стихова из посланица апостола Павла, о правди и о Цркви. На пример, светитељи су опасани оружјем правде (2 Кор 6 7) која је, како је

претходно објашњено, саставни део сваке врлине; самодржац је дужан да мач власти (Рим 13 4) користи за одсецање неправде. Тиме је властодржац одређен као заштитник врлине. Једна од референци чији је непосредни извор тешко идентификовати јесте поређење Цркве у расколу с телом раскомаданих удова, како је у експозицији окарактерисано проглашење Српске патријаршије и њено обухватање грчких митрополија (Еф 1 22-23?); касније, у санкцији, иста цитатна фигура је у нешто измењеном виду поновљена како би се објаснило да раздвајање од тела истовремено значи и раздвајање од главе, тј. од Христа, што даље подразумева евхаристијско нејединство и губитак благодати Светог Духа. Такође, не може се поуздано утврдити конкретан извор поређења чистих људских душа с храмовним жртвама припремљеним Богу (1 Кор 3 16 или 2 Кор 6 16), за чије је спасење Угљеша одговоран. У диспозицији се налази и јединствена цитатна фигура о поузданости обећања да врата пакла неће надвисити Цркву (Мт 16 18) којим се гарантује дуговечност оствареног помирења.

Не рачунајући претходно описани изузетак, у последњим годинама царства настављено је с праксом опонашања старијих дипломатичких узора. Угљешин акт Кутлумушу (1369; бр. 88) започиње немушто сроченом верзијом текста „царске“ аренге Милутинове Брањинске повеље, текстолошки блиском Душановом акту о Светом Николи у Псачи (укључујући цитатну фигуру Рим 11 33, повезану с два псаламска стиха). Повеља Кутлумушу доноси и једну дипломатичку реминисценцију: у њој је евхаристијски призив „Твоје од Твојих приносимо ти“. С друге стране, неке исправе издаване Дубровнику након Урошеве из 1357. поновиће њену, у основи „лужачку“ аренгу, укључујући новозаветне цитатне фигуре; први такав пример пружа повеља краља Вукашина (1370; бр. 89).

*

Документи које је издавао кнез Лазар датирају из времена по нестанку царства, што је довело до иновативности приметне у већини његових дипломатичких састава. Та иновативност огледала се, између осталог, у

оживљеној, али другачије него у прошлости обрађеној теми спасења народа и Цркве, што је било сасвим разумљиво у време помирења с Цариградском патријаршијом (1375). Најстарија сачувана Лазарева исправа, потврда прилога браће Дионисија и Црепа манастиру Великој Лаври (1375/6; бр. 91), садржи оригиналну, касније у више наврата понављану аренгу која то лепо илуструје. Мада релативно кратка, она језгровито повезује читаву свету историју, Стари и Нови завет, говорећи о Цркви као путу спасења. Након подсећања да су старозаветни пророци најавили да ће се сви народи клањати Господу, новозаветно остварење те најаве дочарано је упечатљивом сликом Цркве заодевене крвљу Христовом, истеклом из његових ребара (алузија на Јн 19 34), попут царске багренице. Тиме је указано да је срж, суштина, темељ од пророка најављене Цркве – распети и васкрсли Христос. Народи се украшавају радошћу и, чувајући наду, као што је саветовано, очекују долазак будућег живота; кнез изражава уздање да ће и лично учествовати у тој слави. Иста аренда поновљена је у исправи о прилогу хиландарској болници (1379/80; бр. 95) али ту, у рекапитулацији, после дуже времена сусрећемо и алузивно поређење аукторовог дара с удовичиним храмовним прилогом од две лепте (Мк 12 42 или Лк 21 2).

У повељи Ждрелу (1379–1380; бр. 94), новозаветна цитатна фигура присутна је једино у санкцији (Мт 27 25). Ње има и у Раваничкој оснивачкој повељи (1380/1; бр. 96), уз Мт 25 41 („И да наследи огањ ђејенски, приправљен ђаволу и анђелима његовим“), али је ту, у аренги, цитирано и Христово обраћање Петру као темељу Цркве (Мт 16 18). Штавише, то је друга оригинална аренда Лазареве канцеларије посвећена истој теми – Светој Тројици и Цркви, такође начињена умешним комбиновањем старозаветних (налог Мојсију да начини Скинију) и новозаветних мотива. Њен почетак („Ти, који све из небића у биће приведе“) могао би да потиче из молитве Трисвете песме или из прве молитве светог узношења; у сваком случају, литургијског је порекла. Евхаристијским надахнућем могла би да буде објашњена и евентуална, нешто касније наведена

алузија на узвраћање дарова („Мало томе зажелех принети иако на силу, благовољењем Оца и поспешењем Сина и савршењем Светога Духа“).

Продуктивна и оригинална дипломатичка активност кнеза Лазара усмерена према светогорским манастирима, изражена је исте године и кроз два акта Светом Пантелејмону. Не рачунајући санкцију (Мт 27 25), у оригиналној аренги исправе о Вазнесењској цркви у Хвосну (бр. 97) посвећеној вођењу духовног живота и придржавању јеванђелских заповести, *из љубави*, као путу у вечни живот, налазе се три најављена новозаветна цитата: о слеђењу Господњих заповести из љубави (Јн 14 15), што за плод има добродетељ; о томе да су они који се руководе Духом – Божији синови (Рим 8 14) који ће обитавати у незалазној светлости са Христом, јер је он обећао својим слугама да ће бити тамо где и Он (Јн 12 26). Последњи цитат допуњен је псалмским стихом истоветног смисла, о томе да су блажени они који се боје Господа и ходају његовим путем; прелаз ка наредним деловима документа остварен је изражавањем аукторове жеље да се придружи њиховом блаженству и слави.

Осим што је производила оригиналне саставе, углавном о спасењу кроз Цркву и евхаристијски живот, канцеларија кнеза Лазара ослањала се и на проверене образце. Уводни део другог акта Светом Пантелејмону, о поклонима челника Мусе (1380/1; бр. 98), указује на божанско порекло власти поверене Лазару, кратком аренгом изведеном из (поједностављеног) првог дела Лужачке повеље, закључно с цитатном фигуром Дап 2 1-4, дакле, без Мк 16 15. За разлику од ове прераде предлошка, документ Великој Лаври (1381; бр. 99) дословно понавља текст аренге из претходне исправе истом дестинатару. Исти састав послужио је и као текстуална подлога почетног дела најмлађе сачуване Лазареве исправе, издате Обраду Драгосаљићу у вези с црквом у Кукњу (1388; бр. 102), укључујући цитатну фигуру Јн 19 34.

На територији Лазареве државе налазио се манастир Дренча који је монах Доротеј основао 1382 (бр. 101). Његова оснивачка повеља као да оправдава

очекивање да акт црквеног ауктора црквеном дестинатару обилује новозаветним цитатним фигурама. Почетна похвала људима вођеним Духом Божијим започета је цитатом стиха Рим 8 14 и допуњена илустрацијом њиховог опредељења да срца узнесу на небо (Мт 6 21 или Лк 12 34), на коју се надовезује фраза о њиховој спремности да се одрекну свега како би задобили Христа (Фил 3 8). Дакле, иако је тема личног спасења обрађена на сличан начин као у првој Лазаревој повељи Светом Пантелејмону, а чак је искоришћен и један исти цитат (Рим 8 14), она је тамо постављена уопштено док овде, сасвим јасно, објашњава монашки призив. У експозицији је аукторово оснивање Дренче оквалификовано на познат начин, поређењем с приложеним удовичиним лептама (Мк 12 42 или Лк 21 2). Посебно је занимљиво то што су поједине одредбе ктиторског типика стилски оживљене и етички валоризоване одговарајућим новозаветним цитатним фигурама: поседници приватне, неблагословене имовине међу монасима упоређени су с људима који су изневерили Христа зато што су љубав усмерили ка материјалном – с Ананијом и Сапфиром (Дап 5 1-10), односно са среброљубивим издајником Јудом, док су они који једу у потаји описани као људи којима је Бог утроба (Фил 3 19), а налаже се и њихово истеривање из манастира, у складу с 1 Кор 5 2.

*

Документе браће Дејановић одликује слободно коришћење познатих дипломатичких образаца из XIV века; њихова канцеларија није саставила оригиналну аренгу која би садржала новозаветне цитатне фигуре. Тако је реторски почетак пореклом из Милутинове Врањинске повеље у верзији из исправе о Светом Николи у Псачи, укључујући стих Рим 11 33, поновљен у повељи Светом Пантелејмону (1372–1375; бр. 90). У другој исправи истом дестинатару (1376/7; бр. 156), умешно састављеној од делова истог тог текста и маријинске аренге из више аката деспота Угљеше, уз додате молитве Св. Пантелејмону, те цитатне фигуре нема. Међутим, једна кратка мисао из уводног дела, делује као разрада

литургијског призива „Твоје од Твојих“: „[...] изволесмо унапред слати и дарове даровати Богу и светима Његовим, од којих нам је Он дао“.

Повеља Хиландару о штипској цркви Св. Власија (1377; бр. 93), понавља комбинацију почетка икоса кондака самогласног из канона посвећеног Вазнесењу и, унеколико прерађене, стихире на „славу“ из велике вечерње Педесетнице, којом започиње више хиландарских докумената краљева Милутина, Стефана Дечанског и Душана. Овај колаж, посвећен слављењу Свете Тројице укрштањем познатих, адекватно одабраних химнографских састава наставља се правим малим тријадолошким трактатом кроз који се провлачи мотив Христа Творца и који је допуњен молитвеним обраћањем Исусу; извори тог дела текста се, вероватно, могу наћи у химнографском корпусу или међу познатим молитвама. Иста аренга искоришћена је у неколико докумената Константина Дејановића с краја девете деценије XIV века: у даровници цркви војводе Дмитра у Штипу, посвећеној Вазнесењу (бр. 103), односно у повељама Хиландару, о прилогу те исте штипске цркве (бр. 104) и о дару села у околини Врања (бр. 105). Ипак, ове три исправе садрже и позив да се наследи царство небеско (Мт 25 34), што потврђује угледање на Душанову повељу о цркви Св. Георгија у Полошком (бр. 43)⁴³³.

Нису, међутим, све исправе Дејановића Хиландару садржале исту аренгу: господин Константин му је подредио манастир Лесново исправом (1381; бр. 100) израђеном према „лужачком“ обрасцу, укључујући његове цитатне фигуре (Дап 2 1-4, Мк 16 15). Као узор и предложак логотету том приликом могао је да послужи акт цара Уроша о завештању Николе Стањевића из 1366 (бр. 86).

⁴³³ Аренга из 1377. нешто је краћа у односу на верзију истог текста из три наведене Константинове, самостално издате повеље које, при том, делују веродостојније. Ова аренга има три подтипа: њен првобитни извор, Милутинова Хрусијска повеља, заједно с варијацијом забележеном у Душановој Првој хрусијској, чини први; други је унет у повеље Стефана Дечанског из фебруара, односно јула 1327, а трећи, којем припадају и наведене исправе Дејановића, „предводи“ Душанова повеља из 1340.

Анализа дипломатичке употребе новозаветних цитатних фигура у канцеларијама обласних господара не би била потпуна када не би обухватила и акте Вука Бранковића, намењене Хиландару. Његова повеља о поклањању манастира Светог Георгија код Скопља (1376/7; бр. 92) нема аренгу, што је податак сâм по себи занимљив за Вуково поимање сопственог положаја по нестанку царства; у санкцији је наведен стих Мт 27 25, којег има и у Милутиновој Светођурђевској исправи⁴³⁴. Други сачувани документ (1389–1392; бр. 106), садржи сасвим оригиналну аренгу посвећену Богородици: приликом описа сцене Благовести, у „предањској“, дакле, усвојеној а не у цитатној форми, она је опевана делом чувеног богородичног тропара („часнију од херувима и славнију неупоредиво од серафима“), док ауктор покушава да „неправедним богатством“ задобије њено „пријатељство“ (Лк 16 9).

Нова нада

Могло се очекивати да ће прве повеље породице кнеза Лазара баштинити дипломатичке обрасце његових докумената. Та очекивања потврђују две, условно речено, најраније, Хиландару (1392–1396?; бр. 107) и Великој Лаври (1394/5; бр. 108), у којима је поновљена аренда Лазаревих аката најстаријем светогорском општежитељном манастиру (бр. 91, 99), с референцом на Христову крв (Јн 19 34) као на царски плашт Цркве. Ова популарна аренда обрела се и у акту монахиње Јевгеније о повраћају узурпираних поседа Великој Лаври (1398; бр. 112), као и у исправи Пиргу Светог Василија (1394–1402; бр. 109), која има и додатну алузију на удовичине лепте (Мк 12 42 или Лк 21 2) у диспозицији. Судаћи према комбинацији цитата, она је вероватно израђена по узору на Лазарев акт о прилогу хиландарској

⁴³⁴ У Хиландару је сачуван препис Милутинове повеље на папиру из времена издавања Бранковићеве исправе. Паралелно исписивање још у већој мери истиче чињеницу да у млађу повељу није унето ништа од богате аренге из старије.

болници (бр. 95). Преузимање старијих формулара истим дестинатарима, укључујући цитатне фигуре, пак, потврђена је документом Светом Пантелејмону који потписује цела породица Лазаревић (1395; бр. 110): по угледу на Лазарев акт (бр. 97), састав о вођењу јеванђелског живота реферира на Јн 14 15, Рим 8 14 и Јн 12 26.

Међутим, млади кнез Стефан Лазаревић кренуо је очевим стопама и када је иновативност дипломатичких садржаја у питању. У изузетно креативном тексту повеље Дечанима (1397; бр. 111), о Цркви, закону љубави који њоме доминира и улогама њених припадника, у складу с њиховим призивима (уз апострофирање монаштва), проговорено је с новим фокусом и на нов начин, језиком пуним псаламских навода и јеванђелских и литургијских формулација чије је непосредне изворе тешко одредити. Том приликом, између осталог, стих Јн 19 34, карактеристичан за исправе кнеза Лазара и његове породице, парафразиран је на другачији начин него до тада а добија и нову семантичку димензију: јеванђелско обећање царства небеског и усиновљења упоређено је с царским документом, потписаним крвљу која је истекла из Христових ребара! А тиме што је Христос рекао да ће бити с ученицима до свршетка века (Мт 28 20), остварење обећаног додатно је гарантовано.

Једини цитат у исправи коју је Стефан, већ као деспот, издао мајци, тада монахињи Јевпраксији (1404/5; бр. 115), јесте стих Мт 27 25. Ова повеља почиње скраћеном „лужачком“ аренгом, с посредном алузијом на изливање Духа која се за новозаветни праузор помазања (Дап 2 1-4) у оригиналу поуздано везивала, овде недостајућом, цитатном фигуром о слању апостола у свет; у оваквој, формализованој верзији, аренда је у канцеларију Лазаревића, вероватно, доспела преко акта кнеза Лазара Републици Св. Влаха (1387; бр. 160). Али, када је, у јесен 1406, приложио Хиландару новобрдско сребро (бр. 116), Стефан је у личном тону, каквог у исправама дуго пре тога није било, проговорио о искушењима кроз која је прошао он и сва Српска земља и о помоћи коју му је Господ пружао током читавог

његовог живота. За семантичку потку тог текста адекватно је одабрана Друга посланица Коринћанима чији текст у више наврата проговара о страдањима која је за Христа поднео апостол Павле и која треба да претрпе сви верни, као и о драговољном пружању помоћи (живим) црквама, у сваком тренутку, јер је сваки час – прави за спасење. Она је, без најаве, у најмање три случаја послужила и као извор цитатних фигура: 2 Кор 1 10, 2 Кор 9 7 и 2 Кор 6 2. Овим стиховима то је и једина забележена дипломатичка употреба.

У време издавања своје друге исправе Великој Лаври (1407; бр. 118), деспот Стефан више није био, као претходном приликом (бр. 108), младић који је остао без оца и који влада уз помоћ своје породице у изузетно тешким условима, већ владар стабилизоване државе с високим достојанством царског реда, јасном политичком визијом и знатним међународним угледом. То се, приликом доласка игумана Велике лавре на његов двор ради тражења материјалне помоћи, одразило и у упечатљивој, за нашу тему богатој аргументацији том приликом издатог акта чији је први део посвећен изградњи Скинине. О том старозаветном догађају говори се кроз комбиновање изворног текста Књиге изласка и његове прераде у Посланици Јеврејима (конкретно, наводе се формулације из 8. поглавља), дакле, кроз призму новозаветне, павловске егзегезе. Контекст, тј. разлог одабира овог примера у први мах изненађује, јер нагласак није на Скинине као симболичној старозаветној праслици Богородице или Цркве⁴³⁵, већ на начину њене конструкције представљене као конкретни посао Богом поверен Мојсију кроз детаљан нацрт и јасан задатак, док су остали Израиљци имали да помажу подухват својим даровима и подмиривањем свих потреба. А будући да „Добри владика“ и „Праведни судија“ не одбија дарове који се приносе *од вере*, као што не одбацује ни удовичине лепте (Мк 12 42 или Лк 21 2) или чашу хладне воде, понуђене у ученичко име (Мт 10 42), Скинине бива направљена. Овакво поређење удаљава

⁴³⁵ В. Р. Ракић, *Библијски речник*, 3. изд., Београд 2002, 232–233, „Шатор од састанка“, о претежно алегоријском спомињању Скинине.

приповедање од старозаветног сижеа о подизању Скинине и открива да је уводни текст намењен вредновању у диспозитиву забележеног правног чина.

Најблаженији и најхристољубивији цареви, каже се даље, у прошлости су разумели и Господњу заповест и Мојсијево служење и ревновали су том сазнању, што не значи једино да су оснивали храмове „Богу и Божијим“ (људима, тј. светима). Они су, такође, испуњавали њихову сваку, па и најситнију потребу својим златопечатним, царским *записанњима* и осигуравали то санкцијама усмереним према будућим генерацијама, не би ли и оне хвалиле Господа али и спомињале њих сâме. Чинили су то с вером да ће ући у радост свог Господа и бити с њим у вечности (Мт 25 21), према његовом нелажном обећању, као његове слуге и извршитељи поверене им службе. Основна мисао аренге сумирана је још једном уочи преласка на експозицију: смисао служења владара није у мноштву дарова које приносе, већ у богатству њихове *вере* и у *благоданности*, *христољубљу* и *ревности*, особинама које исказују обезбеђивањем постанка и трајног опстанка светиња.

Утисак о пажљивој нијансираности семантичког фокуса уводних делова Стефанових исправа и њиховој прилагођености правном предмету потврђује акт о куповини аделфата у Хиландару (1411; бр. 119). Његова аренда, нама позната из ранијих исправа Светом Пантелејмону (97, 110), укључује цитатне фигуре Јн 14 15, Рим 8 14 и Јн 12 26, али се као о „делатељима божанствених јеванђелских заповеди“ и о путевима њиховог спасења не говори о владарима већ, у контексту повеље, о будућим корисницима аделфата, иако би, у теорији, то могло да се односи на било кога ко се труди да води праведан живот.

*

У исто време, осим Лазаревих наследника, и други носиоци самодржавља на некадашњој територији Немањића издавали су документе, доприносећи разноврсности дипломатичких садржаја. Топос скромности аукторског прилога је,

тако, на нов начин изражен у рекапитулацији исправе деспота Ђурђа II Балшића (Страцимировића) врањинском манастиру Светог Николе (1402–1403; бр. 113), спојем две цитатне фигуре које би требало да наведу Св. Николу да прими дарове, будући да подсећају како је сâм Христос примао приносе ма од ког покајника да долазе (алузија на покајаног разбојника, Лк 23 40-43), односно ма како да су мали (алузија на удовичине лепте, Мк 12 42 или Лк 21 2). У аренги овог акта, којом аутор изражава захвалност Господу што позива људе на спасење преко својих пророка, апостола, мученика и светих, постоје само старозаветне, не и новозаветне цитатне фигуре; Ђурађ се опомиње људске пролазности и каже да цркве помаже и обнавља ради Божије љубави.

С друге стране, цитатне фигуре најраније сачуване бранковићке исправе манастиру Светог Павла (1403–1406?; бр. 114) искључиво су новозаветног и предањског порекла, а распоређене су по читавом документу. Иако почиње истом литургијском формулацијом као Раваничка („Ти, Који си нас из небића привео у биће“), њена арена представља оригиналан састав посвећен Светој Тројници (Раваничка, да подсетимо, за главну тему има Цркву) кроз контекст и уз коришћење појединих делова Символа вере и литургије: осим почетне формуле, из молитве Трисвете песме или прве молитве светог узношења, ту је и део друге молитве верних. Исповедивши Бога у Тројници и молећи му се за опроштај грехова, Гргур Бранковић призива јеванђелске речи о добијању онога што се тражи или за шта се узмоли (Мт 7 7 или Лк 11 9). Зато се, с породицом, у експозицији и обраћа Богу, између осталог, формулацијом „Твоје од Твојих приносимо ти“ која, поуздано, потиче из анафоре, не би ли се, молитвама Св. Павла, приликом Другог доласка нашли с Његове десне стране (Мт 25 31-33). Осим наведених, у молби је најављен још један, неидентификовани цитат: „оно што је приложено Богу и Његовим светима не отимајте“. Најзад, у санкцији је места нашао и стих Мт 27 25.

Бранковићи су, као некада кнез Лазар, даровали и хиландарску болницу (1406; бр. 117), отпочињући текст о томе познатом формализованом аренгом, репродукованом, свакако, на основу Вукове посткосовске исправе (бр. 106). Међутим, после тог дела текста, посвећеног небеском пореклу власти, и интитулације, следи јединствени колаж делова стихова Мт 25 34-36 који се непосредно односи на даровану институцију и говори о благословенима који су Господу послужили кроз служење потребитима (гладнима, жеднима, луталицама, заробљеницима, нагима и болесницима) и којима је због тога припремљено небеско царство. При том, они којима се пружа помоћ, у диспозицији су описани називима „немоћни“, „раслабљени“, „страдалници“, „слепи“ и „хромии“, у чему се такође може осетити призивак библијског текста.

Две исправе Балше III Балшића, зетског обласног господара, такође нуде грађу за нашу тему. Мада старија од њих, намењена манастиру Светог Николе на Прасквици (1413; бр. 120), почиње речима популарне „лужачке“ аренге, реч је о оригиналном саставу. Он говори о томе да су, по вољи Божијој, Христови ученици проходили земљу и проповедали о његовом страдању. Разумевши то, цареви, архијереји и други христољупци подижу храмове у којима се окупљају људи који се одазивају јеванђељском позиву о напуштању света и узимању крста (Мт 10 38 или Мт 16 24), било да живе у општежићу или по „двојица или тројица“ (најпре алузија, а затим и цитат стиха Мт 18 20) што је, још једном, наведено као новозаветно оправдање келиотског начина живота.

У акту Морачнику (1417; бр. 121), још једном оригиналном саставу иако с уклопљеним елементима и, чак, делом текста исправе Ђурђа II врањинском Светом Николи (бр. 113), аренга је конвенционална по темама, мада Балша III на почетку изненађујуће искрено признаје лични страх пред пророчким порукама о сили Божијој. Након изражавања богобојажљивог дивљења Христу, констатује се да је он преко пророка, апостола, мученика и светих, људима („нама“) дао прилику за покајање и за слеђење јеванђељске поуке о прослављању Господа сопственим

добрим делима (Мт 5 16), а подсећа се и на Христове речи да ће оне који га воле, заузврат волети Његов Отац и да ће се они настанити у Њему (Јн 14 21 и 23). Аренга се даље наставља без библијских цитатних фигура⁴³⁶ да би се Новом завету поново прибегло у диспозицији, ради миноризације и, истовремено, валоризације дарованог уз помоћ цитатних фигура о покајаном разбојнику (Лк 23 40-43) и удовичиним лептама (Мк 12 42 или Лк 21 2).

*

Из последњег периода владавине деспота Стефана Лазаревића познате су само две исправе потпуне структуре, обе издате светогорским дестинатарима и обе с оригиналним аренгама. Повеља Ватопеду (1417; бр. 122) почиње вербалном инвокацијом (?) литургијског типа и прославља Свету Тројицу – у коју су „нас“ апостоли и учитељи Цркве научили да верујемо – описујући је низом познатих фраза, између осталих, оном из 1 Тим 6 15 („Господар господара и цар царева“), релативно често коришћеном. Призрењем Божијим, Стефан наслеђује престо својих предака и нема чиме другим да Му узврати осим поклањањем, славословљем и приносима храмовима у којима се поје, проповеда и слави име Свете Тројице, као што учи „наша [...] православна вера“. Контекст прослављања у складу с православним учењем илустрован је евхаристијском референцом на првенство Божије у чину узношења ([...] *пръвују чест Богови, таже прочим остатки и Твоја от Твоих, и прочаја*). Величање се наставља стихом који је најављен као светописамски, тачније, псаламски, иако њиме почиње и молитва из чина великог водоосвећења („Велики си, Господе, и чудесна су дела Твоја, и ниједна реч (људска) није довољна да опева чудеса твоја“⁴³⁷); у сваком случају, он је овде наведен због пригодног славословног тона и поетичности и не може се ставити у богојављенски контекст. Дирљива је чувена Стефанова изјава да се, недостојан брачног *вахода*, окренуо другачијем служењу Господу: рачунајући на

⁴³⁶ Наравно, уколико се на путу њиховом препознавању нису испречила оштећења примерка.

⁴³⁷ *Велики молитвослов (Велики требник)*, прев. Јустин (Поповић), Манастир Ђелије 2011, 195.

парафразирану заповест да онај ко понуди чашу хладне воде у Његово (не у ученичко) име неће изгубити награду (Мт 10 42), дрзнуо се да, попут удовице своје две цете (Мк 12 42 или Лк 21 2), пружи мали принос Богородици, својој заштитници, или тачније, њеном ватопедском храму.

Најмлађа позната Стефанова повеља (1427; бр. 124), о дару нових прилога Великој Лаври ради молитвеног спомињања⁴³⁸, има релативно кратку аренгу с јасном мишљу о начину на који се спасава владар: пошто се током своје службе, како се каже, колико је то могуће створеноме бићу, уподобљавао Богу, извору сваке власти који насићује све што живи на земљи, он изражава наду да ће наследити и Његово небеско царство. Једина цитатна фигура, ипак, није у вези с *imitatio Christi* већ се налази у санкцији: то је ретко коришћени стих Мт 25 41 – додуше, кроз управни говор, приписан Христу – претходно наведен у Раваничкој повељи (бр. 96), али скраћен изостављањем средишњег дела.

*

За разлику од докумената његовог ујака, већ је текст акта Светом Павлу из 1419 (бр. 123) који понавља богате уводне делове претходне бранковићке повеље истом дестинатару (бр. 114) посвећене Светој Тројици, укључујући цитатне фигуре, наговестио да ће се Ђурађ Бранковић држати опробаних образаца. То је и показао у првим годинама свог деспотовања: две светогорске повеље, Ватопеду (1427–1429; бр. 169) и Светом Пантелејмону (1427–1429; бр. 170), почињу аренгом из Стефановог последњег акта Великој Лаври (бр. 124), а потврда баштине челнику Радичу (1429; бр. 126), првим делом аренге Стефанове ватопедске повеље из 1417 (бр. 122). Тачније, осим инвокације, ту је поновљен сегмент о Светој Тројици (укључујући израз из 1 Тим 6 15) и богодарованости престола, али не и личнији део текста, о захвалности и прослављању Бога, с литургијским референцама. Уместо тога, Ђурађ сугестивно истиче ревновање благочашћу претходних владара, како не би био лишен њихових добродетељи. Из тога се јасно

⁴³⁸ Правни чин одиграо се на иницијативу његовог деспота који се упокојио шест месеци касније.

разуме његово штовање Стефанове успомене. Занимљиво је, такође, да се у санкцији истог акта налази комбинација делова стихова Јн 19 15 и Мт 27 25, које није било (не рачунајући јерусалимски фалсификат приписан цару Урошу) још од докумената цара Душана.

Оба Ђурђева акта Дубровнику (1428, бр. 125; 1445; бр. 128) отпочињу кратком, формализованом аренгом насталом прерадом „лужачке“, у којој се легитимитет *regnans*-а наглашава изливањем благодати Светог Духа на њега⁴³⁹. Ова аренда провлачи се кроз све повеље издаване Републици почев од времена цара Уроша (бр. 77, 78), али је степен асоцијативности цитатне фигуре зависио од задржавања или изостављања поређења с апостолима у наставку (Мк 16 15). Најзад, референца о помазивању владара изливањем благодати Светог Духа у неким актима у потпуности је изостављена, као у, по сачуваном препису славној, Есфигменској повељи (1429; бр. 172).

Челник Радич повељу манастиру Кастамониту (1433; бр. 127) започиње псаламским стихом о Божијем обитавалишту, али истиче свете људе као своје узоре и говори о поштовању храмова, како богатством тако и, још више, срдчним усрђем и душевном топлотом и вером. У такав контекст вешто је уклопљен и сплет одабраних израза из Мт 25 14-29 којима се изражава нада да ће у будућем веку с Господом пребивати и његове слуге, сваки у складу са својом службом. Угледајући се на пређашње благочастиве мужеве и изражавајући наду да ће бити с њима, он нуди на дар св. Стефану обновљени манастир, уз молбу да га прими као удовичине лепте (Мт 12 42 или Лк 21 2), док је у санкцији, још једном, присутна комбинација стихова Јн 19 15 и Мт 27 25. И констатација о повереној служби и угледање у благочашћу (у овом случају, на претходног и актуелног владара) и комбинација стихова у санкцији, присутни су у Ђурђевој потврди Радичеве баштине (бр. 126), али се аренге разликују.

⁴³⁹ Да је реч о цитатној фигури Дап 2 1-4 закључује се посредно, на основу старијих извора, будући да је избачена непосредна алузија на Педесетницу која опредељује овакву идентификацију.

О деликатном односу између дипломатичких предлогака и на њима заснованих нових текстова, најзад, говори и Ђурђевић најмлађи сачувани документ, издат Великој Лаври (1452; бр. 129), који је неопходно неопходно детаљно упоредити с његовим несумњивим предлошком, Стефановим актом истом дестинатару из 1407 (бр. 118). За сада се може констатовати да је текст предлошка делом прерађен како би био логичнији и компактнији, а делом одбачен и замењен оригиналним, укључујући библијске цитате, ради јаснијег преношења основне поруке о владарској мисији подизања храмова. Почетак млађег текста у потпуности се разликује и пружа општи семантички оквир читавог састава: констатује се да се Господ кроз Стари и Нови завет, тј. кроз читаву људску историју, старао о људском спасењу и промишљао о томе шта је људима корисно. Због тога је у време Старог завета заповедио Мојсију да начини Шатор сведочанства, речима наведеним према Јев 8 5, као у предлошку. Задржан је и део о заповести Израилцима (приписаној Мојсију) да за Скинију издвоје колико ко може, уз подсећање да Господ није одбио удовичине лепте (Мк 12 42 или Лк 21 2). Новозаветна алузија која је у Стефановој повељи следила одмах потом, о награди за онога који понуди чашу хладне воде потребитима, изостављена је, али су зато у наставку текста, о разумевању Божијих поука од стране православних царева, убачени старозаветни цитати о Божијим храмовима, а нешто касније и стих Мт 16 18, о Св. Петру као темељу Цркве. Тиме је додатно наглашена важност храмова и Цркве у целини. Остатак аренге углавном је поновљен (укључујући Мт 25 21), уз редакторске интервенције; међутим, у санкцију је ушао стих Мт 25 41 (као у Стефановој повељи Лаври из 1427, бр. 124).

Ретроактивно посматрано, овај напор на поправљању семантичких нијанси једног дипломатичког текста у времену извесне пропасти државне самосталности могу се чинити бесмисленим. Али, у контексту Ђурђевићевих настојања испуњених надом, да подигне Смедерево као потпуно нову престоницу с катедралним храмом у који су донете светитељске мошти са заштитничком улогом, као и обимне

књижевне делатности која је ту делатност идејно уоквирала, он постаје много разумљивији.⁴⁴⁰

Одјеци

Дипломатички ехо минуле епохе, знатно после гашења највеће српске државе средњег века, можда на најбољи начин илуструје комуникативну вредност повеља уопште, редовно ослоњену на новозаветне и литургијско-химнографске референце. Од два сачувана акта Црнојевића, три сремских Бранковића и два Јакшића, једино повеља деспота Јована Бранковића Есфигмену (1499; бр. 179) нема опширну аренгу и не сведочи развијену културу цитације, попут осталих.

Управо такви су примери оригиналних дипломатичких текстова Црнојевића Цетињском манастиру: Иванов оснивачки акт (1485; бр. 130), односно Ђурђева и Стефанова исправа о границама манастирског поседа (1495; бр. 131). Оснивачка повеља почиње обраћањем „Љубљена браћо“, а наставља се с неколико новозаветних цитатних фигура које говоре о томе да треба одбацити дела таме (Рим 13 12), јер Бог је обећао да ће одморити уморне и натоварене који му дођу (Мт 11 28), међу којима су посебно потенцирани они чисти срцем (Мт 5 8). То је, практично, сва њена, кратка аренга јер упечатљиви, искрени и, у крајњој линији, поучни наратив који следи припада експозицији и говори о Ивановом прогонству у Италију (1479–1481), о његовој заклетви пред Богородичином иконом да ће јој подићи манастир уколико се буде вратио у отаџбину и о накнадном испуњењу те

⁴⁴⁰ Црква Благовештења Пресвете Богородице подигнута је, освештана и, вероватно, осликана пре јануара 1453, када су у њу положене мошти светог јеванђелисте Луке; в. М. Поповић, „Ка проблему средњовековних цркви смедеревског града“, *Старинар*. Нова серија. Књига L (2001), 204. До тог времена морао је бити завршен и њој намењени *Псалтир с последовањем Стефана Доместика* (МСПЦ 50 и МСПЦ 34), рукопис с чиновима првих богослужбених радњи којима нови храм започиње литургијски живот, као и другим пригодним текстовима; уп. М. Убипарип, В. Тријић, „Непознати параклис светоме Симеону и светитељу Сави“, *Прилози КЈИФ* 76 (2010), 55. О књижевној делатности у деспотовини Бранковића уопште: Л. Павловић, *Прозни и песнички списи настали у Смедереву 1453–1456. године*, Смедерево 1983; М. Убипарип, В. Тријић, „Зборници параклиса у српскословенској традицији“, *АП* 37 (2015), 69–70.

заклетве. Новог завета у експозицији нема; њему се поново прибегава на крају диспозитива, у молитви Богородици да не презре аукторов дар као што ни Христос није одбацио удовичине цете (Мк 12 42 или Лк 21 2), као и у санкцији, у виду комбинације цитата Јн 19 15 и Мт 27 25. У једином, доста оштећеном примерку повеље из 1495. у којој се приноси слава Светој Тројици, хвала Богородици и молитве светима и говори о небеској правди у вези са забележеним правним одлукама, Бог се назива „царем царева и господарем господара“ (1 Тим 6 15).

Текст исправе деспотице Ангелине (налогодавца), деспота Георгија (состављача) и деспота Јована Бранковића (потписника) о прихватању ктиторства над манастиром Светог Павла (1495; бр. 132), као ниједне друге пре ње, у целини је састављен у знаку једног светога, и то Св. Георгија. У аренги се захваљује Богу на сталном старању о људском спасењу и приповеда о домостроју, при чему је највише простора посвећено Божијем очовечењу, којим су људима отворени различити спасоносни путеви. Даље се каже да ни предак ауктора, деспот Ђурађ, није напустио један од тих путева, тј. слеђење добрих обичаја пређашњих светих српских владара (*imitatio maiorum*), те да је, као што су они подигли Хиландар на спасење себи и онима који ће доћи после њих, и он обновио и подигао манастир Светог Павла, у славу и част Св. Георгија и на спасење себи и својим наследницима. Стога се и они прихватају ктиторства над тим манастиром, диспозитив формулишући као молитву Св. Георгију да њихов прилог прими као што је Господ примио удовичине лепте (Мк 12 42 или Лк 21 2). Друга предањска алузија, такође употребљена у нади да ће небески житељ прихватити дар, јединствена је и односи се на принос сфунгата, једно од најславнијих чуда описаних у *Житију Св. Георгија*.⁴⁴¹ Санкција се, пак, окончава изразом о давању одговора Богу (подразумева се, приликом Другог доласка) који је у тексту Новог завета употребљен у више наврата (Мт 12 36, Рим 14 12, Јев 13 7, 1 Пр 4 5).

⁴⁴¹ В. више, нап. 227.

У повељи Хиландару из наредне године, сачуваној у каснијем руском препису (бр. 133), исти ауктори аренгу посвећују Св. Симеону и Св. Сави славећи их, пре свега, као учитеље вере. И након што су се замонашили, каже се, они настављају да се старају о спасењу душа других, због чега и оснивају Хиландар. Након кратког осврта на Светог деспота Стефана (Слепог), ауктори се молитвено обраћају Богородици, на уобичајен начин поредећи свој прилог с удовичиним лептама (Мк 12 42 или Лк 21 2). И фалсификована оснивачка повеља манастира Крушедола, приписана деспоту Јовану и датирана 4. мајем 1496 (бр. 134), у свему је израђена по правилима средњовековне српске дипломатичке праксе. Упадљиво је да она започиње новозаветним цитатом, о руковођењу Духом Божијим (Рим 8 14), коришћеним при образлагању монашког призива, и да се наставља позивом за наслеђивање царства небеског (Мт 25 34-35), уз потпору у облику псаламског стиха; практично, то је и читава аренга. Прва од наведених цитатних фигура коришћена је у канцеларији кнеза Лазара и његових наследника, а друга, у бранковићкој повељи хиландарској болници (бр. 117).

Тематско-мотивски комплекси који су, по правилу, карактерисали уводне делове текста и служили дефинисању смисла аукторовог поступања, превазилазе унутрашње границе јакшићких аката, захватајући њихове текстове у целини. Ови састави делују као закаснили врхунац праксе чија је политичка и друштвена подлога давно минула. Тако, највећи део аренге документа деспотице Јелене Јакшић Хиландару (1503; бр. 135) чине екстраховани делови анафорских молитава из литургије Василија Великог у којима се слави Света Тројица, уз замену граматичког првог лица множине (које оличава окупљену црквену заједницу) првим лицем једнине женског рода. Питање је, зашто је одабрана Василијева литургија, која се служи само десет пута годишње⁴⁴², а не посведневна литургија Јована Златоуста. Међутим, чини се да одговор не припада домену литургије већ

⁴⁴² На Божић, затим, на празник Св. Василија Великог, Богојављење, у првих пет недеља Великог поста, на Велики четвртак и у Велику суботу. Уп. Л. Мирковић, *Православна литургија или наука о богослужњу источне православне цркве*. Други, посебни дио. (*Дневна богослужења, св. литургије и седмична богослужења*), Сремски Карловци 1920, 53.

литерарних склоности: повеља је издата у јуну, а католикон дарованог манастира посвећен је Ваведењу; ни у једном ни у другом случају, не служи се ова литургија. Уз кратку реминисценцију на Христово оваплоћење и страдање, у наставку се кроз сплет новозаветних алузија указује на примере грешника којима се он смиловао: подсећа се да је прихватио удовичине цете (Мк 12 42 или Лк 21 2), опростио блудници (Јн 8 3-11), примио разбојничково исповедање (Лк 23 40-43) и оправдао цариника (Лк 18 10-14?). Свој дар Јелена приноси да би задобила Богородичино заступништво за опроштај грехова, док Христа преклиње да размотри молбе своје мајке.

Последњи сачувани документ који се може везати за српску средњовековну дипломатичку традицију, повеља коју Хиландару издају Милица, Стефан и Марко Јакшић (1506; бр. 136), у још је већој мери ослоњена на текстове литургије и Новог завета, донекле их – симболично – прожимајући. Ту су готово у целини наведене прве две молитве из чина узношења литургије Василија Великог, у оквиру којих су пренети и стихови Рим 5 12, 1 Кор 15 22, 1 Пт 2 9 и Кол 1 18, што је пример посредног цитирања. Тамо где се у литургији прелази на сâму припрему дарова, овде се, подсећањем на стихове Дап 2 1-4 „ослобођене“ ранијих, царских импликација, наставља повест о изливању Светог Духа на апостоле и о даровима које су они стекли како би људе научили истини. Након прослављања Свете Тројице у литургијском контексту и истицања апостолске мисије, прелази се на молитвено обраћање Богородици које, вероватно, делимично или у целини такође има литургијски или химнографски извор. Њој се приноси и дар (још једном, речима из анафоре: „Твоје и од Твојих“), уз изражено уздање ауктора у Христово обећање да ће им се то десетоструко вратити и да ће наследити вечни живот (Мт 19 29, Мк 10 30 или Лк 18 30). Прихватајући се ктиторства над манастиром, што представља и једини садржај диспозиције, Јакшићи настављају молитву Богородици за помоћ против непријатеља на овом свету, али и за заступништво на коначном Суду како би се у вечности нашли с десне стране Богу (Мт 25 31-33).

Како и доликује једној обимној, дипломатички уобличеној молитви, текст се окончава апрекацијом: *амин*.

Закључак

У арени акта деспота Стефана Лазаревића Великој Лаври (бр. 118), о Старом и Новом завету говори се као о две врсте пројаве константног Божијег промишљања о људском спасењу. Заиста, први савез између Бога и човека одржавао се кроз заповести и посредно откривење, а зборник Старог завета који, у основи, прати историју изабраног народа, његових институција и друштвеног поретка, обиловао је примерима погодним за поређење и, тиме, тумачење и вредновање средњовековних политичких реалија, посебно у време доминације старозаветних идеја попут оне о изабраном народу и његовом вођи. Други савез, међутим, закључен је из Божије љубави према човеку и непосредним откривењем, кроз очовечење једне од личности Свете Тројице која је показала реалност вечног живота, доступног свима. Христовим рођењем показано је Царство Божије на земљи. Због тога је новозаветни репертоар примера и поука био, по природи, етички и то се увек имало на уму приликом његовог тровековног цитатног призивања.

Анализа присуства новозаветних цитатних фигура, њиховог текстуалног окружења и историјског контекста, показала је да оне нису биле објект остатка текста, као у беседама и словима, тј. најчешће нису биле предмет егзегезе и повод за поуку; поучни тон служио је, евентуално, тумачењу свакодневице Новим заветом, а не обрнуто. Неминовно је да су деловале собом, сакрализујући и улепшавајући текст и поспешујући његову пријемчивост код публике. Међутим, то су била, пре свега, прворазредна семантичка возила, при чему је њихов оригинални смисао могао да буде и мењан, прилагођаван потребама нових састава. Реторским и литерарним техникама остваривана су нова значења, односно илустровано је једно, одабрано; повремено комбиновање цитата и мотива

приближава нас постојању „тематског кључа“ у повељама, без обзира на то да ли је реч о библијском утемељењу монаштва, на пример, или о Христовом обећању вечног спасења његовим непосредним и свим каснијим ученицима. Али, у суштини, новозаветним поређењима није само дефинисан тематско-мотивски оквир састава, већ је остваривано непосредно метонимијско вредновање савремених збивања утврђеним параметрима свете историје. Уз то, у новозаветним параболама и „догађајима“ проналажени су, обично једнозначни, узорни врлина.

Употребом сакралних цитатних фигура зато су могли да буду остварени бројни политички циљеви у сфери идеја: владарска идеологија богаћена је, на пример, објашњењем не само порекла, већ и карактера и смисла владалачке службе⁴⁴³; сâм правни чин експлицитно је представљан као освештан, као што је то иманентно био и текст о њему. Поред константно присутних цитатних фигура и тематско-мотивских комплекса, поједини су били специфични за одређене владаре и њихова схватања или су, пак, зависили од дестинатара. Но, квантификација ове врсте само на основу сачуваног материјала не би била методолошки оправдана, будући да су бројне исправе чије је постојање извесно, данас изгубљене, те се увођење нових цитатних фигура често не може са сигурношћу приписати некој конкретној „канцеларији“.⁴⁴⁴ Посебно, када се има у виду да су могли да буду реферирани различити делови истог стиха, или да су исте

⁴⁴³ Далекосежни утицај Новог завета на владарево самоодређење јасан је већ у Оснивачкој повељи Хиландару. У њеном тексту, он је упоређен с (добрим) пастиром чији је задатак да свом стаду донесе благостање, тј. „мир и тишину“. Новозаветна алузија на пастира којом је Христос описао себе ученицима (Јн 10, 1–16), коришћена је у Светом Писму још само за (прво)свештенике: када Христос поручује Петру да напаса његове јагањце (Јн 21, 15-17), те у Павловом (Дап 20,28) и Петровом (1 Пр 5, 2) обраћању црквеним старешинама. У Савином очевом житију, такође постоји поређење оца са добрим пастиром, у више наврата, посебно наглашено приликом описа абдикације и доношења одлуке о одласку на Свету Гору како би нашао њега, Саву, „изгубљену овцу“. Веза са Савиним текстом јасна је и у наставку: каже се да Бог даје људима добро не желећи њихову пропаст (алузија на Мт 18,14? 2 Пр 3,9?). Немања влада „Божијом помоћу и својом мудрошћу, даном му од Бога“.

⁴⁴⁴ Наравно, има потпуно „јасних“ случајева као што је поређење царског миропомазања с изливањем Светог Духа на апостоле (Дап 2 1-4), уведено у време цара Душана.

цитатне фигуре могле да буду наведене с различитим семантичким намерама. Зато је потребно чувати се уопштавања и испитати случај по случај.

Поједини цитати су локализовани, јављају се у одређеним формулама и увек имају исто значење; сетимо се санкција и стиха Мт 27 25. Таква условљеност не одликује аренге: у њима влада највећа разноврсност, највећа слобода избора и употребе цитатних фигура. Аренга остаје златни рудник када је у питању разумевање политичке филозофије, али и ишчитавање културног кода епохе.

III Кôдови средњовековне културе: новозаветно предање у дипломатичком окружењу

III.1 Исповедање вере, врлински узор и вишња заштита

Иако заступљен у дипломатичким текстовима различитих типова, „горњи“ значењски слој исказиван библијско-предањским речником, укључујући препознатљиве деонице литургичког, химнографског и хагиографског порекла, доминира превасходно манастирским даровницама. Његов прославно-молитвени аспект састојао се у тражењу узвратне помоћи од небеских сила током овоземаљског живота, односно у изражавању очекивања њиховог молитвеног заступништва приликом исхода душе или Христовог Другог доласка. У исто време, он је ауктору пружао прилику да публику увери у догматску исправност својих уверења и поступака. Најчешће је то чињено приповедањем историје спасења кроз основне етапе Божијег домостроја изложене у јеванђељима, чији је главни актер Христос.

Заштита вере као једна од обавезних тачака владарског програма подразумевала је догматску исправност. Верујемо да су повеље представљале одговарајући медијум за владарево исповедање православности. О *правој вери* се, уосталом, у документима изричито говори од Стефановог чувеног описа рајског врта у којем централно место заузима (не без разлога, светогорско) дрво правоверја (бр. 3: „[...] праву веру која се добро укоренила и светло сија и као дрво дивно стоји [...]“), преко Хвостанске повеље краља Уроша (бр. 13: „[...] правоверју уши на слушање треба приложити и у разум унети [...]“), до потврде Светостефанске повеље од стране архиепископа Никодима (бр. 137), који за Св. Саву каже: „[...] пошто је просвећена и утврђена била Српска земља у правоверној

вери многим трудовима и напорима господина и учитеља, наставника и просветитеља и апостола српског Саве“. Још се Сава у *Житију Св. Симеона* реторички питао да ли да свог оца назове „владиком“ или „учитељем“ праве вере⁴⁴⁵, а и Стефан Првовенчани му приписује да је, сатревши аријанске богумиле, обезбедио „да се слави јединосущна и нераздељива и животворећа Тројица: Отац и Син и Свети Дух“⁴⁴⁶.

Међутим, српски владари се у повељама нису постављали, пре свега, као учитељи праве вере – што је улога препуштана црквеним старешинама – већ као њени исповедници. Иако има изузетака, попут Светостефанске хрисовуље, доминантни наративни поступак није био дидактичко-реторски, већ молитвено-прославни, стилизован као непосредно обраћање Богу, Богородици, анђелима или неком од светих. Зато је то чињено посредно, уз вођење рачуна о целини. Правоверно исповедање у уводним формулама рано је почело да бива допуњено проклетством од никејских отаца у санкцији или претњом придруживања познатим јеретицима, попут Арија или Несторија, у чему се, још једном, показује осмишљеност и заокруженост дипломатичког текста. Позивање на праву веру повремено је имало паралелу у истицању цара Константина као праузора православног владара⁴⁴⁷, посебно након проглашења царства.

Вероисповедни проседе који је, можда, био и најчешћа тематско-мотивска подлога аренги уопште, јесте историја спасења. То је, на неки начин, сублимирана есхатолошка историја, срж Новог Завета. Владари сведоче о етапама Христовог живота које представљају остварење Божије економије спасења људског рода.⁴⁴⁸ О Исусу Христу они говоре онако како су о њему закључили први васељенски сабори: рођен је пре почетка времена без мајке на небу, *својом вољом* силази на

⁴⁴⁵ Свети Сава, *Житије Св. Симеона*, 150–151.

⁴⁴⁶ Стефан Првовенчани, *Житије Св. Симеона*, 36–37.

⁴⁴⁷ Уп. С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 287–302, поглавље „Нови Константин“.

⁴⁴⁸ Основни елементи Божијег домостроја су у Српским земљама били физички заступљени одговарајућим реликвијама окупљеним у крунидбено-архиепископском средишту Жичи; уп. Д. Поповић, „*Sacrae reliquiae* Спасове цркве у Жичи“, 207–232.

земљу, узима човечије тело и природу, без оца на земљи безгрешно се зачиње и рађа, живи међу људима поучавајући их мудрости Божијој, показујући им како би требало да живе да би наследили небеско царство и говорећи им шта их после овог живота очекује, добровољно страда, побеђујући смрт, и уздиже се на небо, испуњавајући све што је, на овај или онај начин обећао. Барем неки од ових елемената заступљен је у свакој аренги, без обзира на то шта чини њену главну тему.⁴⁴⁹ Исповедање никејско-цариградског Символа вере, при том, било је имплицитно и тек понекад би били искоришћени његови изрази, што још једном показује настојање да се познати, ауторитативни прототекстови прилагоде уметничким и семантичким потребама нових састава, односно тежњу да се пренесе значење, а не форма.

О томе како је идеал одбране праве, „чисте“ вере могао да утиче на вођење практичне политике добро је познато из Немањиног опхођења према богумилима. Али, има и других примера који се читају из повеља, а који показују још једну семантичку димензију предања и његов значај за историјска истраживања, посебно како се приближавало проглашење царства. У додатку акатисном икосу у Тетовској повељи (бр. 52), каже се да Богородица збацује немилостиве владаре и утврђује праву веру; и другде у истом тексту наглашено је да она учвршћује скиптре „наших краљева“ и правоверну веру. Будући да је реч о идеолошки веома важном саставу, то би могло да се разуме као одјек наводног писма царице Ане Савојске папи Клементу VI из истог времена (лето 1343), у којем се амбициозно најављује покатоличење читавог византијског државног и црквеног врха, као и светогорских монаха.⁴⁵⁰ Уколико су такви планови заиста постојали, одбрану православне васељене од унијаћења којем се приклањао Цариград требало би прикључити разлозима Душанових поступака који су водили уздизању на царство,

⁴⁴⁹ Као једноставан пример, може се навести део аренге Мљетске повеље Стефана Првовенчаног (бр. 4): „Све се диви смирењу таквог Владике, јер ради нашег спасења Бог свих постаде човек, оваплотивши се у Пречистој својој Мајци и по својој благој вољи венча нас, дајући неоскудно испуњење онима који му припадају с љубављу“.

⁴⁵⁰ О Душановом односу према царици Ани Савојској и византијском грађанском рату у периоду 1341–1345, уп. С. Ђирковић (ур.), *Историја српског народа I*, 516–523.

а наведене стихове, онима који су осим идеолошко-културолошког, имали и своје непосредно, практично дејство⁴⁵¹. О Душановом схватању сопствене улоге као заштитника праве вере након крунисања, у најбољој традицији византијских царева, у сваком случају, на најбољи начин сведочи Реч уз Законик (бр. 68).⁴⁵²

Према томе, циљ састављача аренги није био (само) у исказивању побожности, (само) у показивању снаге личне вере у новозаветне речи и тамо описане догађаје и обећања, нити, пак, (само) у понављању преузетих образаца и набрајању очекиваних врлина које је ауктор био дужан да, у реторском и експлицитном маниру, посведочи и за себе привеже. Он је настојао да адресатима покаже да је његова вера исправна, догматски утемељена,⁴⁵³ другим речима, да је *правоверни* или, како се у неким документима царског и постцарског периода истиче, *православни* владар. А истински тест православности увек је било одређивање према међуодносу личности Свете Тројице, тим више у време превирања у вези с исихастичком контроверзом.⁴⁵⁴ Тај сиже је најразвијенији у најдужим аренгама, уједно најважнијим носиоцима идеја владарског програма његових ауктора – у Светостефанској, три дечанске и Светоарханђеловској повељи.

О интезивирању тројичне парадигме у повељама након победе паламитског православља, речито говори недуга аренга акта цара Уроша Хрусијском пиргу (1360/1; бр. 150), због чега је и наводимо у целини: „А шта је сада, давидовски

⁴⁵¹ С. Ђирковић, „Србија и царство“, *Глас САНУ. Одељење историјских наука* 10 (1998), 143–153; Lj. Maksimović, „L’Empire de Stefan Dušan: genèse et caractère“, *Travaux et mémoires* 14. *Mélanges Gilbert Dagron* (2002), 415–428; Б. Ферјанчић, С. Ђирковић, *Стефан Душан, краљ и цар (1331–1355)*, Београд 2005; Љ. Максимовић, „Србија и идеја универзалног Царства“, *ЗРВИ XLIV/2* (2007), 371–379.

⁴⁵² Уп. С. Марјановић-Душанић, „Елементи царског програма у Душановој повељи уз ‘Законик’“, *Прилози КЈИФ* 65–66 (1999–2000), 3–20.

⁴⁵³ А. Adamska, „Dieu, le Christ, la Vierge et l’Église dans les préambules polonais du Moyen Âge“, 543–573, не повезује догме изложене у аренгама ни с прослављањем ни с исповедањем, нити, пак, с богослужењем, већ их представља као плод катихетских, теолошких или црквеноинституционалних потреба.

⁴⁵⁴ На пример, у санкцији Улијарске повеље (бр. 28): „[...] такав да је одвојен и туђ од Свете и Јединосушне и Нераздељиве и Животвореће Тројице, Оца и Сина и Светог Духа, и да је туђ од спасоносног тела и крви Господа нашег Исуса Христа“.

речено, добро и шта красно, него са смелошћу проповедати и православно славити једног Бога у Тројици, беспочетног, неизмењивог, недостижног, увек истог, бесконачног, у једној суштини и зраку божанства, тројична својства личности и природа, кажем, Оца и Његовог јединородног Сина и Светог и божанственог Духа, као што предадоше Духом испуњена уста божанствених пророка и научише апостоли, мученици исповедаше и цркве запечатише једном вером.“ Та вера обавезује владара да дели правду, односно из ње проистиче његова законодавна делатност: „Од ње се православљем укрепише и венцима благочашћа украсише благоверни и христоименити цареви који, с правдом поживевши на земљи, и веома разумно управљаше својим царством и онима који су под њима, дарове и почести поделивши и раздавши свакоме по мери и према достојности.“

×

Док су се састављачи повеља на Стари завет ослањали у процесу увођења новог изабраног народа у свету историју, тако значајног за схватања првих немањићких владара, Нови завет и предање, осим што су владарима омогућавали да докажу своју правоверност, сугерисали су начине достизања спасења и пружали различите примере остварења везе с Христом. То су могле да буду личности Новог завета, потоњи, обично ранохришћански свети или сопствени, династички претходници. У исто време, они су били врлински узор и моћни молитвени заступници. Смиља Марјановић-Душанић додаје да је однос према небеским силама исказиван у владарским повељама, у ствари, представљао део владаревог односа према Христу, односно његовог подражавања Христа.⁴⁵⁵

⁴⁵⁵ С. Марјановић Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 248–249. О владарском односу према Богу, Богородици и светима ту се говори кроз анализу посвета владарских задужбина. Будући да сакралне посвете Богородици Евергетиди, Богородици Одигитрији, Св. Николи и Св. Георгију одликују великожупански период, прибегавање истоветним посветама у Милутиново време објашњава се и као спона с традицијама првих Немањића (исто, 251), упоредо са значајем који у његовом владарском програму добија свештена двојица. Али, посвете Милутинових и задужбина Стефана Дечанског Св. Николи и Св. Георгију имају везе, између осталог, и са „специфичним надлежностима“ ових светих, због чега су их наведени владари бирали за личне заштитнике и обрађали им се када би запали у тешкоће (исто, 252). Уп. В. Тријић, „Однос првих Немањића према

Ана Адамска спомене Бога (Оца), Христа, Богородице и Цркве у аренгама пољских духовних и световних ауктора између XII и XV века посматра искључиво као прилог историји духовности чија је актуелизација везана за духовно-теолошке распре и организацију Цркве, а не за политичко-идеолошка питања.⁴⁵⁶ Ауторка у првом реду испитује теме, начин излагања и историјски контекст догматских и еклисиолошких аренга, не дотичући се аспекта владарске репрезентације и, уопште, политичке филозофије, као ни литургике. Она говори о развијању литургијских или катихетских елемената у разним деловима повеља намењених увођењу читалаца или слушалаца у сферу сакралног.⁴⁵⁷

Идеологија заступљена у аренгама српских средњовековних докумената свакако је христоцентрична; она је обмотана око Христовог безгрешног зачећа, добровољног страдања и спасоносног васкрсења. Али, не само о Исусу Христу већ и о другим припадницима небеске јерархије у повељама се изворно говори кроз призму њихове улоге у историји спасења. Тако је, на пример, о анђелима реч, пре свега, у христолошком или маријинском контексту; тек повремено им се додељују специфичне, диференцираније улоге. Тако се анђеоски хор замишља како стоји пред Божијим престолом или је уклопљен у визије неба или прослављање Богородице, у посебно литераризованим саставима. Њихова предстојећа улога, када се буде збио Страшни суд, потенцирана је на неколико начина: у начелу (бр.

светом Георгију у светлу документарних и наративних извора“, у: М. Радујко (ур.), *Бурђеви ступови и Будимљанска епархија. Зборник радова*, Беране–Београд 2011, 69–78.

⁴⁵⁶ А. Adamska, „Dieu, le Christ, la Vierge et l'Église dans les préambules polonais du Moyen Âge“, 543–573.

⁴⁵⁷ Према ауторки, за то је најпогоднија била аренга јер, почев од објашњења правног чина, пружа могућност и за излагање других тема. Пољске аренге посвећене Богу (Оцу) и Христу биле су ретке (по 13), позне и везане искључиво за црквене аукторе. У првом случају, оне говоре о појединим особинама Творца или набрајају његове епитете, а у другом, о Христовој спаситељској мисији и искупитељској смрти, што је одраз страдалног (пасијног) култа и његових атрибута који су у XIII в. развили фрањевци: крст се слави као победоносан, а Црква се рађа из Христове крви (исто, 551; у Србији, иста тема је заступљена у повељама кнеза Лазара). Посебно популарна у Пољској прве половине XV века била је аренга краковских епископа посвећена историји спасења, позната у неколико редакција: она садржи осврт на човеков пад и на Христову богочовечанску природу, на његово утеловљење по љубави и живот на земљи, често сведен на заповест ученицима да се воле, с истицањем страдања као текстуалним врхунцем (исто, 553). Та аренга, у свим варијантама, налази се у документима о оснивању сабратава уз цркве.

94, 111), затим, кроз стихове Мк 8 38 (бр. 8, 24) и Лк 12 8 (бр. 47) или неидентификовани цитат, можда из слова Јефрема Сирина на Ваздвижење Часног крста (бр. 34, 35, 48, 62). „Анђелско слово“, у складу са Јев 2 2, јесте синтагма која има значење закона (бр. 53). У десетак докумената, о монашком се призиву говори као о анђелском лику; с њима се, међутим, пореде и страсотрпци (бр. 70). Насупрот анђелима као узорима целомудрености, као негативан пример наводе се пали анђели, у опису пакла (бр. 7) или у оквиру цитата Мт 25 41, што је једна од претњи у духовним санкцијама (бр. 22, 96, 124, 129).

До посебног издвајања двојице арханђела, Михаила и Гаврила, међутим, долази упоредо с указивањем на њихово посредовање у Душановом задобијању власти и успону у рангу. Заиста, у неколико докумената из година уочи проглашења царства (бр. 46, 51, 54), богоизабраност његовог доласка на српски престо дочарана је готово истоветним речима, назнаком сцене небеске инвеституре према којој су анђели посредници у делегирању власти. Према тумачењу Ж. Вујошевића, за „богоугодног“ Михаила се након проглашења царства наглашава да опасује цара мачем, што намеће паралелу с Исусом Навином (бр. 58, 71)⁴⁵⁸. У случају „доброгласног“ Гаврила, пак, потенцира се улога у Благовестима, још откако се у повељама користи стих Лк 1 28; али, док је то у ранијем периоду чињено без експлицитног спомињања, у царско време одређеније се говори о тој Гавриловој улози у контексту историје спасења што, уосталом, важи и за сâму Богородицу којој је он донео вест о безгрешном зачећу (на пример, бр. 62).

Апостоли су у повељама представљани као посредници између Христа и његових порука и обећања, с једне стране, и потоњих хришћана, с друге. Сви остали свети сматрани су њиховим наследницима и настављачима, карикама у ланцу који се протеже од Христа до савремених хришћана, односно ауктора докумената који су, на тај начин, истовремено потврђивали аутентичност сопственог вероисповедања. Ипак, ни улога апостола није била једнозначна,

⁴⁵⁸ Ж. Вујошевић, „Стари завет у аренама повеља Стефана Душана“, 244–246.

будући да су прослављани и као утемељитељи Цркве. Молило им се за заступање пред престолом Творца, а ретко, узимани су за узор али не непосредно, већ посредством светих предака.⁴⁵⁹

Међу Христовим ученицима, најчешће је издвајан Свети Никола, архијереј, учитељ и чудотворац, настављач апостолске мисије. Овом припаднику небеског хора био је посвећен највећи број храмова након Христа и Богородице⁴⁶⁰, а између осталог, често је уврштаван у химнографске творевине (акатисте, каноне и параклисе) групних посвета, заједно с Христом, апостолима и другим светима. Све то говори у прилог раширености његовог штовања и објашњава његово присуство у повељама. Свети Георгије је, као мученик и ратник, представљао други тип ученика. Најпоштованији свети иза Св. Николе, он је у политичкој филозофији средњовековне Србије, пре свега, имао општехришћанску улогу моћног, брзог небеског заступника и помоћника.⁴⁶¹ Као владар и, истовремено, епископ „оних изван“ Цркве, свети цар Константин представљао је трећу врсту настављача апостола и доживљаван је као узор, не и као небески заступник. С њим се могу повезати и неконкретизована позивања на „раније православне цареve“. Ипак, чини се да тема константиновског наслеђа, с обзиром на потенцијал, у српским повељама није експлоатисана у великој мери.

Четвртм типу светитељске споне с апостолима, а преко њих, с веродостојним Христовим поукама и обећањима, свакако, припадали су свети преци. Већ је Симеон Немања у Лимској повељи краља Уроша (бр. 12) назван такмацем апостола, а Сава, касније, српским апостолом (бр. 137). За владарско опонашање предака, посебно у немањићкој традицији, међутим, било је много

⁴⁵⁹ О значајном месту апостолског прејемства у владарској идеологији Немањића: С. Марјановић-Душанић, „Повеље за лимски Манастир Св. апостола и српски владар као *ретник апостолима*“, 167–176.

⁴⁶⁰ Према В. Р. Петковић, *Преглед црквених споменика кроз повесницу српског народа*, Београд 1950, 214–221, било их је 141, а према О. Зиројевић, *Цркве и манастири на подручју Пећке патријаршије до 1683. године*, Београд 1984, 140–153, чак 229.

⁴⁶¹ Међутим, број његових спомена у повељама је мали, готово безначајан; уп. В. Тријић, „Однос првих Немањића према светом Георгију у светлу документарних и наративних извора“, 71.

више разлога. Подсетимо на неке од њих: легитимност *regnans*-а потврђивана је припадношћу светородној династији; правна делатност претходника на престолу служила је као оправдање за сопствене одлуке и акта, а они су навођени и као признати међународноправни субјекти (бр. 37); као узрок доласка на власт или војних победа у служби одбране отачаства, константно је указивано на њихове свете молитве, у које се уздало и као у залогу личног владаревог спасења. Угледало се на њихов светитељски пут (владар–монах–светитељ), на њихову ктиторску делатност, најзад, на сâмо њихово опонашање претходника: они су били како субјекти тако и објекти *imitatio maiorum*.

*

Imitatio Christi, подједнако важно за све хришћанске владаре у свим епохама, подразумевало је јавно исповедање Исуса као Сина Божијег и Спаситеља света, али и опонашање појединих његових особина. Осим што је представљао врховни ауторитет и извор власти, он је био и остао и, наравно недостижни, врлински узор, или пре, морални коректив и путоказ. Наиме, пред хришћанима се у свакој конкретној животној ситуацији у коју доспеју поставља питање: „Како би поступио Христос?“ Богом упућени позив свим побожним људима: „Будите свети, јер сам ја свет“ (1 Пр 1 16, према 3 Мој 11 44), утолико се пре морао односити на владаре што су они у Божијем плану били двоструко задужени – за народно спасење и за своје сопствено. Због тога је владарска побожност само делимично могла да одрази ону популарну. Отуда се особине попут *правдољубивости* или *журбе* (наравно, у испуњавању Господњих очекивања), промовисане у владарским повељама, везују за угледање на Христа.⁴⁶²

Поред пожељних врлина које су оправдавале проактивност и биле илустроване призивањем у сећање Христа, одабраних припадника вишњег хора

⁴⁶² Према поглављу „*Rex prosperans*“ у С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 254–264, ревност (хитња и журба) као и правдољубивост, обрађена у наредном делу исте књиге („*Праведни владалац*“, 265–273), представљају облике владаревог угледања на Христа и постају део канона идеалног немањићког владара, оличеног у Св. Симеону.

или претходника и земаљских властодржаца, као и појединих јеванђелских парабола (сетимо се, на пример, Милутиновог самоунижавања кроз поређење са слепим и распаднутим), било је и оних којима посебно оправдање, односно налажење непосредног узора, иако често, није било и неопходно. Такав је случај с *подизањем цркава*, једном од најистакнутијих владарских врлина и, истовремено, тема у аренгама и нарацијама, посебно у царско и постцарско доба, уско повезаном с опонашањем предака⁴⁶³. Стефан Првовенчани у Мљетској повељи (бр. 4) изјављује да је то његова једина врлина: „И пошто сам тако живео, ако и не учиних ниједно друго добро дело, као што је Богу познато о мени, али где би манастир неког светог, с усрдним хтењем испуних му сваку потребу“. Такође, у повељи краља Владислава манастиру Врањини (бр. 10), за Стефана Првовенчаног и за Саву се каже: „јер сте тај дар устројили и принели светом и великом архијереју Христовом Николи, као и многа друга мољења Божијим црквама и што је смерно и што воле анђелски и монашки образ“, док је према тексту наводне Врањинске повеље архиепископа Саве (бр. 8), Иларионово ширење јеванђелске речи и подизање манастира протумачено као његово јавно исповедање и прослављање Христа. Поклони црквама пут су владаревог спасења, они се не разглашавају или им се умањује значај (најчешће, поређењем с удовичиним лептама и с давањем од неправедно стеченог богатства), како би се добила крајња награда.⁴⁶⁴

Смерност је могла бити правдана и размишљањем о смрти. Неизбежност умирања и страх од Суда услед огреховљености доприносили су владаревој скрушености и служили су као противтежа владаревој самовољи и позитивна мотивација за даровање цркава. *Memento mori* једно је од класичних средстава у духовној борби против гордости, главне препреке на путу спасења сваког појединца. Сујету потхрањују моћ и богатство, по човековој слабости, а сећање на смрт и чињење добрих дела подстичу на благодарност. Отуда је обезбеђивање

⁴⁶³ Библијски праузори подизања цркве као Господњег станишта, ако су уопште и тражени, налажени су у Старом завету, тачније, у Мојсијевој изградњи Скиније (уп. бр. 39, 96, 118 и 129).

⁴⁶⁴ В. повељу о оснивању Хрусијског пирга (бр. 18).

небеског заступништва (Богородице и светих) на предстојећем суду било тако раширено као мотивација изношена у експозицијама, док се усамљеношћу приликом Другог доласка, претило у санкцијама.

Настројење о којем је реч заокруживано је дивљењем исказиваним према монашком идеалу, дубоко укоренењем у новозаветним порукама.

Монаштво је доживљавано као практично остварење скупа врлина.⁴⁶⁵ Пут личног спасења идеалног српског владара, остварен Симеоновим прототипом, водио је, као што је познато, преко монаштва до светитељства, што представља можда и најпрепознатљивију особеност владарске идеологије Немањића.⁴⁶⁶ Тај модел је готово јединствен на простору европских хришћанских монархија; у сваком случају, нигде није био у тој мери поштован, разрађен и остварен као у Српској земљи⁴⁶⁷. Даница Поповић истиче да је за врлине и дужности идеалног српског средњовековног владара, иако су чешће обликоване и образлагане кроз поређења са старозаветним, „историјским“ примерима, кључно било надахнуће јеванђеоским узорима – светитељима и, у крајњој линији, сâмим Христом.⁴⁶⁸

С друге стране, владари експлицитно подржавају социјалну улогу монаштва у помагању сиромаша и болесника (на пример, у повељи Богородици Љевишкој, бр. 30). Неретко се, као разлог њиховог даровног чина, наводи типик према којем монаси живе или молитвено правило, ради чијег се непрекинутог

⁴⁶⁵ О монаштву као најсавршенијем виду хришћанског живота постоји изузетно обимна литература. О његовој суштини: старац Јосиф Исихаста, *Изложење монашког опита*, Београд 2011.

⁴⁶⁶ С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 274–286, поглавље „Владар–монах–светитељ“. У науци је исказано мишљење да, због статуса тадашње српске државе, као и из других разлога, није било довољно да Симеон буде сврстан у светитељску категорију „благоверних царева и кнежева“ на основу његових владарских достигнућа – проширења и напретка државе, смиривања унутрашњополитичких трзавица, утврђивања праве вере, подизања цркава – већ је била неопходна и потврда личног благочашћа (Д. Поповић, „О настанку култа светог Симеона“, 45–46). Управо о личној врлини Немањиној говоре повеље наследника његовог престола (бр. 3, 4).

⁴⁶⁷ С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ. Култ Стефана Дечанског*, Београд 2007, 17–194.

⁴⁶⁸ Д. Поповић, *Под окриљем светости*, 19.

испуњавања обезбеђују материјални приходи.⁴⁶⁹ Од посебне је важности било то што су се монаси молили за владара и за његову владавину, као што је наведено у диспозицији Прве жичке повеље (бр. 5): „приносимо Твоје од Твојих ради молитвеног помињања нашег, дар Спасу нашем Исусу Христу и његовим светима“. Или, у петицији Душанове исправе о Ливади (бр. 61): „[...] светог и преподобног игумана кир Гервасија с братијом даровах, јер су молабници к Богу за наше спасење и за државу царства“. Молитве светогорских братстава посебно су жељно ишчекиване након распада српског царства, све до гашења његове дипломатичке традиције.

*

Све ове, у општим цртама назначене карактеристике односа према небеским силама исказиваног у српским дипломатичким саставима, у највећој мери се сустичу и преламају у богородичној девоцији. Она је у повељама присутна кроз читав разматрани период, за шта има више разлога. Богородица је сматрана најделотворнијом заступницом од свих небеских сила, за шта је заслужан њен незаобилазни удео у историји спасења. Тиме је њено прослављање ауктору, између осталог, омогућавало да докаже своју правоверност, док су јој специфични елементи штовања повремено „обезбеђивали“ почасно место у идеолошкој равни или су „производили“ њене непосредне улоге на нивоу догађајне историје. Као

⁴⁶⁹ Више докумената сведочи о томе да цркве нису дароване само ради опонашања предака или као вид практиковања обавезне врлине већ због устројства, због подвижничког начина живота онима који у њима обитавају. Уосталом, већ Хиландарска оснивачка повеља сведочи о угледу монаха и њихових заједница у тадашњем српском друштву: у репертоару задатих владарских врлина изнетом у виду Немањиних савета Стефану, наводи се старање о црквама и о онима који у њима живе. Посебна наклоњеност владара и њихова материјална подршка келиотима очигледна је у Милутиновој повељи о обнови Хрусијског пирга (бр. 18), а посебно, у његовој повељи Карејској келији (бр. 24). И у другим документима намењеним келији Св. Саве Јерусалимског, као о подстицају за ктиторство говори се о устројству, о животу по типичу који је (личним примером) успоставио и записао Св. Сава. Да је то важило и за друге задужбине, говори, на пример, Прва трескавачка повеља (бр. 39: „Трескавац, не толико здањем и унутрашњим украсом устројен колико је законом и уставом светих отаца који у њему живе преукрашен и препрослављен. Јер, ако ко хвали живот инока у Синајској Гори или у Светој Гори Атонској, да не похвали ништа мање ни њихов живот и устав“), као и Дечанска повеља Лазаревића (бр. 111).

репрезентативна иако не садржи елементе угледања, маријинска побожност биће детаљно анализирана.

III.2 Богородица: мост између неба и земље

Узвишено место које је Дева Марија, безгрешним зачећем и рођењем Сина Божијег и Спаситеља света, према хришћанском веровању, заузела у Божијем плану спасења људског рода и све творевине условило је да маријинска девоџија временом постане један од носећих стубова хришћанске вере. Током средњовековног периода европске историје, њено место у православној теологији било је јасно дефинисано а у штовању константно високо, док је у римокатоличанству на значају добијало временом, у тој мери да је потоње протестантске теологе навело на оптужбе за „мариолатрију“.⁴⁷⁰ С обзиром на комуникативни потенцијал и улогу повеља, није без значаја за нашу тему што је то рукавац побожности можда и најиспуњенији емотивним набојем, онај чија је духовно-молитвена димензија најснажније прожета побожним осећањима.

На који год начин поимана и теолошки образлагана, маријинска девоџија је изнова и изнова исказивана на разним пољима уметничког и интелектуалног деловања, па тако и у исправама европских владара, кнежева и клирика које,

⁴⁷⁰ У православљу, Маријино теолошко одређење као Богомајке и Деве које је формулисао Св. Кирило Александријски присутно је и константно исповедано од Ефеског сабора (431); уп. еп. Јован (Пурић), *Тајна о Пресветој Богородици*, 55. С друге стране, њено штовање преправило је западноевропску побожност у периоду XI–XIII в, када се у римокатоличку теологију пробија учење о безгрешном зачећу; уп. Ж. ле Гоф, *Да ли је Европа створена у средњем веку?*, Београд 2010, 100–103. В. и веома занимљив рад М. Б. Плюханова, „Богородичное Возрождение: к постановке проблемы“, у: Б. М. Кириллин (ред.), *Древняя Рус: пространство книжного слова. Историко-филологические исследования*, Москва 2015, 256–293, у којем се успоставља паралела између „богородичне ренесансе“ у Италији друге половине XIV и у XV в, када је Марија заузела централно место у теолошкој мисли и индивидуалној и колективној побожности, уз увођење нових светковина у њену част, и њеног штовања у Русији XIV–XVII века праћеног ширењем великог броја богослужбених састава у част њених чудотворних икона које је подразумевало све значајније „уплићање“ у актуелна збивања, с врхунцем у „Смутним временима“.

између осталог, документују њихово виђење сопственог места у свету.⁴⁷¹ Исто важи за српске повеље настале између XII и XVI века; у њима се Богородица спомиње готово по правилу, ма било то само у санкцији.

Наравно, и пре било какве анализе јасно је да Богородица у актима српских ауктора фигурира у основним улогама које јој у хришћанском предању одвајкада припадају, дакле, као молитвена заступница људског рода, у оностраном, али и као помоћница током земаљског живота. Или, како је то једноставно формулисано у неким повељама деспота Угљеше (бр. 153, 154, 155) и Дејановића (бр. 156, 157, 158): „Уздамо се да ћемо до краја нашег живота имати ову као помоћницу, а после краја, још и много више“. Ипак, иако је поштована у општим оквирима православне побожности, избор маријинских тема, њихови нагласци и контексти у српским исправама варирају. Због тога се на основу повеља могу сагледавати општи елементи Богородичиног штовања који су, повремено, довођени у контекст политичке филозофије и њених практичних последица.⁴⁷²

Аренге које су већим делом или у целини посвећене Богородици налазе се у документима у вези с храмовима посвећеним неком од њених празника. То неписано правило важило је за све свете и не прејудицира закључак да је увек реч о *Empfängerkonzept*-има; прилагођавање узусима дестинатара, познато је, било је уобичајено и у случајевима дипломатичке комуникације на страним језицима (на латинском и грчком) или са приморским комунама. Тиме у овом делу рада на још

⁴⁷¹ Према А. Adamska, „Dieu, le Christ, la Vierge et l'Église dans les préambules polonais du Moyen Âge“, 554–557, познато је 15 маријинских аренги присутних у 18 пољских епископских докумената из XIV и XV века. Њихова појава приписана је развоју сâмог маријинског штовања, али и покретању расправе о безгрешном зачећу на Краковском универзитету у првој половини XV века. Ове аренге су дуге и говоре о већем броју тема, од Маријиног места у небеској јерархији, преко односа према Богу (Оцу) и Христу, до улоге у животу народа Божијег; све се оне врте око питања девствености. У повељама XV века, маријинско заступништво је константна тема: њено мајчинство се, наиме, према једној тада актуелној догми, протеже и на људе и постаје духовно (исто, 556). Још је занимљиво, што се самог култа тиче, да се људи позивају даштују Богородицу јер на тај начин поштују и Творца и Сина Божијег.

⁴⁷² Осим идентификованих, изворе или инспирацију ставова и пасажа о Богородици тек је потребно пронаћи у светоотачкој литератури, пре свих, чини се, у словима Јована Дамаскина, али и Григорија Паламе и Николе Кавасиле.

већем значају добија грађа сачувана у најбогатијем српском средњовековном архиву – архиву Хиландара, манастира чија је саборна црква посвећена Ваведењу, празнику Маријиног увођења у јерусалимски Храм.

Пажњу ћемо најпре посветити терминологији која говори о Богородичином *предањско-теолошком одређењу* у повељама, уз нагласак на споменима повезаним с манастирским посветама који на најбољи начин сведоче о *маријинском штовању*. Након тога, будући да се њене есхатолошке и историјске, односно индивидуалне и друштвене *улоге* преклапају, представићемо их у историјско-хронолошком контексту.

Називи и штовање

Почев од Хиландарске оснивачке повеље где је означена, пре свега, као владарка – „Пресвета Госпођа Богородица“ и „Владичица Богородица“ – постојала је велика разноврсност термина предањског порекла којима је Исусова мати називана и описивана. Према литургијском узгласу одабраном за почетак Ратачке исправе (бр. 20), она је „Пресвета и Пречиста и Преблагословена Владичица наша и Госпођа Богородитељка, Увекдева Марија“. Том формулацијом из чина узношења Дарова обухваћени су најчешћи изрази који се, у различитом броју, варијантама и комбинацијама, готово редовно понављају када је о њој реч. Они указују на основне особине Марије као Богородице, онако како их види православна теологија: без телесног контакта, зачала је и родила Христа, Сина Божијег, Спаситеља света и небеског цара, што је чини моћном Владарком и Свецарицом. С једне стране, по природи самилостива, а с друге, као мајка Исуса који је, према људском резонувању, посебно осетљив на њена обраћања, она је и заштитница целог људског рода⁴⁷³. Штавише, Син ју је свесно оставио људима као

⁴⁷³ Уп. М. Татић-Ђурић, „Елеуса. У трагању за иконографским типом“, у: Иста, *Студије о Богородици*, 133–143.

заступницу⁴⁷⁴; отуда јој је, како се у појединим повељама каже, могуће све што усхоће. Прослављање Богородице у документима тако је, осим изражавању личне вере и очекивања, погодновало и исповедању аукторове православности као једном од политичко-идеолошких стубова српских средњовековних докумената⁴⁷⁵.

Великим бројем епитета који у повеље улазе из црквеног предања и који овде неће бити систематски набројани⁴⁷⁶, сликовитије се описују или снажније наглашавају поједине Маријине одлике, попут тога да је „истинита“ мајка Божија (бр. 11, 137). Оне се разрађују и читавим реторским фразама („помоћница, заступница, прибежиште и крепки покров“⁴⁷⁷; „заступница наша и предстатељка и покров тврди и помоћ“⁴⁷⁸), које у основи говоре о Богородици као активној молитвеној заступници. Напротив, широки распон, пре улога него особина, обухваћен је обраћањем краља Милутина у Ратачкој повељи: „славо анђелима и пророцима остварење, похвало апостолима, венце мученицима, државо царевима, прибежиште грешницима“⁴⁷⁹. Поједина Богородичина својства могла су да буду и противречна, јер су зависила од семантичких намера конкретних састава: док је, за Стефана Дечанског, она „блага мајка страшног цара“ (бр. 30), према једном акту Вука Бранковића, и сама је „страшна и велика и света и свештена и часна“ (бр. 106).

Споменуто „остварење пророка“ из Ратачке повеље указује на важан сегмент теолошког сагледавања Богородичиног места у економији спасења кроз

⁴⁷⁴ Богородица је заступница људи на основу (узвратног) дара Њеног Сина, учињеног Њој и нама; уп. еп. Јован (Пурић), *Тајна о Пресветој Богородици*, 89–92.

⁴⁷⁵ О основама православног схватања Богородице: исто, 9–12.

⁴⁷⁶ Неке од њих наводи, уз делимично тумачење порекла и илустровање сликаним паралелама: М. Татић-Ђурић, „Књижевна инспирација у иконографији Богородице“, 352–360. Одабране примере, на које ћемо указати у даљем тексту, ауторка сагледава као пројаве светогорске исихастичке духовности.

⁴⁷⁷ Бр. 30.

⁴⁷⁸ Бр. 94.

⁴⁷⁹ Слично се понавља у више повеља, од Урошеве Стонске (бр. 11: „корен Јесејев, Марија Пречиста, проповедана од стране пророка, којој нас апостоли научише, а мученици исповедавши исправност нашег живота научише веровати у истиниту, Богородица“), до последње јакшићке (бр. 136: „јер Тебе пророци, проповедану и Свету Богородицу и Увекдеву, научише људе да Те знају, коју мученици исповедаше, и ми поверовасмо“).

старозаветну егзегезу⁴⁸⁰, што се одразило и у документима. У њима се истиче њено библијско порекло („кћи Аврамова“; „кћи Давидова“), назива се „кореном Јесејевим“ и проглашава Новом Евом, обновитељком твари. Као њене праслике спомињу се „кивот заветни“ (ковчег с каменим Таблицама закона, крчагом мане и процветалом Ароновом палицом, залогама савеза између Бога и човека замењеним у њој утеловљеним Логосом) и „трпеза небеског хлеба“ (Сто предложења који, уместо стално изнова приношених хлебова, носи ману тј. небески хлеб, префигурацију Христа)⁴⁸¹. Спуштање Духа Светог на Богородицу алузивно се повезује с Гедеоновим руном, кроз синтагму „као дажд на руно“ (бр. 106)⁴⁸². Све те старозаветне праслике, најаве и генеаложке индиције указују на Марију као божанско обитавалиште, односно на Оваплоћење Сина Божијег које се одиграло у њеном телу. Исто значење носе и изрази другачије инспирације, попут „пространо село“, „гора пресена“ и „преславна палата“ (бр. 30), затим, „живи храм“ (бр. 39), „пречиста стена“ (бр. 121) и сродне.⁴⁸³

Мора се нагласити да хибридни спој политичко-историјског, девотивног и литерарног какав представљају уводни делови наших дипломатичких састава, чини се, никада не бива у тој мери поетски упечатљив као када је у питању изражавање похвала Богомајци. Њена узвишеност у односу на осталу творевину неретко је молитвено-реторски додатно истицана топосом недостојности огреховљеног ауктора да је велича. У том смислу, свакако најсадржајнији и најраскошнији је текст Тетовске повеље (бр. 52) у којем се маријинско прослављање обнавља и појачава из сегмента у сегмент, кроз повремено еруптивне, лексички и смисаоно раскошне изливе побожних осећања. Док ће о контексту тог документа бити речи нешто касније, овде наводимо један од примера у њему садржане маријинске похвале, поентиран поређењем с дверима

⁴⁸⁰ Уп. еп. Јован (Пурић), *Тајна о Пресветој Богородици*, 30–50.

⁴⁸¹ У првој повељи краља Милутина Хиландару (бр. 15). Уп. Ж. Вујошевић, *Стари завет у српским и бугарским средњовековним повељама*, 119–120.

⁴⁸² Исто, 127–128.

⁴⁸³ Исти смисао има називање Богородице небом (уп. еп. Јован (Пурић), *Тајна о Пресветој Богородици*, 98), али оно у сачуваном материјалу није забележено.

кроз које људи улазе на небо⁴⁸⁴: радоуи се, божѣствѣноѣ носило, небеснаѣ висото, оутробо богобѣстниѣма, царѣво сѣдалиште, адаѣлѣ вѣдѣниѣ, висото двоѣвѣходнаѣ, ѣѣже вѣсходѣште небесна достизаѣѣль.

*

Посебна, развијена подгрупа епитета ближе одређује Богородицу као покровитељку великог броја цркава у средњовековних Срба.⁴⁸⁵ Њима се конкретизују одабрана догматска одређења, што говори о практичним странама маријинске побожности. За истраживање их додатно примамљивим чини то што представљају део одговора на питање о односу небеског пралика и материјалних одраза који носе део његовог сопства, тако значајном за разумевање суштине литургијског погледа на свет⁴⁸⁶. С друге стране, анализа богородичних посвета показује да су називи црквених институција, такође, могли да одразе ставове састављача дипломатичких текстова.

У начелу, начини именовања „цркава“ (храмова и заједница које се у њима окупљају) нису били стандардизовани, док су појединачни називи временом могли да варирају. Општепозната имена често су потицала од неког локалног географског појма (насеља, реке или краја), попут Студенице, Милешеве, Сопоћана, Дечана, Ресаве и других. У ретким случајевима, усвојени облици подсећали су на личност оснивача, као што су Свети Павле или Давидовица. Ипак,

⁴⁸⁴ Уп. М. Шпановић, *Православно учење о Богородици*. Књ. II т. 1. Посебни дио. *Називи, симболи и епитети који се дају Богородици по црквеним богослужбеним књигама*. А–О, Сремски Карловци [Шабац] 2004, 124–126. Подсећамо да се на царским дверима олтарске преграде по правилу изображава сцена Благовести, тј. Безгрешног зачећа.

⁴⁸⁵ Према схватањима епохе и у складу с положајем у међународној породици владара, први немањински самодршци нису се Христу обраћали непосредно, већ преко посредника међу којима је најважнија, свакако, била Богородица. Уп. В. Ј. Ђурић, „Посвета Немањиних задужбина и владарска идеологија“, *Богословље XXXI (XLV)/1* (1987), 13–25; С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањина*, 248–249.

⁴⁸⁶ Б. Успенски, *Поетика композиције. Семиотика иконе*, Београд 1979. Такође, в. класични рад: Г. Острогорски, „О веровањима и схватањима Византинаца“, у: *Исти, Сабрана дела*. Књ. V, Београд 1970, 121–123.

манастири су најчешће називани по патрону (или празнику) којем је посвећен катедрални храм. Како не би долазило до непоразума у свакодневној (и правној) комуникацији, неретко је традиција таквим називима додавала ближе одређење, обично *топонимског* или *литургијско-иконографског* порекла⁴⁸⁷.

Ближе одређење могло је да буде изречено у виду присвојног придева који се граматички прилагођавао имену светог – у случају Богородице: Хиландарска (у великом броју примера), Ратачка (бр. 20), Грачаничка (бр. 26), Трескавска (бр. 49), Лаварска (бр. 112) – или су номинативски облик имале типизирани институционалне одреднице, попут „црква“, „манастир“, „дом“, „братство“. Бистрички манастир је, тако, једноставно „црква Света Богородица“ (бр. 9), док је за Стонски, употребљен генитивни облик – „саборна света црква, дом Свете Богородице у Стону“ (бр. 11). Неретко се различити творбени начини користе синонимно, у једном истом документу, што показује да међу њима нема семантичке разлике. Стефан Првовенчани поклон даје „манастиру Пречисте Владичице наше Госпође Богородице у Мљету“, али и спомиње „метохије Свете Богородице, мљетске цркве“ (бр. 4). Кроз текст Грачаничке повеље упоредо фигурирају изрази „храм свете Богородице Градчанске“, „Света Богородица Градчанска“ и „црква Градчаница“ (бр. 26).

Ипак, мора се предвидети и могућност различитих значењских нивоа; понекад, наиме, није одмах јасно да ли се о Богородици говори као о једној од личности оностране јерархије за коју се аутор лично везује, или као о покровитељки дароване институције. Разлика је најјаснија у оним санкцијама у којима се спомиње по два пута: први пут, на конвенционалном месту одмах иза Бога, на почетку набрајања, уз мали број општих епитета, а други пут, као патронка, при крају, пре ктитора. На пример, у повељи о цркви у Псачи (бр. 80), где и фигурира једино у санкцији, она је, најпре, „Пречиста [...] Мати“, а потом,

⁴⁸⁷ Према Г. Бабић, „Епитети Богородице коју дете грли“, *ЗЛУМС* 21 (1985), 266, 270, када је реч о иконографији, топонимским епитетима обележаване су реплике нарочито поштованих икона, обично према месту чудотворења прототипа.

„Света Богородица Хиландарска“. Додуше, могла је патронка да буде наведена одмах уз Господа, као у повељи Константина Дејановића (бр. 100: „Пречиста Мати Божија Хиландарска“), али тада нема другог спомена или је, пак, „задатак“ патронског проклетства „поверен“ неком другом – у наведеном случају, архангелу Михаилу, покровитељу Хиландару дарованог, Лесновског манастира.

Очекивано, највећа разноврсност у именовању Богородице у свим њеним улогама, па тако и у патронској, влада у најбројнијем корпусу – у актима намењеним Хиландару. Јер, осим тог, општеусвојеног имена манастира чије етимолошко порекло до данас није поуздано расветљено, као и старијег, топографског назива „Милеје“ (у оснивачком акту Симеона Немање), у повељама се јавља велики број варијанти. То су, најчешће, разне комбинације имена Богородица (или Мајка Божија) и присвојног придева, понекад уз институционалну одредницу, на пример, „Света Богородица Хиландарска“ (бр. 19)⁴⁸⁸, „Пречиста Мати Божија Хиландарска“ (у санкцијама бр. 31–33), „свети храм Пречисте Владичице наше Богородице Хиландарске“ (бр. 65), „црква Свете Богородице Хиландарске“ (у експозицији бр. 146), „Владичица Госпођа Мати Божија, црква хиландарска“ (бр. 86). При том су могли бити наглашени и други елементи, а најчешће је то била светогорска припадност манастира: „Света Богородица у Светој Гори, Хиландар“ (бр. 15); „дом Пречисте Владичице, Госпође и Богородице Хиландарске која је у Атону“ (бр. 44). Прва мрачка повеља краља Душана (бр. 42) разликује се утолико што је хиландарски манастир у њеном тексту „Мајка Божија Светогорска“, док у санкцији, осим „Пречисте Богородице Хиландарске“, фигурира и „збор Матере Божије Светогорске“. Но, на синонимност свих ових назива указује Лужачка повеља (бр. 58): Хиландар је упоредо „Пресвета Богородица Хиландарска“ и „црква свете Богородице Хиландарске“, односно „Мајка Божија Хиландарска“ и „црква Мајке Божије

⁴⁸⁸ Осим примерка из Душановог времена.

Хиландарске⁴⁸⁹. Све ове варијанте обједињене су посветом јакшићке исправе (бр. 136, у диспозицији): „[...] да будемо ктитори и обновитељи оном који је у Светој Гори Атонској, царском великом манастиру Ваведење у Светињу над светињама Пречисте Богородице, званом Хиландару“.

Током XIV века, Хиландар и његова патронка су, на извештан начин, „својатани“ на државном нивоу, у петицијама и диспозицијама појединих докумената. Уопште, израз „манастир краљевства ми (царства ми)“ није био неуобичајен и појављује се у исправама почев од Светогеоргијевске повеље краља Милутина (бр. 17), углавном се односећи на владарске задужбине унутар државних граница.⁴⁹⁰ За Хиландар, употребљава се он у документима од Милутина (бр. 24), преко Душана (бр. 50), до Уроша (бр. 151). Међутим, било је и специфичнијих одређења. Тако се у штипској преради насталој, према последњем издавачу, на основу аутентичног акта из 1343 (бр. 46), Арсеније назива „краљевства ми“ часним игуманом „Пречисте Богородице Хиландарске отачаства нашег“⁴⁹¹; слично томе, у петицији нестале, такође неаутентичне, Друге добруштанске повеље (бр. 73), кир Доротеј је, чак, „најчаснији међу свештеноиноцима, игуман хиландарски отачаства ми“. Осим тога, у диспозицији штипског документа, за Хрељу се каже: „и да је брат божанственог манастира отачаства нашег, Свете Богородице Хиландарске“, а у повељи о Потолину (бр. 66), и то само у диспозицији: „да је свечасном манастиру отачаства нашег Хиландару до дана и до века у запис“. На употребу термина *отачаство* током Душановог боравка на Светој Гори у династичко-киторском контексту указује експозиција Опште повеље (бр. 65): „поклоних се светоме храму Пречисте Владичице наше

⁴⁸⁹ Тако је и у петицији и у диспозицији.

⁴⁹⁰ Осим скопског манастира Светог Георгија, тако, за цркве Николе Мрачког (бр. 141), Богородице Перивлепте (бр. 55) и Светих арханђела (бр. 51, 146). Али, у јерусалимском фалсификату, приписаном цару Урошу, тврди се нешто слично (бр. 81): „[...] да дају Дубровчани сваке године храму царства ми арханђела Михаила који је у Јерусалиму [...]“, док деспот Угљеша назива тако ватопедску обитељ (бр. 153).

⁴⁹¹ Иста формулација користи се и у петицији Друге хрусијске повеље, од 1. јануара 1345 (бр. 54). У санкцијама ових исправа нема ближег, патронског одређења Богородице.

Богородице Хиландарске и светоме гробу отачаства нашег светог Симеона, новог мироточца“. Ипак, да се под овим изразима не подразумева само српски профил манастира и покровитељство владајуће династије⁴⁹², већ да је реч и о територијалном одређењу, јасно је из најмлађе верзије Сводне повеље која не носи датум издавања (Хил 141/143)⁴⁹³: „да буде приложена црква ова манастиру славном државе наше који је у Светој Гори, званом Хиландар“.

С друге стране, неизбежно формализовање употребе назива упркос одсуству његовог стандардног облика, показује рекапитулација повеље којом Вук Бранковић преузима на себе обавезе хиландарских поседа према Турцима (21. новембар 1392)⁴⁹⁴, где изјављује: „И ову милост учиних ја, Вук, Пречистој Матери Божијој Хиландарској [...]“. Овде је, наравно, реч о лако објашњивој правној терминологији, али можемо да претпоставимо колико би лаика могло да збуни чињење „милости“ Мајци Божијој. Но, та игра речима и њиховом слојевитом семантиком, са становишта данашњег проучаваоца, води ка још једном занимљивом питању: ко је сматран дестинатарем даровног чина? Ауктори и сâми, неретко, јасно одговарају на то питање, као у једној од повеља краља Милутина Хиландару (бр. 16): „Потрудох се да овај мали дарак принесем Пресветој Богородици, помоћници свим хришћанима који се уздају у Њу [...] надајући се да ћу принудити њено непринудиво милосрђе, Пречисте Владичице наше Богородице, да ме покрије ризом милости своје у Дан судњи [...]“. Материјални дарови, често увођени у свету историју, као што смо видели, кроз новозаветно или литургијско вредновање, у апсолутном смислу припадају сâмој Богородици (Богу, анђелима, светима...), док су њихова „подобија“ на земљи тек привремени уживаоци земаља, људи, прихода, сасуда, књига, одежди. Та „подобија“ могла су бити храмови, црквене заједнице које се у њима молитвено окупљају или, још одређеније, конкретне изображене представе – славне и чудотворне иконе.

⁴⁹² Уп., на пример, Карејску повељу краља Милутина (бр. 24): „[...] пристаниште начини за спасење људима свог отачаства и нама грешним“.

⁴⁹³ В. више, бр. 19 и нап. 271.

⁴⁹⁴ Издање: L. Petit, V. Korablev (ed.), *Actes de l'Athos V. Actes de Chilandar II*, 550–551, бр. 72.

Као подврста патронских назива или као плод личног односа према Деви Марији, у повељама се повремено појављују придеви који су обично пратили њене сликане представе. Свако такво специфичније одређење Богородици је доносило неку посебну, обично делатну ноту; међутим, то може да доведе и до забуне будући да се називи о којима је реч, различите особине и иконографски типови, неретко, међусобно преклапају.

Постоји више примера Богородичиног називања Благодетељницом, тј. Доброчинитељком или Добротворком, Евергетидом, што подразумева, пре свега, њено својство активне оворане помоћнице. Истоимени иконографски тип захтева њено изображавање с Богодететом на десној руци, по угледу на нерукотворени лик из Аврамитског манастира у Цариграду.⁴⁹⁵ Познато је да су посете цариградском манастиру Богородице Евергетиде навеле Стефана Немању да своју главну задужбину, Студеницу, посвети управо Добротворки, о чему сведочи и *Студенички типик*⁴⁹⁶. Међутим, у манастиру није сачуван првобитни образ Евергетиде већ фреско-икона Богородице типа Кириотисе (Госпође, Господарке, Владичице) који дочарава тајну Оваплоћења. Богородица Кириотиса је у христолошким распрама представљала симбол правоверности, али је била и заштитница комнинске династије⁴⁹⁷.

Осим студеничке, Благодетељницом се назива патронка још неких владарских задужбина. Стефан Првовенчани, говорећи у санкцији Мљетске повеље (бр. 4), о приложеним поклонима каже: „Ако ли се ко, у власти сатанске зависти, дрзне да разори нешто од онога што сам принео Пресветој Богородици Благодетељници [...]“. Посебно је занимљиво што се, у више наврата током XIV века, тако назива и Хиландар. Будући да је, према *Хиландарском типик*у, манастир

⁴⁹⁵ М. Татић-Ђурић, „Из наше средњовековне мариологије – икона Богородице Евергетиде“, у: Иста, *Студије о Богородици*, 51–70.

⁴⁹⁶ Свети Сава, *Студенички типик*, изводи у: Исти, *Сабрана дела*, 130–145.

⁴⁹⁷ М. Татић-Ђурић, „Студеничка Богородица Кириотиса“, у: Иста, *Студије о Богородици*, 343–350.

био посвећен Богородици Наставници, ово питање ће захтевати да му, нешто касније, посветимо више пажње.

Одигитрија, тј. Путеводитељка или Наставница, иконографски тип који ликовним средствима дочарава Христову јеванђелску поруку „Ја сам пут и истина и живот“ (Јн 14 6) док Богородица, десном руком, показује на њега, био је најпознатији заступнички тип и у уметности епохе Палеолога имао је улогу репрезента, узорног начина Богородичиног изображавања.⁴⁹⁸ То се, међутим, у српским исправама одразило једино у неколико аката повезаних са Стефаном Душаном.⁴⁹⁹ У диспозицији потврде потчињавања Рудлове баштинске цркве Хиландару (бр. 50), приложени храм дословно се назива према посвети: „са црквом својом, Одигитријом“. За разлику од тога, Одигитријина казна се призива у санкцијама два неаутентична преписа Душанових повеља: у Првој добруштанској (бр. 38)⁵⁰⁰, чији је једини познати примерак настао средином XIV века (Хил 24), и у најмлађем препису Јерусалимске (бр. 71), из средине XVI века (Хил 131)⁵⁰¹. Треба приметити да ни у једном од та два случаја, Одигитрија није названа хиландарском.

⁴⁹⁸ Према М. Томић-Ђурић, „Представе последњих строфа Богородичиног акатиста у српском зидном сликарству XIV века и култ Богородице Одигитрије“, у: *Ниш и Византија IX*, Ниш 2011, 366, узорност Одигитрије, између осталог, доказује њено сликање у илустрацијама завршних строфа Акатиста у Дечанима, Матеичу и Марковом манастиру. Ауторка наведеног рада сматра да је из Цариграда преузета и свест о духовном покровитељству Одигитрије над државом и народом, затим, о њеном поимању као о извору легитимитета *regnans*-а и гаранту његовог личног спасења (исто, стр. 374).

⁴⁹⁹ Стефану Дечанском и члановима његове породице могла је ова представа да постане блиска током цариградске конфинације будући да је у Пантократору, манастиру у ком су годинама живели, сваког петка служен помен ктиторима праћен литијом с иконом Богородице Одигитрије на челу. О Одигитрији као заштитници и извору легитимитета царева Андроника II, Андроника III и Јована VI, в. М. Томић-Ђурић, „Представе последњих строфа Богородичиног акатиста“, 372–373 и нап. 56. На овом трагу, у дечанском параклису Св. Николе, у представи 12. икоса Богородичиног Акатиста, краљ Душан је са супругом Јеленом и сином Урошем представљен пред иконом Богородице Одигитрије; в. С. Радојчић, *Портрети српских владара у средњем веку*, Скопље 1934 [фототипско издање: Београд 1996], 53–54.

⁵⁰⁰ „Да је проклет од Господа Бога Сведржитеља и од Пречисте Богородице и Одигитрије“.

⁵⁰¹ „Да му је противник Господ Бог и Пречиста Богородица Одигитрија“.

У неколико примера остварен је спој делатних особина Богородице као Благодетељнице и њене молитвене стране као Заступнице⁵⁰². Неки од њих пројављују лични однос према Мајци Божијој. У експозицији хиландарске повеље о манастиру Ливади (бр. 61), Душан благодари Христа и „Пречисту Његову Мајку, благодетељницу моју“⁵⁰³, дакле, личну добротинитељку, док према диспозицији истог акта, свој дар приноси „Пресветој Владичици нашој Богородици Хиландарској“. Балша III у повељи Морачнику (бр. 121), такође јој се обраћа лично: „О, Пречиста Богородитељко, надо и заступнице и благодетељнице [...]“.

Најзад, Јелена Јакшић је у својој молитви Богу унутар повеље издате Хиландару (бр. 135), у чак четири наврата назива својом „благодетељницом и заступницом“⁵⁰⁴.

Поред наведених, Богородица је у повељама називана и другим иконичним епитетима, попут Богородице „Црногорске“, цетињске патронке која припада посебном, палестинском типу Евергетице (бр. 130)⁵⁰⁵. Елеуса је, пак, била покровитељка иверског храма, према експозицији повеље Дејановића (бр. 158): „[...] светом и божанственом храму Пречисте Владичице наше Богородице Елеусе [...]“. Мирјана Татић-Ђурић показала је да Елеуса, тј. Умиљење или Милости Пуна, не подразумева посебан, прописани начин сликања, већ истицање у први план Богородичиног саосећања за свет и да она, кроз натписе, прати различите

⁵⁰² Иконографска представа Богородице Заступнице, насликане са свитком у руци, јавља се као икона у икони на представи Преноса моштију Св. Симеона у Сопоћанима (уп. М. Томић-Ђурић, „Представе последњих строфа Богородичиног акатиста“, 368), док је у стојећем положају и с развијеним свитком приказана у Дечанима. Спој Елеусе и Одигитрије цариградског је порекла и указује на замену улога влахернске Елеусе и Одигитрије као државне заштитнице, што се код нас одразило, између осталог, упоредним сликањем обе представе уз завршни кондак и икос Акатиста у Марковом манастиру. Уп. исто, 373; А. Grabar, „L'Hodigitria et l'Eleousa“, *ЗЛУМС* 10 (1974), 3–14.

⁵⁰³ Потпуно исти текст користи се и у дипломатичком фалсификату о хиландарским границама, датираном 26. априлом 1348 (бр. 67).

⁵⁰⁴ [...] въпльтивъ се отъ Духа святаго и Богородице и приснодѣвы Маріе, благодѣтелице и заступнице моее [...] иже и матерь свою прѣчистую Богородицу и благодѣтелицу мою со грѣшныихъ моленіа не отвѣративъ [...] сего ради и азъ прѣчистую и прѣнепорочную матерь твою и благодѣтелицу мою приводимъ въ моленіе твоє, Христе Боже [...] Вѣмъ ѹко, владыко, вѣмъ, яко прошеніа прѣчистіе матере твоєе, благодѣтелице мое, приидешн.

⁵⁰⁵ Црнојевићи своје дарове прилажу „Богородици Црногорској која је на Цетињу“. О изображавању овог типа нерукотворене Благодетељнице у Матејичу, в. М. Татић-Ђурић, „Из наше средњовековне мариологије – икона Богородице Евергетице“, 57.

иконографске типове⁵⁰⁶. У наведеном примеру, међутим, то и нема значаја јер је јасно да се мисли на одређени образ – на славну иверску икону Богородице Портаитисе, поштовану у тој мери да је, у очима савременика, по њој понео име читав манастир⁵⁰⁷.

Дакле, иконични епитети могли су да значе да у штовању одређених светих ауктору, у складу са својим очекивањима, потенцирају поједине њихове особине, али се чешће мислило на сасвим одређене иконе које су биле поштоване изнад осталих светиња одређене заједнице. Да је по једној таквој икони могао да постане препознатљив не само један манастир, већ и цела епископија, показује случај скопске Тројеручице. Тај назив за манастир, у изворима познат још од Светогеоргијевске повеље краља Милутина (бр. 17), с променом епархијског статуса, наставља да се шири и добија нову димензију: наиме, као синоними за новоосновану Скопску митрополију, у диспозицији Лесновске повеље (бр. 57) употребљени су изрази „Света Тројеручица Скопска“ и „митрополија Тројеручица славног града Скопља“.

*

О потенцијалном утицају у владарској и популарној побожности одређених, многопоштованих сакралних слика најбоље говори неколико дипломатичких примера у којима се наглашава *чудотворност* Богородичиних икона.⁵⁰⁸ У повељи Богородици Љевишкој (бр. 30), пошто се опоменуо смртног

⁵⁰⁶ Према М. Татић-Ђурић, „Елеуса“, 138, термин не означава иконографски тип већ једно од догматских својстава Богоматеринства, а то је саосећање за свет, праћено свешћу о заступничкој улози за људе и о предстојећем страдању Сина (исто, 141). На пример, на фресци која илуструје 12. икос Акатиста Пресветој Богородици у католикону Марковог манастира, служитељ иконе на леђима носи изображени лик типа Одигитрије с натписом Елеуса, уп. М. Томић-Ђурић, „Представе последњих строфа Богородичиног акатиста“, 367–368.

⁵⁰⁷ Уп. санкцију Душанове повеље Ивируну из јануара 1346 (А. Соловјев, В. Мошин, *Грчке повеље српских владара*, 41): „[...] Ивирској часној обитељи названој Портиотисиној“.

⁵⁰⁸ Феномен чудесног деценијама уназад изазива велико интересовање европске медијевистике, посебно, византинистике. Овом приликом, препоручујемо само два домаћа рада која говоре о појединим његовим импликацијама: Д. Поповић, „Чудотворења светог Саве Српског“, у: Иста, *Под*

часа, Стефан Дечански изражава наду у помоћ „Пречисте Богородице и Чудотворице Љевишке“. Да је ту реч о чудотворној икони – патронки дароване цркве, недвосмислено се разуме из једне диспозитивне одредбе: „И поставих панађур да се сабира месеца септембра у 8. дан, на Рођење Свете Богородице; и од тога [...] кандило неугасиво пред чудотворним образом Пречисте, у помен [...] довека“.

Исти епитет употребљен је у више исправа краља и цара Душана. При том, није сачуван неки одређени Богородичин образ према којем би „чудотворицом“ била названа покровитељка Трескавачког манастира.⁵⁰⁹ Наиме, у својеврсној експозицији треће повеље овом манастиру (бр. 49), краљ Душан му исказује своју наклоњеност речима: „[...] Пречиста Богородице, и место насеља славе Твоје, Чудотворице названа у Трескавцу“, што пре подсећа на врлину саме Богородице а не неке њене одређене ликовне представе⁵¹⁰. Чудотворно својство наглашено је и у експозицији Архиљевичке повеље (бр. 147), у којој се, између осталог, исказује захвалност за царско излечење и где се објашњава да је задужбина севастократора Дејана подигнута „у име Пресвете и Свесветле Чудотворице Матере Божије Ваведење у Светињу над светињама“. У Тетовској повељи (бр. 52), епитет је употребљен како у оригиналним, тако и у деловима текста пореклом из Љевишког акта. Знатно касније, и Иван Црнојевић приповеда како је у богородичном храму у

окриљем светости, 97–118; С. Марјановић-Душанић, „Свод српских светих у доба краља Милутина“.

⁵⁰⁹ О (несачуваној) Богородици Трескачкој: С. Смолчић-Макуљевић, *Манастир Трескавац*, Београд 2013, 86–92. У Првој повељи, хвали се Богородица која је Бога носила непосредно, у својој утроби, наручју и крилу, што подсећа на представе Богородице Свецарице или Шире од небеса, с подигнутим рукама и Христом у крилу, сликане у олтарским апсидама како седи на престолу.

⁵¹⁰ Можда се у, на неубичајен начин уметнутој, псаламској цитатној фигури о становима насеља (Пс 26 8) која се изворно односи на Бога, може препознати траг предања о настанку Трескавачког манастира, веома снажног изворишта маријинског култа током турског периода, актуелног и у време настанка преписа трескавачких повеља (XIX век); в. исто, 77–82. Ипак, треба напоменути да истоветна псаламска референца на храм као Богородичино станиште постоји и у повељи о Рудловом прилогу (бр. 50), као и у неким другим исправама.

Лорету видео „нерукотворени образ Преславне Мајке Бога нашег који чини многа чудеса и знамења“, у шта се, како каже, и лично уверио.⁵¹¹

Свакако, најпознатији пример чудесног деловања неке Богородичине иконе који се одразио у дипломатици забележен је у Душановој повељи Хиландару о манастиру Светог Георгија и селу Уложишту (бр. 40). Наиме, у „божанственом дару“ за који владарски пар овом повељом исказује захвалност Богородици (речима и поклоном) одавно је препознато чудесно рођење престолонаследника, будућег цара Уроша. Тај повод и, на њему засновано, датирање повеље недавно је оспорено⁵¹², али нас овде много више занима коме је захвалност била упућена, другим речима, на коју се икону односила формулација „Богородица и чудотворица звана Хиландарском“. Расветљавању питања хиландарског (или хиландарских?) паладијума у средњем веку, међутим, не помажу пуно спомени хиландарске „чудотворице“ у још два Душанова документа, настала у годинама уочи проглашења царства (у „штипском“ фалсификату, бр. 46⁵¹³, односно у потврди Рудловог прилога, бр. 50⁵¹⁴), као ни, касније, у исправи Константина Дејановића о Леснову (бр. 100)⁵¹⁵.

Хиландару данас припада више Богородичиних образа који се сматрају чудотворним а зна се да је поседовао још неке, у међувремену нестале. При том, према мишљењима историчара уметности, ниједан није старији од средине XIV века: Богородица Тројеручица, у садашњем виду, сликана је у XVIII столећу према

⁵¹¹ Реч је о данас несталој икони која се налазила у катедрали са „Светом (Богородичином) кућом“ унутар ње у Лорету, у близини Анконе. Уп. М. Б. Плюханова, „Богородичное Возрождение: к постановке проблемы“, 260, о култу Богородице Лоретске (Madonna di Loreto) који настаје у XIV веку а врхунац достиже у XVI, након битке код Лепанта.

⁵¹² В. више, нап. 286.

⁵¹³ У санкцији се прети: „таквог да разори Господ Бог и Пречиста Богородица и Чудотворица Хиландарска“.

⁵¹⁴ На почетку молитвеног обраћања, у аренги: „многу смелост и наду имајући у свети и божанствени храм Пречисте Владичице наше Богородице и Чудотворице у Светој Гори Атонској, Хиландар“; другде у истом тексту, патронка је само „Богородица Хиландарска“.

⁵¹⁵ На почетку диспозитива: „благоизволи господство ми и принесох на дар Теби овај мој принос, Пречистој Владичици и Госпођи Матери Божијој Чудотворици Хиландарској [...]“.

предлошку из средине XIV⁵¹⁶, периода из којег потиче и Аврамиотиса⁵¹⁷; још једна литијна икона, Необорива Стена, са Св. Савом на полеђини, насликаним с царском камилавком и сакосом, није старија од времена царства⁵¹⁸, док је тзв. Богородица Попска, с Ваведењем из треће четвртине XIV века на реверсу, пресликана у другој половини XVIII столећа⁵¹⁹. Једино је славна мозаична Богородица Одигитрија старија и потиче из XII века, али се њена чудотворна својства ретко истичу.⁵²⁰

У овом тренутку, потребно је да се обратимо дипломатичким примерима називања хиландарске патронке епитетом Благодетељнице, делатне помоћнице, или комбинацијом Благодетељнице и Заступнице. Попут Доментијановог *Житија Св. Саве*,⁵²¹ у петицији Хрусијске повеље краља Милутина (бр. 21) Хиландар је

⁵¹⁶ Према Б. Миљковић, „*Повест о чудотворним иконама манастира Хиландара*“, *Зограф* 31 (2006–2007), 221–224, првобитна, несачувана Тројеручица (што је најпре констатовала Г. Бабић, „Класицизам доба Палеолога у српској уметности“, у: *Историја српског народа* I, Београд 1981, 482) о чијем је настанку остало само предање, по свој прилици, налазила се у Скопљу до пред крај XIV века када је, најраније, могла да доспе у Хиландар. О икони и њеном штовању: М. Татић-Ђурић, „Тројеручица Светога Саве и њен култ у православном свету“, у: *Иста, Студије о Богородици*, 565–592.

⁵¹⁷ У монографији Д. Богдановић, В. Ј. Ђурић, Д. Медаковић, *Хиландар*, Београд 1978, 110, икона је датирана трећом четвртином века, док је Б. Миљковић, „Хиландарска икона српског цара Стефана“, *ЗРВИ* XLIII (2006), 325, смешта у средину столећа. У питању је литијна икона типа Пелагонитисе („Пелагонијске“, тј. „Битољске“) са Св. Илијом на полеђини чију је израду, по свој прилици, према (несачуваном) битољском прототипу наложио краљ Душан уочи похода на Сер, у јесен 1345 (исто, 325–326). За Аврамиотису се везује предање по којем је град освојен након што ју је византијски великаш погодио стрелом, чиме је била изазвана да развали градску капију. О популарности Душанове Аврамиотисе, вероватно изазваној гласом о чудесном освајању Сера, говори више копија насталих у првим наредним годинама, док се још увек налазила на царском двору, као и у деценијама по поклањању Хиландару до којег је дошло, по свој прилици, током боравка царске породице на Светој Гори, 1347–1348 (исто, 327–329).

⁵¹⁸ В. Ј. Ђурић, „Необориме стене државе и Цркве“, у: *Спаљивање моштију Светога Саве. 1594–1994*, Београд 1997, 161–187. Ова икона могла је да буде израђена по узору на Богородицу Гору коју је Св. Сава наручио за солунски манастир Филокал. Испод Богородичиног лика постоји натпис наручиоца, али је оштећен и не може се до краја реконструисати; успели смо да рашчитамо само ово: (при)дн сѣ прин(о)шеніе . . . в(?) ѿ. т(. . .) њ . . . т(?) лав(. . .). За датацију, в. Д. Богдановић, В. Ј. Ђурић, Д. Медаковић, *Хиландар*, 112 (неодређено, икона се везује за период царства); М. Томић-Ђурић, „Представе последњих строфа Богородичиног акатиста“, 372 (крај XIV – почетак XV века).

⁵¹⁹ Б. Миљковић, „*Повест о чудотворним иконама манастира Хиландара*“, 226.

⁵²⁰ Ову икону Д. Богдановић, В. Ј. Ђурић, Д. Медаковић, *Хиландар*, 60, сматрају патроналном, посветном иконом Хиландара, макар у време Симеона и Саве.

⁵²¹ Доментијан, *Житије Светога Саве*, 90–91.

назван „домом Пресвете Богородице Благодетељнице⁵²² Хиландарске која је у Светој Гори“; краљ се, касније, у интимном тону позива на Пречисту („моју“) Заступницу и Благодетељницу Хиландарску⁵²³. У санкцији повеље о Светом Георгију у Полошком (бр. 43), за преступнике се каже: „такве да разори Господ Бог и Пречиста Његова Мати, Благодетељница и Заступница Хиландарска“; исто је у неколико докумената Дејановића⁵²⁴. Према диспозицији повеље о цркви под Петрусом (бр. 151), цар Урош даје хрисовуљу „манастиру Хиландару, Матери Божијој Благодетељници Хиландарској“. За све то време, нема ниједног аутентичног спомена Наставнице или Путеводитељке (Одигитрије) као манастирске патронке, каквом фигурира у манастирском *Типику* који је саставио Свети Сава.

Лична добротинитељка, хиландарска Богородица је и за башту Андонија којем је, према његовом сопственом сведочењу (бр. 59), испунила жељу да се замонаши. Ево речи којима јој се он обраћа: „Слава Теби [...] Пречиста и Брза Помоћнице, Богородице Хиландарска. Уз Твоју помоћ [...] приђох у пресветли храм Брзе Помоћнице, Богородице Хиландарске [...]“. Манастир се још једном у тексту назива „домом Брзе Помоћнице Хиландарске“, као и у санкцији, у којој нема (другог) ктиторског проклетства: „да га разори Господ Бог и Пречиста Његова Мати, Брза Помоћница Хиландарска“. Сматрамо да је ово, локално сведочанство истовремено најаутентичнија потврда да је средином XIV века⁵²⁵, хиландарски палладијум представљала једна од икона која припада иконографском

⁵²² У млађем, како се сматра, фалсификованом препису из четврте деценије XIV века (Хил 138/140), ова реч замењена је са „владатељнице“.

⁵²³ Тог дела текста у млађем препису нема.

⁵²⁴ Она се као благодетељница и заступница ословљава у санкцији повеље о штипској цркви Св. Власија (бр. 93), чије је писање наручио старац Григорије: „такве да разори Господ Бог и Пречиста Његова Мати, Благодетељница и Заступница Хиландарска“. Претпостављамо да је исто писало и у оштећеном примерку исправе о Дмитровим поклонима (бр. 104): „Господ Бог и Пречиста Његова Мати, Благодетељница и Заступница [...]“. Вероватно је истоветна санкција била у Хил 64, о селима око Врања, али је њен сачувани примерак оштећен.

⁵²⁵ Последњи издавач (Д. Живојиновић, „Фалсификовани акт хиландарског братског сабора и игумана Саве о аделфатима за башту Андонија“, 66) сматра да је реч о „фалсификату насталом у централистички настројеним круговима српске атонске обитељи“, у „знатно каснијем времену“. Писмо акта, међутим, у потпуности одговара средини XIV века.

типу Евергетиде, тачније, његовом подтипу „Горгоепикос“, Скоропослушница, Брза Помоћница. Управо овом подтипу припада Богородица Аврамиотиса, али можда, такође, Тројеручица⁵²⁶. У *Повести о хиландарским чудотворним иконама*, забележеној 1558/9⁵²⁷, на првом месту наводи се Аврамиотиса, али је Бојан Миљковић то протумачио за њу везаном легендом о освајању Сера и тиме што је *Повест* била намењена руском цару, Ивану Силном („Грозном“)⁵²⁸. Међутим, ни Аврамиотиса, ни Тројеручица какву данас познајемо, нису биле насликане у време краља Милутина и издавања његове Хрусијске повеље. Зато се истраживање хиландарских богородичних икона–патронки, од Наставнице Св. Саве, преко Доментијанове Благодетељнице и Милутинове Заступнице и Благодетељке, односно Брзе Помоћнице баште Андонија, до Аврамиотисе, која је у XIV веку свакако уживала велики углед, и Тројеручице⁵²⁹, мора наставити уз пуну свест о

⁵²⁶ Б. Миљковић, „*Повест о чудотворним иконама манастира Хиландара*“, 224 нап. 28, претпоставља да је првобитну Тројеручицу, као и садашњу, красио натпис „Одигитрија“. Међутим, о Тројеручици као делатној помоћници, на основу накнадне традиције, пише М. Татић-Ђурић, „Тројеручица Светога Саве и њен култ у православном свету“, 565–592.

⁵²⁷ Издање: А. А. Турилов, „*Расказы о чудотворных иконах монастыря Хиландар в русской записи XVI века*“, у: А. А. Лидов (ур.), *Чудотворная икона в Византии и Древней Руси*, Москва 1996, 510–525. В. и Д. М. Буланин, „*Описание чудотворных икон Хиландарского монастыря*“, у: *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вып. 2. Втор. пол. XIV–XVI в. Ч. 3. *Библиографические дополнения. Приложения*, Санкт-Петербург 2012, 686–692.

⁵²⁸ О томе да је главна хиландарска икона и средином XVI века била Тројеручица забележено је већ неколико година касније, тачније, 1561; уп. Б. Миљковић, „*Повест о чудотворним иконама манастира Хиландара*“, 221.

⁵²⁹ *Повест* представља најраније сведочанство о постојању култа Тројеручице у Хиландару. Она бележи предање о њеном изображавању у Скопљу, по налогу неименоване властелинке–удовице, о којем се старао скопски митрополит; он је наручио да се наслика традиционална Одигитрија, док се трећа рука чудесно појавила на слици. Иако ју је властелинка првобитно наменила Хиландару, икона је, према предању, у манастир доспела, такође, чудесно, на леђима магарета, што се није могло догодити пре последње деценије XIV века (уп. исто, 224). До почетка XIX столећа, предање о скопском замењено је новим, о палестинском пореклу иконе и о апостолу Луки као њеном иконописцу, те о отиску Богородичине руке којом је своју ликовну представу благословила; уп. Љ. Штављанин-Ђорђевић, „*Чудеса Пресвете Богородице Агапија Крићанина и ново чудо Богородице Тројеручице манастира Хиландара*“, *АП* 6/7 (1984–1985), 275–290. У међувремену, током друге четвртине XVIII века, дошло је и до замене првобитне хиландарске Тројеручице оном која и данас заузима почасно место у наосу хиландарског католикона а чија је трећа рука, од сребра, нанета на мафорион. Она није ни настала подражавањем првобитне Тројеручице, са сликаном трећом руком, већ сасвим друге, литијне Богородичине иконе са Св. Николом на полеђини, према одликама стила датиране средином XIV века (Б. Миљковић, „*Повест о чудотворним иконама манастира Хиландара*“, 226). У сваком случају, скопска Тројеручица морала је постојати пре краја XIII века и морала је да представља јединствен иконографски тип, али се о њеном изгледу из *Повести* може

преливању и стапању различитих традиција као начину на који функционише колективна меморија.⁵³⁰

*

Важност термина којим је означена Богородица у једном документу а да то није условљено специфичном посветом манастира за нас је, између осталог, у томе што одабир може да укаже на намере састављача текста колико и на аспекте самог Богородичиног теолошког одређења и практичног штовања. Логично је, у том смислу, што Стефан Првовенчани у обраћању Христу у Мљетској повељи (бр. 4), у којем Богородицу предлаже за своју „молитељницу“, наглашава њено мајчинство. С друге стране, у документима у којима јој се придаје највиши статус у небеској хијерархији и она ставља упоредо уз Бога, приписују јој се „милост“, „човекољубље“ и „милосрђе“, божанске особине, док се овоземаљске ствари одвијају по њеном „извољењу“. На које је све начине Богородичино спомињање семантизовано, односно које су јој улоге приписиване и каква су очекивања за њу везивана, најпогодније је сагледати, још једном, кроз хронолошки устројену анализу.

сазнати само то да је у питању била уобичајена Одигитрија, с трећом руком досликаном испод оне (десне) којом држи Христа. Од неколико сачуваних образа Тројеручице као иконографског (под)типа, најстарија, из пете деценије XIV века, у Каранској цркви, другачије је иконографски решена – трећа рука насликана је испод леве, а не испод десне.

⁵³⁰ Култ Тројеручице у Хиландару временом преузима делове предања везане за друге чудотворне иконе: према *Повести*, у манастиру је некада постојала друга једна, златом окована Богородичина икона која је исцелила руку Јована Дамаскина, претходно у власништву царице Теодоре, док је Сава сасвим трећу донео из Јерусалима, заједно с иконом Христа Спаса. Процес узрастања култа Тројеручице резимира Б. Миљковић, „*Повест о чудотворним иконама манастира Хиландара*“, 225. Осим о околностима настанка, у традицији је измењен и део о приспећу у манастир тако да ју је, према новој верзији, Св. Сава донео из Дамаска како би је поклонили Стефану Првовенчаном; овај ју је носио у битке, као државни палацијум, све док је краљ Владислав није трајно сместио у Скопље.

Богородичиним празницима био је посвећен велики број храмова у средњовековним српским земљама.⁵³¹ Међу њима су и две ране немањићке задужбине, од највећег значаја за њихову династичку политику – Студеница и Хиландар. Студеничка повеља није сачувана у аутентичном облику, те о Немањином поимању Богородице Евергетиде као личне заступнице најречитије говори ктиторска представа у студеничком католикону где га она приводи Христу. С друге стране, према тексту Хиландарске повеље (1198; бр. 1), Симеон је затекао Хиландар као запустели манастир посвећен „Ваведењу Свете и преславне Владичице наше Богородице“, који обнавља по њеној вољи. Исказујући јој велику приврженост, први Немањићи нису јој, међутим, посвећивали уводне делове својих исправа или такве, макар, нису сачуване. У малобројним преосталим повељама Стефана Немање и Стефана Првовенчаног, маријинска девоџија исказана је кратко, кроз неколико начелних, општих и индивидуалних мотива.⁵³²

У Хиландарској повељи, Симеон спомиње Богородицу уз Христа када каже да је оставио власт и свет зарад расе, јер су они тако изволели. Његов одлазак у монаштво објашњава се, дакле, као плод њихове жеље тј. благослова, колико и распаљености његовог сопственог срца љубављу Божијом. Поступак од, како се касније испоставило, прворазредног значаја за обликовање немањићког владарског идеала и будућност српске државе и културе, а истовремено тако интиман, какво је монашење, приписан је надахнућу које је потпомогла

⁵³¹ Богородици је, према В. Р. Петковић, *Преглед црквених споменика*, 33–46, било посвећено 115 храмова (не рачунајући Благовештење, Ваведење и друге празнике), а према О. Зиројевић, *Цркве и манастири на подручју Пећке патријаршије*, 56–66 – око 166 (без празника).

⁵³² Оснивачка повеља Студеници, на жалост, није сачувана осим у неаутентичном и нецеловитом препису (в. С. Ђирковић, „Студеничка повеља и студеничко властелинство“, *Зборник Филозофског факултета* XII/1 (1974), 311–319) у *Цароставнику манастира Студенице*, тачније, у његовом делу дописаном око 1735 (Праг, Народни музеј, IX Н 8, 746–786; каталожки опис рукописа: И. Шпадијер, В. Тријић, З. Ракић, З. Ранковић, *Српске рукописне књиге у Чешкој*, 85–89, бр. 24), тако да слика о њој остаје непотпуна. Наравно, с обзиром на мали број данас познатих раних докумената, додатни значај има питање мере у којој су краљеви Владислав и Урош понављали мотиве и текстове њиховог оца и владарског узора, Стефана Првовенчаног.

Богородица. Исто је и када је у питању обнова Хиландара: „И делове његове пострададе затражих, и обнових и по извољењу Владичице Богородице“⁵³³. Ипак, не спомиње се било какав њен утицај током периода владавине, пре монашења; долазак на власт и сва владалачка достигнућа у овој повељи се приписују Божијој помоћи и Немањиним трудом. Осим тога, као што је већ речено, Богородица чини један од три елемента санкције (уз Бога и ауктора).

Прерађени текст Симеонове повеље који је ауторизовао, а можда и саставио његов средњи син и наследник Стефан (1207. или 1208?; бр. 3), показује какав је однос у погледу мотивације владао између дипломатичких предлога и на основу њих насталих нових аката. Првовенчани наведено место о одрицању од света оставља нетакнутим, тако да и према том тексту Немања абдицира и креће путем монаштва с Богородичиним благословом. Обнову Хиландара, пак, он ставља у сасвим другачији контекст: за разлику од оца који изјављује да се приклонио Богородичиној вољи, Стефан као разлоге за прихватање (са)криторства над Хиландаром наводи следеће најважнијих Божијих заповести, о љубави према Богу и послушности према родитељу, односно угледање на оца због његовог врлинског живота. То је још један мали прилог познавању природе односа према тексту у средњем веку: документи различитих ауктора пружали су легитимну прилику за исказивање другачијих појентички чак и када је реч о исправама у целини израђеним на основу аката претходних суверена, у релативно кратком временском размаку.

У Мљетској повељи (1217–1227; бр. 4) коју Првовенчани издаје већ као краљ – а дестинатар је и у том случају био Богородичин манастир и то, што све чини још занимљивијим, римокатолички – о Богородици се говори кратко, али у две главне њене улоге. У почетној повести о домостроју спасења спомиње се као Пречиста кроз коју се Бог Логос добровољно оваплотио ради нашег спасења. Овај

⁵³³ Занимљиво је да је обнова манастира описана истим изразима којима је, на почетку аренге, говорено о обнови дедовине: *чести јего погибшеје вазисках и обнови и*.

тематско-мотивски елемент биће чест у великом броју аренги које основном тематиком не припадају маријинском типу, кроз читав средњовековни период и може се, у крајњој линији, схватити као део владаревог исповедања вере. Један од најлепших начина да се то исказе био је навод или парафраза стиха из Символа вере или Јев 7 3, на пример, у дечанским повељама: „који је на небесима без матере знан, а опет, ради нашег спасења, на земљи без оца од матере учињен видљивим“⁵³⁴. Други мотив такође је касније постао уобичајен – као што је већ наведено, Стефан је предлаже Христу као своју молитвеницу.

Најстарији сачувани дипломатички састав који је, ако не у целини посвећен, а оно назначен Богородици, јесте Бистричка повеља краља Владислава (1234–1243; бр. 9). Она почиње литургијским узгласом пред богородични тропар из канона евхаристије, који у оригиналном контексту представља део молбе Богу да се они који припремају Дарове и њима се причешћују (свештенослужитељи и народ) пронађу милост и благодат заједно са светима, а посебно са Богородицом. То је, међутим, у овом тексту само повод да се у наставку проговори о ктиторској делатности аукторових предака, Симеона Немање и Стефана Првовенчаног, као да је реч о другачијем продужетку исте анафорске молитве, овога пута, за сврставање оних који приносе дарове уз њихове свете претке.

Такође, изузетно је значајно за Богородичино штовање у дипломатичким изворима то што се, по први пут, истиче да је један од светих предака постао *regnans* по њеној љубави. То је још једна њена улога у преломним тренуцима Немањиног живота на коју се указује у повељама његових наследника: осим што се, према његовим сопственим речима, по њеној вољи замонашио и обновио Хиландар, сада, званично, сазнајемо и став да је претходно, њеном наклоношћу постао и владар.⁵³⁵

⁵³⁴ В. еп. Јован (Пурић), *Тајна о Пресветој Богородици*, 12–13, према Св. Андреју Критском.

⁵³⁵ Претходно о томе говори и један незванични састав – запис старца Симеона у *Вукановом јеванђељу* с почетка XIII века (Ђ. Трифуновић, „Запис старца Симеона у Вукановом јеванђељу.

Прву развијену, похвалну маријинску аренгу и то с дидактичко-егзегетским елементима, каквих је у дипломатичком материјалу веома мало, садржи, у ствари, тек исправа краља Уроша Богородици Стонској (око 1252; бр. 11). Према кратком тумачењу с почетка тог текста, Христос-Логос јесте жезло и цвет Јесејеве лозе чији је корен Богородица. Пророци су у својим проповедима најавили док су „нас“ (људе) апостоли поучили, а мученици су исповедили (тј. практично посведочили, животом бранећи догму) како се верује у истиниту Богородицу којом се твар научи, свет просвети, а умртвљени (духом) устају и оживљавају, њоме обожују и поново усиновљују. Након овог теолошко-предањског образложења Маријине улоге у људском спасењу, „смирено“ (смирење је, иначе, често варирано с мотивом недостојности) јој се приноси хвала: кличе се оној која преводи са земље на небо⁵³⁶ и поје се радосни (и радо цитирани) благовештењски поздрав архангела Гаврила (Лк 1 28): „Радуј се, обрадована, Господ је с тобом“.

Као у другим раним исправама, упркос поетичној ноти, Богородици се и овде приступа као Владарки, као Свецарици. Убрзо постаје јасно и зашто: према интитулацији истог документа, она је посредница у добијању власти, овога пута, актуелног владара а не светог претка. Штавише, за разлику од текста Бистричке повеље у којој је уопштено изражена њена наклоњеност Немањиним преузимању престола, овде је реч о непосредном довођењу на власт: „Тако и ја, грешни, милошћу оне која је родила овог Пресветог, будући да је и сама Пресвета, постављени господин краљ [...]“.

Наравно, остаје отворено питање извора, тј. да ли је овај састав потекао од Уроша или је, заједно са у њему изнетим темама и мотивима, преузет из изгубљене исправе Стефана Првовенчаног истом дестинатару. У експозицији се, наиме, говори о испуњавању Стефанове заповести када је Хумска епископија у питању,

Издање текста“, *Прилози КЈИФ* 67/1–4 (2001), 63–85): до Немањиног крунисања довели су Христова милост и Богородичино „извољење“.

⁵³⁶ Овај израз налази се у првом тропару 4. песме Канона благодарног Пресветој Богородици који се поје током Великог поста што је, свакако, тек један од могућих извора ове цитатне фигуре.

али није извесно о чему је ту реч. Однос краља Уроша према оцу је однос потпуне посвећености: у својим документима, он га прославља као светог, сугестивно га истиче као сопствени владарски узор и преузима основне елементе његових политичких схватања (симфонија световне и духовне власти; модел владар-монах-светитељ); уосталом, положивши завете, и сâм је понео његово монашко име (Симон). Као што је одавно познато и овде већ констатовано, преузимање аренги није било неуобичајено, напротив.⁵³⁷ Међутим, у овом случају, старији предложак запленили су Бугари што, осим експлицитне констатације, посредно доказује и поновно тесање међа манастирских поседа, тако да, практично, и није могуће да је аренда Првовенчаног могла бити дословно поновљена. Мала је вероватноћа и да је могла бити преузета из документа неком другом дестинатару (таквих случајева нема до исправа краља Милутина) или из књиге концепата владарске канцеларије, о чијем постојању и нема доказа, барем не пре XIV века, тако да претпостављамо да је реч о оригиналном саставу.

Уз већ констатоване правилности, на основу досадашње анализе препознаје се још једна: разрађена маријинска девоција присутна је једино, али не и обавезно, у повељама њој посвећеним манастирима. То је карактеристично за исправе краља Уроша: он је аренге доследно посвећивао патронима дарованих цркава, док се санкције завршавају формулацијом којом према прекршиоцу делује патрон, а затим ауктор. Тако је и са Богородицом која се у санкцији Стонске повеље спомиње два пута: на уобичајеном месту на почетку санкције (иза Господа) и при њеном завршетку, пре краља.

Иако су дипломатички извори из првог столећа немањихке владавине малобројни, може се закључити да су, у погледу Богородичиног штовања,

⁵³⁷ Та пракса одликује, посебно, ранији немањихки период, на пример, хиландарске повеље Симеона Немање и Стефана Првовенчаног или врањинске повеље краља Владислава и краљице Јелене. Владислављева Бистричка повеља настала је поновним утврђивањем чињеница из изгубљених повеља Немање и Првовенчаног, а питање је, да ли и њиховог текста. Такође, за истоветну аренгу у три Лимске исправе краљева Уроша, Милутина и Стефана Дечанског, у науци је претпостављено да порекло води из изгубљеног документа Стефана Првовенчаног.

заузимају похвалне и литургијске аспекте обједињене православном мариолошком догмом с елементима егзегезе. Такође, наглашена је њена интервентна улога, као и очекивања молитвеног заступања.

*

Крупне промене у величини, међународном положају и унутрашњем уређењу српске државе током дуговеке владавине краља Милутина неминовно су утицале на дипломатичку праксу што се, између осталог, одразило у начинима изражавања девоције и њеним фокусима. Овај краљ је обнародовао више докумената са саставима посвећеним Богородици, а већ у недатираној повељи за коју се традиционално сматра да ју је Хиландару издао одмах по ступању на власт и предузимању војних акција у правцу југоистока (1282?; бр. 15)⁵³⁸, назива се „грешним и недостојним слугом Свете Богородице“. То је први пут да владар није себе назвао *рабо* Божијим или Христовим. Ово богаћење тематско-мотивског репертоара, као ни друге истодобне промене нису биле привремене већ су имале трајни карактер.

У овом развијеном, прославном али на егзегези заснованом књижевном саставу којим доминира опозитни приступ величању Богородице, она је упоређена с деловима Скиније, старозаветног праобраза Цркве. Већ је речено да се као њене пројаве наводе „кивот заветни“ и „трпеза небеског хлеба“, у оба случаја у значењу божанског станишта⁵³⁹. Указује се да је најузвишенија међу створеним бићима: њој се диве небеске војске јер је чак и од анђела била скривена (царска) тајна

⁵³⁸ Сматра се да препис у којем је повеља сачувана потиче из прве половине XIV века и да је аутентичан (в. В. Мошин, С. Ђирковић, Д. Синдик (прир.), *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама* I, 277). Мора се, међутим, приметити да је њен текст својственији средини или другој половини него почецима Милутинове владавине и да сугерише генералну промену у владаоачевом приступу маријинској девоцији, али и у начину састављања повеља. Овај састав одише духом какав је провејавао у повељама с почетка XIV века, након што је Милутин постао царски зет и успео се у хијерархији идеалне хришћанске „породице владара“ с византијским царем на челу (уп. бр. 16, 19, 20).

⁵³⁹ В. више, 254. М. Татић-Ђурић, „Књижевна инспирација у иконографији Богородице“, 355–356, поређења Богородице с кивотом илуструје лесновском фреском Шатора сведочанства из XIV века.

Христовог рођења. Читав тај уводни део о неизрецивој слави коју ни анђели нису у стању да опевају⁵⁴⁰, појачава контраст између у наставку вербализованог и нигде другде тако разрађеног, топоса недостојности ауктора⁵⁴¹ и објекта његове похвале којег одликују красота, доброта, чистота, девственост. Међутим, као заступници хришћана, тихом пристаништу витланима буром грехова, милостивој која је родила милостивог Господа, каже се, похвала јој се мора приносити.

Након суптилног преласка с прослављања на молбу за заступништво, ауктор се обраћа Деву да му буде милостива, иако је грешнији од свих; да се она, која је примила у себе део Свете Тројице, не узгнуша његовог удела у гресима, тј. да не одбаци његову молитву будући да је родила онога који је слепорођенима дао вид и оживео мртве у фази телесног распадања, који је, као једини Испушитељ, доказао да му је све могуће. Називајући сада себе слепорођеним и усмрделим, пружајући савршену илустрацију односа према новозаветном наративу као према актуелној стварности из којег проистиче осећај личног поистовећивања с библијским примерима, моли да и њега просвети и васкрсне и да не изневери наду да ће учествовати у Царству небеском, како би се и на њему прославило Господње име. Овде се владар не поставља ни као Нови Мојсије, ни као Нови Давид, али ни као Нови Константин. Овде су идеал они, скрушени и благодарни, над којима је Христос, према библијском тексту, извео поучна чуда: прво, над слепим човеком, које води слушаоца ка преиспитивању узрока телесног недостатка односно резултата људске огреховљености, и друго, над мртвацем, којим је најављено Христово васкрснуће. Безимени новозаветни врлински узорци заменили су у овој

⁵⁴⁰ У исто, 355 и нап. 19, тврди се да је почетак аренге надахнут триодском службом за Велику суботу која је, пак, под утицајем похвале Богородичином Успењу Јефрема Сирина, а као ликовна илустрација приложена је сцена Успења из Старог Нагоричиног.

⁵⁴¹ Еп. Јован (Пурић), *Тајна о Пресветој Богородици*, 93 и 101–102, наводи низ примера исказивања недостојности да се хвали Богородица, код светих отаца и у химнографији. На стр. 13 исте књиге, аутор констатује да се Богородица може славити и о њој (правилно) размишљати само срцем отвореним за разумевање тајне домостроја спасења и Њене личности, припремљеним молитвом и љубављу, односно да човек најпре мора да „омолитви“ свој мислени апарат (срце, ум, језик), те да је зато молитвено неискуснима у промишљању о Пресветој Богородици неопходно вођство светих отаца.

повељи старозаветне историјско-политичке обрасце оличене у појединим Израелићанима, карактеристичне за документе претходног периода⁵⁴².

Истоветна аренга поновљена је у тзв. Сводној повељи, манастирској компилацији хиландарских и хрусијских исправа (око 1303/4; бр. 19). То важи и за формулацију према којој је краљ Богородичин „слуга“ али, овога пута, изречену унутар санкције. Поред тога што је Дева укључена у необично заклинање у оквиру молбе, у једној од најразвијенијих и најстрашнијих српских духовних санкција милост Бога и Богородице спомињу се заједно, при чему је додата и жеља да она прекршиоцу буде противница (подразумева се, на Суду). Исто тако, позив да преступник буде „одвојен“, подједнако се односи на евхаристијске Дарове и на Богомати и Увекдеву Марију (вероватно се под тим подразумева изостанак из њених молитава). Поновљене претње обратним, негативним дејством Богородичине моћи требало је да оставе посебан ефекат на припаднике хиландарског братства којем је санкција намењена.

У исправи Хиландару, издатој око 1299 (око 1299; бр. 16), однос владара према Богородици представљен је много једноставније и почива на узрочно-последичном низу прилог-заступништво-спасење, тако честом у даровним документима. Аренга почиње низом псаламских цитата који говоре о прилагању Богу а наставља се поређењем Милутиновог „малог“ приноса Богородици, помоћници оних који се у њу уздају, с библијским примером убоге удовице. „Недостојни“ краљ изражава наду да ће Богородицу даром „принудити“ да га покрије (тј. заштити) ризом своје милости у Судњи дан, о чему се говори у експозицији, док у диспозицији он понавља да поклон чини ради задобијања помоћи и милости Свете Богородице и ради свог спасења. Дар се прилаже сáмој Богородици; људска институција која се тиме материјално користи обично је средство у остварењу наведених идеја, тј. у успостављању жељених односа.

⁵⁴² С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 187–246; уп. и Ж. Вујошевић, „Стари завет у аренгама повеља Стефана Душана“, 227–247.

Док је на почетку Бистричке повеље, у начелу, задржана литургијска семантика узгласа Богородици кроз изражавање аукторове жеље да се прикључи светим прецима као што свештенослужитељ моли да се придружи небесном хору, посебно, Богородици, у Милутиновој даровници Ратачком манастиру (1306; бр. 20) исти узглас се наставља прославно-молитвено, али реторски уопштено, у првом лицу множине, у име свих оних који славе Деву и њене улоге („ми, грешне и умиљене *слуге* Твоје“). Извесно је да је ту уткано више химнографских или молитвених извора, чија идентификација тек предстоји.⁵⁴³ Након топоса недостојности да се хвали она која је „пречиста“ и „обрадована“ и коју одликује непорочно девство, пристаје се уз благовештењски поздрав архангела Гаврила. Према тексту, она је помирила небо и земљу и њоме је људски род избављен од прве, Адамове клетве; Адам и Ева се радују њеном рођењу јер им је тиме повраћена доброта коју су преступом изгубили. Похвала врхунац достиже низом епитета, што подсећа на молитве Јефрема Сирина Богородици за сваки сат: она је слава анђела и остварење пророка, похвала апостола, венац мученика, власт царева и прибежиште грешника.

Док је кроз аренгу хвали у хору хришћанског лаоса и исказује очекивања блиска сваком човеку, у оквиру проширене девотивне формуле Милутин прелази на лично обраћање, у 1. лицу једнине. Он назива њеним *работ* најпре себе, а потом и свог сина Стефана, као да јој га, на неки начин, препоручује; моли је за милост, опроштај грехова и заступништво, те за помоћ против непријатеља. Притом, у два наврата је наводи као равноправну учесницу у добијању власти, уз Христа: најпре у интитулацији, где је порекло владавине пронађено у њеној и Христовој милости, док се на крају девоције, још конкретније, каже да је управо она са својим Сином њему и Стефану поверила области којима управљају. Овим удвајањем, успостављена је паралела између небеског и земаљског владарског, родитељско-

⁵⁴³ М. Татић-Ђурић, „Књижевна инспирација у иконографији Богородице“, 355 и нап. 21, повезује стих „коју похвалу да ти принесемо, Пречиста, како ли да те назовемо [...]“ с божићном стихиром, више пута сликаном у време краља Милутина; уп. В. И. Джурич, „Портреты въ изображенияхъ рождественскихъ стиховъ“, у: *Византия, Южные Славяне и древняя Русь*, Москва 1973, 244–254.

синовљевског пара и истакнута подршка вишњег двојца да, у околностима грађанског рата, наслеђе српског престола преузме Милутинова породична грана, односно Стефан као престолонаследник⁵⁴⁴. Тиме већ позната Богородичина унутрашњеполитичка улога у преузимању власти *regnans*-а стиче додаток у виду пружања подршке десигнираном наследнику престола. Питање је, протеже ли се оваква мотивација за стављање под посебну Богородичину заштиту и на аренге из претходних година; у сваком случају, у њима нема сегмената текста који би указивали на актуелне политичке околности.

У наредним годинама, тачније, у актима издатим током последње деценије владавине краља Милутина, маријинска девоција није била тако развијена као у претходним случајевима што би, између осталог, могло да представља одраз завршетка грађанског рата, али и поновног отварања питања личности престолонаследника. У веома садржајној аренги Светостефанске хрисувеље (1314–1316; бр. 22), Богородица се спомиње „само“ као Пречиста Дева која рађа Господа; у проширеној интитулацији истог документа, краљ Милутин још једном истиче да је то што је постао владар знак Божијег милосрђа на њему и да се то десило захваљујући молитвама Богородице, Св. Стефана и светих предака. Занимљиво је да на почетку санкције потврде ове повеље, архиепископ Никодим (бр. 137) прети прекршиоцима и проклиње их именом Свете Тројице, Богородицом (као Владичицом и истинитом Богомајком) и свима светима.

Једнаким редоследом као у Бањској повељи, исти молитвени посредници у стицању власти набрајају се и у интитулацији акта издатог Хрусијском пиргу (1313?–1316; бр. 21), што указује на блиско време настанка ових исправа дестинатарима различитих посвета. Али, хрусијски документ издваја се од свих осталих по томе што у њему спој заступничких и делатних особина хиландарске покровитељке поприма један израз без преседана. Наиме, у оквиру дугог приповедања о ранијим даровима Хрусији – сâмог Милутина и његовог таста и

⁵⁴⁴ Уп. С. Марјановић-Душанић, „Повеља краља Милутина опатији Св. Марије Ратачке“, 23.

шурака, византијских царева – као гарант власништва Хрусијског пирга над имањима која нису појединачно пописана ни у старијим, нити у овој исправи, означена је „Пречиста моја Заступница и Благодетељница Хиландарска, којој је могуће да ме избави вечне муке“. Тиме су, као залога власништва једне задужбине над земљопоседима, стављени краљеви изгледи на вечно спасење, о којем се стара хиландарска патронка!

Милутин се у дипломама непосредно обраћа Богородици још једном, пред крај живота, у оснивачкој повељи Грачанице (1321; бр. 26). Његова молитва заузима тек део текста аренге и делује конвенционално. На почетку је, такође кратко, излагање о Преображењу и Таворској светлости, на први поглед, изненађујуће (с обзиром на посвету манастирског католикона Успењу), али не и када се има на уму историјски контекст сазревања и поступног уобличавања вековног исихастичког надахнућа. Мајци Божијој Милутин се обраћа као заступници људског рода, да га (за живота) подигне из греховног понора и отвори му очи срца, те да му буде помоћница и покров⁵⁴⁵ приликом Другог и страшног доласка. Интимна улога која јој је приписана одговара покајном краљевом расположењу којим састав у целини одише, подсећајући донекле по степену интериоризације на поређења са слепорођеним и распаднутим с почетка његове владавине.⁵⁴⁶

⁵⁴⁵ О Богородици као покрову, у контексту њеног претпостављеног сликања у оквиру првобитног слоја грачаничког живописа, в. М. Татић-Ђурић, „Књижевна инспирација у иконографији Богородице“, 359 нап. 21.

⁵⁴⁶ У науци је изнето мишљење да овај састав сведочи о Милутиновој намери да се монаши. Наиме, Грачаничка повеља је у мањој мери приступачна погледима од других сликаних икона будући да се налази изнад улаза у јужни параклис (ђаконикон) посвећен Богородици, на западном зиду. Она је у склопу изразито монашког програма: ту су Богородица и њене старозаветне најаве, затим, пророк Илија, као и сахрана епископа Теодосија. Према S. Marjanović-Dušanić, „La charte et l'espace sacré“, 410–414, молитва Богородици која испуњава један део аренге, објашњава логику сликања повеље на овом месту, а крајева оптерећеност огреховљеношћу и страхом од Суда, као и династичка обојеност текста кроз модел владара као Новог Јоасафа, говори о Милутиновој рефлексiji о монаштву као неопходном елементу династичке светости којем је тежио. Уосталом, према С. Чурчић, „Смисао и функција катихумена у позновизантијској и српској архитектури“, у: *Манастир Жича*, 84, грачанички ђаконикон је био замишљен као крајева испосничка келија.

Да би се употпунила слика о богородичној девоцији краља Милутина морамо да се осврнемо и на тзв. Улијарску повељу (бр. 28). Наиме, према њеном тексту, у тренуцима крупних спољнополитичких искушења, краљ моли за помоћ или изражава захвалност Богу, Богородици и „светим ктиторима“ (Симеону и Сави): након првог сукоба с Византијом, после молитве архиепископа Саве и сабора а пре освајања Скопља; у трећој кампањи, након што окупља војску и, по пријему благослова, наставља да осваја византијске крајеве; после чудесне одбране од Шишмановог напада; најзад, када, видећи да нема снаге да се одупре Ногају, иште молитве архијереја и сабора захваљујући којима Ногај и прихвата његове дарове. У осталим сродним ситуацијама, краљ као књижевни јунак обраћа се само Богу и свештеној двојници. Према томе, помени Богородице делују апстраховано и не сугеришу лични однос, иако јој је намењена улога једног од државних паладијума; нема других, уобичајених њених улога, као што нема ни, с обзиром на наратив очекиваних, молитава светим ратницима. Због тога овом документу не придајемо посебан значај у погледу Милутиновог односа према Богородици. Можда треба напоменути и то да се, упркос томе што су присутни кроз читав наратив, у санкцији не спомињу ни Богородица ни Симеон и Сава.

*

Текст Карејске повеље архиепископа Никодима (1321; бр. 27) нема делове посвећене Богоматери, али један детаљ привлачи пажњу: наиме, каже се да се Сава по доласку на Свету Гору, пре него што се замонашио, са сузама обратио Богородици, узданици хришћана, предлажући је Богу као *поручницу*, дакле, као јемца свог спасења.⁵⁴⁷ Подсећамо да је, према тексту Оснивачке повеље, Симеона управо она понукала да се замонаши, док ју је, у Мљетској повељи, Стефан

⁵⁴⁷ Доментијан, *Житије Светога Саве*, 10–11, говори о томе да Сава Богородицу *полаже* као *поручницу* свог живота још пре него што се запутио ка Светој Гори. С једне стране, чињеница да Теодосије не употребљава овај израз, а с друге, да га користи Данило II (у *Житију краљице Јелене*, краљица се обраћа Богородици као *поручници* свог живота док посматра подизање градачких зидина, уп. архиепископ Данило и други, *Животи краљева и архиепископа српских*, прир. Ђ. Даничић, Загреб 1866, 77), питање Никодимовог ауторског процеса чини још сложенијим али и занимљивијим.

Првовенчани такође предлагао за своју *молитељницу*. Тек након тога се констатује Савино примање „ангелског образа“ и приповеда о његовим посетама отшелницима чији се начин живота описује нашироко, уз ослањање на Теодосијеву хагиографију.

Откако је и сâм био стављен под Богородичину заштиту као престолонаследник (према Ратачкој повељи), живот Стефана Дечанског у неколико наврата се из темеља променио пре него што је дошао на власт. Између осталог, дугогодишња конфинација у цариградском Пантократоровом манастиру вероватно је утицала на његову појачану приврженост Христу Сведржитељу, што оставља трага и у његовим исправама. Следећи развијени маријински састав после Ратачке повеље, један од најобимнијих и најсадржајнијих уопште, истовремено, карактеристичан за промену парадигме, налази се у исправи овог владара цркви Богородице Љевишке, катедри Призренске епископије (1326; бр. 30). Он пружа пример *par excellence* православне мариологије, неодвојиве од христологије; другачије посматрано, могло би се рећи да одражава тенденцију неговања владарског програма краља Милутина уз његово развијање у правцу појачане посвећености Христу. Домети дипломатичког утицаја формулара овог документа, за који није немогуће да је плод Милутинове канцеларије, у науци нису у довољној мери препознати.⁵⁴⁸

Аренга повеље за коју се дуго сматрало да је изгубљена, формулисана је кроз молитвено обраћање Деве Богородици као „благој мајци страшног цара“, „преславној царици“ и „владарки света“. Међутим, њену централну тему чини Божији домострој спасења кроз Богочовека Христа, страшног цара, творца и владика, свевладара, извор сваке земаљске власти, којем сви дугују хвалу. Слављен у Тројици, трисијаном божанству, рођен од оца пре стварања света, он се у последња времена, ради „нашег“ спасења, оваплотио у Пречистој Деве коју

⁵⁴⁸ В. ниже, 290–295, о Тетовској хрисовуљи. У повељи Богородици Љевишкој јасно се каже да су цркву обновили и живописали Стефанови родитељи, тако да је питање да ли је састав оригиналан или је заснован на старијем, Милутиновом прелоску.

састављач назива „пространим селом“, „гором пресеном“⁵⁴⁹ и „преславном палатом“, метафорама за божанско обитавалиште. Текст се наставља скицирањем економије спасења: пошто је поживео с нама (људима) и избавио нас од прародитељског греха, обновио нас својим крштењем и обећао нам рај и Царство небеско, Христос се узнео на небо упозоривши да ће се приликом Другог доласка јавити да суди живима и мртвима, према њиховим делима. До тог времена, оставља нам своју мајку као помоћницу, заступницу, прибежиште и крепки покров.⁵⁵⁰

Стефан Дечански констатује да је као такву већ познаје. После интитулације, у своје име и у име свог сина и престолонаследника Стефана (Душана), он молитвено припада Богородици, својој „старој“ заступници и чуварки живота у коју се узда још од младости, од када му телесно и духовно помаже.⁵⁵¹ Она га је, каже, својим молитвама избавила од беда и напасти које су га снашле како због његових сопствених грехова, тако и због тога што су ђаволи и зли људи позавидели добром животу, љубави која је владала између оца и њега. Након што је исприповедао личну историју, Дечански констатује да га је Бог истргао од пропасти испред самих адских врата (претпостављамо да се то односи на доживотну конфинацију), између осталог, захваљујући томе што прима даноноћне Богородичине молитве.

Размишљајући како да узврати Господу и Богородици за примљена добра, осим доживотним благодарењем и прослављањем, ауктор у експозицији, библијским речником, као решење налази помагање цркава и убогих. А пошто се опоменуо смртног часа који не заобилази ни једног човека, без обзира на његову животну улогу, и који свако дочекује само с оним што је за живота чинио –

⁵⁴⁹ О иконографији Богородице Горе, чије се значење открива у стиховима Дан 2 34 и Пс 68 и чију је икону, према Теодосијевом *Житију*, Св. Сава покљонио манастиру Филокалу, в. С. Радојчић, „Епизода о Богородици-Гори у Теодосијевом ‘Животу Св. Саве’ и њена веза са сликарством XIII и XIV века“, у: *Исти, Текстови и фреске*, Нови Сад 1965, 116–126.

⁵⁵⁰ Према М. Татић-Ђурић, „Књижевна инспирација у иконографији Богородице“, 356, ова арена евоцира више заступничких типова Богородице.

⁵⁵¹ Подсетимо се Ратачке повеље краља Милутина; в. више, 278–279.

добрим и злим делима, још једном полаже наду на Пречисту Богородицу Љевишку, коју су подигли и живописали његови родитељи. Ова, прва разрађена теоријско-књижевна слика сећања на смрт (*memento mori*) у нашој дипломатичкој грађи, разумљива је последица животног искуства Стефана Дечанског.⁵⁵²

При крају диспозиције, маријинско обраћање бива допуњено молбом за двојно заступништво, што подсећа на девоцију из Ратачке повеље: Дечански моли Богородицу да, по својој милости, прими његов „мали“ принос и изнесе га пред свог Сина ради трајног помена краља и његовог чеда; како је у њима „једна душа у два тела“, они приносе заједнички поклон. Стављајући се под њено покровитељство, предлажу је Христу као „помоћницу и поручницу“ свог „спасења и исправљења“, уз наду да ће у есхатону наћи вечна блага заједно са светим родитељима и прародитељима. Тако је, још једном, престолонаследник стављен под непосредно Богородичино старање, додуше, не у политичком смислу (његов положај није био угрожен), већ пре свега, у есхатолошком.

Хиландарске повеље које је Стефан Дечански издао у фебруару (бр. 31), односно у јулу (бр. 32) наредне, 1327. године садрже одсјаје појединих тема из Љевишке. Као разлог за доношење правног чина, у њима се наводи аукторово промишљање о смрти. Уз то, у јулској повељи, чија је аренда потпунија, изражена је и маријинска девоција, подређена човекољубивом и милосрдном Христовом снисхођењу. Каже се, наиме, да ју је Господ, који се од ње родио, учинио заступником и помоћником свих верујућих, поставио као „утврђење и помоћ и пристаниште наших душа, чије лепоте и помоћи желе да се насладе сви верни“. Треба напоменути и да повеља из септембра исте године (бр. 33), пресуда по дипломатичком типу, представља куриозитет утолико што садржи заклетву према којој пристав, у случају кривоклетства, прети старинцима, њиховим домовима и породицама проклетством од Бога и Пречисте Мајке Божије.

⁵⁵² В. С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ. Култ Стефана Дечанског*, 197–268.

Пребацивање тежишта сужеа и побожности у документима Стефана Дечанског на Христа врхунац је достигло у дечанским повељама (бр. 34, 35, 48): у развијеној христолошкој аренги о Спаситељевој богочовечанској природи Богородице се дотиче једино посредно, када се каже да је Христос на небу познат без мајке а, ради нашег спасења, на земљи, без оца. С обзиром на то да се српски краљ коначно одважио да се непосредно обрати Христу Сведржитељу и посвети му своју главну задужбину, у овом тексту Богородица нема ни заступничку ни делатну улогу – као једини избавитељ Дечанског из очевог заточеништва фигурира Бог, док му, у бици на Велбужду, у помоћ, осим Бога, притичу и свети преци.

*

Већ у Првој стонској повељи Стефана Душана (1333; бр. 37) поново сусрећемо наглашавање Божије и Богородичине *помоћи* (уз предачке молитве) у задобијању власти актуелног владара. Тиме као да је наговештена наглашеност њених делатних особина, односно улоге у преломним политичким дешавањима, у документима наредног периода. Код Стефана Дечанског, уз опште прослављање заслужено местом у домостроју, истицана је њена молитвена помоћ у тешким животним тренуцима, очекивана и у есхатону, али не и у политичким ситуацијама првог реда, попут доласка на власт или битке код Велбужда. Иако је био сактитор Дечана, манастира Христа Пантократора, а своју главну задужбину подредио преосмишљеном архангелском култу, маријинска девоџија ипак је оснажена у политичкој филозофији изражаваној у дипломама новог владара током првих петнаест година његове владавине. Намеће се поређење са неким сегментима Милутинове дипломатичке праксе; уосталом, Душан је био један од ретких владара који су, попут његовог деде, себе називали Богородичиним слугама. Њој су добрим делом или у потпуности посвећени текстови више његових краљевских повеља, а владарском штовању Богородице, поред класичних, придодати су неки нови „лични“ и „државни“ елементи.

Најстарија Душанова маријинска аренга налази се у Првој трескавачкој повељи (1334/5. или 1335/6; бр. 39). Према њеном тексту, место Богородице у економији спасења одређено је тиме што је Божије станиште, живи храм, не по први пут али на оригиналан начин и то у саставу чији тематски оквир представља везаност за цркву, описана кроз старозаветне и новозаветне примере. Издвајајући је као кључ преласка из Старог у Нови завет, састављачу текста као да се отима усклик: „Радуј се, пресвета Владичице Богородице!“ Будући неспособан да је хвали описно („ко би такву висину и дубину могао да измери хвалом?“), аутор илуструје њену неизмерну, божанствену веру: Пречиста и Пренепорочна Богородица у додиру с Богом није била посредно, држећи његов престо (као анђели) или гледајући га издалека (као Мојсије), већ га је носила непосредно, у својој утроби, наручју и крилу.

Верници, каже се даље, следећи апостолске заповести, подижу цркве и посвећују их светим личностима а изнад свих је Богородица, почетак и крај свих светих, заступница хришћанске вере и покровитељка свих верујућих људи. Наједном, текст је проглашава аукторовом оностраном и оностраном помоћником: краљ говори да, призивајући је у временима недаћа, и сâм налази њену помоћ, а нада се да ће је у још већој мери затећи као покров и избављење од мука на Страшном суду. С тим у вези, након интитулације, воља и помоћ Господа и његове Пречисте Мајке те молитве Св. Симеона и Саве, наводе се као кључни чиниоци освајања византијских градова до тог тренутка. Међу освојеним градовима био је и Прилеп, односно крај у којем се налази Трескавачки манастир. Тиме је експлицитно наглашено Богородичино непосредно учешће – њено *извољеније* и *помошт* – у најважнијим политичким збивањима почетка Душанове самосталне владе. Краљ каже да, угледајући се на претходне, бугарске и византијске царе, повељу издаје као похвалу Христу и његовој Мајци која се слави у Трескавцу.

Лична везаност за Богородицу и приписивање заслуга за, по Душана повољан, развој догађаја од доласка на власт до војних подухвата, јасни су и из друге маријинске аренге која је уследила неколико година касније, овога пута, у једном хиландарском документу (о манастиру Светог Георгија у Полошком и селу Уложишту, 1336/7?; бр. 40). Не треба сметнути с ума да је међу бројним специфичностима исправе та што ју је „записао“ (саставио?) хиландарски игуман Арсеније. Аренга је срочена у 1. лицу једнине, као уопштена молитва Богородици за помоћ и заступништво јер је она једина нада, утврђење и необориви град свеукупном хришћанском роду, па тако и ауктору, њеном недостојном и грешном рабу.⁵⁵³ Јер, она код свог Сина, Творца и Владике, може да оствари шта год зажели. Неизвесно је да ли продужетак аренге представља обраћање Богородици или непосредно Богу, јер лексема *сведуштому* којом се текст наставља морфолошки одговара дативу једнине мушког рода; у сваком случају, смисао те молитве, испуњене свешћу о сопственој огреховљености, јесте у трагању за противтежом светској сујети и жељи да се следе дела светих родитеља. Иако учињени поклон мотивише порукама из посланице Римљанима којима се аренга завршава, Душан, најзад, открива још један непосредни, лични мотив, спајајући у истој реченици молитву и поклон, тј. експозицију и диспозицију, о чему је већ било говора.

Отприлике у исто време, у Првој хрусијској повељи (1336/7–1343; бр. 41), Марија се спомиње у познатој богородитељској улози, у оквиру кратке историје спасења, али и као један од молитвених посредника у краљевом довођењу на власт, уз Св. Стефана и свете претке, што је преузето из Милутинове исправе истом дестинатару. Нешто другачија, по тону више „старозаветна“ аренга Прве мрачке повеље (1339; бр. 42) посвећена владарском даривању црква као уздарју за од Бога поверену власт, мотивисана је Богородичиним заступањем ауктора „у дан мог испитивања“. Међутим, у акту издатом наредне године и то „Богородици

⁵⁵³ М. Татић-Ђурић, „Књижевна инспирација у иконографији Богородице“, 359, овде описано заступништво илуструје дечанском фреском Богородице Заштитнице према којој она, у стојећем ставу, у десној руци држи развијен свитак а леву пружа. По правилу, руку пружа Богородица Нада, увек спремна за помоћ у спасењу.

Хиландарској“ (1340; бр. 43), у деликатном животном тренутку, након тешке болести, краљ се за помоћ приликом Другог доласка сâм обраћа Христу, будућем Судији, не тражећи било чије посредовање. Према истом тексту, Христос је и једини заслужан за Душанов долазак на власт. Важно је нагласити да овај састав као да сугерише аукторов став да је његов пут ка спасењу – сâмо краљевање.

Више исправа издатих у годинама пред проглашење царства, између 1343. и 1345, изузетно значајних са идеолошког становишта, не пропушта да спомене Богородицу, у већ познатим контекстима. Међу њима, једино у Лимској повељи (бр. 53) њене молитве поново фигурирају као један од фактора у аукторовом задобијању власти, уз вољу Свете Тројице и молитве светих родитеља и прародитеља. Али, ова исправа се издваја и као једна од ретких у чијој се, додуше, само делимично сачуваној санкцији, Богородица не наводи.

У својеврсној експозицији Треће трескавачке повеље (бр. 49), своју наклоност манастиру Богородице Чудотворице Душан образлаже жељом за опонашањем „светих царева и краљева наших“, чије дарове потврђује и набраја. На оригиналан начин, у називу манастира, Богородичино име уметнуто је у 8. стих 26. псалма, изворно посвећен Богу, што није први пут да је стављена у божанску раван. Такође, није новина ни то што, према једној од диспозитивних одредби, краљевски пар шаље младог краља Уроша „да се поклони Пречистој Богородици“ који „њој“ (тј. њеном манастиру) том приликом даје сопствени, од краља одобрени прилог; ово подсећа на стављање младог краља под заштиту Богомајке какво је већ виђено у Ратачкој и Љевишкој повељи. Занимљиво је да се у аренги Друге трескавачке повеље (бр. 45), манастирске прераде Прве и Треће, о Богородици у аренги уопште не говори, док је у именовању манастира у експозицији и санкцији, сачуван епитет „чудотворице“.

Чувени „штипски“ фалсификат (бр. 46) који чува традицију акта из 1343. садржи краљеву молитву оној која је Госпођа по вољи њеног човекољубивог Сина, велича и прославља њено име и изражава решеност да помаже њену хиландарску

обитељ колико год буде могао, по њеној вољи и уз њену помоћ, претходно се позивајући на своју приврженост Хиландару.⁵⁵⁴ Истоветне почетне делове имају повеље о Рудлу и његовом прилогу (бр. 50), односно Друга хрусијска (бр. 54); једина битнија разлика, у случају прве, јесте додатак епитета „чудотворице“, а у случају друге, у обећању да ће краљ помагати Хиландар по вољи и уз помоћ њеног Сина. Иначе, као разлог за краљево одобрење штипског поклона наглашена је Хрељина љубав према „Пречистој Богородици Хиландарској“.

У још једној повељи намењеној Богородичиној цркви (бр. 55), овога пута, охридској Перивлепти („Прекрасној“), њено место у историји спасења назначено је кроз изражавање захвалности Господу што је, оваплотивши се у неоскврњеној Деви Богородици, извео људе из пропасти. Али, осим опште, изражена је и лична мотивација, што одмах указује на то да је Богородичина помоћ доживљавана као делатна и конкретна, а то и одликује Перивлепту као тип⁵⁵⁵: краљ је прославља зато што га је, по свом милосрђу, избавила од болести (пет година раније, у повељи о Св. Георгију у Полошком, захвалност за исцељење, уколико је реч о истом догађају, била је упућена Христу) и учинила га краљем славних грчких градова, односно за то што је у Охриду наследио „велике и свете цареve грчке“. Тако, иако је препис у којем је повеља сачувана по много чему дипломатички необичан – између осталог, нема санкције – овај састав у идеолошком погледу у потпуности одговара наведеном времену издавања, а Богородичина заслуга за територијално ширење, њеним традицијом утврђеним улогама.⁵⁵⁶

⁵⁵⁴ Иако правни чин представља поклањање цркве Светих Арханђела, састав је посвећен Богородици, патронки манастира којем се дар прилаже.

⁵⁵⁵ О одликама делатне Перивлепте, иконографског типа који истиче човечанску суштину Спаситељевог отелотворења и Божије икономије спасења, уп. М. Татић-Ђурић, „Икона Богородице ‘Прекрасне’, њено порекло и распрострањеност“, у: Иста, *Студије о Богородици*, 27–50.

⁵⁵⁶ Већ је познато да је Душан усвојио обичај византијских царева да се ослања на Богородичину помоћ кроз подршку њеним локалним култовима; уп. М. Томић-Ђурић, „Представе последњих строфа Богородичиног акатиста“, 369–372. У прилог томе говоре Трескавачке, Скопска и Тетовска повеља, али и улога коју предање XVI века придаје Богородици Аврамиотиси у Душановом освајању Сера; уп. Б. Миљковић, „Хиландарска икона српског цара Стефана“, 319–349.

Најразрађенији пример маријинске девоције по дужини, жанровској разноврсности и обиљу богородичних мотива и улога у једном тексту, пружа повеља манастиру Богородице „Хтетовске“ (бр. 52). То је разлог што смо њену анализу оставили за крај прегледа Душанових краљевских повеља, упркос томе што је, по свој прилици, издата 1343. Већ визуелно упечатљиви препис у којем је акт сачуван, о чему је већ било речи⁵⁵⁷, много пре оставља утисак странице рукописне књиге, односно састава с намераваним интелектуалним и моралним а не правним последицама. Последњи издавач сматра га неколико година млађим, интерполираним преписом, док су на претходне истраживаче и њихов утисак о аутентичности сугестивно утицале спољашње, семиотичке одлике примерка, као и садржинско богатство састава.

У тексту се користи израз „наши краљеви“, у трећем лицу двојине, тако да је јасно да аутор није и његов аутор (у данашњем смислу речи), свакако не у целини. Састављач текста могао би да буде Арсеније, игуман Тетовског манастира (?) који се у белешци о записивању спомиње у својству петента, као „грешни црноризац“ што је, свакако, епитет који краљев логотет не би за њега употребио.⁵⁵⁸

С друге стране, краљев утицај на формулисање текста не може се довести у питање због јасно изражене свести о историјском тренутку. О томе, између осталог, сведочи положај младог краља Уроша као сактитора и престолонаследника: о ктиторству над манастиром доследно се говори у двојини, а да је савладарство чврсто успостављено говори интитулација у којој је име

⁵⁵⁷ В. више, 54.

⁵⁵⁸ *Си хрисовуљ успоменутијем грешнаго чрноризца Арсенија, игумена хтетовьскаго, написа господин краљ Степан съ сином си Урошем.* Основно значење глагола „писати“ у српскословенском језику, чини се, односило се на сликање, цртање, ликовно украшавање; тако је, на пример, у повељи Богородици Левишкој. Међутим, упоредо је коришћен и за процес састављања текста, као и за сâм чин писања (уп. Ђ. Даничић, *Рјечник из књижевних старина српских 2*, Биоград 1863 [фототипско издање: Београд 1975], 305–306: „scribere [...] scriptum esse [...] scriptum continere [...] pingere [...]“). Није ни потребно напоменути да је израда овог преписа захтевала велико писарско искуство, а на зрелост писара указује и тип ликовног украса, карактеристичан за књижно писмо епохе краља Милутина (в. више, нап. 123).

младог краља обухваћено формулацијом, пре навођења титуле⁵⁵⁹. Сагледана у историјском контексту, оваква интитулација и положај младог краља уопште могли су да буду одраз замисли о двостепеном устројству државе после планиране промене њеног статуса, о чему постоје и друге индиције у овој повељи⁵⁶⁰, спроведене убрзо затим. У таквим околностима, срочена је најлепша позната дипломатичка молитва Богородици као заштитници *regnans*-а и отачаства: она је представљена као посредница у добијању власти, али и у војним победама које су, на крају, омогућиле проглашење царства. Тај аспект штовања допуњен је призивом њеног заштитничког „нерукотвореног штита“ и у предстојећим ратовима.

Тетовска повеља региструје два правна чина која деле текст документа на две целине: првим се владарски двојац прихвата ктиторства над манастиром, а другим се заокружују манастирски поседи, потврдом старих и даривањем нових. Састав је изграђен око тих чинова кроз обогаћивање постојећег предлошка или предложака, уз очекивана текстолошка варирања и свесне измене реалија у преузетим деловима. У науци је већ више пута истакнуто да уводни део текста води порекло из најстарије Милутинове Хиландарске повеље (бр. 15), поновљене у Сводној, али није примећено да је остатак већим делом скројен према тексту познатом из исправе Стефана Дечанског Богородици Љевишкој (бр. 30).⁵⁶¹

⁵⁵⁹ „Све ово што сам принео ја, грешни Степан, по милости Божијој краљ и са сином мојим, младим краљем Урошем, самодржавни и самодржац свих Српских земаља и поморских [...]“.

⁵⁶⁰ Уз истицање надовезивања на дела грчких царева и сопствених светих родитеља у вези с територијама преузетим од Византије, које је у документима повремено присутно почев од Светеогоргијевске повеље краља Милутина, овде на уму имамо изразе попут „правоверни и христољубиви краљ Степан“ и „христољубивим краљевима нашим“. У аренги Коришке повеље старцу Григорију од 19. маја исте, 1343. године (бр. 51) говори се начелно о врлинама христољубивих краљева док се на почетку њене експозиције, „правоверним и христољубивим краљевима“ називају Душанови преци. У истоветној аренги, поновљеној у „штипском“ фалсификату (бр. 46) и Другој хрусијској повељи (бр. 54), на одговарајућем месту додати су „цареви“ (*всем христољубивим же царјем и краљем*), док опаске у вези с прецима нема.

⁵⁶¹ „Иста аренга затим се понавља [...] у повељи краља Стефана Душана Манастиру Свете Богородице у Тетову, где пак има и додаток истој, који се не појављује на другим местима“ (А. Фостиков, „Збирна повеља краљева Милутина и Стефана Душана Хиландару“, 102–103). „Други

Новонастала аренга, тако, представља спој целовитог текста аренге Милутиновог акта (најкрупнија разлика је у томе што је у завршном делу избачено поистовећивање ауктора са слепорођеним и усмрделим) и експозиције повеље Стефана Дечанског, која је послужила и као прелаз ка првом диспозитиву (главна промена се састоји у употреби граматичке двојине). Преузете су и све њихове цитатне фигуре као и делатни, „царски“ маријински мотиви: њена узвишеност изнад све творевине будући да је Божије обитавалиште и топос аукторове недостојности да је хвали, изражавање похвале упркос томе, призивање заступништва и уздање у њено милосрђе јер је родила милосрдног и свемогућег Господа, односно довршавање недовршеног кроз даривање цркава и убогих као начина да се ауктори одуже Богу и Богородици за сва дарована добра, уз сећање на смрт и наглашено уздање у „Богородицу и чудотворицу“ при прелазу на прву експозицију. Познати делови текста, умешно су повезани наративом састављеним од новозаветних цитатних места и интитулације у чијем је уводном делу Душан, још једном, представљен као грешни Богородичин *раб*, недостојан али ипак, будући да познаје њено милосрђе и брзу помоћ, по *милости* њеног Сина и ње сâме – краљ.

Следи прва диспозиција, о прихватању двојног ктиторства над Тетовским манастиром. У жељи да обнове архимандритију, како у грађевинском погледу тако и снабдевањем земљопоседима, а руковођени наводном поуком Св. Саве о попуњавању домова светих како би обезбедили себи молитвено спомињање, краљ и његов десигнирани наследник призивају благослов за своју жељу да постану ктитори обраћајући се Богородици, која прима молитве по својој *милости* и *човекољубљу* (те особине обично су приписиване Христу). У овом делу текста Душан се назива правоверним и христољубивим краљем, сином *Уроша Третијаго*. Овакво опредељење могло би да сугерише обнову ранијег очевог или, чак, заједничког ктиторства.

део аренге је оригиналан“ (М. Копривица, „Хрисовуља краља Стефана Душана Хтетовском манастиру“, 160).

Радостан због благословености подухвата, ктиторски двојац упушта се у степеновано, незабележено славословље које, у целини, одзвања као дипломатички пандан мистичних мелодија кратима. У својеврсној новој аренги, кличе се чистој утроби која је, иако промрзла, родила Бога Логоса чијим се рођењем сви спасавају; при том, Богородица се назива кореном Давидовим и кћери Адамовом. Приносећи јој дарове и похвале, уз помен Успења, Душан и Урош изражавају дивљење тајни њене личности на којој почива сила Господња, скривена од анђела и неизрецива људима.

Прослављање се наставља јединственим обраћањем Богородици као заштитиници краљевства и праве вере, кроз усклике 5–10 из 12. икоса Акатиста Пресветој Богородици, прилагођене историјским околностима⁵⁶²: рад(о)уи се ч(ь)ст(ь)ны вѣнчѣ хр(н)столюбивнымъ краљемъ нашимъ. рад(о)уи се похвало ч(ь)ст(ь)ната с(в)т(н)е)лѣмъ бл(а)гобознѣивнымъ (!). рад(о)уи се цр(ь)к(ь)валъ нашимъ непоколѣбнымъ стѣпѣ. рад(о)уи се краљевствѣу нашемоу несѣоримага стѣно. рад(о)уи се тобою бо пад(а)ють се вразы под' нозѣ краљемъ нашимъ. и тобою бо оутвѣрждають се землѣ наше. рад(о)уи се м(о)ч(н)т(е)лѣ нем(н)л(о)ст(н)вые измѣтающѣ из' власты. а правокѣрною вѣроу оутвѣрждающѣ.⁵⁶³

Богородица је, дакле, и за оног ко је икос прерадио и за оног чије је име у потпису акта, „необорива стена“ краљевства⁵⁶⁴, њоме се побеђују непријатељи краљевског

⁵⁶² У овом случају, стихове доносимо оригиналним писмом и правописом, уз обележавање разрешених обележених скраћеница у округлим заградама, на основу увида у оригинал.

⁵⁶³ Л. Мирковић (прир.), *Акатист Пресветој Богородици*, Сремски Карловци 1918, 30–31, указује да је реч о преради стихова из 12. икоса намењених слављењу Богородице као заштитнице царства или њене престонице; уп. и М. Томић-Ђурић, „Представе последњих строфа Богородичиног акатиста“, 369–372; Д. Војводић, „Прилог познавању иконографије и култа Св. Стефана у Византији и Србији“, у: В. Ј. Ђурић (ур.), *Зидно сликарство манастира Дечана. Грађа у студије*, Београд 1995, 559 и нап. 185 (о Богородици као заштитници Угарске и Дубровника). Служба акатисту саборно се, до данас, служи на јутрењу у суботу 5. седмице Великог поста, а према Симеону Солунском, саставни је део келијног молитвеног правила за петак увече; уп. Д. Богдановић, *Историја старе српске књижевности*, 129–130; Ђ. Трифуновић, *Азбучник*, 15–17.

⁵⁶⁴ „Необоривим градом“ Богородица се назива у повељи о Светом Георгију у Уложишту (бр. 40), а „стеном хришћанства“ у повељи цара Уроша о баштинској цркви Николе Стањевића у Кончи (бр. 86); синонимно – „гором“ – названа је у повељи Богородици Љевишкој. В. више, 266, 283.

пара и учвршћују њихове земље, с власти збацују немилостиви владари и утврђује права вера. Специфична страна штовања Богородице као паладијума државе али и правоверја, добила је тако свој најпунији дипломатички, књижевно вредан израз.

Будући да она има смелост пред Господом, за Богородичину помоћ, добијену на земљи, моли се и у оностраном, за избављење у Дан суда. Као својеврсни *crescendo*, следи још једна изузетна маријинска похвала исказана литургијским језиком. Она почиње стихом Пс 118 24 а наставља се низом метафора о Богородици као помоћници, заступници и заштитници; у случају да њен целовити извор не постоји у химнографском наслеђу, што тек треба утврдити, она представља драгоцен допринос оригиналној српској књижевности. При њеном завршетку, још једном је наглашено да Богородица утврђује скиптре „наших краљева“ и правоверну веру.

Након констатације да су га Божија милост и Богородичина воља удостојили престола светих прародитеља, краљ каже да је у Пологу, који је „приложио“ отачаству, нашао манастир у Тетову подигнут у име Богородице. Прелазом ка даровима „претходних царева и светопочивших родитеља“, почиње класични диспозитивни опис манастирских имања и права. Међутим, читав завршни део диспозиције, затим, молба и санкција обликовани су, још једном, према формулару Љевишке повеље, уз мање додатке на крају диспозиције (о освајању суседних земаља, силом Христовом и уз помоћ Богородице) и у молби (о постајању ктиторима као настављању дела грчких царева и светих предака, не би ли их Богомајка осенила нерукотвореним штитом и заступала их у Дан суда).

Све у свему, у овој, за Душанову политичку теорију тако значајној повељи, тачније, у оригиналном слоју њеног текста, независном од ранијих предложака, Богородица је представљена као заштитница отачаства и краља, бранитељка праве

вере и заслужна за дотадашње али и за предстојеће ратне успехе.⁵⁶⁵ Њено прослављање овде у малој мери представља идеолошку спону с првим Немањићима, у нешто већој, с непосредним претходником на престолу, али понајвише, с византијским царевима, што се у документима показује још од Милутинове Светогеоргијевске повеље. Међутим, у првом реду, приписана јој је одређујућа улога у актуелном политичком тренутку; никада ближе она није била улози палладијума Српских земаља него тада. Судаћи према тексту Тетовске повеље, Богородица је водила Душана ка успостављању новог поретка.

Посвећеност Богородици остала је присутна и у Душановим царским исправама, посебно у актима издатим током боравка на Светој Гори (1347–1348), иако никада више није добила тако разрађен облик као у Тетовској повељи. Ње се посредно тичу чак и неки нови дипломатички мотиви: у плими ангелолошких аренги, архангел Гаврило хвали се, изнад свега, као благовесник, а његово обраћање Богородици (Лк 1 28) постаје често цитирано⁵⁶⁶. Тиме се уводи посредно назначавање Богородичиног места у домостроју не само када су главне теме Христос или она сама, већ и у аренгама посвећеним арханђелима, све чешћим с преузимањем византијске царске идеологије. Али, у једној од најрадије понављаних аренги царског и постцарског периода, потеклој из Лужачке повеље (1347; бр. 58), Марија се и не спомиње.

Цар Душан је, дипломатичким средствима, Богородици више пута исказао захвалност за пружену помоћ, посебно током његовог осмомесечног агиоритског искуства. У којој мери је у српској светогорској средини тог времена било

⁵⁶⁵ Душану је свакако била позната пракса византијских владара који су се молили Богородичиним иконама уочи војних похода; уп. М. Томић-Ђурић, „Представе последњих строфа Богородичиног акатиста“, 370–371.

⁵⁶⁶ Гаврилов радосни поздрав раније је био навођен само у потпуно „маријинским“ аренгама краља Уроша (бр. 11), односно краља Милутина (бр. 20). Сада се о Гаврилу као благовеснику пише у акту о оснивању Лесновске епископије (бр. 57), а слично је и у хрисовуљи Светим арханђелима у Призрену (бр. 62), с том разликом што се ту подробније говори о тајни безгрешног зачећа.

раширено поштовање Мајке Божије – и то, конкретно, Богородице Хиландарске – као Брзе помоћнице, сведочи повеља хиландарског братског сабора башти Андонију (1347/8; бр. 59), о којој је већ било речи.

Почетни део аренге Опште хиландарске повеље (1348; бр. 65) посвећен је Душановом прослављању његове, како се каже, „предстатељне царице“. Слави се њена улога у спасењу човечанства и спомиње увођење у храм (Ваведење), али се текст ауторизује, илуструје, оживљава и потврђује искључиво цитатима из псалама и Прича Соломонових. То није први случај да се о Богородици говори кроз старозаветну егзегезу, тј. из пророчке перспективе, али јесте на овако искључив начин. Али, у „конкретнијим“ деловима текста, Душан наглашава Богородичину делатну улогу приликом уздицања на царство: „Господњом благодаћу и *поспешењем* Пречисте Владичице наше Богородице и молитвама оних светих мојих родитеља и прародитеља, даровано ми би царство“.

Текст неколико других исправа из 1348. које деле формулар и у чијим је уводним деловима нагласак на опису царевог обиласка Свете Горе, започиње кратким тријадолошким трактатом након којег се говори о уздицању на царство, те о обдаривању црква као о првом Душановом царском прегнућу. При том, у експозицијама карејских повеља (бр. 63, 64, 144), те у Потолинској исправи (бр. 66)⁵⁶⁷, постоје само текстолошке разлике у односу на формулацију из Опште када се говори о улози Богородице у уздицању на царство. Сва разлика је у понекој речи; на пример, текст Великог прилепског преписа Карејске повеље је „богатији“ за два епитета.

Говорећи о свом боравку на Атону као о остварењу давнашње жеље, Душан у истим документима за то захваљује Христовој благодати и Богородичином „поспешењу“, које га и иначе подстиче на свако добро дело. То је био други његов конкретан разлог за исказивање захвалности Богородици тих година. Наравно,

⁵⁶⁷ Али, не и у златопечатној повељи Светом Пантелејмону (бр. 70), која понавља део исте аренге.

будући да је претходно постао суверен Атонског полуострва, та захвалност је имала специфичну тежину и такође се, посредно, преносила на проглашење царства. Форма у којој је изрицана разликовао се, од узредног спомена у повељи о Ливади (бр. 61), где благодари Христа и „пречисту Његову Матер, благодетељницу моју“⁵⁶⁸, до разрађене мисли у исправи Ватопеду⁵⁶⁹ где је даровање објашњено као дело доброчинства, уздарје Владичици захваљујући чијој помоћи јесте то што јесте и има све што има и чијим је заузимањем и доспео да јој се поклони у њеној ватопедској обитељи.

Након што се Душан вратио у свет, међутим, његови документи постају мање уједначени а маријинска девоција у њима, ређе заступљена. У повељи којом анагносту Драгоју одобрава да Хиландару приложи габровачку цркву (1349. или 1350?; бр. 69) с двојном посветом Богородици и арханђелима, он се молитвено обраћа „заступници и Владичици васељене која је у Светој Гори Атонској, Госпођи Богородици“. Ауктор тражи да она „милосрдним очима“ погледа на његову „смирену“ душу и да се моли за њега Христу, а заузврат, прославља њено име и испуњава њен дом. Ово враћање у токове уобичајене владарске побожности, у контексту молитвено заступништво – материјално уздарје, прекидају повремени одблесци раније посвећености, односно обнова сећања на Богородичину делатну улогу у царевом животу. Тако, у експозицији Архиљевичке повеље (1354?; бр. 147) о даровању задужбине севастократора Дејана посвећене празнику Ваведења Пресвете Богородице, назване Чудотворицом, Душан свој чин мотивише тиме што га је спасла од болести. Питање је да ли је реч о царевом предосећању смрти или о реминисценцији на догађаје споменуте у актима о Светом Георгију у Полошком и Богородици Перивлепти.

У сваком случају, богородични помени све више бледе а када их има, углавном су успутни. Тако је у аренги повеље серском митрополиту Јакову (1352/3;

⁵⁶⁸ Потпуно исти текст је и у дипломатичком фалсификату о хиландарским границама (бр. 67).

⁵⁶⁹ Издање: А. Соловјев, В. Мошин, *Грчке повеље српских владара*, 138–147, бр. XVIII.

бр. 145), сјајном књижевном саставу о прародитељском греху и искупљењу, о Богородици поново реч једино у контексту утеловљења, као о неоскврњеном храму божанства, док се у исправи о Псачи (1358?; бр. 80) она спомиње једино у санкцији. Када је реч о елементима ове врсте, две которске исправе не одударају од праксе Душанове канцеларије, што свакако није довољно да потврди њихову аутентичност. У једној од њих (1351; бр. 72), описује се сцена Благовести (без цитирања Лк 1 28), а Богородица се назива Аврамовом кћери⁵⁷⁰, док је у другој (1346–1355; бр. 56), уместо о оваплоћењу, реч о Тројици тако да и нема благовештењског описа, а Богомати се спомиње као кћи Давидова.

Заједничко за најмлађе Душанове дипломатичке изразе привржености Богородици, када их је било, јесте искање њеног заступништва на Суду. У експозицији повеље Хиландару о селу Лесковљанима (1354; бр. 146), цар је назива „пресветом заступником“ своје породице. Штавише, у Карбиначкој исправи (1355?; бр. 74), разрешавање покренутих правних питања (разних „манастирских работа“ изнетих пред сабор) мотивисано је, неко време у повељама занемареним, присећањем на смрт и, у оквиру тога, аукторовом потребом да се умили Богородици и да задобије њене молитве Сину и Судији, не би ли му био милостив. Занимљиво је да љубав према Богородици у Душану подгревају претње свештене двојице и хрисувуље „светог деда“, тј. краља Милутина, на које су се Хиландарци, очито, позивали у покушају да остваре своја права⁵⁷¹. Ово указује на делотворност духовне санкције у застрашивању будућих владара, посебно у тренуцима приближавања смрт.

⁵⁷⁰ Као изданак лозе Аврамове Марија је означена и у запису писара Радослава–Георгија у *Четворојеванђељу краља Милутина* (в. нап. 398).

⁵⁷¹ „И још се побојаш запрећења светих прародитеља царства ми, Светога Симеона и Светога Саве; и видевши хрисувуље деда царства ми, светог краља, и топлим љубаљу распаљиван к Теби, Пречиста Богородице, не покварих већ још више потврдах“.

У исправама цара Уроша, маријинска девоџија ређе је заступљена и мање је лична него што је то била за његовог оца; слично важи за обласне господаре, уз изузетак деспота Угљеше. Подсећамо, на пример, да се она не огледа у читавом низу аренги „лужачког“ типа. У време формализације дипломатичког саобраћаја током друге половине XIV века, предност у аренгама добиле су друге теме, посвећеност Богородици сведена је на мотиве, а чак ни маријински састави нису били посебно развијени.

У наводној Урошевој Которској повељи (1355; бр. 75), као и у другим которским прерадама, у наративу о отпадању од милости и путу спасења кроз утеловљење Сина Божијег говори се, између осталог, о Благовестима. Марија је, притом, као обновитељка чисте твари, названа Новом Евом. Али је тек у повељи Хиландару о цркви под Петрусом (1360; бр. 151), једна аренда поново у целини била стилизована као принос дара „свенепорочној отроковици и Богоматери“, и поред тога што њено тематско средиште чини Христос. Сlike које описују Марију како држи Христа у наручју, односно на крилу, веома су иконичне; она је изабрано „царско седалиште“. Ипак, везаност за Свецарицу је хијератизована, а важност јој се придаје кроз опште заслуге за човечанство. Као извор Урошеве власти и онај који утврђује његов скиптар наспрам непријатеља, означен је искључиво Христос.

Други Урошев састав посвећен Богородици налази се у потврди прилога заслужног војводе Николе Стањевића Хиландару (1366; бр. 86). Ту је, иза класичне „лужачке“ царске аренге, непосредно иза цитата Мк 6 15, уметнута молитва Богородици за заступништво. Она се, том приликом, назива предстатељком, хришћанском стеном и надом безнадежних, а цар јој се обраћа као *раб* који чини поклон како би нашао њену помоћ и заступништво у Дан суда, ради избављења од вечних мука и греховног огња. За проучавање поступка састављања повеља значајно је да и у претходно наведеном документу, о цркви под Петрусом, као и у овом, међусобно различита обраћања Богородици почињу сличним призивом: „О,

свеопевана Дево, Мати Владичице [...]“, односно „О, свеопевана Владичице Госпођо [...]“. У осталим Урошевим исправама, нема маријинских помена ван санкција.

Исправе деспота Угљеше, као што је речено, пружају знатно богаџији материјал у погледу маријинског штовања које се, пре свега, огледа у изразима захвалности за лично заступништво и молбама за конкретну помоћ. Тако је у реторској аренги његове прве повеље Ватопеду (1369; бр. 152), на грчком, управо она означена као извор свих, ненабројаних добротинастава којима га је даровао Бог: „Јер, што има и ужива царство ми, све, очевидно, [има и ужива] од Бога и Богородице која га је безгрешно родила, и оно [царство ми стога] свагда приноси Богородици из њезиних добротинастава сасвим оправдано и основано.“

Још један случај потпуне посвете уводних, иако кратких делова докумената Богородици бележе српскословенске Угљешине повеље намењене светогорским манастирима Ватопеду (око 1370; бр. 153), Хиландару (1370/1; бр. 154) и Великој Лаври (1371; бр. 155).⁵⁷² Ту се понавља да су извор бројних добрих дарова Христос и Богородица, у коју аутор полаже све наде: „Пошто примих многе и велике добре дарове од Владике мога Христа и од његове Пречисте Владичице наше (!) Богородице, у коју положих све моје уздање [...]; уздам се да ћу до краја мог живота имати ову као помоћницу и покровитељку, а после уснућа, још и много више“⁵⁷³.

Као помоћница и покровитељка у овом и, још више, на оном свету, Богородица се призива у сва три документа, док се објашњења за учињене прилоге разликују. Према Другој ватопедској повељи, Угљеша чини дарове обитељима своје заступнице, а у преостале две, наводи и конкретније разлоге. У акту Лаври, он изјављује да је дошао да се поклати Владичици и заступници Богородици

⁵⁷² Ж. Вујошевић, *Стари завет у српским и бугарским средњовековним повељама*, 147, претпоставља да она представља концепт дестинатара или да ју је за Угљешу саставио старац Исаија.

⁵⁷³ Текст је наведен према повељи Великој Лаври.

Лаварској и Св. Атанасију, молећи за брзу помоћ у поковавању непријатеља.⁵⁷⁴ Од тога одудара интимни тон хиландарског акта издатог, вероватно, на крају обиласка светогорских манастира, у којем Угљеша изражава велику љубав према Хиландару где су гробови његовог таста и сина, кесара Војихне и младенца Угљеше, те дар и прилаже ради вечног спомена њиховим гробовима и самоме себи.

Угљешине повеље о којима је овде било речи издате су у последњим годинама уочи Маричке битке. О поклоничкој посети Светој Гори и издавању исправа као припреми за предстојеће догађаје, још јасније него у акту Лаври, речито сведочи Трећа ватопедска повеља, такође из априла 1371⁵⁷⁵. Чини се да никада раније није тако отворено Богородица била проглашена упориштем власти и извором војних победа; назива се храбром и приписује јој се пресудна помоћ у биткама у којима су ранији цареви побеђивали непријатеље. Стога је, уочи предстојећег обрачуна с Турцима, Угљеша и посетио Свету Гору, очекујући њену милост а, њеним заступништвом, и милост њеног Сина: „[...] Стога и царство ми [...] дижући се на оружје против безбожних Муслимана, зна да треба да дође на Свету Гору, да принесе овој Богородици дужне молитве и ропско поклоњење, па да прими од Ње богатство Њене милости, а Њезином помоћу – и Њеног Слова и Бога нашег. Јер по њиховој [вољи] цареви царују и владари владају земљом“. Овде нема речи о узвратном дару, већ само о молитвеном поклоњењу у потрази за савезништвом небеских сила уочи очекиваног војног сукоба. Угљеша је и те како била позната пракса византијских царева да траже Богородичину подршку уочи крупних догађаја њихове владавине.

Дејановићи су преузели текст Угљешине маријинске аренге из 1370–1371. и допунили га констатацијом о потреби даровања цркава због тога што се у њима налазе сликане представе Бога и светих, из царских исправа. Тако је у три њихова

⁵⁷⁴ Уп. Г. Острогорски, *Серска област после Душанове смрти*, Београд 1965, 141.

⁵⁷⁵ Издање: А. Соловјев, В. Мошин, *Грчке повеље српских владара*, 284–289, бр. XXXVII.

документа светогорским манастирима. У акту Светом Пантелејмону (1376/7; бр. 156), уводни текст је проширен, условно речено, молитвом Светоме страстотрпцу Пантелејмону, у ствари, неидентификованим или оригиналним тропарем или стихиром. Преостале две исправе имају до краја подударан формулар: повељама Хиландару (1378/9; бр. 157) и Ивируну (1380?; бр. 158), осим аренге, заједничка је и експозиција у којој се о даровању говори кроз литургијски топос узвраћања („Твоје од Твојих“), уз изражењу свест о слободи коју Марија има пред Сином. Након описа правног чина, у њима су и врло сличне молитве Богородици за заступништво приликом Другог доласка, али и за тренутно покораване непријатеља. У осталим документима Дејановића Хиландару, Богородице се тичу још само занимљиви термини у санкцијама.

Кнез Лазар у својим исправама није изражавао посебну посвећеност Богородици. Не рачунајући помене у санкцијама, изузетак представљају два документа. Одлично састављена аренга ктиторске повеље Ждрелу (1379–1380; бр. 94), посвећена домостроју спасења, кулминира истицањем Богородице као *ходатаице* спасења коју је људима дао Бог. Уздајући се у то, ауктор се нада да ће пронаћи милост на Дан суда, због чега и хита да принесе „мали“ дар „владичици мојој, Пресветој Богородици“. Такође, у потврди подизања цркве Ваведења Богородичиног у Кукњу (1388; бр. 102), говорећи о поступку Обрада Драгосаљића, он у експозицији назива Богородицу хришћанским покровом и утврђењем, а својом помоћницом и предстатељницом. Иако јој се у актима ретко обраћа, и Лазар је, дакле, схвата као извор помоћи и молитвеног заступништва.

Лепа аренга у повељи Вука Бранковића Хиландару издатој после Косовског боја (1389–1392; бр. 106), посвећена је разлогу због којег се Богородица поштује и слави – Христовом утеловљењу. Чин оваплоћења ради људског спасења, стари дипломатички мотив, описан је, међутим, на сасвим нов начин, кроз старозаветну алегорију (Суд 6 36-40): Бог Логос се спушта „као киша на руно, на страшну и велику и свету и свештену и часну Увекдеву Марију“. Пошто се родио од ње,

Богочовек ју је прославио речима познатог тропара, као „часнију од херувима и славнију неупоредиво од серафима“, тако да су и људи утолико више дужни да јој одају хвалу и част и приносе јој дарове од неправедно стеченог богатства. Исти ауктор, у молби повеље о преузимању плаћања данка Турцима (1392)⁵⁷⁶, међутим, евоцира улогу Богородице Хиландарске у одлучивању о наслеђу престола: „И после мене, кога изволи Бог и Пречиста Мати Божија Хиландарска да господствује овом земљом [...]“.

*

У измењеним историјским околностима, након што је царство увелико прешло у домен сећања и политичке теорије а стварност окупирали питања суверености и легитимитета⁵⁷⁷, владарска побожност претежно је изражавана краћим, уопштеним девотивним изјавама. То се, у начелу, одразило и на богородичне елементе у њима; ипак, као у свакој епохи, било је и изузетака.

У јединој сачуваној повељи коју Стефан Лазаревић самостално издаје као кнез, о цркви Ваведења у Кукњу (1392–1396?; бр. 107), поновљене су речи о Богородици као заступници из Лазаревог предлошка. Али, текст Лазареве повеље је преуређен тако да су се оне, уместо у експозицији, нашле у диспозицији. У рекапитулацији је, пак, додато да се дар прилаже за вечни помен и душевну корист мртвих и живих чланова кнежеве породице да би се потом млади кнез, на дирљив начин, и непосредно обратио Богородици за заступање не би ли се његови најрођенији удостојили царства небеског. Као извор Богородичиног ауторитета („јер, можеш све што хоћеш“) наводи се, наравно, то што је родила Христа, цара и Бога.

⁵⁷⁶ В. више, 259.

⁵⁷⁷ О новим нагласцима политичке филозофије тога доба, посебно о култу владара-мученика и о односу према престоници као „светом месту“: С. Марјановић-Душанић, „Династија и светост у доба породице Лазаревић: стари узор и нови модели“, *ЗРВИ* XLIII (2006), 77–95.

Али, у кнежевини Лазаревића, и после облачења расе, главни носилац власти ипак је остала монахиња Јевгенија, бивша кнегиња Милица. У исправама које је издавала у своје име и у име својих синова (на тај начин су формулисани сâми текстови), она Богородици не посвећује посебне делове текста и не моли за њено заступништво, уз један изузетак. У акту Светом Пантелејмону (1395; бр. 110), на пример, молитвено се обраћа Богу и Богоматери, али „топлу“ помоћ и избављање од „скрби“ очекује од Св. Пантелејмона; у повељи Дечанима (1397; бр. 111), Богородица се још једном спомиње као кључна карика у ланцу домостроја спасења и то у оквиру Јевгенијине молитве упућене Господу; у исправи Великој Лаври из 1398 (бр. 112), бивша кнегиња каже да је осуђује сопствена савест што је несвесно отуђила земљу овог манастира и исповеда свој страх од „клетве“ Богородице Лаварске, Св. Атанасија и манастирске братије. Једино се у диспозицији претходне повеље Великој лаври (1394/5; бр. 108), траже молитве „светих отаца“, тј. манастирског братства, како би Свесвета Богородица и Св. Атанасије Атонски били помоћници Лазаревићима у Дан суда, али и „у нуждама овог света“. Приметно је да, у деценији после Косовског боја, Јевгенија доживљава Богородицу Лаварску на сродан начин као што Вук Бранковић третира Богородицу Хиландарску, дакле, да су у старим маријинским улогама виђене делатне манастирске патронке.

Стефан је као деспот, у средишњем периоду своје владавине (1406–1417), у исправама које одишу оригиналношћу, па и оптимизмом, издатим светињама њеног перивоја, наставио да се обраћа Богородици онако како је то учинио и у својој првој кнежевској исправи – као породичној (до 1406) или личној заштитници, без истицања конкретних заслуга. Када својој мајци, тада већ великосхимници Јевпраксији, уступа село Јабучје како би она могла да га поклони Хиландару (1404/5; бр. 115), он као помоћнике и *сапоспешнике* своје породице означава Христа и Богородицу. Према интимном тексту повеље истом дестинатару о обнови прихода новобрдског сребра (1406; бр. 116), дар се приноси у славу и у част Богородице и свештене двојице чијим се заступништвом, као и

молитвама светогорских монаха, свеблаг Бож моли да ауктора смири и утеши „неоскудном“ утехом. У једној од најдужих и најнадахнутијих својих исправа (Великој лаври, 1407; бр. 118), деспот се обраћа „нади мог живота и спасења, Царици свих, Владичици“ (како се каже у рекапитулацији), затим, Св. Атанасију и манастирској братији, с молбом да његова владавина и држава дуго поживе у благодати не би ли се наставила и још проширила добродетељ према манастиру и сви се спасли и наследили царство небеско. Према тексту који зрачи оптимизмом, он притиче у помоћ Лаври против световне силе, покренут „милосрђем [...] и налогом заповеди“. У експозицији последње своје исправе с маријинским мотивима (Ватопеду, 1417; бр. 122), након две новозаветне паралеле о милосрђу којима одређује карактер свог дара, деспот каже да га приноси својој „помоћници и покровитељки и у многим бедама и напастима брзој избавитељки“, односно на упокојење часним иноцима који живе у њеном „храму“ Ватопеду.

Упоредо, оригиналном маријинском девоцијом прожет је читав текст повеље Балше III Морачнику (1417; бр. 121), иако је њена аренга посвећена Христу. Њоме одјекује позната егзегетска формулација о безгрешном зачећу („[...] без матере на небу знан, а телесном појавом од матере на земљи [...] показан“), у документима повремено присутна још од времена Стефана Дечанског. Према експозицији, дар се приноси Богомајци, „топлој предстатељки и помоћници нашој“, с умиљењем душе и смиреним срцем. У диспозицији, ауктор је моли да прими његов дар као што је Христос примио покајаног разбојника и удовичин принос; узимајући их за своје узоре, он се Богородици обраћа као нади, заступници и благодетељници, како се чини, за помоћ у смртном часу⁵⁷⁸.

Бранковићи су, такође, повремено изражавали наклоњеност Богородици али јој нису посветили ниједну дипломатичку текстуалну деоницу, без обзира на посвете дарованих цркава. Још у повељи Хиландарској болници (1406; бр. 117), они тврде да јој делима, тј. поклоном трга у Хочи, исказују „топлу љубав и наду“.

⁵⁷⁸ Интегрални текст документа није сачуван.

Након што је постао деспот, у рекапитулацији повеље Ватопеду (1427–1429; бр. 169), Ђурађ изјављује да свој дар посвећује Свецарици, „нади мог живота и спасења“. Међутим, у другим документима из првих година његовог деспотовања, попут повеље Великој Лаври (1429–1439; бр. 173) и потврде поседа челнику Радичу из 1430 (бр. 174), маријинска девоција није међу разлозима даривања, већ се Богородица спомиње у диспозитивним одредбама којима Ђурађ преузима раније владарске обавезе, за земље које су под влашћу Турака и за које каже да ће, ако их буде повратио, то бити захваљујући Божијем и њеном благовољењу⁵⁷⁹. Као да није било снаге да се развије приврженост њеним особинама помоћнице и заступнице, али су се оне подразумевале. Међутим, за разлику од претходних повеља Лаври и њихових помена Богородице, у оној из 1452 (бр. 129), која понавља текст Стефанове из 1407 (бр. 118), обнова Деспотовине након првог пада приписана је Богу, а Богородица се не спомиње чак ни у санкцији. Некадашња очекивања заснована на њеним делатним моћима запостављена су упоредо с нестанком зазора од непосредног обраћања Богу.

*

Као и у случају инвентивног коришћења новозаветних и богослужбених цитатних фигура, Црнојевићи, сремски Бранковићи и Јакшићи удахњују нови живот маријинској девоцији у дипломатичкој пракси⁵⁸⁰. Један од њених израза, интиман и близак популарној побожности, садржи оснивачка повеља Цетињског манастира, Ивана Црнојевића (1485; бр. 130). Зетски владар, наиме, након кратке аренге саткане од новозаветних цитата, у дугој експозицији приповеда како је пред турском навалом морао да се склони у Италију. Ту се, у Лорету, пред „нерукотвореним образом“ Богородичиним – чудотворним, како се сâм уверио – заклео да ће јој подићи храм ако се буде умилостивила и вратила га у његову

⁵⁷⁹ У повељи Светом Пантелејмону из истог времена (1427–1429; бр. 170), у истоветној формулацији, наведен је само Бог.

⁵⁸⁰ То се у потпуности уклапа у духовна кретања, широм Европе; уп. М. Б. Плюханова, „Богородичное Возрождение: к постановке проблемы“, 256–293.

земљу. И пошто га је она, човекољубива каква јесте, услишила, он јој у славу и хвалу подиже Цетињски манастир, да буде ново седиште Зетске митрополије, наравно, ако јој је то по вољи.

Будући да је реч о ктиторској повељи којом се устројава поредак новооснованог општежића, њеним одредбама су, између осталог, прописане духовне и телесне казне за прекршиоце киновијског поретка: „[...] таквога да сакруши Мати Божија и душом и телом, и да прими казну и изгнанство из манастира [...]“. Завршетак диспозиције обележава конвенционална есхатолошка молба „Богородитељки, нади свих крајева земаљских“ која је родила Творца по тајни скривеној и од анђела, да прими *малоје приношеније* као што је њен Син примио удовичине цете и да покрије ауктора кровом свог милосрђа, као и да му буде помоћница на Дан суда. Иванови наследници, Стефан и Ђурађ, дефинишући границе цетињског имања (1495; бр. 131), не исказују посебну девоцију већ изјављују да поступају у славу Тројице, на хвалу Пресвете Богородице и ради молбе свим светима.

Аренга исправе деспота Ђорђа Бранковића о начелном прихватању ктиторства над Хиландаром (1486; бр. 178), стилизована је као молитва Богородици. Она, у ствари, започиње још у вербалној инвокацији: „Вољом Оца и поспешењем Сина и учешћем Светог Духа и Увекдеве Марије“, одражавајући тиме, можда, нешто од римокатоличке мариологије⁵⁸¹. Изречена је у име читавог њеног „стада“, тј. људског рода, да га својим даноћним молитвама Спаситељу света којег је родила, заштити од грехова и од сила које ратују против људских душа. У мешавини експозиције и диспозиције која следи, набрајају се чиниоци који су довели до прихватања ктиторства над Хиландаром: Богородичине молитве, помоћ њеног Сина, сила Часног крста, светих небеских сила, Светог великомученика Георгија и Светих ктитора Симеона и Саве, као и молитве Светог деспота Стефана (Слепог). Осмишљен и заокружен састав добија достојан завршетак у апрекацији,

⁵⁸¹ Уп. еп. Јован (Пурић), *Тајна о Пресветој Богородици*, 89.

подобној крају каквог слова или житија: „А Господ да нас удостоји да се увек пружамо на добро, по вољи свога хтења, о, Христе Исусе, Господе Боже наш. Њему слава и држава, част и поклањање заједно с Оцем и Светим Духом у бесконачне векове. Амин“.

И док текстом повеље Ангелине, Ђорђа и Јована Бранковића Светом Павлу (1495; бр. 132), очекивано, доминирају теме економије спасења (и, у оквиру тога, утеловљења) и привржености Св. Георгију, у њиховом акту Хиландару из 1496 (бр. 133), у којем је средишње место намењено Св. Симеону и Св. Сави, о подизању Хиландара говори се на парадигматичан начин. Наиме, призива се у сећање подизање манастира и његова посвета Ваведену, али и то да је основан „као прибежиште онима који беже од буре и метежа, из српских родова“, чему је Бог поучио свештену двојицу преко неког блаженог старца. Они су манастир предали држаоцима српског скиптра, подразумева се, као ктиторима. Овакво виђење везаности Хиландара и владарске династије представља минијатурну синтезу немањићке династичке политике, а наглашавање његове намењености српској господи која жели да избегне светске невоље, довољно говори о времену и положају сремских Бранковића. Када је у питању, пак, Богородица, о њој се, још једном, говори на крају експозиције, у непосредном, кратком молитвеном обраћању да прими скромни прилог, упоређен с удовичиним лептама и принет с усрђем.

Везаност владара или претендената на власт за Богородицу добија адекватан епилог у есфигменском акту деспота Јована (1499; бр. 179): „Ако ли благоизволи Господ Бог слављени у Тројици и Пречиста Богомати и учине с нама милост своју, учине ме господарем Срба [...]“. То подсећа на исправе с почетка владавине Јовановог деде, деспота Ђурђа, који преузима обавезе ранијих владара за случај обнове српске суверености над изгубљеним територијама. Тако нешто, сматрало се, могло је да се деси искључиво по Божијој и Богородичиној милости.

У исправи деспотице Јелене Јакшић Хиландару (1503; бр. 135), након дуге аренге састављене од прославних евхаристијских молитава узношења, следи кратка историја спасења, изнета кроз комбинацију новозаветних алузија и маријинске девоције. Говорећи о Оваплоћењу, аукторка Богородицу назива својом „благодетељницом и заступницом“ (у још два наврата, само „благодетељницом“) и „приводи“ је Христу као човекољупцу како би јој, њеним молитвама, опростио грехе. Овај иконични опис, који подсећа на класичне ктиторске портрете с Богородицом као предложеном заступницом, присутан је у српској дипломатичкој свести још од Мљетске повеље Стефана Првовенчаног. У истом духу састављена је и експозиција према којој се Богородичина *раба* дрзнула да принесе свој скромни дар, ради опроштаја грехова, не би ли задобила „за нас“ њене молитве Сину.

Српска средњовековна дипломатичка пракса добила је хиландарском повељом Милице, Стефана и Марка Јакшића (1506; бр. 136) своје достојно окончање. У оквиру дуге приповести о домостроју спасења пореклом из друге молитве светог узношења на литургији Василија Великог, спомиње се, наравно, и оваплоћење од Деве, у два наврата. Након што се Бог узнео на небо, ученицима је поверио дарове, међу којима је и поучавање људи да славе Богородицу коју су пророци најавили (проповедали) а мученици исповедали и у коју верују и ауктори⁵⁸². Знајући да, као нико други, има слободу пред Богом којег је родила и да јој стога ништа није немогуће, само ако хоће, ауктори апелују на покров њене добротe и траже да се моли за њих, те узвраћају Владарки света „Твоје и од Твојих“ како би примили Синовљево обећање о строструкој награди и наследили вечни живот.

На почетку диспозиције, Јакшићи се препоручују Богородици као нови „ктитори и обновитељи“ Хиландара који су „нови миротоцац“ Симеон и „чудотворац“ Сава подигли многим трудом и подвизима, као вид славословља Тројици и на похвалу Богородици. После диспозитива, наставља се молитва у

⁵⁸² Уп. Стонску повељу краља Уроша (бр. 11) и Ратачку повељу краља Милутина (бр. 20).

којој се, још једном, евоцира Богородичина улога непосредне, делатне помоћнице у видљивим и невидљивим борбама, на овом свету, као и молитвене заступнице приликом Другог доласка, како би се ауктори удостојили да се на Дан суда нађу с богоугодницима, са десне стране њеног Сина.

Можда епитети употребљени у завршници овог документа на најбољи начин обједињују особине које су Богородици током средњег века у повељама најчешће приписиване. За њено „овострано“ дејство, карактеристично је називање „крепким стубом, оружјем у ратовима, чуварком, поборницом и непобедивом војвоткињом“ против непријатеља; за онострано – „покровом, предстатељком и спасењем душа“.

Закључак

Чини се да би савремени истраживач, пажљивим читањем српских средњовековних повеља, и без икаквог предзнања могао да реконструише православно учење о Богородици, као и основе њеног штовања. Повељама, наравно, нису обухваћене све префигурације и епитети који је прате у хомилетици и химнографији, али јесу они дистинктивни. Исто важи за улоге које јој се „додељују“ и, уопште, за прокламовану аукторску мотивацију која одражава општехришћански однос према Деви Марији али и, шире од тога, према неким кључним догматским питањима. То се не може рећи ни за једног другог припадника вишње јерархије, што њен пример чини репрезентативним.

Документима је, неспорно, доминирало величање места Исусове мајке Марије у домостроју спасења (чија се тајна у њој телесно одиграла) као Богородице, тј. Мајке Божије (у којој се један од Тројице, Бог Логос, заоденуо телом и поред божанске, добио и људску природу) и Увекдеве (особине којом се указује на натприродни карактер оваплоћења као на предуслов духовног препорода твари). Људи јој, често се истиче, дугују захвалност и прослављање зато

што је родила Спаситеља целог света, тачније, сваког човека на свету. Њено штовање, у повељама као и у православној теологији, било је, дакле, неодвојиво од христолошког контекста, што је њену славу у исто време учинило већом од славе било ког створеног бића, укључујући анђеле, иако је и сама припадница људског рода, рођена на природан начин, носећи у себи прародитељски грех. Њена појава била је најављена већ у Старом завету, на шта је у документима неретко указивано.

Маријинска девоџија један је од најпостојанијих елемената побожности владара који себе називају њеним слугама, почев од краља Милутина, преко царева Душана и Уроша, до Јелене Јакшић. Разумљиво, Богородица није могла да представља владарски узор попут неких других припадника небеског хора иако се њене врлине не скривају. Али зато, када би владар проговорио о њој у наведеним контекстима, осим што би то значило испољавање елементарног штовања и испуњавање очекивања верујућег народа, у исто време, он би исповедио и потврдио исправност своје вере. За преовладавајуће, у основи пасивно прослављање њеног места у светој историји као посреднице склапања Новог завета, тј. обнове савеза између Бога и људи, међутим, повремено су везивана и одређена, тренутна или есхатолошка очекивања.

Место Богородице у Божијем плану, сматрало се, обезбедило јој је тако утицајан положај у небеској јерархији да се од ње очекивало заступање приликом Судњег дана, када се буде одлучивало о вечној судбини сваке, икада рођене личности. Штавише, у санкцијама је позивана да тај свој утицај искористи против преступника правног чина, осуђујући га на вечну пропаст! Али, њена посредничка моћ се повремено преливала и у земаљски интервенционизам, што јој је доносило одређене „политичке“ улоге: непосредну уплетеност у довођење владара на престо, на пример, или у друге, за њега везане, јавне (киторска делатност, остварене и очекиване војне победе) или „приватне“ догађаје (монашење, исцељење).

Богородица је сматрана помоћницом, заштитницом и заступницом српског владара (или читаве његове породице) још од Симеона Немање: свестан њеног

значаја за цариградске василевсе, нови самодржац – а за њим и његови наследници – обраћао јој се као Владарки, Госпођи, Свецарици, као оној која може и власна је да мења поредак ствари. Будући схватана као један од небеских фактора промена на престолу, Богородица је, такође, у појединим исправама из прве половине XIV века „добијала“ и специфичну улогу, да буде заштитница десигнираног престолонаследника, младог краља. Преко личности *regnans*-а, чији је извор власти и лична заштитница, могла је она да, отворено или прикривено, стекне и улогу државног паладијума, као у годинама пред проглашење царства, што посебно јасно сугерише Тетовска повеља.⁵⁸³ О таквој културној атмосфери, уосталом, сведоче и мање званични извори, од предања о Душановом чудесном освајању Сера захваљујући икони Богородице Аврамиотисе до називања Хиландара, тј. „Богородице Хиландарске“, манастиром „државе наше“.

Судећи према броју маријинских састава (узимајући у обзир целовите аренге, њихове делове или кратке спомене) и разноврсности њених улога и епитета, најлепши састави у Богородичину част су написани у исправама XIV века. Другим речима, највећи значај придаван јој је у промишљањима краља Милутина, краља и цара Душана и деспота Угљеше. Исправе прве двојице, при том, предњаче у погледу броја и литерарне развијености похвалних богородичних састава, као и у позитивном државно-историјском контексту. То се поклапа с улогом коју је у доба свеобухватних политичких промена у Српским земљама, тј. у идеолошком и у практичном слоју Милутинове и Душанове политике, имао Хиландар. Мора се напоменути да, с друге стране, светогорски богородични манастири фигурирају у Угљешиним повељама у специфичном историјском тренутку, уочи одсудног обрачуна Мрњавчевића с Турцима. Код других владара је тај однос још више задржаван у „приватној“ сфери. Већ за Стефана Дечанског, Богородица представља гаранцију и покровитељку личног спасења (посредно јој се приписује

⁵⁸³ Богородица није константно истицана као општедржавни паладијум, као што је то био случај у неким околним државама, али је повремено долазило до трансфера тог утицаја. О улози појединих Богородичиних икона у византијској политичкој филозофији и литургијском животу Цариграда, већ је било речи у тексту.

избављење из заробљеништва, а непосредно се од ње очекује помоћ у есхатону), што он настоји да протегне и на свог наследника; међутим, њено штовање јасно је подређено штовању Христа, а не приписује јој се ни директан утицај на кључне државне догађаје попут доласка на власт или исхода битке код Велбужда. Молбе за помоћ небеским заступницима, па и Богородици, са слабљењем политичке власти све више су оријентисане на заступништво за ауктора и његову породицу. Интимни, аутентично верски, заступнички елемент штовања надјачава државотворна очекивања као што се мења и однос према јавној улози манастирских обитељи, не само кроз јачање њихове социјалне и каритативне делатности већ и кроз њихово систематско приношење молитава за ауктора и његову породицу Богу, Богородици и светима. Ово препуштање небеској помоћи у временима слабљења аутохтоне власти као да на други начин сведочи о атмосфери у којој као један од доминантних химнографских жанрова поничу молабни канони, тј. параклиси. С потпуним нестанком политичке моћи, када се њеној обнови могло још само надати, дипломатика је забележила неке од најрелигиознијих састава које су потписали носиоци викарних права на земаљску власт.

IV Завршна разматрања

За разлику од истраживача из других научних области, историчар није у прилици да се с предметом свог интересовања сусретне непосредно: „Између догађаја ‘како се он догодио’ и историчара стоји текст и то на битан начин мења научну ситуацију“, каже Јури Лотман⁵⁸⁴ и полуиронично додаје да је историчар „осуђен да има посла с *текстовима*“. Посредничка улога текстова, чак и оних документарних, заиста представља отежавајућу околност.⁵⁸⁵ Историчар не проучава сâм догађај већ његову интерпретацију у изворима, у којима је историјска стварност већ деформисана идеолошким, психолошким, филозофским и другим облицима кодирања. Услед тога се једно од кључних питања у медијевистици тиче прикладности кôда који примењујемо у интерпретацији семиотизованих садржаја средњовековних прозних извора.⁵⁸⁶

Повеља, као и остали жанрови ондашњег књижевног система, дискурзивни је догађај и има традицијом задату физиономију имплицитног аутора коју сваки нови текст, с више или мање надахнућа, потврђује; кроз сложене односе међусобних поистовећивања владара, њихових потомака и предака, ствара се уједначен ауторски глас који не припада појединачном ауктору, већ сâмој повељи као жанру. Средњовековни наратив у начелу не тежи да појаве конкретизује, већ да их одреди из перспективе вечности, не тежи формулисању индивидуалних ставова, већ оних који би требало да буду колективни, не тежи иновативности, већ „исповедању“ узора. У складу с тим, индивидуалне црте у појединачним дипломатичким саставима присутне су кроз удовољавање конвенцији, кроз

⁵⁸⁴ J. M. Lotman, *Семиосфера*, 332.

⁵⁸⁵ Спознајом „тенденциозности“ и знаковности повеља, донекле се релативизује традиционална подела на наративне и документарне историјске изворе за средњовековну историју. И једном и другом врстом текстова нешто се показује и тумачи, с тим што документарна има и димензију уређивања стварних друштвених односа.

⁵⁸⁶ J. M. Lotman, *Семиосфера*, 333: „За истраживача са искуством семиотичког тумачења изворника [...] неопходна је реконструкција кода (тачније, комплета кодова) које је користио онај ко је створио текст и успостављања њихове корелације с кодовима које користи истраживач.“ На томе се заснива и Пикјова теорија „тематског кључа“.

уклапање у канон, кроз одабир и успешност комбиновања познатих мотива. Стога је потребно утврдити правила „граматике доба“ савременом методологијом, а не осавременјивати сâм предмет проучавања.

То захтева, с једне стране, уочавање идејне позадине средњовековне културе чије су несистематизоване основе заједничке свим производима интелектуалног стваралаштва, а с друге, упознавање принципа стварања и функционисања докумената, семиотички можда и најсугестивнијих међу њима. У овом погледу, искуство постмодерне би требало да нашој генерацији олакша разумевање. Наиме, савремена култура, попут средњовековне, почива на интертекстуалности, мада сасвим другачије утемељеној: литерарне творевине данас су амбивалентне, естетско-идеолошке, због чега је стваралаштво додатно концептуализовано као *ars combinatoriae*, вештина комбиновања постојећих тематско-мотивских јединица.⁵⁸⁷ Велика, а највероватније и пресудна разлика је идеолошке природе: док је стилско-семантички фонд из којег постмодернизам црпи своје елементе по значају изједначио све тековине људског духа, религиозне и уметничке текстове са, на пример, неким новинским чланком или рекламном поруком⁵⁸⁸, Свето писмо и корпус богословско-богослужбене литературе у средњем веку били су на врху вредносне хијерархије и у свим другим областима интелектуалног живота тежило им се као узорима, и у погледу форме и у погледу садржине. Условно речено, оно што је за средњовековног човека био логосни чин, за постмодернисту је произвољност, игра, у крајњем случају, бесмисао.

Међутим, иако вредносне аналогije изостају, *искуство* постмодерне, тј. њена теоријска освешћеност о слојевитости текста, олакшава уочавање принципа изградње средњовековних састава и смисла њихове исконструисаности у чијем је средишту – Библија. Отуда потреба да се историчар-медиевиста, превасходно проучавалац текста, теоријски одреди према питању топичности и да свој приступ

⁵⁸⁷ О томе опширније: S. Damjanov, *Šta to beše srpska postmoderna?*.

⁵⁸⁸ Ж. Бодријар, *Симулакруми и симулација*, Нови Сад 1991.

обогати у филологији још увек валидном теоријом интертекстуалности, нарочито када се има у виду да је славистика потврдила примењивост једног од њених плодова, Пикјовог конструкта „тематског кључа“, на читав низ средњовековних литерарних жанрова, иако се њиме улоге цитата у повељама, никако не исцрпљују.

Теоретичари су се у прошлости, према средњовековном тексту односили као да је алегоричан⁵⁸⁹, то јест, као да општим местима као стилским средствима *маскира* сасвим одређена идеолошка значења, занемарујући при том да се у историји књижевности опште место већ одавно разматра као средство апстраховања и идеализације: „Уметност средњег века у својим црквеним жанровима тежи да уништи конкретност појава, карактерисана је тежњом ка апстрактном излагању, ка уметничкој апстракцији.“⁵⁹⁰ Такав приступ, дакле, донекле јесте у складу са психологијом данашњег, али не и ондашњег стваралаштва, тако да, као начин читања, уопште није у складу са природом текста на који се примењује осим у једном: ако цитати не би били дешифровани, текст повеље био би херметичан и неразумљив.

*

Анализа грађе настале у распону дужем од три столећа показала је да је употреба новозаветних и литургијских референци била једна од константи српске средњовековне дипломатичке писмености. Интерактивност правног текста са религиозним дискурсом била је друштвеноисторијски условљена у складу са културно-антрополошком праксом епохе, у којој Свето писмо није било само предложак за владарске повеље, већ за културу у целини; свака интелектуална и уметничка пракса је, на себи својствене начине, вредновала, интерпретирала или посредовала узоран текст, у свим областима приватног и јавног живота. Тако и

⁵⁸⁹ Неопходно је истаћи да алегоричност није била, као што је тумачено, стилско поигравање и да није била само начин изражавања, већ и начин мишљења, па и доживљаја.

⁵⁹⁰ Д. С. Лихачов, *Поетика старе руске књижевности*, 136.

текст повеље потенцира ослањање на садржаје Светог писма као на позадину на којој се граде и остварују њена значења.

Међутим, повеља се не подређује узору већ га продуктивно третира, није пасиван преносилац (канонских) религиозних садржаја, већ им, обликујући имплицитну етику и политику сваке изјаве, даје нову артикулацију, прилагођавајући их одређеним друштвено-политичким приликама, чиме истовремено одређује и положај новозаветног предања у систему друштвеног дискурса. Због тога се однос између предања и повеље не може објаснити узрочно-последичним моделом паралела и утицаја: међу њиховим текстовима не успоставља се само однос сличности, већ и сродности, истоврсности, као да су текстови из исте класе, са аналогним друштвеним и културним функцијама. Семантички однос између корпуса текстова новозаветног предања и повеље, успостављен разноврсним поступцима цитирања и оснажен одређењем аукторовог прилога као евхаристијског приноса, током рецепције се преобраћа у природан, рационално утемељен однос, тако да на културном и идеолошком хоризонту, они алтернирају: у скоро свакој дипломатичкој изјави сусрећу се два говорна гледишта – Божије и аукторово, она су удружена и међусобно се тумаче. То је потенцирано и стилском уједначеношћу текстова: између цитата и остатка текста нема напетости, нема стилских, тематских, па ни лексичких раслојавања, тежи се њиховој потпуној језичко-стилској асимилацији, односно да текст повеље постигне узорност по угледу на ауторитет Светог писма. На неки начин, он и подражава, имитира Свето писмо, од изгледа до садржине, док литургијски контекст предаје обезбеђује, односно институционално ојачава његову (правилну) рецепцију.

Сагледани у тако проширеном контексту, новозаветни и, уопште, предањско-литургијски цитати су у повељама владара имали двоструки статус – незаобилазног *извора* знаковне грађе („избор истина“, тј. симболичке оријентационе тачке), али и *семантичке позадине* на којој се перципирају поруке

повеља, код према којем су њена значења обликована и контекст идеалан за њихово усвајање. Тим путем, означитељска грађа из корпуса новозаветних текстова се преноси и усваја – са свим њеним вредносним импликацијама – док сâма повеља свој пуни смисао управо кроз то и остварује, то је семантика њеног текста на вишој равни, скривена мотивација која формалној мозаичности обезбеђује садржински склад и кохеренцију. Вредновање савремености врши се кроз поређење са ауторитативним предлошком који се призива, а који је присутан у свести публике и стога лако бива „откључан“, тј. правилно схваћен. Ипак, ни аутор није могао да предвиди и исконтролише сва значења, као ни да нека од намераваних оствари. Другим речима, намере ау(к)тора не поклапају се нужно с намерама текста, које су биле главни предмет ове дисертације.

Употреба новозаветног предања није значила само премошћавање јаза између непосредног и духовног нивоа значења средњовековног текста, односно тумачење савремености помоћу библијских референци⁵⁹¹, па ни покушај власти да, на тај начин, сâму себе интерпретира, генеришући идеологију друштва и утичући на формирање друштвених односа, нити прилагођавање културе одређеним друштвенополитичким стандардима; реч је о изграђивању културне парадигме, начину да се културно наслеђе одреди и проследи, о сâмој идентификацији културе. Из те перспективе посматрана, појава цитата из Светог писма и предања у повељама је деловала као друштвенополитички и културноидеолошки кохезивна сила.

⁵⁹¹ Уп. А. Наумов, „Теодосије Хиландарац и Свето писмо“, 88–91. Никада не заборављајући да су повеље пре свега текстови с тренутним правним последицама, мора се узети у обзир да представљају сведочанства још једне врсте стварности, средњовековном човеку подједнако блиске и реалне: свете историје. Још од Симеонове Хиландарске повеље, у њима су присутни сви елементи те историје, од почетног, дана стварања света, до завршног, Другог доласка и Дана суда.

V. Спискови скраћеница, извора и литературе

Скраћенице новозаветних књига

Мт = Јеванђеље по Матеју

Мк = Јеванђеље по Марку

Лк = Јеванђеље по Луки

Јн = Јеванђеље по Јовану

Дап = Дела апостолска

Рим = Посланица апостола Павла Римљанима

1 Кор = Прва посланица апостола Павла Коринћанима

2 Кор = Друга посланица апостола Павла Коринћанима

Гал = Посланица апостола Павла Галатима

Еф = Посланица апостола Павла Ефесцима

Фил = Посланица апостола Павла Филипљанима

Кол = Посланица апостола Павла Колошанима

1 Сол = Прва посланица апостола Павла Солуњанима

2 Сол = Друга посланица апостола Павла Солуњанима

1 Тим = Прва посланица апостола Павла Тимотеју

2 Тим = Друга посланица апостола Павла Тимотеју

Тит = Посланица апостола Павла Титу

Флм = Посланица апостола Павла Филимону

Јев = Посланица апостола Павла Јеврејима

Јак = Посланица апостола Јакова

1 Пт = Прва посланица апостола Петра

2 Пт = Друга посланица апостола Петра

1 Јн = Прва посланица апостола Јована

2 Јн = Друга посланица апостола Јована

3 Јн = Трећа посланица апостола Јована

Јд = Посланица апостола Јуде

Отк = Откривење Јована Богослова

Скраћенице наслова периодике

АП = Археографски прилози

Гласникъ ДСС = Гласникъ Друштва србске словесности

Глас СКА = Глас Српске краљевске академије

Гласник СНД = Гласник Скопског научног друштва

Гласник СУД = Гласник Српског ученог друштва

ЗЛУМС = Зборник за ликовне уметности Матице српске

ЗРВИ = Зборник радова Византолошког института

ИЧ = Историјски часопис

Прилози КЈИФ = Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор

Споменик СКА = Споменик Српске краљевске академије

ССА = Стари српски архив

Rad JAZU = Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti

Zbornik radova FDU = Zbornik radova Fakulteta dramskih umetnosti

Необјављени извори

Зборник богослужбени, 1575/85, Праг, Народни музеј, IX Н 50

Праксапостол, 1410–1430, Праг, Народни музеј, IX Е 75

Стиховни пролог за март–јуни, трећа четвртина XIV века, Београд, Народна библиотека Србије, Рс 94

Четворојеванђеље и праксапостол, почетак XIV века, Београд, Народна библиотека Србије, Рс 643

Четворојеванђеље краља Милутина, 1316, Хиландар 1

Златоуст цветни I, 1375/85, Хиландар 388

Објављени извори

В. Алексић, „Два преписа потврдне хрисовуље Стефана Душана поводом оснивања манастира Ваведење Пресвете Богородице, задужбине севастократора Дејана, у селу Архилевица код Прешева“, *ССА* 12 (2013), 31–65.

Д. Анастасијевић, „Српски Архив Лавре Атонске“, *Споменик СКА LVI* (1922), 6–21.

М. Антоновић, „Оснивачка повеља Балше III Балшића манастиру Светог Николе на Прасквици“, *ССА* 5 (2006), 207–227.

М. Башић, *Старе српске биографије*, Београд 1924.

С. Божанић, „Повеља краља Милутина барској породици Жаретића“, *ССА* 6 (2007), 11–17.

С. Бојанин, „Повеља цара Стефана Уроша којом потврђује дар великог војводе Николе Стањевића манастиру Хиландару“, *ССА* 1 (2002), 103–115.

С. Бојанин, „Повеља цара Стефана Душана о даровању села Лесковљане манастиру Хиландару“, *ССА* 4 (2005), 119–134.

С. Бојанин, „Повеља деспота Јована Угљеше о даровању села Акротир и катуна Зарвинце манастиру Хиландару“, *ССА* 7 (2008), 99–112.

С. Бојанин, „Повеља Вука Бранковића о даровању скопског манастира Светог Георгија манастиру Хиландару“, ССА 8 (2009), 119–128.

Ђ. Бубало, „Фалсификована повеља цара Стефана Уроша о Стонском дохотку“, ССА 2 (2003), 99–142.

Ђ. Бубало, „Почетак треће Дечанске хрисовуље (fol. 2–7)“, ССА 6 (2007), 69–82.

Ђ. Бубало, „За ново, критичко издање трескавачких хрисовуља краља Душана“, ССА 7 (2008), 207–229.

А. Веселиновић, „Повеља деспота Стефана Лазаревића манастиру Милешеви“, ССА 2 (2003), 193–202.

А. Веселиновић, „Три повеље из XV века за манастире Тисмена и Водица“, ССА 8 (2009), 183–203.

А. Веселиновић, „Оснивачка повеља краља Милутина за хиландарски Пирг на мору са Храмом Спасовим“, ССА 9 (2010), 19–24.

А. Веселиновић, „Повеља деспота Стефана Лазаревића Дубровчанима“, ССА 10 (2011), 151–164.

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.

Ж. Вујошевић, „Повеља краља Стефана Душана о цркви Светог Николе у Добрушти“, ССА 4 (2005), 51–67.

Ж. Вујошевић, „Повеља господина Константина Драгаша Хиландару о поклонима војводе Дмитра (Хил. 63)“, ССА 9 (2010), 111–133.

Ж. Вујошевић, „Повеља господина Константина Драгаша Хиландару о даровању четири села у околини Врања (Хил. 64)“, ССА 9 (2010), 135–145.

Ж. Вујошевић, „Повеља браће Драгаша Хиландару о Цркви Св. Власија“, ССА 10 (2011), 71–86.

Ж. Вујошевић, „Архиљевичка хрисовуља цара Стефана Душана“, *Иницијал* 1 (2013), 241–254.

М. Грковић, „Хрисовуља Вука Бранковића Хиландару“, *Прилози КЈИФ* 43/1–2 (1977), 59–75.

М. Грковић, *Прва хрисовуља манастира Дечани*, Београд 2004.

архиепископ Данило и други, *Животи краљева и архиепископа српских*, прир. Ђ. Даничић, Загреб 1866.

Ђ. Даничић, „Три србске хрисовулѣ“, *Гласник ДСС XI* (1859), 130–143 (прештампано у: Ђ. Трифуновић (прир.), *Ситнији списи Буре Даничића III. Описи ћирилских рукописа и издања текстова*, Београд 1975, бр. IV).

Ђ. Даничић, „Хрисовуљ“, *Гласник ДСС XIII* (1861), 369–377 (прештампано у: Ђ. Трифуновић (прир.), *Ситнији списи Буре Даничића III*, бр. X).

Доментијан, *Житије Светога Саве*, прир. Љ. Јухас-Георгиевска, Београд 2001.

П. Драгичевић, „Повеља ‘царице’ Јевдокије и њеног сина Константина о даривању Хиландару њихове баштинске цркве у Архиљевици“, *ССА 10* (2011), 87–102.

Д. Живојиновић, „Хрисовуља цара Стефана Душана Карејској келији Светог Саве Јерусалимског (Хил. 30)“, *ССА 1* (2002), 69–78.

Д. Живојиновић, „Повеља братског сабора манастира Хиландара о аделфатима за Карејску келију Светог Саве Јерусалимског“, *ССА 2* (2003), 41–54.

Д. Живојиновић, „Акт хиландарског братског сабора о давању келије Светог Саве Јерусалимског у Кареји царици Јелени“, *ССА 3* (2004), 89–105.

Д. Живојиновић, „Акт архиепископа Никодима I за Келију светог Саве Јерусалимског у Кареји“, *ССА 4* (2005), 23–50.

Д. Живојиновић, „Интерполирана хрисовуља краља Милутина за Карејску келију Светог Саве Јерусалимског“, *ССА 5* (2006), 11–41.

Д. Живојиновић, „Хрисовуља цара Стефана Душана за Хиландар о Лужачкој метохији“, *ССА 5* (2006), 99–113.

Д. Живојиновић, „Хрисовуља краља Стефана Душана Хрусијском пиргу о поклону села Гаидарохора“, *ССА* 6 (2007), 83–101.

Д. Живојиновић, „Скопска хрисовуља цара Душана за келију Светог Саве Јерусалимског у Кареји“, *ССА* 7 (2008), 59–70.

Д. Живојиновић, „Велика прилепска хрисовуља цара Стефана Душана Карејској келији Светог Саве (Хил. 149)“, *ССА* 7 (2008), 71–90.

Д. Живојиновић, „Фалсификовани акт хиландарског братског сабора и игумана Саве о аделфатима за башту Андонија“, *ССА* 8 (2009), 57–67.

Д. Живојиновић, „Повеља краља Милутина Хиландару претходно приписивана његовом брату Драгутину“, *ССА* 9 (2010), 3–17.

Д. Живојиновић, „Акт хиландарског братског сабора о продаји аделфата“, *Мешовита грађа XXXII* (2011), 39–49.

М. Живојиновић, Т. Суботин-Голубовић, „Акт господина Константина Драгаша и царице Евдокије манастиру Ивиру“, у: *Хиландарски зборник* 11, Београд 2004, 287–294.

М. Ивановић, „Хрисовуља краља Стефана Душана којом Хиландарском пиргу у Хрусији поклања Цркву Св. Богородице у Липљану“, *ССА* 13 (2014), 33–64.

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

П. Ивић, В. Ђурић, С. Ђирковић (прир.), *Есфигменска повеља деспота Ђурђа*, Београд–Смедерево 1989.

И. С. Јастребов, „Препис хрисовуља на Цетињу“, *Гласник СУД* 47 (1879), 219–231.

Д. Јечменица, „Прва Стонска повеља краља Стефана Душана“, *ССА* 9 (2010), 25–50.

Д. Јечменица, „Друга стонска повеља краља Стефана Душана“, *ССА* 9 (2010), 51–61.

Јоакима Вујича Путешествије по Србији во кратије сопственом руком његовом списано у Крагојевцу у Србији, Будим 1828, 71–73 (прештампано у: А. Младеновић, *Повеље кнеза Лазара*, 28–29; транслитериран и транскрибован текст: исто, 35).

М. Копривица, „Хрисовуља краља Стефана Душана Хтетовском манастиру“, *ССА* 13 (2014), 143–179.

арх. Леонид (Кавелин), „Стара српска писма. Из руског манастира св. Пантелеимона у Светој Гори“, *Гласник СУД* XXIV (1868), 231–295.

Ј. Мајендорф, *Свети Григорије Палама и исихастичка духовност*, Београд 2012.

С. Марјановић-Душанић, „Повеља краља Милутина опатији Св. Марије Ратачке“, *ССА* 1 (2002), 13–29.

С. Марјановић-Душанић, „Хрисовуља краља Душана о даровању манастира Св. Николе Мрачког у Орехову манастиру Хиландару“, *ССА* 2 (2003), 55–68.

С. Марјановић-Душанић, „Повеља краља Стефана Душана старцу Јовану“, *ССА* 3 (2004), 35–44.

С. Марјановић-Душанић, „Повеља краља Стефана Душана о поклањању цркве Светог Николе у Врању манастиру Хиландару“, *ССА* 4 (2005), 69–85.

С. Марјановић-Душанић, Т. Суботин-Голубовић, „Повеља краља Стефана Душана о поклону Хиландару цркве Св. Ђорђа и села Полошко“, *ССА* 6 (2007), 55–67.

С. Марјановић-Душанић, Т. Суботин-Голубовић, „Повеља краља Стефана Душана манастиру Хиландару. Потврда о поклону Манастира Св. Ђорђа и села Уложиста који је Хиландару приложила Милшина жена Радослава“, *ССА* 9 (2010), 63–73.

М. С. Милојевић, „Дечанске хрисовуље“, *Гласник СУД*. Друго одељење. Књига XII, Београд 1880.

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 Јакшић манастиру Хиландару“, *ССА* 7 (2008), 196–203.

Р. Михаљчић, „Хрисовуља цара Уроша мелничком митрополиту Кирилу“, ССА 2 (2003), 85–97.

Р. Михаљчић, „Мљетске исправе цара Уроша“, ССА 3 (2004), 71–87.

Р. Михаљчић, „Хрисовуља цара Уроша манастиру Хиландару“, ССА 4 (2005), 151–160.

Р. Михаљчић, „Хрисовуља цара Уроша манастиру Хиландару о дару калуђера Романа“, ССА 5 (2006), 139–148.

С. Мишић, „Повеља краља Стефана Уроша III манастиру Светог Николе Мрачког у Орехову (спорне аутентичности)“, ССА 1 (2002), 55–68.

С. Мишић, „Хрисовуља краља Стефана Уроша III Хиландару“, ССА 2 (2003), 29–40.

С. Мишић, „Хрисовуља краља Стефана Уроша III Хиландару о спору око међа Крушевске метохије“, ССА 3 (2004), 3–17.

С. Мишић, „Хрисовуља цара Стефана Душана о поклањању цркве Светог Николе у Псачи манастиру Хиландару“, ССА 4 (2005), 135–149.

С. Мишић, „Повеља краља Стефана Уроша III манастиру Хиландару“, ССА 5 (2006), 65–81.

С. Мишић, „Повеља краља Стефана Уроша III Призренској епископији“, ССА 8 (2009), 11–36.

С. Мишић, „Хрисовуља краља Стефана Душана Хиландару којом прилаже властелина Рудла“, ССА 9 (2010), 75–86.

С. Мишић, „Хрисовуља краља Стефана Душана старцу Григорију“, ССА 12 (2013), 21–29.

С. Мишић, „Хрисовуља цара Стефана Душана о оснивању Злетовске епископије“, ССА 13 (2014), 181–206.

А. Младеновић, *Повеље кнеза Лазара. Текст, коментари, снимци*, Београд 2003.

А. Младеновић, *Повеље и писма деспота Стефана. Текст, коментари, снимци*, Београд 2007.

В. Мошин (ур.), *Споменици за средновековната и поновата историја на Македонија*. Том III. *Грамоти, записи и друга документарна граѓа за манастирите и црквите во Полошката област и соседните краеве*, Скопје 1980.

В. Мошин (ур.), *Споменици за средновековната и поновата историја на Македонија*. Том IV. *Грамоти, записи и друга документарна граѓа за манастирите и црквите во Прилепската област*, Скопје 1981.

В. Мошин, „Повеље цара Стефана Душана о Арханђеловом манастиру у Јерусалиму и о манастиру Св. Николе на скадарском острву Врањини“, *АП* 3 (1981), 7–36.

В. Мошин, С. Ђирковић, Д. Синдик (прир.), *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писамa Србије, Босне и Дубровника*. Књ. I. 1186–1321, ред. Д. Синдик, Београд 2011.

К. Невострујев, „Три хрисовуље у Хиландару“, *Гласник СУД* XXV (1869), 272–287.

С. Новаковић, „Два прилога к српским старинама“, *Гласник СУД* XLI (1875), 353–361.

С. Новаковић, „Хрисовуљ цара Стефана Душана гробу мајке му краљице Теодоре“, *Споменик СКА* IX (1891), 3–7.

С. Новаковић, *Законски споменици српских држава средњега века*, Београд 1912.

В. Петровић, „Две хрисовуље краља Стефана Душана којима потврђује Хрељине прилоге манастиру Хиландару у Штипу и Струмици“, *ССА* 13 (2014), 3–32.

М. Пешикан, И. Грицкат-Радуловић, М. Јовичић (ур.), *Законик цара Стефана Душана*. Том III. *Барањски, Призренски, Шишатовачки, Раковачки, Раванички и Софијски рукопис*, Београд 1997.

Н. Порчић, „Писмо краља Владислава II кнезу и Општини дубровачкој“, *ССА* 1 (2002), 31–54.

Н. Порчић, „Пропусница цара Уроша за дубровачко посланство“, *ССА* 8 (2009), 87–100.

И. Равић, „Уговор хумског кнеза Мирослава и Дубровчана“, ССА 11 (2012), 11–23.

Н. Радојчић (прир.), *Закон о рудницима деспота Стефана Лазаревића*, Београд 1962.

С. Рудић, „Повеља Ђурђа I Балшића Дубровнику“, ССА 8 (2009), 101–110.

Свети Сава, *Карејски типик*, у: *Исти, Сабрана дела*, прир. Т. Јовановић, Београд 1998, 4–11.

Свети Сава, *Хиландарски типик*, у: *Исти, Сабрана дела*, 14–127.

Свети Сава, *Студенички типик*, у: *Исти, Сабрана дела*, 130–145.

Свети Сава, *Житије Св. Симеона*, у: *Исти, Сабрана дела*, 148–191.

Свето писмо Старога и Новог завјета, Београд 2010.

Д. Синдик, „Повеље српских патријараха Саве, Спиридона и Никодима“, *Хиландарски зборник* 9, Београд 1997, 99–117.

А. Соловјев, „Хиландарска повеља великог жупана Стефана (Првовенчаног) из године 1200–1202“, *Прилози КЈИФ* 5 (1925), 62–89.

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

А. Соловјев, В. Мошин, *Грчке повеље српских владара. Издање текстова, превод и коментар*, Београд 1936 [фототипско издање: London 1974].

Стефан Првовенчани, *Житије Св. Симеона*, у: *Исти, Сабрана дела*, прир. Љ. Јухас-Георгиевска, Т. Јовановић, Београд 1999, 14–107.

Љ. Стојановић (прир.), *Стари српски хрисовуљи, акти, биографије, летописи, типници, поменици, записи и др.*, у: *Споменик СКА III*, Београд 1890.

Г. Суботић, „Трећа жичка повеља“, *Зограф* 31 (2006/2007), 51–58.

Теодосије, *Житије Св. Саве*, у: *Исти, Житија*, прир. Д. Богдановић, Београд 1988, 101–261.

В. Тријић, „Повеља краља Стефана Уроша II Милутина манастиру Светих апостола на Лиму“, ССА 4 (2005), 3–22.

В. Тријић, „Повеља краља Стефана Дечанског манастиру Светих апостола Петра и Павла на Лиму“, *ССА* 5 (2006), 51–64.

Ђ. Трифуновић, „Запис старца Симеона у Вукановом јеванђељу. Издање текста“, *Прилози КЈИФ* 67/1–4 (2001), 63–85.

Ђ. Трифуновић (прир.), *Повеља краља Милутина манастиру Бањска – Светостефанска хрисовуља*. Књ. 1. *Фототипија изворног рукописа*. Књ. 2. *Фототипије издања и пратеће студије*, Приштина–Београд 2011.

Ђ. Трифуновић, В. Бјелогрић, И. Брајовић, „Хиландарска оснивачка повеља светога Симеона и светога Саве“, у: *Осам векова Студенице. Зборник радова*, Београд 1986, 49–60.

А. А. Турилов, „Раскази о чудотворних иконах манастира Хиландар в русској записи XVI века“, у: А. А. Лидов (ур.), *Чудотворная икона в Византии и Древней Руси*, Москва 1996, 510–525.

С. Ђирковић, „Две српске повеље за Лавру“, у: *Хиландарски зборник* 5, Београд 1983, 91–100.

С. Ђирковић, „Повеља деспота Јована Угљеше за властелина Новака Мрасоровића“, *ССА* 1 (2002), 93–98.

С. Ђирковић, „Повеља краља Вукашина за властелина Новака Мрасоровића“, *ССА* 1 (2002), 99–102.

С. Ђирковић, „Повеља краља Вукашина Дубровнику којом потврђује повеље ранијих српских владара“, *ССА* 4 (2005), 161–172.

С. Ђирковић, „Повеља цара Стефана Душана о границама Котора“, *ССА* 10 (2011), 37–59.

В. Ђоровић, *Списи Св. Саве*, Београд 1928.

М. Убипарип, „Две повеље цара Уроша у Архиву манастира Хиландара“, *Прилози КЈИФ* 67 (2001), 99–111.

А. Фостиков, „Збирна повеља краљева Милутина и Стефана Душана Хиландару“, *ССА* 13 (2014), 79–142.

М. А. Чернова, „Грамота царя Стефана Уроша Дубровчанам о даренији земљи од Люти до Курила“, *ССА* 11 (2012), 91–100.

М. А. Чернова, „Хрисовул царя Стефана Уроша Дубровчанам“, *ССА* 12 (2013), 79–90.

М. Шакота, „Натпис с елементима повеље у цркви Св. Николе у манастиру Бањи код Прибоја“, *Саопштење XX–XXI* (1988/89), 35–42.

[Ј. Шафарикъ], „Хрисовула Иоанна Бранковића, Деспота Србскогъ“, *Гласникъ ДСС V* (1853), 224–226.

Ј. Шафарик, „Хрисовула цара Стефана Душана, којомъ оснива манастиръ Св. Архангела Михаила и Гавријла у Призрену године 1348?“, *Гласник ДСС XV* (1862), 262–317 (издање повеље прекуцано у: С. Мишић, Т. Суботин-Голубовић, *Светоарханђеловска хрисовула*, Београд 2003, 85–114).

Б. Шекуларец, *Врађинске повеље (XIII–XV вијек)*, Титоград 1984.

Б. Шекуларец, *Дукљанско-зетске повеље*, Титоград 1987.

М. Шуица, „Повеља кнеза Стефана Лазаревића којом се Хиландару прилаже црква Ваведења Богородичиног у Ибру“, *ССА* 3 (2004), 107–123.

О. Hageneder, W. Maleczek, A. A. Strnad (ed.), *Die register Innocenz' III. 2. Pontifikatsjahr, 1199/1200. Texte*, Rom–Wien 1979.

М. Lascaris, „Actes serbes de Vatopédi“, *Byzantinoslavica* 6 (1935–1936), 166–185.

М. Lascaris, „Deux «chrysobulles» serbes pour Lavra“, у: *Хиландарски зборник* 1, Београд 1966, 9–39.

Ф. Miklosich, *Monumenta serbica spectantia historiam Serbiae, Bosnae, Ragusii*, Graz 1964 [фототипско издање].

К. Pavlikianov, „Unknown Slavic Charter of the Serbian Despot John Uglješa in the Archive of the Athonite Monastery of Vatopedi“, у: *Хиландарски зборник* 12, Београд 2008, 57–67.

С. Pavlikianov, „The Medieval Slavic Archives of the Athonite Monastery of Kastamonitou“, *Cyrrillomethodianum* XX (2015), 153–216.

L. Petit, B. Korablev (ed.), *Actes de l'Athos V. Actes de Chilandar*. Deuxième partie. B. Korablev (ed.), *Actes Slaves*, Петроградъ 1915, у: *Византійскій временникъ* XIX/1–4, 1912 (1915), Приложение.

F. Rački, „Prilozi za sbirku srbskih i bosanskih listina“, *Rad JAZU I* (1867), 124–163.

Литература

С. С. Аверинцев, *Поетика рановизантијске књижевности*, Београд 1982.

А. А. Алексеев, *Текстология славянской Библии*, С.-Петербург 1999.

А. А. Алексеев, А. А. Пичхадзе, М. Б. Бабицкая и др. (прир.), *Евангелие от Иоанна в славянской традиции*, Санкт-Петербург 1998.

А. А. Алексеев, А. А. Пичхадзе, М. Б. Бабицкая и др. (прир.), *Евангелие от Матфея в славянской традиции*, Санкт-Петербург 2005.

Аристотел, *Топика; Софистичка оповргавања*, Београд 2008.

Г. Бабић-Ђорђевић, „Класицизам доба Палеолога у српској уметности“, у: С. Ђирковић (ур.), *Историја српског народа*. Прва књига. *Од најстаријих времена до Маричке битке (1381)*, Београд 1981, 476–495.

Г. Бабић, „Епитети Богородице коју дете грли“, *ЗЛУМС* 21 (1985), 261–275.

М. Бахтин, „Проблем текста у лингвистици, филозофији и другим хуманистичким наукама“, у: Исти, *Естетика језичког стваралаштва*, Сремски Карловци 2013, 207–239.

М. Благојевић, *Државна управа у српским средњовековним земљама*, Београд 1997.

Е. Блахова [E. Bláhová], „Библейские цитаты в Успенском сборнике XII–XIII вв.“, *Cyrillicmethodianum VI* (1982), 67–79.

М. Бобрик (ур.), *Славянский Апостол: история текста и язык*, München–Berlin–Washington, D.C., 2013.

Д. Богдановић, „Предговор“, у: Д. С. Лихачов, *Поетика старе руске књижевности*, V–XIX.

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

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

Д. Богдановић, „Стара српска библиотека“, у: Исти, *Студије из српске средњовековне књижевности*, Београд 1997, 6–79.

Д. Богдановић, „Политичка философија средњовековне Србије“, у: Исти, *Студије из српске средњовековне књижевности*, 98–127.

Д. Богдановић, „Литургијски ритам старе српске књижевности“, у: Исти, *Студије из српске средњовековне књижевности*, 263–272.

Д. Богдановић, „Шта Теодосије пише о књижевном раду Стефана Првовенчаног“, у: Исти, *Студије из српске средњовековне књижевности*, 285–292.

Д. Богдановић, В. Ј. Ђурић, Д. Медаковић, *Хиландар*, Београд 1978.

Ж. Бодријар, *Симулакруми и симулација*, Нови Сад 1991.

С. Божанић, А. Елаковић, „Напуштена људска пребивалишта и напуштени објекти у функцији међника српског средњовековног друштва“, *Рад Музеја Војводине* 53 (2011), 151–156.

С. Бојанин, „Крст у сеоском атару. Сакрална топографија и њена друштвена функција у парохији средњовековне Србије“, *ИЧ* 56 (2008), 311–325.

Ђ. Бубало, „Средњовековне повеље у архиву манастира Савине“, *ИЧ* 49 (2002), 93–122.

Ђ. Бубало, „Средњовековни архив манастира Врањине (прилог реконструкцији)“, *ССА* 5 (2006), 243–276.

Ђ. Бубало, *Писана реч у српском средњем веку*, Београд 2009.

Ђ. Бубало, *Душанов законик*, Београд 2010.

Ђ. Бубало, „Када је велики жупан Стефан Немањић издао повељу манастиру Хиландару?“, *ССА* 9 (2010), 233–241.

Д. М. Буланин, „Описание чудотворных икон Хиландарского монастыря“, у: *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вып. 2. Втор. пол. XIV–XVI в. Ч. 3. Библиографические дополнения. Приложения, Санкт-Петербург 2012, 686–692.

Љ. Васиљев, „Ново датирање српских ћирилских рукописа у Ватиканској библиотеци“, *АП 1* (1979), 45–79.

Велики молитвослов (Велики требник), прев. Јустин (Поповић), Манастир Ђелије 2011.

Ф. Вигзелл, „Цитаты из книг Священного писания в сочинениях Епифания Премудрого“, *Труды Отдела древнерусской литературы* 26 (1971), 232–243.

С. Витановић, *Поетика Николе Боалоа и француски класицизам*, Београд 1971.

Д. Војводић, „Прилог познавању иконографије и култа Св. Стефана у Византији и Србији“, у: В. Ј. Ђурић (ур.), *Зидно сликарство манастира Дечана. Грађа у студије*, Београд 1995, 537–565.

Д. Војводић, „Први гроб Светог Симеона Српског“, у: *Шеста казивања о Светој Гори*, Београд 2010, 15–41.

Д. Војводић, „О времену издавања повеља којима краљ Душан потврђује Хиландару даривање Манастира Светог Ђорђа и села Уложишта, а Хрусијском пиргу поклања цркву у Липљану“, у: Б. Миљковић, Д. Целебцић (ур.), *Периџолос. Зборник у част Мирјане Живојиновић*, књига I, Београд 2015, 251–258.

Ж. Вујошевић, „Стари завет у аренгама повеља Стефана Душана“, *ССА 2* (2003), 227–247.

Ж. Вујошевић, *Стари завет у српским и бугарским средњовековним повељама* [необјављена магистарска теза].

С. Вуловић, „Белешке о архиепископу Никодиму“, *Глас СКА XLIII* (1894), 1–15.

М. Гардзанити, „Церковнославянская агиография в византийском контексте. Священное Писание и литургия в литературной композиции Жития Параскевы“, *Славяноведение* 2 (2000), 32–51.

М. Гардзанити, „Библијске цитате в литературе Slavia Orthodoxa“, *Труды Отдела древнерусской литературы* 58 (2007), 28–40.

Н. Георгиева, „Агиографската концепция на патриарх Евтимий с оглед подбора на библијските цитати“, у: *Втори меѓународен конгрес по българистика, София, 1986. Доклади* 23, София 1989, 263–273.

Н. Георгиева-Гагова, „Свето писмо у житијима српских владара“, *Књижевна историја XIX* (1997), 39–50.

М. Грковић, „Свето писмо и средњовековне српске повеље“, у: *Српска књижевност и Свето писмо*, 33–40.

Ј. Грковић-Мејџор, „Хиландарска повеља Стефана Немање у светлу српске средњовековне диглосије“ (у штампи).

Ђ. Даничић, *Рјечник из књижевних старина српских 1–3*, Биоград 1863–1864 [фототипско издање: Биоград 1975].

В. И. Джурич, „Портреты въ изображенияхъ рождественскихъ стиховъ“, у: *Византия, Южные Славяне и древняя Русь*, Москва 1973, 244–254.

А. Джурова, *Въведение в славянската кодикология. Византијският кодекс и рецепцията му сред Славяните*, София 1997.

А. Джурова, К. Станчев, М. Япунджич, *Опис на славянските рѣкописи във Ватиканската библиотека*, София 1985.

В. Ј. Ђурић, „Посвета Немањиних задужбина и владарска идеологија“, *Богословље XXXI (XLV)/1* (1987), 13–25.

В. Ј. Ђурић, „Портрети византијских и српских владара с повељама“, у: П. Ивић, В. Ђурић, С. Ђирковић (прир.), *Есфигменска повеља деспота Ђурђа*, Београд–Смедерево 1989, 20–55.

В. Ј. Ђурић, „Необориме стене државе и Цркве“, у: *Спаљивање моштију Светога Саве. 1594–1994*, Београд 1997, 161–187.

М. Живојиновић, „Документи о аделфатима за Карејску келију светог Саве“, *ЗРВИ XXIV/XXV* (1986), 385–396.

М. Живојиновић, „Да ли је сачувана повеља краља Драгутина Хиландару?“, *ЗРВИ XXII* (1993), 129–136.

М. Живојиновић, „Акти о аделфатима. Прилог византијско-српској дипломатици“, *ЗРВИ L* (2013), 663–682.

О. Зиројевић, *Цркве и манастири на подручју Пећке патријаршије до 1683. године*, Београд 1984.

З. Јелић, „Проучавање права са становишта семиотике“, *Архив за правне и друштвене науке* 52/1–3 (1996), 255–265.

еп. Јован (Пурић), *Тајна о Пресветој Богородици*, Београд 2011.

еп. Јован (Пурић), „Владарство и монаштво Стефана Немање – теолошки аспекти симфоније државе и цркве у Немањиној ‘Хиландарској повељи’“, у: *Ниш и Византија XIII*, Ниш 2015, 25–37.

Т. Јовановић, „’Указ за држање Псалтира’ Светога Саве у хиландарским преписима“, у: *Научни састанак слависта у Вукове дане 28/1*, Београд 1999, 103–119.

старац Јосиф Исихаста, *Изложење монашког опита*, Београд 2011.

архимандрит Кипријан (Керн), *Евхаристија. Литургија са химнографијом и хеортологијом*, Шибеник 2007.

О. Ф. Коновалова, „Конструктивно и стилистическо применение цитат в ‘Житии Стефана Пермского’, написаном Епифанием Премудрым“, *Zeitschrift für Slawistik* 24/4 (1979), 500–509.

Д. Кораћ, „Повеља краља Стефана Душана манастиру Свете Богородице у Тетову. Прилог српској дипломатици и сфрагистици“, *ЗРВИ XXIII* (1984), 141–163.

Е. Р. Курцијус, *Европска књижевност и латински средњи век*, Београд 1996.

М. Лазић, *Српска естетика аскетизма*, Београд 2008.

Ж. ле Гоф, *Да ли је Европа створена у средњем веку?*, Београд 2010.

Д. С. Лихачов, *Поетика старе руске књижевности*, Београд 1972.

Ј. М. Лотман, *Семиосфера*, Нови Сад 2004.

Љ. Максимовић, „Краљ Милутин и царица Ирина: праскозорје идеје о Царству код Срба“, у: *Манастир Бањска у доба краља Милутина*, Ниш–К. Митровица–Манастир Бањска 2007, 13–18.

Љ. Максимовић, „Србија и идеја универзалног Царства“, *ЗРВИ XLIV/2* (2007), 371–379.

Р. Маринковић, „Улога Светог писма у организовању српског средњовековног текста“, у: *Српска књижевност и Свето писмо*, 5–12.

С. Марјановић-Душанић, *Владарске инсигније и државна симболика у Србији од XIII до XV века*, Београд 1994.

С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића. Дипломатичка студија*, Београд 1997.

С. Марјановић-Душанић, „Елементи царског програма у Душановој повељи уз ‘Законик’“, *Прилози КЈИФ* 65–66 (1999–2000), 3–20.

С. Марјановић-Душанић, „Хиландар као Нови Сион Немањиног отачаства“, у: В. Кораћ (ур.), *Осам векова Хиландара. Историја, духовни живот, књижевност, уметност и архитектура*, Београд 2000, 17–24.

С. Марјановић-Душанић, „Молитве светих Симеона и Саве у владарском програму краља Милутина“, *ЗРВИ* XLI (2004), 235–250.

С. Марјановић-Душанић, „О питању аутентичности повеља мрачког комплекса“, *ССА* 3 (2004), 153–168.

С. Марјановић-Душанић, „О неким нерешеним питањима из повеље Стефана Душана за цркву Светог Николе у Врању“, *ССА* 4 (2005), 237–248.

С. Марјановић-Душанић, „Династија и светост у доба породице Лазаревић: стари узор и нови модели“, *ЗРВИ* XLIII (2006), 77–95.

С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ. Култ Стефана Дечанског*, Београд 2007.

С. Марјановић-Душанић, „Повеље за лимски Манастир Св. апостола и српски владар као *ретник апостолима*“, у: Б. Миљковић, Д. Џелебџић (ур.), *ΠΕΡΙΒΟΛΟΣ. Зборник у част Мирјане Живојиновић*, књ. I, Београд 2015, 167–176.

С. Марјановић-Душанић, „Свод српских светих у доба краља Милутина: династички култови“ (у штампи).

Б. Миљковић, „Хиландарска икона српског цара Стефана“, *ЗРВИ* XLIII (2006), 319–349.

Б. Миљковић, „Повест о чудотворним иконама манастира Хиландара“, *Зограф* 31 (2006–2007), 219–228.

Л. Мирковић (прир.), *Акатист Пресветој Богородици*, Сремски Карловци 1918.

Л. Мирковић, *Православна литургија или наука о богослужњу источне православне цркве I–II*, Сремски Карловци 1918–1920.

С. Мишић, Т. Суботин-Голубовић, *Светоарханђеловска хрисовуља*, Београд 2003.

В. Мошин, „Повеља краља Милутина Карејској ћелији из 1318. године“, *Гласник СНД XIX* (1938), 59–79.

В. Мошин, „Повеља краља Милутина – дипломатичка анализа“, *ИЧ XVIII* (1971), 53–85.

В. Мошин, „Самодржавни Стефан кнез Лазар и традиција немањихког суверенитета од Марице до Косова“, у: *О кнезу Лазару*, Београд 1975, 13–43.

А. Наумов, „Средњовековна књижевност и богослужење“, у: *Исти, Старо и ново. Студије о књижевности православних Словена*, Ниш 2009, 9–17.

А. Наумов, „Библијска поезија и литургијска поезија“, у: *Исти, Старо и ново*, 18–23.

А. Наумов, „Свето писмо и богослужбени текстови као компонента црквенословенских књижевних дела (издавачка пракса и постулати)“, у: *Исти, Старо и ново*, 24–28.

А. Наумов, „Св. Кирил Туровски и Свето писмо“, у: *Исти, Старо и ново*, 74–83 (прво објављивање: „Св. Кирил Туровский и Священное Писание“, у: *Philologia Slavica. К 70-летию академика Н. И. Толстого*, Москва 1993, 114–124).

А. Наумов, „Теодосије Хиландарац и Свето писмо“, у: *Исти, Старо и ново*, 84–91 (прво објављивање: *Хиландарски зборник 5*, Београд 1983, 81–89).

А. Наумов, „О односу српске писане и усмене књижевности у средњем веку“, у: *Исти, Старо и ново*, 162–168.

Г. Острогорски, *Серска област после Душанове смрти*, Београд 1965.

Г. Острогорски, „О веровањима и схватањима Византинаца“, у: *Исти, Сабрана дела*. Књ. V, Београд 1970.

Л. Павловић, *Прозни и песнички списи настали у Смедереву 1453–1456. године*, Смедерево 1983.

В. Р. Петковић, *Преглед црквених споменика кроз повесницу српског народа*, Београд 1950.

С. Пириватрић, „Хронологија првих владарских аката краља Милутина издатих после освајања Скопља“, у: Б. Миљковић, Д. Целебцић (ур.), *Περιβολος. Зборник у част Мирјане Живојиновић*, књига I, Београд 2015, 205–213.

М. Б. Плюханова, „‘Богородичное Возрождение’: к постановке проблемы“, у: Б. М. Кириллин (ред.), *Древняя Рус: пространство книжного слова. Историко-филологические исследования*, Москва 2015, 256–293.

Д. Поповић, „О настанку култа светог Симеона“, у: Иста, *Под окриљем светости. Култ светих владара и реликвија у средњовековној Србији*, Београд 2006, 41–73.

Д. Поповић, „Чудотворења светог Саве Српског“, у: Иста, *Под окриљем светости*, 97–118.

Д. Поповић, „*Sacrae reliquiae* Спасове цркве у Жичи“, у: Иста, *Под окриљем светости*, 207–232.

П. Поповић, „Свети Сава“, *Годишњица Николе Чупића XLVII (1938)*, 241–294.

М. Поповић, „Ка проблему средњовековних цркви смедеревског града“, *Старинар*. Нова серија. Књига L (2001), 201–219.

Р. Поповић, „Општа места у биографијама Стефана Дечанског од Даниловог Настављача и Григорија Цамблака“, *Православна мисао* 30 (1983), 94–113.

С. Радојчић, „Епизода о Богородици-Гори у Теодосијевом ‘Животу Св. Саве’ и њена веза са сликарством XIII и XIV века“, у: Исти, *Текстови и фреске*, Нови Сад 1965, 116–126.

С. Радојчић, *Портрети српских владара у средњем веку*, Скопље 1934 [фототипско издање: Београд 1996].

М. Радујко, „Благослов и венчање великог жупана Стефана Немањића: структура, извори, симболика и идеолошко-политичка стратегија обреда“, у: Б. Крсмановић, Љ. Максимовић, Р. Радић (ур.), *Византијски свет на Балкану*, т. II, Београд 2012, 252–283.

- Р. Ракић, *Библијски речник*, 3. изд., Београд 2002.
- Ј. Ређеп (ур.), *Српска књижевност и Свето писмо*, Београд 1997.
- В. Савић, *Српскословенски речник јеванђеља. Огледна свеска*, Београд 2007.
- Д. Синдик, „Ко је аутор оснивачке повеље храма Св. Николе у Хвосну?“, *ИЧ* 19 (1972), 67–77.
- Д. Синдик, „Српска средњовековна акта у манастиру Хиландару“, *Хиландарски зборник* 10, Београд 1998, 9–134.
- Л. Славева, В. Мошин, *Српски грамоти од Душаново време*, Прилеп 1988.
- С. Смолчић-Макуљевић, *Манастир Трескавац*, Београд 2013.
- С. Станојевић, „Студије о српској дипломатици. I. Инвокација“, *Споменик СКА ХС* (1912), 68–113.
- С. Станојевић, „Студије о српској дипломатици. V. Аренга (проемиум)“, *Споменик СКА ХСIV* (1914), 192–229.
- С. Станојевић, „[Студије о српској дипломатици.] VIII. Експозиција (нарација)“, *Споменик СКА ХСVI* (1920), 117–139.
- С. Станојевић, „Студије о српској дипломатици. X. Санкција“, *Споменик СКА С* (1922), 1–48.
- С. Станојевић, Д. Глумац, *Св. Писмо у нашим старим споменицима*, Београд 1932.
- М. Татић-Ђурић, „Икона Богородице ‘Прекрасне’, њено порекло и распрострањеност“, у: Иста, *Студије о Богородици*, Београд 2007, 27–50.
- М. Татић-Ђурић, „Из наше средњовековне мариологије – икона Богородице Евергетиде“, у: Иста, *Студије о Богородици*, 51–70.
- М. Татић-Ђурић, „Елеуса. У трагању за иконографским типом“, у: Иста, *Студије о Богородици*, 133–143.
- М. Татић-Ђурић, „Студеничка Богородица Кириотиса“, у: Иста, *Студије о Богородици*, 343–350.

М. Татић-Ђурић, „Књижевна инспирација у иконографији Богородице“, у: Иста, *Студије о Богородици*, 351–368.

М. Татић-Ђурић, „Тројеручица Светога Саве и њен култ у православном свету“, у: Иста, *Студије о Богородици*, 565–592.

С. Темчин, *Исследования по кирилло-мефодиевистике и палеославистике*, Kraków 2010.

С. Темчин, „Кирилло-мефодиевское протоапракосное Евангелие: структура, состав и богослужбная функция“, у: М. Kuczyńska, J. Stradomski (ed.), *Cyrylometodejski komponent kultury chrześcijańskiej Słowian w regione karpackim. Historia, tradycje, odwołania*, Kraków 2013, 49–71.

С. Томин, Н. Половина, „Мир и тишина из Хиландарске повеље. Прилог познавању једног топоса“, у: *Зборник у част Марији Клеут*, Нови Сад 2013, 319–338.

М. Томић-Ђурић, „Представе последњих строфа Богородичиног акатиста у српском зидном сликарству XIV века и култ Богородице Одигитрије“, у: *Ниш и Византија IX*, Ниш 2011, 359–375.

В. Тријић, „Однос првих Немањића према светом Георгију у светлу документарних и наративних извора“, у: М. Радујко (ур.), *Ђурђеви ступови и Будимљанска епархија. Зборник радова*, Беране–Београд 2011, 69–78.

В. Тријић, „О неким спољашњим дипломатичким одликама српских повеља Хиландарског архива“, у: *Афон и славјански мир*, т. 2, Москва 2016 (у штампи).

Ђ. Трифуновић, „Ко је састављач аренге повеље краља Милутина 1317–1318?“, *Прилози КЈИФ* 27 (1961), 243–244.

Ђ. Трифуновић, *Писац и преводилац Инок Исаија*, Крушевац 1980.

Ђ. Трифуновић, „Естетичка расправа Псеудо-Дионисија Ареопагита у преводу инока Исаије“, *ЗЛУМС* 18 (1982), 153–169.

Ђ. Трифуновић, *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*, 2. издање, Београд 1990.

Ђ. Трифуновић, „Цар Душан о свом боравку на Светој Гори“, *Источник* 31/32 (1999), 19–22.

Ђ. Трифуновић, „Повеља краља Милутина манастиру Бањска. Светостефанска хрисовуља“, у: Исти (прир.), *Повеља краља Милутина манастиру Бањска – Светостефанска хрисовуља*. Књ. 2. *Фототипије издања и пратеће студије*, Приштина–Београд 2011, 129–147.

А. А. Турилов, „Заметки о сербских грамотах XIV–XV вв., написанных книжным письмом: проблемы писцов, подлинности и датировки актов. (Из предварительных наблюдений)“, *ССА* 9 (2010), 193–216.

М. Убипарип, В. Тријић, „Непознати параклис светоме Симеону и светитељу Сави“, *Прилози КЈИФ* 76 (2010), 49–79.

М. Убипарип, В. Тријић, „Зборници параклиса у српскословенској традицији“, *АП* 37 (2015), 69–105.

А. Фотић, *Света Гора и Хиландар у Османском царству (XV–XVII век)*, Београд 2000.

С. Ђирковић, „Студеничка повеља и студеничко властелинство“, *Зборник Филозофског факултета XII/1* (1974), 311–319.

С. Ђирковић, „Србија и царство“, *Глас САНУ. Одељење историјских наука* 10 (1998), 143–153.

С. Ђирковић, „Хиландарски игуман Јован (Проблем аката српске царске канцеларије)“, у: *Осам векова Хиландара*, Београд 2000, 59–70.

С. Ђирковић, „Биографија краља Милутина у Улијарској повељи“, у: *Архиепископ Данило II и његово доба*, Београд 1991, 53–68.

В. Ђоровић, *Света Гора и Хиландар до XVI века*, Београд 1985.

Б. Успенски, *Поетика композиције. Семиотика иконе*, Београд 1979.

Б. Ферјанчић, „Владарска идеологија у српској дипломатици после пропасти Царства (1371)“, у: *О кнезу Лазару*, Београд 1975, 139–150.

Б. Ферјанчић, С. Ђирковић, *Стефан Душан, краљ и цар (1331–1355)*, Београд 2005.

С. Хафнер, „Топика средњовековне српске историографије као елемент културне и политичке оријентације“, *Прилози КЈИФ XL/3/4* (1974), 167–178.

П. Христу, „Манастир пресвете Богородице Евергетидске у Цариграду“, у: *Осам векова Студенице. Зборник радова*, Београд 1986, 61–73.

Л. Цернић, „О атрибуцији средњовековних српских ћирилских рукописа“, у: Д. Богдановић (ур.), *Текстологија средњовековних ћирилских књижевности*, Београд 1981, 335–360.

М. Чанак-Медић, Д. Поповић, Д. Војводић, *Манастир Жича*, Београд 2014.

С. Чурчић, „Смисао и функција катихумена у позновизантијској и српској архитектури“, у: *Манастир Жича*, 83–93.

И. Шпадијер, „Библијска мјеста у ‘Житију светог Петра Коришког’ Теодосија Хиландарца“, у: *Српска књижевност и Свето писмо*, 251–256.

И. Шпадијер, „Рукописно наслеђе“, у: Г. Суботић (прир.), *Манастир Хиландар*, Београд 1998, 115–124.

И. Шпадијер, „Живот са књигом“, у: С. Марјановић-Душанић, Д. Поповић (ур.), *Приватни живот у српским земљама средњег века*, Београд 2004, 447–470.

И. Шпадијер, „Деспот Стефан Лазаревич и Священное писание“, у: *Священное Писание как фактор языкового и литературного развития*, Санкт-Петербург 2011, 188–196.

И. Шпадијер, „Алегорија раја код Светог Саве и Стефана Првовенчаног“, у: Б. Миљковић, Д. Целебцић (ур.), *Περὶ βολοσ. Зборник у част Мирјане Живојиновић*, књига I, 113–126.

И. Шпадијер, В. Тријић, З. Ракић, З. Ранковић, *Српске рукописне књиге у Чешкој*, Београд 2015.

М. Шпановић, *Православно учење о Богородици*. Књ. II т. 1–2. Посебни дио. *Називи, симболи и епитети који се дају Богородици по црквеним богослужбеним књигама*, Сремски Карловци [Шабац] 2004–2005.

Љ. Штавланин-Ђорђевић, „Чудеса Пресвете Богородице Агапија Крићанина и ново чудо Богородице Тројеручице манастира Хиландара“, *АП* 6/7 (1984–1985), 275–290.

A. Adamska, „Dieu, le Christ, la Vierge et l'Église dans les preambules polonais du Moyen Âge“, *Bibliothèque de l'École des Chartes* 155 (1997), 543–573.

A. Adamska, „Tresci religijne w arengach polskich dokumentow sredniowiecznych“, *Studia Źródłoznawcze. Commentationes* 38 (2000), 1–33.

R. Bart, „Smrt autora“, y: M. Beker, *Suvremene književne teorije*, Zagreb 1986, 176–180.

Ch. M. Briquet, *Les filigranes I–IV*, Genève 1907 [факсимилно издање: Amsterdam 1968].

Ph. Buc, *L'ambiguïté du Livre: prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la bible au Moyen Âge*, Paris 1994.

G. Caie, „Lay literacy and the medieval Bible“, y: C. Dollerup (ed.), *World of Words: A Tribute to Arne Zettersten (Nordic Journal of English Studies 3/1 (2004), Special Issue)*, 125–144.

A. Compagnon, *La seconde main ou le travail de la citation*, Paris 1979.

V. Coté, „Le pouvoir de la parole“, y: Исти, *La chronique du religieux de Saint-Denis. Éloquence et vie publique dans la France de Charles VI (1380–1422)*, 1997 [необјављена теза].

S. Damjanov, *Šta to beše srpska postmoderna?*, Beograd 2012.

F. Dölger, „Die Kaiserurkunde der Byzantiner als Ausdruck ihrer politischen Anschauungen“, *Historische Zeitschrift* 159 (1938/9), 229–250.

V. J. Đurić, „La royauté et le sacerdoce dans la décoration de Žiča“, y: *Манастир Жича. Зборник радова*, Краљево 2000, 123–147.

P. Ffrench, „Julija Kristeva: L'étrangère“, *K.: Časopis za književnost, književnu i kulturnu teoriju* 10/10 (prosinac 2011), 173–198.

H. Fichtenau, *Arenga. Spätantike und Mittelalter im Spiegel von Urkundenformeln*, Graz 1957.

M. Fuko, *Poredak diskursa*, Loznica 2007.

M. Garzaniti, „Sacra Scrittura e riflessione teologica in Teofane il Recluso“, y: A. Mainardi (ed.), *La Grande Vigilia. Santità a spiritualità in Russia tra Ignatij Brjancaninov e Ioann di Kronstadt'*, Bose 1997, 381–391.

M. Garzaniti, „Bible and Liturgy in Church Slavonic literature. A New Perspective for Research in Medieval Slavonic Studies“, y: J. A. Álvarez-Pedrosa, S. Torres Prieto (ed.), *Études slaves médiévales. Nouvelles perspectives de recherche*, Paris 2009, 127–148.

M. Garzaniti, „Sacra scrittura, auctoritates e arte traduttoria in Massimo il Greco“, *Studi Slavistici* VII (2010), 349–363.

M. Garzaniti, „Sacre scritture ed esegesi patristica nella Vita di Metodio“, y: A. Bartolomei Romagnoli, U. Paoli, P. Piatti (ed.), *Hagiologica. Studi per Réginald Grégoire*, Fabriano 2012, 385–392.

M. Garzaniti, „The Gospel book and its liturgical function in the Byzantine-Slavic tradition“, y: K. Spronk, G. Rouwhorst, S. Royé (ed.), *Catalogue of Byzantine manuscripts in their liturgical context. Subsidia I. Challenges and perspectives*, Turnhout 2013, 35–54.

M. Garzaniti, F. Romoli, „Le funzioni delle citazioni bibliche nella letteratura della Slavia ortodossa“, y: M. Garzaniti, A. Alberti, M. Perotto, B. Sulpasso (ed.), *Contributi italiani al XV Congresso Internazionale degli Slavisti (Minsk, 20-27 agosto 2013)*, Firenze 2013, 121–155.

A. Grabar, „L’Hodigitria et l’Eleousa“, *ЗЛУМC* 10 (1974), 3–14.

B. Grévin, „‘Linguistic mysteries of State’. Réflexions sur la tension entre intelligibilité et sacralisation dans la rhétorique politique latine aux XIII^e et XIV^e siècles“, y: O. Guyotjeannin (ed.), *La langue des actes. Actes du XI^e Congrès international de diplomatique (Troyes, jeudi 11-samedi 13 septembre 2003)* (текст консултован на електронској адреси: <http://elec.enc.sorbonne.fr/CID2003/grevin>).

O. Guyotjeannin, J. Pycke, B.-M. Tock, *Diplomatique médiévale*, Turnhout 1993.

H. Hunger, *Prooimion. Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden*, Wien 1964.

M. Juvan, *Intertekstualnost*, Novi Sad 2013.

J. Kristeva, *Séméiôtiké: recherches pour une sémanalyse*, Paris 1969.

J. Kristeva, *Prelaženje znakova*, Sarajevo 1979.

J. Kristeva, *Étrangers à nous-mêmes*, Paris 1988.

- R. Lahman, „Kulturno pamćenje i uloga književnosti“, *Zenit* 8 (2008), 36–44.
- R. Lahman, „Intertekstualnost: pokušaji definisanja pojma“, *Polja* 458 (jul–avgust 2009), 103–111.
- Lj. Maksimović, „L’Empire de Stefan Dušan: genèse et caractère“, *Travaux et mémoires* 14. *Mélanges Gilbert Dagron* (2002), 415–428.
- S. Marjanović-Dušanić, „La charte et l’espace sacré. Les actes royaux transcrits dans les peintures murales serbes (XIII^e–XIV^e siècles) et leur contexte symbolique“, *Bibliothèque de l’École des chartes* 167/2 (2010), 391–416.
- Marko Tulijski Ciceron, *O govorniku*, Zagreb 2002.
- Lj. Maširević, „Kultura intertekstualnosti“, *Zbornik radova FDU* 11–12 (2007), 421–431.
- M. Milagros Cárcel Ortí (ed.), *Vocabulaire international de la diplomatie*, 2. ed., València 1997.
- V. Mošin, „Sankcija u vizantijskoj i u južnoslavenskoj ćirilskoj diplomaciji“, *Anali Historijskog instituta u Dubrovniku* III (1954), 27–51.
- V. Mošin, S. Traljić, *Vodeni znakovi XIII. i XIV. vijeka I–II*, Zagreb 1957.
- J. Ostapczuk, *Cerkiewnosłowiański przekład liturgicznych perykop okresu Paschalnego i święta Pięćdziesiątnicy*, Warszawa 2010.
- J. Ostapczuk, *Sobotnie i niedzielne perykopy liturgiczne z Ewangelii Mateusza w cerkiewnosłowiańskich lekcjonarzach*, Warszawa 2013.
- S. Phal, D. Phal, „Isaija Philologos – der Slavische Übersetzer de Corpus aepagiticum als Sprachpfleger“, у: *Преводите през XIV столетие на Балканите. Доклади от международната конференция София, 26-28 юни 2003*, София 2004, 287–308.
- R. Picchio, „Models and Patterns in the Literary Tradition of Medieval Orthodox Slavdom“, у: *American Contribution to the Seventh International Congress of Slavists, Warsaw, August 21–27, 1973*, vol. II, The Hague–Paris 1973, 439–467.
- R. Picchio, „The Function of Biblical Thematic Clues in the Literary Code of ‘Slavia Orthodoxa’“, *Slavica Hierosolymitana* 1 (1977), 1–31.

R. Picchio, „Levels of Meaning in Old Russian Literature“, y: *American Contribution to the Ninth International Congress of Slavists, Kiev, September 1983*, vol. 2, Columbus, OH 1983, 357–370.

P. Rück, „Die Urkunde als Kunstwerk“, y: A. Eeuw, P. Schreiner (ed.), *Kaiserin Theophanu. Begegnung des Ostens und Westens um die Wende des ersten Jahrtausends*, t. 2, Köln 1991, 311–333.

M. Savage, „The Interrelationship of Text, Imagery and Architectural Space in Byzantium. The Example of the Entrance Vestibule of Žiča Monastery (Serbia)“, y: W. Hörandner, A. Rhoby (ed.), *Die kulturhistorische Bedeutung byzantinischer Epigramme*, Wien 2008, 101–110.

V. Šklovski, „Književnost kao postupak“, y: A. Petrov (prir.), *Poetika ruskog formalizma*, Beograd 1970, 81–94.

V. Tatarkjevič, *Istorija šest pojmov*, Beograd 1980.

J. Tinjanov, „Književna činjenica“, y: A. Petrov (prir.), *Poetika ruskog formalizma*, Beograd 1970, 267–286.

A. Uzelac, „Teodor Fiveg, Topika i jurisprudencija, Nolit, Beograd, 1987“, *Filozofska istraživanja* 25/2 (1988), 698–701.

R. Witt, „Medieval ‘Ars Dictaminis’ and the Beginnings of Humanism: a New Construction of the Problem“, *Renaissance Quarterly* 35/1 (1982), 1–35.

H. Wolfram, „Political theory and narrative in charters“, *Viator* 26 (1995), 39–51.

P. Worm, „Ein neues Bild von der Urkunde: Peter Rück und seine Schüler“, *Archiv für Diplomatik* 52 (2006), 335–352.

VI. Прилози

Прилог 1. Цитатне фигуре из Новог завета и хришћанског предања

У приложеној табели наводе се цитатне фигуре – без обзира на порекло и технику реферирања – чије је порекло утврђено као новозаветно или литургијско-химнографско. Наглашавамо да то не сугерише одговор на питање да ли је састављач користио изворе посредно или непосредно. Ради контекстуализације, заступљени су основни сегменти мисли у које су цитатне фигуре уклопљене, уз тротачку уместо изостављеног текста, „сувишног“ за разумевање. Једино су, често навођени, цитати из санкција овде остали без контекста јер је он увек исти, иако су се формулације које им претходе, од случаја до случаја, могле разликовати.

Као што је објашњено у *Уводу*, издања овом приликом *нису сравњивана* с објављеним преписима или њиховим снимцима. Текст је преузет из издања наведених у списку повеља (поглавље „Документи с идентификованим новозаветним и литургијско-предањским цитатним фигурама“), без уједначавања едиционих правила према којима су приређени; задржана је чак и ортографија, а изостављени су једино наводници којима су, у појединим издањима, издвајани цитати. Осим тога, наше, минималне интервенције тичу се исправљања уочених приређивачких или штампарских грешака; све разлике у читању забележене су у фуснотама. Једино су делови повеља чија су релевантна издања дипломатичког типа, дакле, таква да у потпуности репродукују изворник, укључујући неразрешене скраћенице, или која и не доносе нама потребне делове текста (бр. 34, 62, 94, 100, 117, 120 и 125), овде објављени према правилима која се примењују на Старословенистичком семинару који предводи проф. Ђ. Трифуновић: задржан је правопис изворника, укључујући интерпункцијске знаке и обележавање великих и малих слова; означене скраћенице су разрешене унутар округлих заграда, а неозначене, унутар угластих; од надредних знакова, задржан је једино пајерак.

акт	дипл. формула	цитатна фигура	извор	
1.	1	аренга	и комоужде дастъ пасти стадо свое. и съблоудати є отъ всакога зъла находящаго на не.	Јн 10 1-16?
2.	1	експозиција	и вьсакоѣко б(о)гъ строе на оуныша чловѣкомь не хоте чловѣчи гнѣѣли.	Мт 18 14 или 2 Пт 3 9
3.	1	експозиција	поспѣшениемь б(о)жнемь мирь и тихость въсприемшоу влад[н]ѣтствоу моемоу сод въсоуда.	1 Тим 2 2
4.	1	експозиција	въ которое число въчтень бѣдоу. въ дньь страшнаго сѣда.	Мт 25 31-33?
5.	1	експозиција	послѣдовати влад[н]ѣнемь глаголомь. възмѣте нго мое на се. и наоучите се отъ мене ѣко кроткъ есмь и съмѣренъ срдцемь. нго бо мое благо и врѣме мое лѣко есть.	Мт 11 29-30
6.	1	експозиција	рече нескврннии своии оустн не придохъ призьвати праведьникъ нь грѣшникъ въ покаѣние.	Мт 9 13, Мк 2 17 или Лк 5 32
7.	1	експозиција	х(ри)с(то)ва любы пате привезоваше се къ мьнѣ аще и къ недонстонноу.	Еф 3 17-19?
8.	1	експозиција	и сподоб ме грѣшьнаго. с(в)ѣтаго нга его благаго.	Мт 11 29-30
9.	1	експозиција	ѣкоже вѣщаваеть писанне никотори же	Лк 4 24 +

			пр(о)рокъ въ от[ъ]чѣствѣ своемъ прнеть естъ.	
10.	1	експозиција	начеть подвижати се мысль моѣ. изити ми од знаннѣ моего и дѣти.	+ Мт 19 29, Мк 10 29-30 или Лк 18 29- 30
11.	1	експозиција	влад[и]ка мон ... радѣеть се ѿ грѣшъницѣ кающн се.	Лк 15 7
12.	1	експозиција	идѣже не бѣ камень осталъ на каменн. ноу разваленъ одноудъ.	Мт 24 2, Мк 13 2, Лк 19 44 или Лк 21 6
13.	2		unde merito dicimus: visitavit nos oriens ex alto.	Лк 1 78
14.	2		omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est	Як 1 17 или заамвона молитва, литургија Јована Златоуста или Василија Великог
15.	2		ipse per te nobis aditum regni celestis aperire dignetur	Мт 16 18
16.	3	аренга	и комоуждо дастъ пасти стадо свое и сблѣудати је отъ всакога зла находящаго на не.	Јн 10 1-16?
17.	3	експозиција	и вса тако Б(ог)ъ строје на ⁵⁹² оушьша чл(о)в(ѣ)комъ не хоте чл(о)в(ѣ)чи гибѣли	Мт 18 14 или 2 Пт 3 9
18.	3	експозиција	и поспѣшеннѣмъ Б(о)жнѣмъ миръ тишиноу въсприѣмъшоу влад(ы)чѣствоу его од	1 Тим 2 2

⁵⁹² У издању: строена.

			всоудоу.	
19.	3	експозиција	Сидесонь, подвижан се въ нѣкоторое число притченъ быти съ згождьшии Б(ог)оу въ д(ь)нь страшнаго соуда.	Мт 25 31-33?
20.	3	експозиција	послѣдовати влад(ы)чнемъ глагол)омъ, еже р(е)че: Взъмѣте нго мое на се и наоучите се от мене, ꙗко бл(а)гъ и кроткъ есмь и смѣренъ ср(ь)д(ь)цемъ, нго бо мое бл(а)го и брѣме мое льгко есть.	Мт 11 29-30 +
21.	3	експозиција	Ѳлама же вѣщавають Писание: Любы Б(о)жия въ вѣрныхъ привезана есть,	+ Еф 3 17-19?
22.	3	експозиција	р(е)че нескврънными оустн сконди, не придохъ призвати праведниѣ, нь грѣшники въ покаѣныѣ.	Мт 9 13, Мк 2 17 или Лк 5 32
23.	3	експозиција	ѡкоже вѣщавають С(в)етое Писание, оуклонити се от мѣсть своихъ и рождениѣ никоторы же пр(о)р(о)къ въ отъѣствѣ своемъ приеть есть,	Лк 4 24
24.	3	експозиција	изиде от владнчства си и дѣтен своихъ и подроужьѣ си	Мт 19 29, Мк 10 29-30 или Лк 18 29-30
25.	3	експозиција	И не остави его бл(а)д(ы)жа Г(оспод)ь н(а)шь Ис(оус)ъ Х(ристос)ъ, радоуеть бо се о грѣшницѣ паче кающн се.	Лк 15 7
26.	3	експозиција	ндѣже не бѣ камень на каменн осталъ, нь	Мт 24 2, Мк 13 2, Лк 19 44 или Лк 21

			разваленъ отнѡудъ	6
			и мнѣ послѣдствующюу заповѣдемъ	
			вл(а)д(и)чнемъ еже р(е)ч(ь): Г. веци въ	
27.	3	експозиција	с(в)ѣтѣхъ юв(а)нг(е)лнхъ възлюбнши Г(оспод)а Б(ог)а ⁵⁹³ своего всею д(оу)шею своею, и ближнаго своего ѣко и самъ се.	Лк 10 27 +
28.	3	експозиција	Третнѣ еже: Чти оца и матеръ	+ Лк 18 20 или Мк 10 19
29.	4	аренга	Датель благынхъ и источникъ вьсакомѡу данню неоскоуд'нини оуслышитель в'сакомѡу призывающѡу и истинью,	друга молитва на Духове? молитва Василија Великог после причешћа? +
30.	4	аренга	не хоте ни единого же погнбение,	+ Мт 18 14 или 2 Пт 3 9 +
31.	4	аренга	нъ веле в'сѣмъ сп(а)сти се и въ разоум' истиньнын прити,	+ 1 Тим 2 4 +
32.	4	аренга	вьсѣхъ Вл(а)д(ы)ка Х(рист)ъ Б(ог)ъ, истынна ⁵⁹⁴ моудрость ѡ(т)ча,	+ 1 Кор 1 24 или Еф 3 10-11
33.	4	аренга	молю се вьпнѣ сице Ти Ис(оусе) Х(рист)е, отврьзи ми очн ср(ь)д(ь)чнѣи разоумѣти и творити волю Твою в'се д(ь)ни жнвота моего, яко пришльць азъ ксемь; не скрнн одъ мене заповѣден Твоихъ, нъ открни очн мое, да разоумѣю чюдеса одъ закона	молитва за отварае ума

⁵⁹³ У издању: Б(ог)а.

⁵⁹⁴ У издању: истынна.

			<p>Твоего. Скажи ми, Господи, безстына и танна прѣмудрости Твоее. На Те бо оупваю, Божє мѡи, да ты ми просвѣтиши оумь и с'м(ы)слы свѣтоь разоума Твоего, прѣбывати ми <въ> всѣхъ писан'ныхъ Твоихъ въ обновленнє мнѣ и въ просвѣщеннє истиню, и въ сп(а)сєннє д(оу)ши моєи и тѣлю. Яминь.</p>	
34.	5	диспозиција	[приносикъ Твоѡ отъ Твоихъ	<p>свето узношење, литургија Јована Златоуста или Василија Великог</p>
35.	6	санкција	Възми, разъпни єго,	Јн 19 15 +
36.	6	санкција	кръвь єго на нас и на чедѣхъ нашихъ,	+ Мт 27 25
37.	7	аренга	Dio imperator alli imperatori, signor alli signori,	1 Тим 6 15
38.	7	експозиција	<p>et da poi considerassimo la parola del signor Dio nostro salvatore, come scrive nel suo Evangelio san Zuane el documento de Jesu Christo alli Zudei vegnando da lui li ammaestrava la salute nostra dizando: Se vui observarete li miei precepti, per certo sarete li miei discipuli;</p>	Јн 8 31 +
39.	7	експозиција	<p>et da poi san Zuane ascrive la parola del signor dizando: Le mie pecore la voce mia oldeno et fanno et caminano seconde el mio commandamento, et io li daro la vita eterna.</p>	+ Јн 10 27-28

40.	8	аренга	<p>Спасѣ нашѣмѣ рѣкъшѣ(м)ѣ: славецнхъ мѣ прославлю; нже исповестъ мѣ предъ чловеки, исповемъ и азъ предъ Ѡтцѣмъ мѣмъ, нже кестъ на Небеси;</p>	Мт 10 32 +
41.	8	аренга	<p>и, Яще ктѣ постидитъ се мене и мѣнхъ словесъ въ родѣ семъ прѣлюбоденнемъ и грѣшнемъ, и спасъ чловѣчьски постидитъ се его предъ ангели Божи въ славе своѣи.</p>	+ Мк 8 38
42.	8	експозиција	<p>трѣждьшѣ се ѡ своѣмъ божьствѣнемъ стаде, Богѣ дающомѣ крѣпѣсть,</p>	Дап 20 28?
43.	9	аренга?	<p>Изрѣднѣи, прѣч(н)стѣи и прѣнепорочнѣи владнчнцн нашѣи Б(огородн)цн и приснод(ѣ)вѣ Марин,</p>	узглас уочи „Достојно јест“, литургија Јована Златоуста или Василија Великог
44.	9	санкција	<p>ѡ[д с(в)етых(ь) же всехвалнихъ ап(о)с(то)лъ нмоуцихъ властъ ѡдъ Б(ог)а везати и раздрѣшннти грѣхн, да кс(т)ъ завезань,</p>	Мт 18 18
45.	10	аренга	<p>Въ начетькъ тыи, Господи, Землю ѡ(снова) и дѣла роукоу твою соутъ Небеса. Та погнбноутъ, тыи же прѣбываеши, и вса ѡко н рнза ѡбетъшають, и ѡко ѡдеждоу съвнѣши ѡ, и нзмѣнетъ се; тыи же истъ кси и лѣта Твоѡ не ѡскоудѣють.</p>	Јев 1 10-12
46.	10	аренга	<p>рекъ ндѣ оутинти люди си кже стежа чьстною си крвню,</p>	Дап 20 28 +

47.	10	аренга	и нже вѣроу нмѣть и крѣстити се, спасень боудеть.	+ Мк 16 16
48.	11	аренга	смѣренна обрѣзь приносеще тако рѣчьмь: Рад(о)уи се мосте прѣводе ⁵⁹⁵ ѿт см'рѣти въ животъ	први тропар 4. песме Канона благодарног Пресветој Богородици? +
49.	11	аренга	поющете, р(а)доуи се обрадован'нага Г(оспод)ь с Тобою.	+ Лк 1 28
50.	11	санкција	Крѣвь ѿго на насъ и на чедѣхъ нашихъ,	Мт 27 25
51.	12	аренга	Понеже оубо мнози начеше чинити повѣсти ѿ извѣст(в)ованыхъ въ насъ вещей словеси оутвърждение, изволи се мнѣ послѣдствоватьи реченомлю	Лк 1 1, 3-4
52.	12	аренга	призва свое оученики и рече к нимъ: Кого мѣ глаголють чл(о)в(ѣ)ци бити.	Мт 16 13 +
53.	12	аренга	Изъбрани же прѣвонательни врѣховни ап(осто)ломь Петръ рече: Ти еси Х(ристос)ь с(ы)нь Б(ог)а живаго.	+ Мт 16 16 +
54.	12	аренга	Паки же ти рече: Ѡче, хоцю да ндаже късьмь азъ, тую да буюдуть съ мною, да видеть славу мою, юже даль есть мнѣ, и ти да идють ю ѿтъ сложенна мнра.	+ Јн 17 24 +
55.	12	аренга	Не ѿ тѣхъ єдиннахъ молю, нь и ѿ (ѿ)нахъ	+ Јн 17 20 +

⁵⁹⁵ У издању: прѣ воде.

			вѣрюющихъ словесемъ ихъ въ мѣ, да бюдоутъ съ мною.	
56.	12	аренга	Павълѣви же рече: Иди въ ѣзики расточение и събери ю въѣдно.	+ Јн 11 52? Дап 22 21? +
57.	12	аренга	Встахъ ихже ⁵⁹⁶ възлюбѣи ѡбоюнадесяте, рече имъ: Друзи мои есте и братыи;	+ Јн 15 14? +
58.	12	аренга	егда придетъ с(ы)нь чл(о)в(ѣ)чскы сюдити всиаи въселеніи, сядѣте и ви на двѣион десяте прѣстолю сюеще ѡбѣамадесяте коліаномѣ Издравлевѣама.	+ Мт 19 28 +
59.	12	аренга	Паки же рече: Любен мѣ, възлюбленъ будеть ѡтьцель моиъ.	+ Јн 14 21
60.	12	аренга	якоже ⁵⁹⁷ рече: Възлюбите пате все д(оу)ше своѣ.	Мт 22 37, Мк 12 30 или Лк 10 27
61.	12	аренга	стиане бо вѣснихъ ѡтьгнаше,	Дап 5 15-16
62.	12	санкција	Възмы, раз[ъпни ю]го.	Јн 19 15 +
63.	12	санкција	Крѣвь юго на насъ и на [чѣдахъ н]ашихъ.	+ Мт 27 25
64.	13	аренга	реч(е) бо: Въ они д(ь)ни [изв]ѣю ѡт дѣха моѣго на в'сакоу пльть,	Дап 2 16-17
65.	13	аренга	слышаше бо Б(ог)а рек'ша: Любен мѣ, възлюбленъ боудеть ѡ(ть)цель моиъ. И	Јн 14 21

⁵⁹⁶ У издању: их же.

⁵⁹⁷ У издању: яко же.

			азъ възлюблю ⁵⁹⁸ ѿ[го] ѡбрѣщюу посредѣ его волю мою.	
66.	13	санкција	Крѣвь его на нас(ь) и н[а] чед(е)хъ нашихъ. ѡа начетцехъ ти, Господи, Землю основа и дела рѣкѣ твоею сѣтъ Некеса. Та погнѣнѣтъ, ти же пребиваеши, и васа тако риза обетьшаютъ, и тако одеждѣ савнешї га и изменет се. Ти же таже еси и лета Твоя не оскъдеють.	Мт 27 25
67.	14	аренга	рекѣ имъ зчтити люди юже стежа честною крвию, ниже верѣеть и спасень вѣдетъ.	Јев 1 10-12
68.	14	аренга	с пастыри словословиѣ сплетьше, [аще] и звѣздошествовию съ влѣхвы, чюдеще се и младеньцѣ въ яслехъ лежещѣ	Дан 20 28 +
69.	14	аренга	слѣпорожден'ныи мѣ прозрѣнии дарова,	+ Мк 16 16
70.	15	аренга	смръдещеи въскрѣси, слѣпа рожденьна мѣ просвѣти,	кондак Рођења Христовог, гл. 3?
71.	15	аренга	смръдещи мѣ въскрѣси,	Јн 9 1-7 +
72.	15	аренга	слѣпа рожденьна мѣ просвѣти,	+ Јн 11 38-44
73.	15	аренга	смръдещи мѣ въскрѣси,	Јн 9 1-7 +
74.	15	аренга	малѣ съ дарькѣ принести прѣс(ве)тѣн Б(огороди)ци ... такоже оубогага оудовица принесе леф'та два вл[а]д[ы]цѣ своемоу	Мк 12 42 или Лк 21 2
75.	16	експозиција?		

⁵⁹⁸ У издању: възлюблю.

			Х(рн)с(т)оу и синь великоу глаубыноу м(н)л(о)сты его оберѣте.	
76.	17	аренга	Понѣже Лоука б(о)ж(ь)ствны еу(аг)г(е)л(н)сть словѡ Б(о)жнѣ прописа гл(аго)ліе: Просите и дас(ть) <се> вам(ь), ищете и оберѣцете, всак' бо просен приѣмлет(ь), ищен оберѣтает(ь) и тлькоуцолоу отврьзѣт' се и слово то хспоменоу въ кралѣвство ми,	Лк 11 9-10
77.	17	санкција	прѣтворивъ едноу чрьтоу от сихъ вишеписанихъ	Мт 5 18 или Лк 16 17
78.	17	санкција	Крвь его на нас(ь) и на чедѣхъ наших(ь).	Мт 27 25
79.	18	аренга	понѣже не створи(ь) бл(а)га на земли.	Мт 6 19 +
80.	18	экспозиција	Слишав' же от(ь) сп(а)са люѣга нѣкоу в'довицоу двѣма мѣдѣницама приоберѣт'шоу, паче б(о)гатства инѣх(ь) многа,	+ Мк 12 42 или Лк 21 2
81.	19	аренга	съ пастыри славословіе сплет'ше, аще и звѣздошьствнио съ влх'вы чюдеще се, и млад(е)н'ць въ таслахъ лежещь,	кондак Рођења Христовог, гл. 3?
82.	19	аренга	слѣпорожден'ноу ми прозрѣнне дароуи	Јн 9 1-7 +
83.	19	аренга	и слрѣдѣца ме въскр(ѣ)си.	+ Јн 11 38-44
84.	19	аренга	слѣпа рожден'на ме просвѣтин,	Јн 9 1-7 +
85.	19	аренга	оумр'щв'љена ме въскр(ѣ)си,	+ Јн 11 38-44

86.	19	санкција	Възъмн, възъмни, расп'ни.	Јн 19 15 +
87.	19	санкција	Кр'въ ѿго на нас(ь) и на чедѣхъ нашихъ.	+ Мт 27 25
88.	20	аренга	Изреднои ѿ прѣ(све)тѣи пр(ѣ)ч(и)стѣи и прѣбл(а)г(о)с(ло)вленѣи Вл[а]д[ы]ч[и]ци нашеи Г(оспо)жи и Б(о)городителници присно Д(ѣ)вѣи М(а)риї	узглас уочи „Достојно јест“, литургија Јована Златоуста или Василија Великог
89.	20	аренга	арх(а)нг(е)ловоу глас(о)у п[о]довеце се и мы грѣш'нын недос(то)инными оуст'нами въпиємъ тии: Рад(о)уи се, рад(о)уи се ѿбраван'ната, Г(оспод)ь с тобою	Лк 1 28
90.	20	диспозиција	Дая талантъ с(ве)томоу храмоу твоемоу	Мт 25 24-30
91.	20	санкција	Кр'въ ѿго на нас(ь) и на чедѣхъ нашихъ.	Мт 27 25
92.	21	аренга	Зем'лната зем'ли ѿставаше и тлѣнныхъ и пр(ь)ст(ь)ныхъ ѿшдше, прид(и)те, възникнѣмъ и на высоту въз'несѣмъ очи и разоумь въперимъ,	икос кондака самогласног, канон службе Вознесењу, Триод цветни +
93.	21	аренга	гл(аго)л(ю)ще к' прѣвѣчномоу и безнач(а)лномоу Вл(а)д(и)цѣ и бл(а)гомоу ѿ(тъ)цоу н(е)б(е)сномоу, твор'цоу всеи твари вид(и)мыи и невид(и)мыи, и јединочеделоу с(ы)ноу ѿго, къ надежди и похвалѣ рода хр(и)стиан'скаго, Г(оспод)оу Б(ог)оу, Сп(а)соу нашемоу Ис(оус)оу Х(ри)с(т)оу, и прѣс(ве)томоу и бл(а)гомоу и животворещемоу Д(оу)хоу,	+ стихира на „славу“ (Лава Мудрог?), велика вечерња Педесетнице, Триод цветни

			єго выпиюще ⁵⁹⁹ : Слав(а) Тебѣ тр(ь)с(вє)таа Троице въ єдиноумь б(о)ж(ь)ствѣ въ вѣк(н) амн(нь).	
94.	21	аренга	из мр'твѣныхъ вьскр(є)се поправъ смр'ть, мнирь давъ с(вє)тынумь своимь	пасхални тропар?
95.	21	аренга	ап(о)с(то)л(о)мь, и обещанне приш(ь)ствїа с(вє)т(а)го	Јн 14 27 +
96.	21	аренга	Д(оу)ха, имже ⁶⁰⁰ осѣнени начеше гл(агол)ати ⁶⁰¹	+ Јн 14 16-17 +
97.	21	аренга	инѣли ꙗзыкы, и тако просвѣтише вселенюю, Вѣщал' бо єси въ с(вє)тѣмь Твоємь И҃с(у)с(х)р(и)сте: Да просвѣтит' се свѣт(ь) вашь	+ Дап 2 1-4
98.	21	аренга	прѣдъ чл(о)вѣкы, тако да оузрет(ь) добраа ваша дѣла и прославетъ ѿ(т)ца вашего иже єс(т)ь на Н(є)б(є)сѣхъ.	Мт 5 16
99.	21	аренга	под(о)баше оубо ѿт все д(оу)ше и ѿт всего помыш'леннїа в'злюбит(н) того б(о)ж(ь)ствныіе заповѣди,	Мт 22 37, Мк 12 30 или Лк 10 27 +
100	21	аренга	въ них'же ⁶⁰² прѣжде пр'вни ходив'шен сѣтованнїа оулоу'нише.	+ више извора +

⁵⁹⁹ У издању: выпиюще.

⁶⁰⁰ У издању: им же.

⁶⁰¹ У издању: гл(агол)ти.

⁶⁰² У издању: них' же.

101	21	девоција?	Мнѣ же хвалити се да не боуде тѣмъ о силѣ и помози Г(оспод)а нашего Ис(оуса) Х(ри)с(т)а,	+ Гал 6 14
102	21	санкција	Ище ли к'то Б(ог)а не бою се и чловѣкъ не срамляе се,	Лк 18 2
103	21	санкција	Кр'вь его на нас(ь) и на чедѣхъ наших(ь),	Мт 27 25
104	22	аренга	зачела не нмы, ни кон'ца ождаюи.	Јев 7 3?
105	22	аренга	От негоже единочедын с(ы)нь Г(оспод)ь нашъ Ис(оус)ъ Х(ристо)съ, прѣжде вѣкъ безъ начела и безъ м(а)т(е)ре рождь се.	Символ вере или Јев 7 3
106	22	аренга	показоуе намъ безначел'наго Б(ог)а Ѡ(т)ьца твор'ца Н(е)боу и Земли, и всакон вид(н)мѣи и невид(н)мѣи тварн.	Символ вере
107	22	аренга	послѣдовати слад'кимъ оучениамъ, их'же истин'ны с(ы)нь Твои и Б(ог)ь нашъ Ис(оус)ъ Х(ристо)съ въ С(в)ѣтѣмъ кѹ(ан)г(е)лии изг(лаго)ла любещимъ Те: Язь, реч(е), от Б(ог)а Ѡ(т)ьца изидохъ и придохъ въ мирь,	Јн 16 28 +
108	22	аренга	сего ради ⁶⁰³ да просвѣтит' се свѣтъ вашъ прѣдъ чл(о)вѣкъы и да оузреть добраа ваша дѣла и прославетъ Ѡ(т)ьца вашего иже кс(тъ) на Н(е)б(е)сѣхъ.	+ Мт 5 16 +
109	22	аренга	И пакы: Любен ме възлюбленъ боудет	+ Јн 14 23 +

⁶⁰³ У издању: рад.

			<p>Ѡ(ть)цель мнѣ, и к нѣмоу ндевѣ и ѡбнтѣль оу нѣго створнѣ,</p>	
110	22	аренга	<p>ѣкоже реч(е): Ндѣже ѣсм' аз тоу и слоуга мон боудеть.</p>	+ Јн 12 26 +
111	22	аренга	<p>Син ѣже ѡбещавъ и оувѣрни рекъ: Н(е)бо и Земля мнѣ ндетъ а словеса моя не мнѣ ндоутъ.</p>	+ Мт 24 35 +
112	22	аренга	<p>По сихъ же възносе се ѡт Земли на Н(е)в(е)са къ безначел'номуу си Ѡ(ть)цоу, ѡбеща любещимъ его прѣбывати с ними рекъ: Язь ѣсм' с вами</p>	+ Мт 28 20 +
113	22	аренга	<p>и инъ никтоже на вы.</p>	+ Рим 8 31
114	22	аренга	<p>исплнь сын вѣры и Д(оу)ха С(в)т(а)го, на Н(е)бо възрѣвъ реч(е): Се виждоу ѡтвръста Н(е)веса и С(ы)на Чл(о)в(ѣ)ч'ска стоюща ѡ десноюю Б(о)га.</p>	Дан 7 56
115	22	аренга	<p>не ѡт дѣль мнѣхъ тьк'мо ѡт вѣры надежде сп(а)сеннѣ члѣ.</p>	Гал 2 16?
116	22	молба	<p>и сего м(о)лю и пакн м(о)лю, старыѣ ѣко ѡ(ть)це, срѣд'нѣѣ ѣк(о) и брат(ь)ю, юныѣ ѣко и с(ы)ны,</p>	1 Тим 5 1
117	22	молба	<p>оутвр'ждениѣ писаныхъ хрисовоуль оу свѣсть мою ни ѣдиною чрѣте не нзехъ ни разорнѣхъ посланиѣм'</p>	Мт 5 18 или Лк 16 17

118	22	санкција	<p>Ище ли к'то дрз'не посланиемъ потворнвъ и единому чрьтоу разорити, или отнети от всѣхъ здѣ оупис(а)ныхъ, на страш'нѣмъ соуднии Х(ри)с(то)вѣ въ мѣсто бл(а)г(ословле)наго гласа да</p>	исто
119	22	санкција	<p>оуслышитъ: Ѽтидѣте от мене проклети въ огнь вѣчныи оутотованыи диаволоу и анг(е)ломъ его, да прич'тень боудеть съ расп'ньшими</p>	Мт 25 41
120	22	санкција	<p>Г(оспод)а и рек'шими: Крѣвь его на насъ и на чедѣхъ нашихъ, Икоже рекаль еси въ светѣмъ Твоемъ Ѽвангели да просветит се светъ вашъ предъ</p>	Мт 27 25
121	23	аренга	<p>чловѣки и узреть ваша добра дѣла, и прославетъ Ѽтца вашего иже естъ на небесѣхъ;</p>	Мт 5 16 +
122	23	аренга	<p>и пакы: Любен ме възлюблѣнь будѣтъ Ѽцемъ момъ.</p>	+ Јн 14 21
123	23	аренга	<p>са свонди оученїки и апостоли и светители поставивъ различна свѣтїла, и рекъ имъ зчити людїе иже стежа чьстною крвню -</p>	Дан 20 28 +
124	23	аренга	<p>иже веру иметь и крстит се, спасенъ бѣдетъ.</p>	+ Мк 16 16
125	24	аренга	<p>Реч(е) Г(оспод)ь: Иже хоцетъ по мнѣ ити да от(ъ)врьжетъ се себе и възметъ кр(ъ)сть свон</p>	Мт 16 24 или Мк 8 34 или Лк 9 23 +

- и по мнѣ да идет'.
- 126 24 аренда И пакы: Любен д(оу)шоу свою погоубить ю и ненавиден д(оу)шоу свою въ мнрѣ селѣ, въ животѣ вѣчнѣмъ съхранить ю. + Јн 12 25 +
- 127 24 аренда И пакы: Иже погоубить д(оу)шоу свою мене ради и еу(аг)г(е)лиа моего, сп(а)сет ю, и кага польза чл(оу)коу аще приобрѣщеть въсь мнрѣ и отщитить д(оу)шоу свою. + Мк 8 35-36 +
- 128 24 аренда И пакы: Иже любить о(тѣ)ца ли м(а)т(е)рѣ паче мене нѣсть мене дос(то)инь, и иже любить с(ы)на ли дщерь паче мене нѣс(тѣ) мене дос(то)инь, и иже не приметъ кр(ъ)ста своего и въ слѣдъ мене гред(е)тъ нѣс(тѣ) мене дос(то)инь. + Мт 10 37-38 +
- 129 24 аренда И пакы: Иже аще постыдит' се мене и мнхъ словесъ въ родѣ селѣ прѣлюбовдѣнѣмъ и грѣшнѣмъ, и с(ы)нъ чл(о)у(ѣ)чскы постыдит' се его югда придетъ въ славу своюи и съ агг(е)ли с(ве)тннми. + Мк 8 38 +
- 130 24 аренда И пакы: Яще кто мнѣ слоужитъ по мнѣ да ходитъ и идеже есмь азъ, тоу и слоуга мнѣ боудеть, и аще кто мнѣ слоужит, поттетъ и от(ъ)ць.

- И пакы: Не мните тако приидохъ въврѣщи⁶⁰⁴
 131 24 аренда мнра на землю, нъ мьць, разлоуѣити
 чл(овѣ)ка на ѡ(тѣ)ца своего, рекше
 любов(о)жьннѣ ѡт миролюбивихъ. + Мт 10 34-35 +
- И пакы: Подвизанте се вънити оузьскими
 132 24 аренда врати, тако простран'на вр(а)та и широкъ
 поутѣ въведенъ ѡс(тѣ) въ пагоубоу и мнози
 соутѣ въходеши нмь, коль оуска вр(а)та и
 тѣскнии поут(ъ) въведенъ въ живот(ъ) и
 мало ихъ ѡс(тѣ) иже обрѣтають. + Мт 7 13-14 +
- И пакы: Ѡт д(ъ)ни Іѡ(а)на Кр(ъ)ст(итє)ла
 133 24 аренда ц(а)р(ъ)ство н(є)в(є)сноє ноудитѣ се и
 ноудещи се въсхъщають ѡ. + Мт 11 12
- Х(рист)а въ себѣ или и Х(рист)а въ себѣ носє
 134 24 аренда поминнає ап(о)с(то)ла слов(о): Ктѡ ни
 разлоуѣитѣ ѡт любве Х(ристо)ви, скръбь
 ли, ли тоуга и прочаа. Рим 8 35 +
- И пакы: Яще тѣню въ животѣ семъ на
 135 24 аренда Х(рист)а надѣюще се ѡсми, поуцьши въсѣхъ
 чл(овѣ)къ ѡсми. + 1 Кор 15 19 +
- Нъ патє разоумѣває реченага: Ихъже ѡко не
 136 24 аренда видѣ, ни оухѡ слыша и на срдце чл(овѣ)ка
 нерадива не възидє, таже оуготова Б(ог)ъ
 любещимъ и. + 1 Кор 2 9

⁶⁰⁴ У издању: въ врѣщи.

137	24	аренга	д(оу)шоу свою шгорчавае оускимъ и прискрѣвнимъ поуѣемъ,	Мт 7 13-14
138	24	аренга	И рабъ вѣдѣви волю г(осподи)на своѣго и не створь по воли ѣго, виенъ боудеть много.	Лк 12 47 +
139	24	аренга	И пакы: Непоуже ⁶⁰⁵ даше много, вещьша просеть от него.	+ Лк 12 48 +
140	24	аренга	И раб(а) оного скрившаго талантъ и не прикоупивша нль осоужденна боѣ се, потыца се и створи шградоу великоу,	+ Мт 25 24-30
141	24	аренга	доволне рет(е)нимъ: Неже кста два ли трие ш илени моѣмъ събрани, тоу ксмъ азъ посрѣд ихъ.	Мт 18 20
142	24	експозиција	по рет(е)номоу: Не можете работати Б(ог)оу и малонѣ.	Мт 6 24 или Лк 16 13
143	24	експозиција	по гласоу Г(оспод)ню: Приѣмле и прор(о)ка въ иле прор(о)те и приѣмле праведника въ иле праведниче, мьздоу праведничю приметъ.	Мт 10 41 +
144	24	експозиција	И пакы: Яще кто напонтъ единого от малих сихъ чашоу стоудени воды, тькмо въ иле оученика, алнн(ь), гл(агол)ю ваць не погоубить мьзди своѣе.	+ Мт 10 42
145	24	санкција	ѣда кто Б(ог)а не боѣ се	Лк 18 2

⁶⁰⁵ У издању: Непоуже.

146	25	аренга	<p>Поніеже оубо мнози начеше чинити повѣсти ω извѣствованьнихъ въ насъ вещьехъ, словеси оутврѣжденіе, изволи се и мнѣ послѣдствовати реченьномуу</p>	Лк 1 1, 3-4
147	25	аренга	<p>И призвавъ свое оученики и рече к нимъ кого ме г(лаго)лоутъ чл(о)вечи бити соуща.</p>	Мт 16 13 +
148	25	аренга	<p>Изъбрани же и прьвоначельни врѣхъ ап(о)с(то)ломъ Петръ рече ти еси Х(ристо)съ с(и)нь Б(о)га живаго.</p>	+ Мт 16 16 +
149	25	аренга	<p>Паки же ти рече ω[тъ]че хощоу да идѣже късьмъ азъ тоу и ти да боудоутъ съ мною да видеть славоу мою юже даль еси мнѣ и ти да идоутъ ю ωт сложеніа мироу,</p>	+ Јн 17 24 +
150	25	аренга	<p>не ω тѣхъ єдинѣхъ м(о)лоу нь и ω тѣхъ всѣхъ вѣроующихъ словесемъ ихъ въ ме да боудоутъ и ти съ мною.</p>	+ Јн 17 20 +
151	25	аренга	<p>Павлови же рече иди въ язики и расточеніе сѣвери въ єдинь.</p>	+ Јн 11 52? Дап 22 21? +
152	25	аренга	<p>И всѣхъ <и>хъже възлоубни обою на десете и рече имъ ви друзи мои есте и братиа</p>	+ Јн 15 14? +
153	25	аренга	<p>и югда придетъ с(и)нь чловецьски соудити всенъ вселенѣи сѣдете и ви на двою на десете пр(ѣ)столоу соудеще ωбѣма на десете колѣн(о)ма издравнлевома.</p>	+ Мт 19 28 +

154	25	аренга	И пакн рече лоубен ме възлоубленъ боудеть ω(тъ)цель мнмъ.	+ Јн 14 21
155	25	аренга	тъцимъ бо се възлоу(б)ити те такоже самъ рекълъ еси пате свое доуше.	Мт 22 37, Мк 12 30 или Лк 10 27
156	25	аренга	стенѣве бо ихъ бѣс(и) прогонеть	Дап 5 15-16
157	25	аренга	вама се мол(оу) врѣховнима ап(о)с(то)лома Петроу и Павлоу область ωт Б(о)га прие(м)ъша прѣблаженнага везати и раздрѣшати грѣхи,	Мт 16 19, Мт 18 18 или Јн 20 23
158	26	аренга	Ц(а)рь ц(а)р(ь)ствоующимъ, и Г(оспод)ь г(оспод)ьствоующимъ, свѣт(ь) живын и непристоупнын,	1 Тим 6 15-16
159	26	аренга	и вшьдшоу кмоу на гороу на гороу (sic) фаворскоую, тако оуказати хоте оучеником си свѣтлость б(о)жествныи славы своеи,	Мт 17 1-9, Мк 9 2-9 или Лк 9 28-36
160	27	аренга	Ико се къ комоу ницоу и оуб(о)гоу пришьдшоу другоу него и не имын что положити кмоу на трапезѣ, по притчи сп(а)са нашего, шьд гл(агол)иеть другоу своемоу: Друже даждь ми въ заемъ.	Лк 11 5-8
161	27	аренга	И слышецимъ сл(о)во оукрашаемъ жит[н]емъ ω(тъ)ца нашего без в'сакои бо прие мн'шеи ωт бол'шаго бл(а)г(о)с(ло)внт' се, рече б(о)ж(ь)ствны ап(о)с(то)ль.	Јев 7 7

162	27	аренга	И никтоже ч(ис)тъ ѿт скврни аще и д(ь)нь живота юго. Изъчтена же соуть в'са дѣяния юго	Дан 15 18?
163	27	аренга	подражають видѣти страждоущих прискрѣвннмь поутемь, тѣск'но и распетою проводеще ж[н]тнє	Мт 7 14
164	27	аренга	Ѡвы по двѣма и трьми коуп'нодоушно.	Мт 18 20
165	27	аренга	аще напитѣвы тисоуще петню хлѣбъ	Мт 14 15-21, Мк 6 35-44, Лк 9 12-17 или Јн 6 5-13 +
166	27	аренга	и пакы сед'мню	+ Мт 15 32-38 или Мк 8 1-9
167	27	аренга	Тѣчию не оуниванмь, тѣчию не ѿтложимь подвига трѣп'ниемь, кєлико бо вьнѣш'нини нашь чл(о)в(ѣ)къ изноурают' се толико пате и пате вьноутр'нини ѡб'навляют' се д(ь)нь д(ь)не,	2 Кор 4 16 +
168	27	аренга	по ап(о)с(то)лоу: Не поревноумь врагомь, кр(ь)ста Х(ри)с(то)ва рашнряюще чрѣво да не боудемо причест'ници рѣп'цоущимь на питателя их'же троупниа падоше вь поустыни.	+ 1 Кор 10 5 или Јев 3 17
169	27	аренга	поучающе се присно сп(а)са нашего прит'чею кринна сел'наго.	Мт 6 28-30 или Лк 12 27-28
170	27	аренга	яко разоумѣти на них реч(е)н'ноук: Вьдаждь	неидентиф.

			крѣвь и приими д(оу)хъ.	
171	27	аренга	оубогав' се доу҃кы раба скрѣв'шаго таланьтъ,	Мт 25 24-30
172	27	аренга	подвизае се по в'сакон добродѣтели, понавляе юност'ниѣ троуды, забываетъ задняя, по ап(о)с(то)лоу, а въ прѣдняя простырае се.	Фил 3 13
173	27	аренга	единого дръже се сп(а)сения и доброты помышляемых, яже Б(о)гъ оуготова лю(бѣ)щиль и	1 Кор 2 9 +
174	27	аренга	яже къ мироу яко по в'се д(ь)ни оумирае,	+ 1 Кор 15 31
175	27	аренга	Нъ по прит'чи сп(а)са нашего: Не можетъ град оукрити се врѣхоу горы стою, ни свѣтл'ника свѣтеща кривною покриваютъ, и прочее.	Мт 5 14-15
176	27	аренга	не съградивъ троудъ на повелѣннѣ, не оукрадь, власти мытою не въсхитивъ яко м(оу)ч(и)т(е)льскы ⁶⁰⁶ , ни гони въ чьсти нъ чьстнѣю гонень, ниже чл(о)в(ѣ)чю бл(а)годать нъ от Б(о)га и в(о)ж(ь)ствьноую принемъ. Сице на сѣдалищи не гоувител'нѣ нъ сп(а)с(е)нѣ, не м(оу)ч(и)т(е)лсцѣ нъ с(вети)т(е)льсцѣ. Хвалить Г(оспод)а,	Теодосије, Житије св. Саве

⁶⁰⁶ У издању: м(оу)ч(и)тльскы.

177	27	санкција	<p>Смѣвын же кѣто Б(ог)а не бою се</p> <p>разоумѣвъ слово Твое, сладкын мюн</p> <p>Ις(οϋς)ε, въ с(вѣ)тѣмъ εν(αγ)γ(ε)λῖν οϋτεσιε</p>	Лк 18 2
178	28	аренга	<p>ѡ[ко] да просвѣтит се свѣтъ вашъ прѣд</p> <p>чл(о)в(ѣ)кын ѡко да оузрѣтъ добраа ваша</p> <p>дѣла и прос[л]аветь от(ъ)ца вашего иже</p> <p>кест(ъ) на Н(ε)β(ε)сѣх(ъ).</p>	Мт 5 16
179	28	экспозиција	<p>εμοϋ же⁶⁰⁷ поклоняют се вса колѣна</p> <p>н(ε)β(εс)ных(ъ) и земельных(ъ) и</p> <p>прѣисподных(ъ)</p> <p>χοϋλωνиενт(и) ц(α)ρѣ и οϋпод(ο)βленъ</p>	Фил 2 10
180	28	экспозиција	<p>ономъ лъкавомъ прѣдателю и</p> <p>отстоупникоу безаконному Юудѣ,</p>	више извора
181	28	экспозиција	<p>поменуѣвъ въ срѣци своел(ъ) заповѣди юго,</p> <p>еже реч(ε): Любите врагы ваше,</p>	Мт 5 44 +
182	28	экспозиција	<p>и аще отпоушяете чл(о)в(ѣ)комъ</p> <p>сѣгрѣшенїа, и остави намъ дльгы наше,</p> <p>и всебл(а)гы чл(о)в(ѣ)колюб(ъ)ць Б(ог)ъ,</p>	+ Мт 6 14
183	28	экспозиција	<p>хотен въсѣмъ грѣшником(ъ) сп(а)с(и)ти се и</p> <p>въ разоумъ истиннын прїиты,</p>	1 Тим 2 4
184	29	аренга	<p>Понїеже οϋ(βο) μνοзи начеше чинити</p> <p>повѣсти ω извѣствованых(ъ) въ нас(ъ)</p> <p>вещехъ, словеси οϋтврѣждение, <и>зволн се и</p>	Лк 1 1, 3-4 +

⁶⁰⁷ У издању: εμοϋ же.

			⟨м⟩нѣ по⟨сл⟩ѣдѣствовати реч(е)нномоу,	
185	29	аренга	И призвавъ свое оученики реч(е) къ нимъ кого ме гла(агол)ють члов(ѣ)ци быти.	+ Мт 16 13 +
186	29	аренга	Избранни (?) ⟨же и⟩ прѣвначелныи врѣхо[вныи] ап(о)с(то)лом(ъ) Петръ реч(е) ты еси Х(ри)с(тос)ъ с(ы)нь Б(ог)а жив⟨аг⟩о.	+ Мт 16 16 +
187	29	аренга	Па⟨кн⟩ же тын реч(е) ѡтче хошоу да идѣже късьмъ азъ тоу и тин да боуд[оу]тъ съ мною да ⟨в⟩ыдетъ славоу юже даль еси мнѣ и тын да имоутъ ю ѡт сложенна мнроу,	+ Јн 17 24 +
188	29	аренга	не ѡ тѣхъ ѣд⟨ин⟩ѣхъ молю нь и ѡ тѣхъ ⟨всѣ⟩хъ вѣроующыхъ(ъ) с⟨ло⟩весе⟨мь⟩ ихъ въ ме д⟨а⟩ боуд[оу]тъ и т⟨ы⟩и съ мною.	+ Јн 17 20 +
189	29	аренга	Павловн же реч(е) иди въ язы⟨кн⟩ и р⟨ас⟩точеныи с⟨ь⟩бери въ ѣдино.	+ Јн 11 52? Дап 22 21? +
190	29	аренга	И всѣхъ ихъже въз⟨любын⟩ собою на д⟨е⟩сет⟨е⟩ и реч(е) н⟨мь⟩ ⟨в⟩ыи друзи мои кесте и братн⟨а⟩	+ Јн 15 14? +
191	29	аренга	и югда прид⟨е⟩тъ с(ы)нь чл(о)в(ѣ)тъскын ⟨с⟩оуд⟨н⟩ти всѣи въселенѣи сѣдете и выи на д⟨во⟩ю на десете прѣстолау соуд⟨ещ⟩е ѡ⟨б⟩ѣма на десете колѣнома из⟨ран⟩левома.	+ Мт 19 28 +
192	29	аренга	⟨И п⟩ак⟨н⟩ реч(е) л⟨юб⟩еи ⟨ме⟩ възлюбленъ боудеть ѡт⟨ь⟩ц⟨емь⟩ м⟨о⟩н⟨мь⟩.	+ Јн 14 21

193	29	аренга	тѣщ(и)мъ бо се възлюбити те такоже самъ реч(е) пате свое д(оу)ше.	Мт 22 37, Мк 12 30 или Лк 10 27
194	29	аренга	стенѣве бо ихъ бѣ(снихъ) ѿтг(на)ше	Дап 5 15-16
195	29	аренга	вама се малоу вр(ь)ховнима ап(о)с(то)лома Пет(ь)роу и П[а]влоу ѡбласть приємьша ѡть Б(о)га прѣвл[а]ж[е]нага везати и раздр[ѣ]шати грѣхн,	Мт 16 19, Мт 18 18 или Јн 20 23
196	30	аренга	и пакы рекы ѡждати его втораго и страшнаго пришѣствїа его, хотецаго снити и соудити живимъ и мртьвымъ, и въздати комоуждо по дѣломъ его,	Мт 16 27 или Рим 2 6
197	30	експозиција	дѣло страшно и неподобно тако неоудобъ чл(о)в(ѣ)коу въ оумъ възприѣти ни оушима слышати	1 Кор 2 9
198	30	експозиција	нже праведники любе и грѣшники милоуѣ,	молитва Христу (на повечерју, полуноћници и часовима)
199	30	експозиција	ѡт мамоны неправ(е)днаго в(о)гат'ства събранаго грѣхми монми	Лк 16 9 +
200	30	експозиција	ѡбѣщах(ь) се понѣ малоу нѣкоюю чєсть въздати брат(н)ямъ в(о)жинимъ оубогымъ присѣдѣшимъ на распутнахъ и прѣд[ь] брати двора моего и нздѣщих(ь) всѣх(ь) коупити ц(а)р(ь)ство н(е)б(е)сноє.	+ Лк 16 19-31?

201	30	рекапитулација	<p>⟨и ѳ⟩дннѣ ѡбѣщѣ дарѣ твоѣа ѡт твоих(ѣ) принесохоуѣ ти,</p>	<p>свето узношење, литургија Јована Златоуста или Василија Великог</p>
202	30	санкција	<p>крѣвь ⟨его на насъ и на⟩ чедѣхъ нашихъ</p>	<p>Мт 27 25</p>
203	31	аренга	<p>Земљнага земли оставльше и тлѣ(нны)хъ прѣстн(ыхъ) ⟨о⟩шѣд(ѣше) придѣте⁶⁰⁸ възникнемъ на высоту ѡчи ⟨въ⟩знесѣ(мъ) ⟨и⟩ р(а)з(оум)ъ въперимъ</p>	<p>икос кондака самогласног, канон службе Взнесењу, Триод цветни +</p>
204	31	аренга	<p>гл(агол)юще къ прѣвѣт(н)оу и без(н)ачел(н)оу ѡ(т)цоу и бл(агол)оу ⟨в(л)а(д)ы(ц)ѣ н(е)б(е)сноу твор(ц)оу всен твары вид(н)имыѣ и невид(н)имыѣ и ѳединоче(д)ноу⁶⁰⁹ с(ы)ноу ѳего къ надежди и похвалѣ рода хр(и)с(т)ыан(с)ка,</p>	<p>+ стихира на „славу“ (Лава Мудрог?), велика вечерња Педесетнице, Триод цветни</p>
205	32	аренга	<p>Земљнаа земли оставльше и тлѣнныхъ прѣстныхъ ѡшѣдше придетѣ, възникнемъ, на высоту ѡчи възнес(е)мъ и разоум(ѣ) въперим’,</p>	<p>икос кондака самогласног, канон службе Взнесењу, Триод цветни +</p>
206	32	аренга	<p>гл(агол)юще къ прѣвѣт(н)оу и без(н)ачел(н)оу ѡ(т)цоу и бл(а)гоу вл[а]д[ы]цѣ н(е)б(е)сноу твор(ц)оу всен твари видимыѣ и невидимыѣ и ѳединоче(д)оу с(ы)ноу ѳего, къ надежди и</p>	<p>+ стихира на „славу“ (Лава Мудрог?), велика вечерња Педесетнице, Триод цветни</p>

⁶⁰⁸ У издању: придѣте.

⁶⁰⁹ У издању: ѳединоче(д)ноу.

			похвалѣ рода хр(н)стиан'скаго.	
207	32	санкција	кръвь его на насъ и чедѣхъ нашихъ.	Мт 27 25
208	33	санкција	Крѣвь юг(о) на нас(ь) и на чедех(ь) нашихъ.	Мт 27 25
209	34	аренга	ап(о)с(то)ломь и оученикомь его зрещимь. и жалующимь ѿ разлоучени его. и мѣже ѡбеща се послати прѣс(ве)ты д(оу)хъ и наставитъ ихъ на в'сакоу истиноу.	Јн 14 26
210	34	аренга	в'си с(ве)ты славоу полоутише. юеже око не видѣ ни оухо слышаа. ни на ср(ь)д(ь)це чл(о)вѣкѣ възнде.	1 Кор 2 9
211	34	аренга	кто сынъ юс(ть) ц(е)с(а)рь ц(е)с(а)ремь и г(оспод)ь г(о)с(по)демь.	1 Тим 6 15
212	34	аренга?	з'лы сокатани диваволь [...] вьложивы прѣдателю нюдѣ вь ср(ь)д(ь)це прѣдати г(оспод)а своего на пропетнѣ.	Јн 13 2
213	34	аренга?	наведоше его на таковоу дѣло страшное и непод(о)б'ное. яко неоудобь слышати ни вь оумь чл(о)в(ѣ)комь вьмѣнити	1 Кор 2 9
214	34	експозиција	юг(ь)да на соудѣ твоємь възопниють ан(ь)г(е)ли понесѣте дѣла да мьз(ь)доу примете.	слово Јефрема Сирина на Ваздвижење Часног крста?
215	34	експозиција	яко пастирь истин'ны всег(ь)да пекы се ѿ стадѣ своимь.	Јн 10 1-16?

216	34	рекапитулација?	не хотен ниєдиномоу же ⁶¹⁰ погнѣноути.	Мт 18 14 или 2 Пт 3 9 +
217	34	рекапитулација?	нь повелѣває в'сѣмь сп(а)сти се и въ разоумь истинны прити.	+ 1 Тим 2 4
218	34	рекапитулација?	реч(е). бо въ с(ве)тѣмь своємь кѣ(ань)г(е)ли прндѣте бл(а)г(о)с(лове)ни ѡ(тѣ)ца моего. наслѣдоуиште оуготован'ное вамь ц(а)р(ь)ство н(е)б(е)сноє.	Мт 25 34 +
219	34	рекапитулација?	и пакы идеже д'ва или трыє име мое призовоутъ тоу азъ кс'мь посрѣд(ѣ) ихъ	+ Мт 18 20
220	34	санкција	въз'ми въз'ми расп'ни	Јн 19 15 +
221	34	санкција	кръвь его на нас(ь) и на чедѣхъ нашихъ.	+ Мт 27 25
222	35	аренга	апостоломь и оученикомь его зрещимь. и жалоующимь ѡ разоученни его. им'же ⁶¹¹ ѡбеща се послати прѣсветы доухъ наста(...)	Јн 14 26
223	35	експозиција	егда на соудѣ твоємь възопиють ангели. понесѣте дѣла да м'з'доу примете.	слово Јефрема Сирина на Воздвижење Часног крста?
224	35	експозиција	ѡко пастырь истинныи в'сегда пекын се ѡ стадѣ своємь.	Јн 10 1-16?
225	35	диспозиција	речено бо ксть господиномь нашимь пастиремь и оучителемь сръб'скниє земли	Теодосије, Житије св. Саве?

⁶¹⁰ У издању: ниєдиномоу же.

⁶¹¹ У издању: им' же.

		просвѣтителюмь ⁶¹² . светымь савоумь. чед'ца и недостатъчнага испльняюще. свръшанте вьноушающе господевн		
226	35	рекапитулација? не хотен ниединомоуже погив'ноути	Мт 18 14 или 2 Пт 3 9 +	
227	35	рекапитулација? нь повелѣвае в'сѣмь спасти се и вь разоумь истин'нии принти.	+ 1 Тим 2 4	
		рече бо вь светѣмь своємь югаггелни.		
228	35	рекапитулација? придѣте агнци оца моего. и наследоуите оуготованное вамь царство небесное.	Мт 25 34 +	
229	35	рекапитулација? и пакни. идеже два или трье нде мое призовоутъ тоу азъ есмь по срѣдѣ ихъ.	+ Мт 18 20	
230	35	санкција	взми взми распни	Јн 19 15 +
231	35	санкција	кръвь яго на насъ и на чедѣхъ нашихъ.	+ Мт 27 25
232	36	санкција	И аще кто Б(о)га не бою се	Лк 18 2
233	37	аренга	Б(о)гъ единн Б(о)гъ единн (!) И(с)с Х(ристо)съ вчера и д(ь)н(ь)съ таже и ва вѣки,	Јев 13 8
234	37	експозиција	са любовью нихъ нелицемѣрною.	1 Тим 1 5?
235	38	аренга	Вьсхотѣ оубо болезни яго понести, недоугы же вьсприети,	Мт 8 17 +
236	38	аренга	да под[о]бнь бывъ по всемоу развѣ грѣха сего нстлавша сътворити.	+ Јев 4 15

⁶¹² У издању: просвѣтителюмь.

237	38	аренга	Р(е)че оубо: Ишоуции словеса бл(а)га жизнь вѣчноую обрещоутъ;	Јн 6 68?
238	38	аренга	не добро кс(тъ) срамляти се тлающихъ ни таланта скривля,	Мт 25 24-30
239	39	аренга	Рцемъ дх(ом)ъ: Радѣи сѧ прес(в)таѧ Бл[а]д[ы]ч[и]це Б[огоро]д[и]це.	више извора
240	39	аренга	Но рвенію б(о)ж(ь)ственнѡ ѡ цр(ь)кви Б(о)жїей. таже естъ м(а)ти всѣмъ намъ якоже вышній Іерусалимъ. егоже Павелъ ап(о)с(то)лъ сказзетъ сподобив сѧ видѣти его.	Гал 4 26
241	40	аренга	Пишетъ ко Павъль ап(о)с(то)лъ любещимъ(ь) Б(ог)а кса поспѣваютьъ се въ бл(а)гою,	Рим 8 28 +
242	40	аренга	и пакн тъжде пишеть(ь) гл(агол)ю идѣже умножи се грѣх(ь), тоу изобилзеть бл(аго)д(ѣ)тъ. Язь же грѣшнїи рабъ Стефан(ь) крал(ь), расмотрївъ пишемаа ап(о)с(то)ломъ Павломъ(ь) възрадовахъ се	+ Рим 5 20
243	41	аренга	миръ давь своимъ ученикомъ,	Јн 14 27 +
244	41	аренга	и обещанию пришествїа с(в)таго д(оу)ха,	+ Јн 14 16-17 +
245	41	аренга	иже ѡсѣниенїемъ начеше гл(агол)ати инѣли языки, и тако просвѣтише вселен'ноую,	+ Дап 2 1-4

			вещал бо еси въ с(в)етѣхъ твоихъ	
			ев(аг)г(е)лѣн: Да просвѣтитъ се свѣтъ вашъ	
246	41	аренга	прѣд[ъ] чл(о)в(ѣ)къ, яко да оузреть добрага ваша дѣла, и прославетъ ѿ(т)ца вашего иже естъ на н(е)в(е)сѣх(ъ).	Мт 5 16
247	41	аренга	под(о)бают(ъ) оубо ѿт[ъ] всея д(о)ш(е), и ѿт[ъ] всего помышленїа възлюбити того б(о)ж(ъ)ствныя заповѣди.	Мт 22 37 или Мк 12 30 или Лк 10 27 +
248	41	аренга	въ ныхъ же прѣжде ходивъшии, и ѿбѣтованна оубо оубише.	+ више извора +
249	41	аренга	И нѣ же да не бѣдетъ хвалити се тыко ѿ силѣ и помощи Г(оспод)а н(а)ш(е)го И(с)х(ъ)ста, Х(ри)ст(а),	+ Гал 6 14
250	41	санкција	Ище ли ктоу Б(о)га не бою се, и чл(о)в(ѣ)къ не срамляе се	Лк 18 2
251	41	санкција	кръвь его на насъ, и на чедѣхъ нашихъ,	Мт 27 25
252	42	санкција	Крѣвь его нас(ъ) и на чедѣхъ н(а)шихъ	Мт 27 25
253	43	аренга	Земельнага землн оставльше и тлѣнныих(ъ) и ⁶¹³ прѣстныих[ъ] ѿшдъше пр[и]д[е]те възникнѣмъ и на висотоу ѿчи възнесѣм(ъ) и разоумъ въперимъ	икос кондака самогласног, канон службе Взнесењу, Триод цветни +
254	43	аренга	глаголюще къ прѣвѣч'номоу и без'начел'номоу ѿ(т)цоу, бл(а)гомоу	+ стихира на „славу“ (Лава Мудрог?), велика

⁶¹³ У издању: и н.

		<p>вл[а]д[и]цѣ н(е)в(е)сномоу и т'вор'цоу в'сеи тварн вид[и]мнїе и невидимыи, єдиночедомоу с(ы)ноу єго, къ надежди и похвалѣ рода хр(н)стнган'скаго господоу Б(ог)оу сп(а)соу нашемоу Ис(оусь) Х(рн)с(т)оу и прѣс(вє)т(о)моу и бл(а)гомоу и живот'ворещомоу д(оу)хоу єго въпиюще: Слав(а) тебѣ трьс(вє)тата Тронце въ єдиноу б(о)ж(ь)ствѣ въ вѣкы ам(н)нѣ.</p>	<p>вечерња Педесетнице, Триод цветни</p>	
255	43	аренга?	<p>некли быхъ ... прѣс(вє)ты глас(ь) твои оуслишалъ: Придѣте бл(аго)с(ло)в(є)ни ω(ть)ца моего, наслѣдоуйте оуготованое ц(а)р(ь)ство н(е)в(е)сноу.</p>	<p>Мт 25 34</p>
256	44	санкција	<p>Въз'ми, въз'ми, пропни,</p>	<p>Јн 19 15 +</p>
257	44	санкција	<p>кръвь єго на насъ и на чедѣхъ нашихъ.</p>	<p>+ Мт 27 25</p>
258	45	аренга	<p>И сватын апостолъ Пауелъ сїонъ нарекѣеть церквоу.</p>	<p>Гал 4 26</p>
259	45	молба	<p>сиємоу непотворенноу и неразоренноу ни до єдине чрьте быти.</p>	<p>Мт 5 18 или Лк 16 17</p>
260	46	санкција	<p>Крѣвь єго на нас(ь) и на чедѣхъ нашихъ.</p>	<p>Мт 27 25</p>
261	47	аренга	<p>понеже р(е)че Г(оспод)ь ученикомъ своимъ: Слѣшан васъ мене слѣшають и слѣшаєи мене слѣшають послав'шаго мє, ωтметаєи се васъ мене се ωтметають, ωтметаєи се</p>	<p>Лк 10 16 +</p>

			МЕНЕ ОТМЕТАЕТ' СЕ ПОСЛАВ'ШАГО МЯ.	
			И ПАКИ Р(Е)ЧЕ Г(ОСПОД)Ь СВОНМЬ УЧЕНИКОМЬ: НИЧТОЖЕ БО ПОКРЪВЪНО ЮСТЬ ИЖЕ НЕ ОТКРИЕТ' СЕ, ЗА НЕ ЮЛНКО ВЪ ТМЕ РЕКОСТЕ НА С(В)ТЕ УСЛИШИТ' СЕ.	+ Лк 12 2-3 +
262	47	аренга		
			И ПАКИ Р(Е)ЧЕ: ИЖЕ ИСПОВЪСТЬ МЯ ПРЪД ЧЛ(О)В(Ъ)КИ И С(И)НЬ ЧЛ(О)В(Ъ)ЧЬ ИСПОВЪСТЬ И ПРЕД АНГ(Е)ЛИ Б(О)ЖИ.	+ Лк 12 8 +
263	47	аренга		
			И ПАКИ Р(Е)ЧЕ Г(ОСПОД)Ь СВОНМЬ УЧЕНИКОМЬ: ВЪ ЗАКОНЕ ЧТО ПИСАНО ЮСТЬ КАКѠ ЧТЕШИ, ОНЬ ЖЕ ОТВѢЩАВЪ Р(Е)ЧЕ: ВЪЗЛЮБИШИ Г(ОСПОД)А Б(ОГ)А СВОЕГО ОТ ВСЕГО СР[Ъ]ДЦА ТВОЕГО И ВЪСЕЮ Д(ОУ)ШЕЮ ТВОЕЮ И ВСЕЮ КРЪПОСТИЮ ТВОЕЮ И ВСЕМЬ ПОМИШЛЕНИЕМЬ ТВОИМЬ.	+ Лк 10 26-27 +
264	47	аренга		
			И ПАКИ Р(Е)ЧЕ: ПРОСИТЕ И ДАСТЬ СЕ ВАМЬ, НИЩЕТЕ И ОБРЪЩЕТЕ, ТЛЪЦЕТЕ И ОТ(Ъ)ВРЪЗЪТ СЕ ВАМ, ВСАКЪ БО ПРОСЕН ПРИЕМЛЕТЬ.	+ Лк 11 9-10
265	47	аренга		
			КРАЛЕВ(Ъ)СТВО МИ ТА ВСА ВИДѢВ'ШИ ЗАПИСАНИА НЕ РАЗОРНХЪ НИ ДО ЕДИНОЕ ЧРЪТЕ НЬ ПАЧЕ ПОТВРЪДИХЪ И ИСПЛНИХЪ НЕДОСТАТЪЧНАА	Мт 5 18 или Лк 16 17
266	47	експозиција		
			⟨ИМЬЖЕ ОБЕЩА СЕ⟩ ПОСЛАТИ ПРЪС(В)Е)ТЫИ Д(ОУ)ХЪ ⟨И НАСТА)ВИТИ ИХЪ НА ВЪСАКОУ	Јн 14 26
267	48	аренга		

			истиноу,	
268	48	аренга	вси с(вє)тын славоу яго полоуѣише, кєкєже око не видѣ, ни оухо слыша, ни на ср[ь]д[ь]це чл(о)в(ѣ)коу възидє.	1 Кор 2 9
269	48	аренга	кѣто сын юс(ть) ц(а)рь ц(а)рємь и г(оспод)ь г(о)с(по)дємь,	1 Тим 6 15
270	48	аренга?	зълын окан'нын диваволь ... възложивын прѣдателью Нюдѣ въ ср[ь]д[ь]це прѣдати Г(оспод)а своєго на пропетнє, забывь вса бл(а)гага оуѣннє и наслаждєннє нх'же наслади се от оуѣнтєлєа своєго съ с(вє)тыми ап(о)с(то)лы,	Јн 13 2
271	48	аренга?	дѣло страш'ноє и непод[о]бноє тако неоудобь слышати ⁶¹⁴ ни въ оумь чл(о)в(ѣ)комь въмѣнити.	1 Кор 2 9
272	48	экспозиција?	кєгда на соудѣ твоємь възопниють анг(є)ли: Понесѣте дѣла да м'здоу примете,	слово Јефрема Сирина на Воздвижење Часног крста?
273	48	экспозиција	възискає намь свръшенаго сп(а)сєннєа тако пастырь истин'нын всегда пекин се ѿ стадѣ своємь.	Јн 10 1-16?
274	48	рекапитулација?	⟨...⟩тен ниєдиномоу погниєноути ⟨...⟩	Мт 18 14 или 2 Пт 3 9 +

⁶¹⁴ У издању: слышати.

275	48	рекапитулација?	⟨...⟩ваке всѣмь спасти се и въ разоумь истиньны прити.	+ 1 Тим 2 4
276	48	санкција	въз'ми расп'ни.	Јн 19 15 +
277	48	санкција	кръвь яго на нас и на чедѣхъ нашихъ.	+ Мт 27 25
278	49	аренга	⟨...⟩ сїонь втори їер(оу)са)лимь дань бысть оть бога ⟨...⟩	Гал 4 26
279	49	санкција	аще ли кто [...] ѡзметь что оть светые ⟨...⟩ единне чрѣти снего златопечатнаго ⟨...⟩	Мт 5 18 или Лк 16 17
280	50	санкција	кръвь его на насъ и на чедих[ъ] наших[ъ]	Мт 27 25
281	51	санкција	Кѣто ли се нанге ... не нспльнѣати такоже пише въ снѣмь златопечатномь хрисоволи, и пот'вори до єдине чрѣте,	Мт 5 18 или Лк 16 17
282	52	аренга 1	слѣпорожден'нынимь прозрѣнне дарова,	Јн 9 1-7 +
283	52	аренга 1	смрѣещеє въскрѣсын.	+ Јн 11 38-44
284	52	аренга 1	Днв'но бо ап(о)с(то)лоу бѣваше г(лаго)лати: Чл(о)в(ѣ)къ итерь створи вет(е)рю велню и з'ва многие; чл(о)в(ѣ)ка же кажетъ самого С(ы)на Б(о)жиа,	Лк 14 16 +
285	52	аренга 1	въ нѣже бѣдитъ насъ Б(ог)ъ рекын: створите себѣ другы от' мамоны неправед'ныє, да югда оскоудѣете прилоут' вы ⁶¹⁵ въ кровы с'воє.	+ Лк 16 9 +

⁶¹⁵ У издању: прилоут'вы.

286	52	аренга 1	Тѣмъ же Б(огороди)це, аще и прьваго и деветаго ч(а)са, да и прьвы на десете часъ прнчест'ника ме гави.	+ Мт 20 1-16
287	52	аренга 1	И оуть маломы неправеднааго б(о)гатства сѣбран'наго грѣх'мн наю оуещиховѣ се понѣ нѣкоюю малуюю ч(е)сть въздаати братнѣмъ б(о)жнѣмъ оуб(о)гымъ прѣдъсѣдѣшѣмъ на распутиахъ, прѣдъ крати двора наю, ноудѣшихъ всѣхъ коупити ц(а)р(ь)ство н(е)б(е)сное.	Лк 16 9 +
288	52	аренга 1	понѣже ... кир' Сава, оучит' наю г(лаго)лю: Чед'ца мота, испльнѣнта домовъ с(в)етныхъ недостатч'наа, а не разаранте, да и вѣ поменуѣша. сицѣ въпиюмъ: Р(а)доуи се ч(ь)стны вѣн'че хр(и)столюбивыи кралѣмъ нашимъ, р(а)доуи се пох'вало ч(ь)стнаа с(в)ет(н)е)люмъ бл(а)гобо(г)з'нивыи, р(а)доуи се цр(ь)квалъ нашимъ непоколѣбнымъ стльпе, р(а)доуи се кралѣвствоу нашемоу несборимлаа стѣно, р(а)доуи се тобою бо пад(а)ють' се вразы под' нозѣ кралѣмъ нашимъ, и тобою бо оутврьждают' се земли наше, р(а)доуи се м(о)ч(и)т(е)лю нем(н)л(о)ст(н)выи нз'мѣтающн нз' власты,	+ Лк 16 19-31?
289	52	экспозиција 1	пониже ... кир' Сава, оучит' наю г(лаго)лю: Чед'ца мота, испльнѣнта домовъ с(в)етныхъ недостатч'наа, а не разаранте, да и вѣ поменуѣша.	Теодосије, <i>Житије св. Саве?</i>
290	52	аренга 2	пониже ... кир' Сава, оучит' наю г(лаго)лю: Чед'ца мота, испльнѣнта домовъ с(в)етныхъ недостатч'наа, а не разаранте, да и вѣ поменуѣша. сицѣ въпиюмъ: Р(а)доуи се ч(ь)стны вѣн'че хр(и)столюбивыи кралѣмъ нашимъ, р(а)доуи се пох'вало ч(ь)стнаа с(в)ет(н)е)люмъ бл(а)гобо(г)з'нивыи, р(а)доуи се цр(ь)квалъ нашимъ непоколѣбнымъ стльпе, р(а)доуи се кралѣвствоу нашемоу несборимлаа стѣно, р(а)доуи се тобою бо пад(а)ють' се вразы под' нозѣ кралѣмъ нашимъ, и тобою бо оутврьждают' се земли наше, р(а)доуи се м(о)ч(и)т(е)лю нем(н)л(о)ст(н)выи нз'мѣтающн нз' власты,	ст. 5–12, 12. икос, Акатист Богородици

			а правовѣрною вѣроу оутвърждающии.	
291	52	рекапитулација?	єдинъ даръ собыщъ твоѧ от[ъ] твоихъ принесоховѣ ти,	свето узношење, литургија Јована Златоуста или Василија Великог
292	52	санкција	кръвь єго на нас и на чедѣхъ нашихъ,	Мт 27 25 +
293	52	санкција	въз'ми рас'пны,	+ Јн 19 15
294	53	аренга	Поненже ангел'скоє слово пров[н]де в'сѣ въселенѣю	Јев 2 2?
295	53	аренга	ѧже дарова Б(о)гъ любещимъ єго.	1 Кор 2 9
296	53	аренга	просещѣмъ отъ насъ доброє и <бл>аголюбивоє из'воление, ѧкоже Явелоко приношение	Јев 11 4? +
297	53	аренга	и Яврамлю ж'ртвѣ	+ Јев 11 17-19? +
298	53	аренга	и въдовицѣ онѣ д'вѣ цети.	+ Мк 12 42 или Лк 21 2
299	53	рекапитулација?	И все тоо да прѣбываєтъ (...) дон'деже илеє ц(а)р(ь)ство вѣчноє пришьд разорнтъ и ѣспразднитъ в'сакъ власть зем'льнѣ и дрѣжавѣ.	1 Кор 15 24
300	53	санкција	горѣ томъ ч'л[о]в[ѣ]кѣ	Мт 18 7, Мт 26 24, Мк 14 21, Лк 17 1 или Лк 22 22
301	53	санкција	Кръ<...>	Мт 27 25
302	54	санкција	Яще ли кто ... Б(о)гъ не боє се, ни	Лк 18 2

			страшнаго соудѣ поминнаѣ,	
303	54	санкција	Крѣвь ѣго на нас(ь) и на чѣдѣхъ наших(ь).	Мт 27 25
304	55	аренга	створиви всѣчѣскаѣ видимаѣ и невидимаѣ	Символ вере +
305	55	аренга	и нехотѣи смърти грѣшникомъ, нѣ обращению къ животу безсмъртному.	+ Мт 18 14 или 2 Пт 3 9
306	55	аренга	милостиви владико, выпльти се [...] ѣко да обрѣщеть драгѣму изгибѣшю и насъ грѣшнихъ приведеть въ стадо Христово.	Лк 15 4-10
307	56	аренга	graziosa incarnazion per la parola del Glorioso Gabriele a Nazaret de Galile (!) ala purissima, et mundissima gloriosa, et molto umel Verzene Maria, fiola di Abram	Лк 1 26-38
308	57	аренга	гл(агол)ѣ сице: р(а)доуи се ѡбрадованнаѣ Г(оспод)ь с' тобою	Лк 1 28
309	57	санкција	крѣвь ѣго на нас(ь) и на чѣдѣхъ нашихъ,	Мт 27 25
310	58	аренга	вл(а)г(о)д(а)ть прѣс(вѣ)т(а)го своѣго Д(оу)ха и на ц(а)рствѣ ми показа, ѣкоже излнѣ на с(вѣ)тнѣ своѣ ученики и ап(о)с(то)ли	Дап 2 1-4 +
311	58	аренга	рекъ нѣмъ: Идѣте въ всѣ вселѣн'нѣю и проповѣдите славѣ моею Б(о)ж(ь)ства;	+ Мк 16 15
312	59	санкција	Крѣвь ѣго на нас(ь) и на чѣдѣхъ(ь) наших(ь).	Мт 27 25

313	60	аренга	Тиме се наиме и човекољубље развија, и љубав према Богу и ближњему	Лк 10 27 +
314	60	аренга	успешно остварује испуњење закона и пророка.	+ Мт 5 17
315	61	санкција	взьми распни его.	Јн 19 15
316	62	аренга	ѡ(ть)ць щедротъ и в(ог)ь всакнѣ надежде.	2 Кор 1 3?
317	62	аренга	ѡ тани божнѣ великнѣ. ѡ глѣбина богатства. кто разоумѣ оумь г(осподь)нь, или кто свѣтникъ юмоу быс(ть). тако неизътѣненни соудбы его, и неизреченни поутн юмоу	Рим 11 33-35
318	62	аренга	гл(агол)ѣ сице ⁶¹⁶ . радун се ⁶¹⁷ ѡбравованна г(оспод)ь с тобою.	Лк 1 28
319	62	аренга	⟨ѡ⟩(ть)ци наши и на него оуп'ваше. оуп'ваше бо и сп(а)си се соутъ.	Рим 8 24
320	62		тако пад'ша ме въздвиже, и оумрьщвлѣна ме ѡживни.	Дап 20 9-12?
321	62	аренга?	боѣ се юг(ь)да на соудѣ твоємь възоупниють аг(ь)г(е)ли понесѣте дѣла да м'ъз'доу(!) прїимете.	слово Јефрема Сирина на Воздвижење Часног крста?
322	63	аренга	И пакы: Въ горы д(оу)ше въздвигнем' се, греди таамо ѡтноуд(оу) же помошь придетъ	други антифон гл. 5, јутрење

⁶¹⁶ У издању: сице.

⁶¹⁷ У издању: радун се.

			ти.	
323	63	санкција	Крѡвь ѡго на нихъ и на чѣдѣхъ ихъ.	Мт 27 25
324	64	санкција	Крѡвь ѡго на нихъ(ь) и на чѣдѣхъ(ь) ихъ(ь).	Мт 27 25
325	65	санкција	Крѡвь ѡго на насъ и на чѣдѣхъ нашихъ,	Мт 27 25
326	66	експозиција	по гл(агол)ующомѡхъ ⟨...⟩ и пакъ: Въ гори, д(ѡ)ше, въздвигнемъ се, греди тамо, ѡтнѡдѡже помошь придетъ ти.	други антифон гл. 5, јутрење
327	67	санкција	възми, възми, распни его.	Јн 19 15
328	67	санкција	крѡвь его на насъ и на чѣдѣхъ нашихъ.	Мт 27 25
329	68	експозиција?	по светѣи и въсѣхъ съворнѣи и апостольсцѣи цркви. господа бога и спаса нашего исоуса христа.	Символ вере
330	69	аренга	ѡвн се апостоломъ си, ѡче ихъ глаголю, николиже ⁶¹⁸ ѡлѡчитн се Ѳрѡсалима;	Дап 1 4
331	69	санкција (материјална)	тко ли потвори шо ѡдъ сихъ написанныхъ царства ми, и ѡдина чрѣта,	Мт 5 18 или Лк 16 17
332	70	аренга	всѣмъ творителнѡю же и сдрьжителнѡ небеси и земли и прѣисподнимъ, виднимъ же всѣмъ и невидимымъ,	Символ вере
333	70	аренга	неизреченнымъ свѣтъ ѡ свѣта вснѡ намъ;	Символ вере
334	71	аренга	Превѣчнымъ небеснѡи владыко цароу, отъ	Јев 1 7

⁶¹⁸ У издању: николи же.

		начела творен аггелы свое доухн, такоже пишетъ,	
335	71	аренга	с нидь въкоупѣ припѣваю всегда трисветѣю поюще пѣснь: светъ, светъ, светъ еси отъче и твой единородни сынъ и пресвети твои Духъ. молитва друга светог узношења, литургија Јована Златоуста
336	71	експозиција	И понеже рѣкль еси, Господи Исусе Христе въ евангеліи твоємъ: отъ Іероусалима не отлазятъ се, Лк 24 49 +
337	71	експозиција	и пакн: съ вами есмь до скончанія(!) вѣка. + Мт 28 20
338	71	санкција	Крѣвь юго на насъ и на чедѣхъ нашихъ, + Мт 27 25
339	72	аренга 1	не хотѣ смерти грѣшнику Мт 18 14 или 2 Пт 3 9 +
340	72	аренга 1	но къ обращенію живота. + 1 Тим 2 4
341	72	аренга 2	Христе славніи, научи насъ всякому науку благовѣрному глаголюще: тко оставить отца либо ину вещь мене ради р. ѡ. б., приметь жизнь вѣчну, возрадити ѡ; Мт 19 29, Мк 10 29- 30 или Лк 18 29-30
342	73	аренга	на царство ми такоже и на прѣвыхъ светыиныхъ православныхъ царныхъ и кралныхъ, такоже и благодѣть прѣсветаго доуха излыгасе на царство мы Дап 2 1-4
343	73	санкција	възмі, възмы и распні и Јн 19 15 +

344	73	санкција	кръвь его на нихъ и на чедехъ ихъ	+ Мт 27 25
345	74	аренга	Царь царьствоуюциимъ и господь господствоуюциимъ,	1 Тим 6 15
346	74	аренга	вса оть небитіа въ битіе приведеь	молитва Трисвете песме, литургија Јована Златоуста или Василија Великог, или прва молитва светог узношења, литургија Јована Златоуста
347	74	аренга	слѣпимъ зрети дарова	Јн 9 1-7
348	74	санкција	кръвь его на насъ и чедѣхъ нашихъ.	Мт 27 25
349	75	аренга	mandò el angel Gabriel a la purissima ed intemerata vergine Maria, digando; Allegreve piena de tutte grazie.	Лк 1 28 +
350	75	аренга	Da poi dize Lucha all' ultimo: ecce ancilla domini fiat mihi secundum verbum tuum.	+ Лк 1 38
351	76	аренга	в'седрьжител'нѣ же н(е)б(е)си и зем'ли и прѣисподнимъ в[и]днимъ же всѣмъ и нев[и]днимъ	Символ вере
352	76	аренга	свѣтъ от свѣта	Символ вере
353	77	аренга	бл(а)годѣть прѣс(вѣ)таго своего Д(ѣ)ха и на ц(а)р(ь)с(т)вѣ ли показа, такоже излннн на с(вѣ)тнѣ своеѣ зченик(и) и ап(о)ст(о)ли,	Дап 2 1-4 +

354	77	аренга	рѣкъ нмь: ндѣте въ всѣ вселенꙗю проповѣдите славѣ моею б(о)ж(ь)ства,	+ Мк 16 15
355	78	аренга	бл(а)годѣтъ прѣс(вѣ)таго своѣго д(ѣ)ла и на ц(а)р(ь)с(т)вѣ мн показа, такоже излнн на с(вѣ)тнѣ своѣ ученик(н) и ап(о)ст(о)ли,	Дап 2 1-4 +
356	78	аренга	рѣкъ нмь: ндѣте въ всѣ въселенꙗю проповѣдите славѣ моею б(о)ж(ь)ства,	+ Мк 16 15
357	79	аренга	любецимь б(о)га вса сѣдѣиствꙗють въ бл(а)гою, сѣцимь по прозрѣнню зван'нымь, занѣ нхже прѣжде разꙗмѣ, прѣжде и нар(е)че съобразны тѣлѣ с(ы)на своѣго, быти юмѣ пръвѣнцѣ въ мнзѣ братїи, а кеже прѣжде нар(е)че, снѣ и призва, и нхъже призва, снхъ и оправда, и нхъже ⁶¹⁹ оправда, снх(ь) и прослави.	Рим 8 28-30 +
358	79	аренга	съ оꙗко самь, проразꙗмѣвъ призва и нар(е)че и оправда и прослави, бл(а)гоч(ь)ст(н)вꙗю и х(р)нстобнвꙗю ц(а)р(н)цѣ с(р)блѣм(ь) и Грьком(ь) кира еленѣ	+ Рим 8 28-30
359	79	аренга	въ пѣстинѣх(ь) безмльвствꙗющих(ь) по двѣма или трем(ь), такоже р(е)че х(р)нстос(ь) съвькꙗплѣнѣх(ь) ѿ илени его	Мт 18 20
360	80	аренга	мнози бо соудн его и неслѣднн поꙗты	Рим 11 33

⁶¹⁹ У издању: нхъ же.

			єго	
361	81	санкција	Бъзми, распни єго.	Јн 19 15
362	82	аренга	прѣмъдрости настав'ниче и разꙋмъ дателю,	кондак гл. 6, укрштени канон у Сиропусну недељу, Триод посни
363	82	аренга	проповѣдаєми ц(а)рь ц(а)р(ь)ствꙋющимъ и г(о)с(по)дъ г(о)сп(о)дъствꙋющимъ	1 Тим 6 15
364	83	аренга	благодѣть прѣс(вє)таго своєго д(ѣ)ха и на ц(а)р(ь)с(т)вѣ ми показа, такоже излнѣ на с(вє)тнє своє ꙋченики и ап(о)с(то)ли,	Дап 2 1-4 +
365	83	аренга	рекъ нмь: Идѣте въ в'сѣхъ вьселенꙋю, и проповѣдите славъ моего б(о)жьства.	+ Мк 16 15
366	83	санкција	потворити а или разорити єднꙋ чрѣтꙋ оудь више писаного слова ц(а)р(ь)с(т)ва ми,	Мт 5 18 или Лк 16 17
367	84	аренга	бл(а)годѣть прѣс(вє)т(а)го своєго д(ѣ)ха и на крал(ев)ство ми показа такоже излнѣ на с(вє)тнє своє ꙋченики и ап(о)столи	Дап 2 1-4 +
368	84	аренга	рекъ нмь: Идѣте въ всѣхъ вьселенꙋю и проповѣдите славъ моего б(о)ж(ь)ства.	+ Мк 16 15
369	85	аренга	бл(а)годѣть прѣс(вє)таго своєго д(ѣ)ха и на деспотствѣ ми показа, такоже излнѣ на с(вє)тнє своє ꙋченики и ап(о)с(то)ли	Дап 2 1-4 +

370	85	аренга	рек(ь) нм(ь): Идѣте въ всѣхъ вѣселен'нѣю и проп(о)вѣдите словѣхъ моего в(о)ж(ь)ства.	+ Мк 16 15
371	86	аренга	вл[а]годеть прѣс[вѣ]таго своего Д[оу]ха показа такоже излнѣ на с[вѣ]тнѣ своеѣ оучен(н)ки и апостоли	Дан 2 1-4 +
372	86	аренга	рек нмь: Идѣте въ всѣхъ (!) вѣселенноую и проповѣдите словѣхъ моего божьства.	+ Мк 16 15
373	86	санкција	кръвь ѿго на нас(ь) и на чед(ѣ)хъ наших.	Мт 27 25
374	87	аренга	пошто су се баш оружјем Правде, десним и левим [за навалу и за одбрану], по примеру блаженог Павла, уздигли изнад уживања и искушења	2 Кор 6 7
375	87	аренга	ако је која неправда већ насрнула, – да је одмах отсечем и истребим мачем власти. Јер, – каже се – не носимо га узалуд, него зато смо ми постали Божје слуге	Рим 13 4
376	87	експозиција	да су удови, јадно отргнути од тела Христова и главе, изгубили животворну снагу која излази из главе, те су усмрћени,	Еф 1 22-23?
377	87	експозиција	ако као место за Бога и шатор [за њега] и храм, по божјим речима, заиста, значе људске душе чисте и испуњене божјом милошћу,	1 Кор 3 16 или 2 Кор 6 16
378	87	диспозиција	имаће сталност и неразоривост до конца века, ако доиста врата пакла не буду надвладала цркву Хрисгову.	Мт 16 18

379	87	санкција	пошто откидање удова од тела [у исто време] јесте и растављање [их] од главе, а тело је црква, глава пак – Христос,	Еф 1 22-23?
380	88	аренга	мнози бо поутн его а неслѣднли соудеѣ его.	Рим 11 33
381	88	диспозиција	твоаа отъ твоихъ и тебѣ приношоу и дароую и записю(!),	свето узношење, литургија Јована Златоуста или Василија Великог
382	89	аренга	якоже изъли бл[а]год[а]ть прѣс(вѣ)т(а)го д(ѣ)ха своего на с(вѣ)тнѣ своѣ ученики и ап(осто)ли	Дап 2 1-4 +
383	89	аренга	рекъ ндѣ: Идете въ всѣ вселеннѣю и проповѣданте славѣ моегѣ б(о)ж(ь)ства,	+ Мк 16 15
384	90	аренга	мнози бо сѣдбы его, и неизслѣднли пѣти его.	Рим 11 33
385	91	аренга	егоже събитнѣ зр(ещи е)же (ѿ) езикъ цркви такоже багренице(ю) царьскою одѣявши се кровн(ю) Влади[ч]нею. юже ѿ р(е)брь истек(ьшею) и радѣющн (се красѣють се)	Јн 19 34
386	92	санкција	кръвь его на нас(ь) и на чедех(ь) нашихъ.	Мт 27 25
387	93	аренга	Земљнаа землн оставльше и тлѣнннх(ь) и прѣстннх(ь) ошѣдше, придѣте възникнѣмъ и на висотѣ отн възнесѣмъ и	икос кондака самогласног, канон службе Вознесењу, Триод

		разꙋмъ въперимъ,	цветни +
		гл(аголю)ще къ прѣвѣч'нѡмꙋ н	
		безначел'нѡмꙋ ѿ(тъ)цꙋ, бл(а)гѡмꙋ	
		вл(а)д(ы)цѣ н(е)б(е)сномꙋ н твор'цꙋ в'сен	
		твари вид[н]мнѣ н невнд[н]мнѣ,	+ стихира на
		єдиночедомꙋ с(ы)нꙋ єго, къ надежди н	„славу“ (Лава
388	93	аренга	Мудрог?), велика
		похвалѣ рода хр(и)стиан'скаго, Г(оспод)ꙋ	вечерња
		Б(ог)ꙋ сп(а)сꙋ нашемꙋ І(сꙋ)сꙋ Х(рист)ꙋ н	Педесетнице,
		прѣс(ве)тѡмꙋ н бл(а)гѡмꙋ н	Триод цветни
		животворецѡмꙋ Д(ѡ)хꙋ єго, въпиюще:	
		сл(а)ва тебѣ трис(ве)тата Троице въ	
		єдинѡм(ъ) Б(о)ж(ь)ствѣ въ вѣки, амм(и)нь!	
389	94	санкција	Мт 27 25
		кровь єго на насъ н на чадѣхъ нашихъ	
		єгоже събитию зрещи, єже ѿ ѣзыкъ	
		цркъвы. такоже багреницею царскою	Јн 19 34
390	95	аренга	
		ѡдѣжав'ши се, кровню Владычьнѣю юже ѿ	
		ребрь истек'шею. радоꙋюштїи се красꙋют се.	
		н принесохъ. малоє снѣ приношение, такоже	Мк 12 42 или Лк
391	95	рекапитулација	21 2
		ѡна въдоваа двѣ лептѣ.	
			молитва Трисвете
			песме, литургија
			Јована Златоуста
			или Василија
392	96	аренга	Великог, или прва
		Іже ѿ несоꙋщїихъ вѣса въ бытыє прїнвѣдын	молитва светог
			узношења,
			литургија Јована

393	96	аренга	<p>Бъ пльтьсцѣмъ же съмотренїи, рече вѣрховномѣ апостолѣ Петрѣ. ты еси Петръ, и на семь камены съзиждѣ црковь мою. и врата адова не оудолѣютъ ю.</p>	Мт 16 18 +
394	96	аренга	<p>Таже и царствїе вѣчное ѡбѣща. ѡ цркви тѣщенїе полагающїмъ рекъ. славецю мѣ праславлю.</p>	+ неидентиф.
395	96	санкција	<p>и да наслѣдитъ огнь геенскы. оуготованы дѣволѣ и ангеломъ(!) его.</p>	Мт 25 41
396	96	санкција	<p>кръвѣ его на нас и на чедехъ нашихъ.</p>	Мт 27 25
397	97	аренга	<p>свѣтло въ зме въспрїемше. закона Господни достохвалное позчєние. Яще бо любите мѣ рече. заповѣди мое съблюдете.</p>	Јн 14 15
398	97	аренга	<p>елици бо рече Духомъ Божьствьнимъ водетъ се. сїи сѣтъ синовѣ Божи.</p>	Рим 8 14 +
399	97	аренга	<p>темже и съ Христомъ въдвараютъ се въ свѣте неветернїемъ. ть бо самъ рече идеже есмь азъ тѣ и слѣга мои бѣдетъ.</p>	+ Јн 12 26
400	97	санкција	<p>кръвѣ его на нас и на чедехъ нашихъ.</p>	Мт 27 25
401	98	аренга	<p>такожде и на господстве ми изаниа благодеть Прѣскетаго своего Духа</p>	Дап 2 1-4
402	98	санкција	<p>кръвѣ его на нас и на чедехъ нашихъ.</p>	Мт 27 25

403	99	аренга	<p>⟨...⟩ю зрещи ієже ѿ езникъ црькви и такоже багреницею [царск]ою одежавши ⟨...⟩адичнею. юже ѿ ревьрь истекъшею. радѹщи се к[расѹ]іет се.</p>	Јн 19 34
404	100	аренга	<p>на господ(ь)ствѣ мн бл(а)г(о)д(ѣ)тъ прѣс(ве)т(а)го своєго д(ѹ)ха показа такоже излиа на с(ве)тнє своє ѹченики и ап(о)с(то)ли.</p>	Дап 2 1-4 +
405	100	аренга	<p>рекъ нмь идѣте въ всѹ въселеннѹю и проповѣдите славѹ моего в(о)ж(ь)ства.</p>	+ Мк 16 15
406	100	санкција	<p>крвь єго на нас(ь) и на чедєх(ь) нашихъ.</p>	Мт 27 25
407	101	аренга	<p>ѡлицѹ Дѹхомъ Божїимъ водими сѣтъ, си сѣтъ сынове Божїи такоже рече божьствьнїи апостоль</p>	Рим 8 14
408	101	аренга	<p>также рече божьствьное слово: идѣже скровища ваша и срьдца тамо бѣдѣтъ.</p>	Мт 6 21 или Лк 12 34 +
409	101	аренга	<p>тѣмже в'сачьскаа ѹмѣти вымѣнише да Христа приобрѣщѣтъ</p>	+ Фил 3 8
410	101	експозиција	<p>нѣчтоже мало съмотрѣхомъ къ възданїю дарь такоже двѣ лептѣ в'довїца она</p>	Мк 12 42 или Лк 21 2
411	101	диспозиција	<p>Янанїи бо и Сап'фїрѣ Дѹхъ Светомъ слѣгавшїимъ такови ѹподобет' се.</p>	Дап 5 1-10 +
412	101	диспозиција	<p>паче же прѣдателью їудѣ, иже вѣщєлюбьства ради своєго прѣдасть Владыкѹ. и свою злѣ</p>	+ више могућих извора

		ИЗДАСТЬ ДѢШѢ		
413	101	диспозиција	Ибо апостоль глаголет, горе съгрѣшающїи въ братїи, и виюущи съвѣст чрѣва ради, ни же Богъ чрѣво	Фил 3 19
414	101	диспозиција	Иакоже рече апостоль да измет се ѿ срѣды ваше таксовїи злобамъ, дѣлатель	1 Кор 5 2
415	102	аренга	Игоже събитїе зреще. Иже ѿ языкъ цркви, иакоже багрѣницею царскою одѣлавше се крвїю Владычнїею юже ѿ прѣчистнихъ реберь истекшю. и радующи се красїет се.	Јн 19 34
416	103	аренга	Земельная земли оставльше, и тлѣнныхъ и прѣстныхъ ѿшдыше придите възникнѣмъ, и на висотоу очи възнесѣмъ и разоумъ въперимъ	икос кондака самогласног, канон службе Взнесењу, Триод цветни +
417	103	аренга	глаголюще къ прѣвѣчномоу и безначелномоу ѿцоу, благомоу владицѣ небесномоу и творцоу всеї твари видимїе и невидимїе, єдинородномоу синоу его, къ надежди и похвалѣ рода хрїстианскаго, господоу богоу спасоу нашемоу їсоусоу хрїстоу, и прѣсветомоу и благомоу и животворещомоу дѡхоу его, въпнюще: слава тебѣ трьс(вє)тата тронце, въ єдинолѣ божьствѣ въ вѣки, аминь.	+ стихира на „славу“ (Лава Мудрог?), велика вечерња Педесетнице, Триод цветни
418	103	аренга	прѣсветы гласъ твои оуслышаль: придите	Мт 25 34

		<p>БЛАГОСЛОВЕНИ ѿЦА МОЕГО НАСЛѢДОУНТЕ ОУГOTOBAHOE ЦАРСТВО НЕБЕСНОЕ.</p>		
419	104	аренга	<p>⟨З⟩ЕМЛЪНАТА НА ЗЕМЛИ ОСТАВЛЪШЕ И ТЛѢННИХ(Ь) И ПРЪСТНИХ(Ь) ОШЪДШЕ, ПРИДѢТЕ ВЪЗНИКНѢМЪ И НА ВИСOTЪ ОЧИ ВЪЗНЕСЕМЪ⁶²⁰ И РАЗЪМ(Ь) ВЪПЕРИМЪ,</p> <p>ГЛАГОЛЮЩЕ КЪ ПРѢВѢТНОМЪ И БЕЗНАЧЕЛНОМЪ Ѡ[ТЬ]ЦЪ, БЛАГОМЪ ВЛАД(Ь)ЦѢ И Н(Е)Б(Е)С(Ь)НОМЪ И ТВОРЦЪ В(Ь)СЕЕ ТВАРИ В(Н)ДИМНІЕ И НЕВ(Н)ДИМНІЕ, ЕДИНРОДНОМЪ С(Ь)НЪ ЕГО, КЪ НАДЕЖДИ И ПОХВАЛѢ РОДА ХР(И)СТИАНЬСКАГО, Г(О)СП(О)ДЪ БОГОЪ И СП(А)СЪ Н(А)ШЕМЪ І(СЪ)С(Ъ) Х(РИ)С(Т)Ъ И ПРѢС(ВЕ)ТОМЪ И БЛАГОМЪ И ЖИВОТВОРЕЦЮМЪ Д(Ъ)ХЪ ЕГО, ВЪПИЮЩЕ: СЛАВА ТЕБѢ ТРЪСВ(Е)ТАТА ТРОИЦЕ ВЪ ЕДИНОМ(Ь) БОЖ(Ь)СТВѢ ВЪ В(Ѣ)КИ, АМИН(Ь).</p> <p>ПРѢС(ВЕ)ТИ ГЛАСЪ ТВОИ УСЛИШАЛЪ: ПРИДѢТЕ БЛАГОСЛОВЕНИ Ѡ[ТЬ]ЦА МОЕГО, НАСЛѢДЪНТЕ УГОТОВАНОЕ ЦА(Р)ЬСТВО НЕБ(Е)СНОЕ.</p>	<p>икос кондака самогласног, канон службе Вазнесењу, Триод цветни +</p> <p>+ стихира на „славу“ (Лава Мудрог?), велика вечерња Педесетнице, Триод цветни</p>
421	104	аренга	<p>ЗЕМЛЪНА ЗЕМЛИ ОСТАВЛЪШЕ И ТЛѢННИХ И ПРЪСТНИХЪ ОШЪДШЕ, ПРИДѢТЕ ВЪЗНИКНѢМЪ И НА ВИСOTЪ ОЧИ ВЪЗНЕС(Е)МЪ И РАЗЪМЪ ВЪПЕРИМЪ,</p>	<p>икос кондака самогласног, канон службе Вазнесењу, Триод цветни +</p>

⁶²⁰ У издању: възнеъмъ.

		гл(агол)юще къ прѣвѣтнѣмъ и безначелномъ Ѡ(тъ)цѣ, бл(а)гомъ бл(а)д(ы)цѣ н(е)б(е)с(ь)номъ и твор'цѣ всѣхъ тварн видимнѣ и невидимнѣ, единочедемъ Ѡ(ь)нъ его, къ надежди и похвалѣ рода хр(и)стианьскаго, Г(о)сподъ Б(о)гъ и сп(а)сх н(а)шемъ І(сх)с(х) Х(ри)с(т)ъ и прѣс(ве)томъ и бл(а)гомъ и животворѣщомъ Д(х)хъ его, въпниюще: сл(а)ва тебѣ трис[вѣ]тата Тронце въ единомъ Б(о)ж(ь)ствѣ въ веки, аминь).	
423	105	аренга	+ стихира на „славу“ (Лава Мудрог?), велика вечерња Педесетнице, Триод цветни
424	105	аренга	прѣс(ве)ти гл(а)сѣ твои ѡслышалъ: Придѣте бл(а)г(о)сл(о)вени Ѡ[тъ]ца моего, наследуйте ѡготованное Ц(а)рство н(е)б(е)сное. Мт 25 34
425	105	санкција	〈Кровь его на насъ и на чадѣхъ нашихъ〉 Мт 27 25
426	106	аренга	прославивъ прчтою (прѣчистою) и стою (светою) свою мтръ (матерь). чтишишоу (чъстнѣшишоу) хероувиль и славнѣшишоу без расоуженна (расоужденна) серафнъ (серафимъ). тропар Богородици
427	106	аренга	длъжни ксмы възати (въздати) хвалоу и (чъсть) и дары прѣчтон (прѣчистон) влци (владычици). протнкоу силѣ нашен дрѡгы Лк 16 9 себѣ твореще Ѡ (отъ) мамоны неправеные (неправедные).
428	107	аренга	Ѡгвож[е] събытїе зреще еже от езникъ) Јн 19 34

		<p>цр(ь)кви також[е] багрѣницею ц(а)р(ь)скою одѣлаше с(е) крвню вл(а)д(н)ч(ь)ннею иже от прѣч(н)стїихъ ребрь истекшею и рад(о)ующи се красѣют(ь) се</p>		
429	108	аренга	<p>Ѵгоже събитїе зрещи. еже ѿ ѳезикъ цркви. такоже багреницею царскою ѿдѣлавшѣ се крвнью. Владичною юже ѿ ребрь истекшею. радѣюще се красѣют се</p>	Јн 19 34
430	109	аренга	<p>Ѵгоже събитїе зреще еже ѿ езыкъ цркъвы. тако багрѣницею царскою одѣлавшѣ се крвнью Владичннею еже ѿ ребрь истекшею. радѣючи се красѣют се.</p>	Јн 19 34
431	109	рекапитулација	<p>принесохомъ малоѣ сїе приношенїе. такоже она в'доваа двѣ лептѣ иже ѿ тебе нензретенно рождышомѣ се.</p>	Мк 12 42 или Лк 21 2
432	110	аренга	<p>въ оумѣ въспремше закона Господнѣа достохвалное поученїе, Яще бо любите ме рече, заповѣди мое съблюдетѣ.</p>	Јн 14 15 +
433	110	аренга	<p>такоже разлычннми добродѣтелми, тако ранцими цвѣтци оукрашивше се, достолѣпно потекоше въ слѣдъ благоуханїа божьствнаго разума. Ѵлицн бо Духомъ Божїимъ водимн сѣть, си сѣть синове Божїи.</p>	+ Рим 8 14
434	110	аренга	<p>Ть бо самъ рече. Идеже есмь азъ, тѣх и слѣга</p>	Јн 12 26

		МОН БЪДЕТЬ.	
435	111	аренга	Свѣтло бо нынѣ ликъствоуѣтъ веселіемъ красоуѣщи се божьствѣнаа цркъвы дньс. и Христоу радоуѣщѣи ⁶²¹ се въпниеть, прѣиспыщрена доуха благодѣтню, крѣпост мога яси и пѣніе. неидентиф. (+Пс 118 14)
436	111	аренга	довродѣтелию другъ, другъ друга ретоуѣще. Рим 12 10? Рим 14 19? Јев 10 24?...
437	111	аренга	яко царско съписаніе носеще. подписанно о багрѣннѣмъ еже ѿ ребръ Христовѣхъ изливавшою се кровню. Јн 19 34 +
438	111	аренга	И сего гласъ сладчанши. крѣпко ндоуѣще. Се бо рече азъ ясмь с' вали до кончаніа вѣка. + Мт 28 20
439	112	аренга	Егоже събитіе зрещи. еже ѿ езыкь цркъвн. такоже багреницею царскою одежавше се кровью. Владычннею юже ѿ ребръ истекшею. радоуѣщи се красоуѣт' се. Јн 19 34
440	113	рекапитулација	примн сїе мое малое приложенїе ва дар себе. яко зчитѣль твои и владика нашъ мали гласъ разбонничъ прнет и раю того жителя сатвори. Лк 23 40-43 +
441	113	рекапитулација	и малне лепти оинне збогїе прнет и дарова ен живот вѣчни + Мк 12 42 или Лк 21 2

⁶²¹ У издању: радоуѣщѣи.

442	114	аренга	Иже оуть небытіа въ бытіе вса приведѣи нензреченною мѣдростію,	молитва Трисвете песме, литургија Јована Златоуста или Василија Великог, или прва молитва светог узношења, литургија Јована Златоуста +
443	114	аренга	творче и съдѣтелю видимыи и невидимыи всеи, таже на небеси и на земли,	+ Символ вере
444	114	аренга	тебѣ припадаемъ, тебѣ молимъ се, милости въсприѣти просимъ о нашихъ грѣхопаденіи оуть тебе, благааго чловѣколюбца, бога нашего,	друга молитва верних, литургија Јована Златоуста? +
445	114	аренга	тын бо реклъ еси, о владыко, твоими прѣсветыми и слаткыми ѳсти: просите, и принимете, и ищите, и оверѣщите;	+ Мт 7 7 или Лк 11 9 +
446	114	експозиција	сеи оу божьствьнои оу и прѣсветои оу и слатковѣщаннои оу глаголю твои оу послѣдоюще и мы рабы твои [...] малаа приносим ти твоа оуть твоихъ,	+ свето узношење, литургија Јована Златоуста или Василија Великог
447	114	експозиција	сподобыши насъ деснааго ти прѣдстоаніа въ вторѣи и страшнѣи твои пришьствѣи.	Мт 25 31-33
448	114	молба	такоже есть писанно: възложенаа боговы	неидентиф.

			и светымъ его не отыемлите;	
449	114	санкција	кръвь его на насъ и на чедѣхъ нашихъ,	Мт 27 25
450	115	аренга	благодѣтъ Прѣсвѣтаго Доуха на Царьство ми изліа.	Дап 2 1-4
451	115	санкција	кръвь его на насъ и на чедѣхъ нашихъ.	Мт 27 25
452	116	аренга	И от[ъ] всѣхъ избави мѣ Г(оспод)ъ, ны и еще избавить.	2 Кор 1 10
453	116	аренга	Ѡ тыщеты. Тиха во дательн любить Б(ог)ъ, яко же рече б(о)ж(ь)ств(ь)нын ап(о)с(то)ль,	2 Кор 9 7
454	116	аренга	И рече мь съ ап(о)с(то)ломь: се время бл(а)гопріятно, се нынѣ д(ь)нь с(ь)п(а)сенна.	2 Кор 6 2
455	117	экспозиција?	добрѣ оусрьд'не вьным'ше сп(а)сова слад'чаншаго (...) и коньчнаго гл(а)са. лін истин'ненше рещи грома. еже придет(е) бл(а)г(о)с(ло)венни от(ь)ца моего наслѣдоуте. оутотованное вамъ ц(а)р(ь)ствіе. възв'аа'кахъ бо, и напитасте. въж(ь)дедахъ и напоисте. страннь и въвѣдoste. въ тьм'ници бѣхъ, и придoste. нагъ и одѣясте. больнь бѣхъ, и посѣтисте мѣ.	Мт 25 34-36
456	118	аренга	съставленіе же и съединеніе. сею божьствьныи сѣни юже вьдроззи Господь а	Јев 8 2

		не чловѣкъ.	
457	118	аренга	<p>Богъ, самомоу Моисеови законополагае рече. Зри, сътвориши вса по собразоу показанномоу ти на Горѣ.</p> <p>Јев 8 5 или Изл 25 40</p>
458	118	аренга	<p>ниже вдовице двѣ лептѣ.</p> <p>Мк 12 42 или Лк 21 2 +</p>
459	118	аренга	<p>и чашоу стоудени воды. таже въ немѣ оученика и тѣчию даемою мьзди оулишавающоу.</p> <p>+ Мт 10 42</p>
460	118	аренга	<p>въ радость Господа своего вьнити,</p> <p>Мт 25 21</p>
461	119	аренга	<p>божьствьныхъ евангелскихъ заповѣдѣи дѣлателие. свѣтло въ оумѣ вьсприемше закона Господниа. достохвал'ное поученіе.</p> <p>Јн 14 15</p> <p>Ище бо любите ме рече. заповѣди мои съблюдетѣ.</p>
462	119	аренга	<p>Ѣлици бо Доухомъ Божиимъ водими соуть, си соуть сынове Божїи.</p> <p>Рим 8 14</p>
463	119	аренга	<p>Тѣ бо самѣ рече. идѣже кьсьмь азъ, тоу и слоуга мои боудеть.</p> <p>Јн 12 26</p>
464	119	санкција	<p>кръвь Ѣго на нас и на чедѣхъ нашихъ.</p> <p>Мт 27 25</p>
465	120	аренга	<p>по гласѣ⁶²² Спасовѣ вьзьмше крс(ъ)тѣ свои на радио</p> <p>Мт 10 38 или Мт 16 24</p>

⁶²² У издању: пласѣ.

466	120	аренга	<p>дрѸзнише по двемѸ или трем изволавающе</p> <p>Б(ог)Ѹ угодно жете лобизающе такоже и</p> <p>самъ вл[а]д[и]ка Х(ристо)с(ъ) въ</p> <p>благоспас(ъ)номъ благовествовани нелъже</p> <p>обеща⁶²³ речено идеже сътъ два или трне</p> <p>въ нме мое събрани тѸ есмъ по среде и.</p>	Мт 18 20 (2×)
467	121	аренга	<p>послѣдовити(!) твоим(ъ...) да просвѣтитъ се</p> <p>свѣтъ вашъ прѣд' чловѣки и да оузр(еть</p> <p>ваша дѣла) добра и да прослав(еть) отца</p> <p>вашего на небесѣхъ</p>	Мт 5 16 +
468	121	аренга	<p>и да любе ме възлюбленъ боудеть отъцемъ</p> <p>момъ и да ве(...)ъ оу него обитѣль</p> <p>створювъ.</p>	+ Јн 14 21 и 23
469	121	рекапитулација	<p>приноше(нїе) прими такоже богородни сынъ</p> <p>твой, мой же творьць и оучитель Христъ</p> <p>мали глаголь разбонничъ при(е)мъ къ раю</p> <p>(досто)ина того сътвори</p>	Лк 23 40-43 +
470	121	рекапитулација	<p>и малне лѣпти оѸбогне(!) оне царство</p> <p>небесное дарова юн⁶²⁴.</p>	+ Мк 12 42 или Лк 21 2
471	122	инвокација?	<p>Благоволенїемъ ѿца изволенїемъ сына</p> <p>съпоспѣшенїемъ светааго Духа.</p>	
472	122	аренга	<p>Господа господствующїимъ, и цара</p>	1 Тим 6 15

⁶²³ У издању: обещта.

⁶²⁴ У издању: дароваюн.

			царствоующїиць.	
473	122	аренга	<p>іакоже наша добрѣ правецїа православнаа вѣра зчитѣ. прѣвѣю чєстѣ Богови таже прочїици оостаткы и твоѣя ѿ твоих, и прочїаа.</p>	<p>свето узношење, литургија Јована Златоуста или Василија Великог +</p>
474	122	аренга	<p>іакоже Светое писанїе рече: Велєи во єси рече Господи. и чюднаа дѣла Твоѣа и ни єдиноже слово доволно єст. кѣ похвалєнїю чюдєсѣ Твоих.</p>	<p>+ молитва из чина великог водоосвѣења, Требник?</p>
475	122	експозиција	<p>оуповає на повєлѣнїє. Владычнє. іако аще чашѣ стоудєни води подаст кто вѣ нїє Того, нє погоубытѣ мѣздоу свою.</p>	<p>Мт 10 42 +</p>
476	122	експозиција	<p>малоє приношенїє приношѣ, іакоже вѣдоваа двѣ цєтѣ Вѣсенєпорочнѣи Владычици Богородици.</p>	<p>+ Мк 12 42 или Лк 21 2</p>
477	123	аренга	<p>Иже оотѣ невѣтїа вѣ битнїє вса привєдїи нєи(з)рєчєннєю моудрєстїю,</p>	<p>молитва Трисветє пєсмє, литургија Јована Златоуста или Василија Великог, или прва молитва светог узношења, литургија Јована Златоуста +</p>
478	123	аренга	<p>творѣи и сѣдѣтелю видимымѣ и невидимымѣ, всѣм іаже на небєси и на зємлї,</p>	<p>+ Символ вєрє</p>

479	123	аренга	тебѣ припадаемъ, тебѣ молимъ се днлосты възпринти просимъ ѿ нашихъ грѣхопаденїи, ѿ тебѣ благаго чловѣколюбца Бога нашего;	друга молитва верних, литургија Јована Златоуста? +
480	123	аренга	ти бо рекъль єси: ѿ владико, твоимъ прѣсветїимъ и сладкимъ оустѣ: просите и прїимъте и ищите и ѡбрѣщете.	+ Мт 7 7 или Лк 11 9 +
481	123	експозиција	Слоу же божьственному и прѣсветому глаголу твоєму послѣдоюще и ми раби твон [...] малаа приносимъ ти твоѣ ѿ твонхъ тебѣ, ѿ владико,	+ свето узношење, литургија Јована Златоуста или Василија Великог
482	123	експозиција	сподобиши насъ деснаго ти прѣдстоѣннѣ въ вторѣмъ и страшнѣмъ твоємъ пришьствїи.	Мт 25 31-33
483	124	санкција	да причтет се доуша єго къ нѣже рече Господь, ѡидѣте ѡ мене проклетїи оуготованныи дїаволѣ и ангеломъ єго.	Мт 25 41
484	125	аренга	ѣкоже и на прьвнхъ светїнхъ и православннхъ царь и господь такожде благодать прѣсветаго своего дѣха и на господство ми нзлїа,	Дап 2 1-4
485	126	инвокација?	Бл(а)говоленїемъ ѿ(ть)ца, и нзволенїемъ с(ы)на, и съспѣшенїемъ с(вет)т(а)го д(оу)ха,	више могућих извора
486	126	аренга	г(оспод)а господ[ь]ствѣющимъ, и ц(а)ра ц(а)р(ь)ствѣющїим[ь],	1 Тим 6 15

487	126	санкција	ВЪЗМИ ВЪЗМИ РАСПНИ	Јн 19 15 +
488	126	санкција	КРЪВЬ ЕГО НА НАС(Ь) И НА ЧЕДѢХЪ НАШИХЪ, ВЪ ВЪДЪЩЕМЪ КРѢПЦѢ ВѢРОВАВШЕ, И ВЪ РАДОСТИ Г(ОСПОД)А СВОЕГО ВЪНИТИ, СЪ ВЛ(А)Д(Ы)КОЮ СЪВѢТНОВАТИ ПО НЕЛЪЖНОМОУ ОБѢТОВАНІЮ, ТАКО СЛОУГЫ СОУЩЕ ТОГО И БЛАЗИ РАВИ, И ВѢРНИ СТРОИТЕЛИ ВЪВѢРЕНАГО КОМОУЖДО СЛОУЖБОНАЧЕЛІА.	+ Мт 27 25
489	127	аренга	МОЛИМЪ ЖЕ СЕ С(В)ЕТ(О)МЪ И СЛАВНОМЪ ПРЪВОМ(ОУ)Ч(Е)НИКОУ, ТАКОЖЕ ВДОВІЕ ДВЕ ЛЕПТѢ, СИЦЕ И СІЕ МАЛОЕ НАШЕ ДАРОНОШЕНІЕ ПРИЕТИ,	Мт 25 14-29
490	127	експозиција	МОЛИМЪ ЖЕ СЕ С(В)ЕТ(О)МЪ И СЛАВНОМЪ ПРЪВОМ(ОУ)Ч(Е)НИКОУ, ТАКОЖЕ ВДОВІЕ ДВЕ ЛЕПТѢ, СИЦЕ И СІЕ МАЛОЕ НАШЕ ДАРОНОШЕНІЕ ПРИЕТИ,	Мк 12 42 или Лк 21 2
491	127	санкција	ВЪЗМИ РАСПНИ,	Јн 19 15 +
492	127	санкција	КРЪВЬ ЕГО НА НАС(Ь) И НА ЧЕДѢХЪ НАШИХЪ.	+ Мт 27 25
493	128	аренга	ВЪ ВОЛИ ПРѢСВЕТАГО ДЪХА И НА ГОСПОДСТВО МИ ИЗЛІА,	Дан 2 1-4
494	129	аренга	ВЕЛИКОМОУ ВЪ ПР(О)РОЦѢХЪ ИСѢИАСЮ РЕЧЕ: ЗРИ, СЪТВОРИШИ ВЪСА ПО ОБРАЗЪ ПОКАЗАННОМУ(!) ТИ НА ГОРѢ.	Јев 8 5 или Изл 25 40
495	129	аренга	ПО ЕМУЖЕ НИЖЕ ВДОВІЕ ДВѢ ЛѢПТЕ.	Мк 12 42 или Лк 21 2
496	129	аренга	СЛАВЕЩЕ МЯ ПРОСЛАВЛЮ,	неидентиф.
497	129	аренга	СѢНИ, О НЕНЖЕ РЕЧЕ Г(ОСПОД)Ь КЪ ВРЪХОВНОМЪ АП(О)СТОЛ(О)МЪ ТЫ ЕСИ ПЕТРЬ И	Мт 16 18

			на сѣм каменн съзидоу црковъ мою и врата адава не оудолѣють юн.	
498	129	аренга	въ радос(т) Г(оспод)а своег(о) вѣнннн	Мт 25 21
			да причтет се д(с)ша юго къ нмже рече Г(оспод)ь отидѣте от мене проклетїи въ огнь вѣчны, оуготованны дїаволѣ и агг(е)ломь юго	Мт 25 41
500	130	аренга	Възлюблѣнна братїе, ношь оуспе, а днь прблнжн се, отврзель дѣла тьмна, и явнмь се чеда свѣтоу,	Рим 13 12 +
			и оуслншнмь, что глаголетъ слово вожїе безсмертное къ чловѣкомь: прїндѣте къ мнѣ всн троуждающн се и обременѣнны, и азъ покою вы;	+ Мт 11 28 +
502	130	аренга	и пакы: творен чнстотоу, юже хвалнтъ рекы: блаженны чнстїи срдцемь, тако тїи бога оузреть;	+ Мт 5 8
503	130	рекапитулација?	прїмн сїе малое приношенїе мое въ даръ себѣ, такоже сынъ твои и богъ нашъ двѣ цѣте оное оубогые вѣдовице,	Мк 12 42 или Лк 21 2
504	130	санкција	възми, възми, разьпны его,	Јн 19 15 +
505	130	санкција	крвь егѡ на насъ и на чедехъ нашихъ,	+ Мт 27 25
506	131	аренга	славословнмомѣ царѣ царствзущнмь и	1 Тим 6 15

			ГОСПОДЪ ГОСПОДСТВЪЮЩИМЪ	
507	132	диспозиција	примѣи ѿт[ъ] збогѣе пазѣхы нашеѣ такоже в'довыѣ оное .б. лѣпѣтѣ,	Мк 12 42 или Лк 21 2
508	132	диспозиција	прѣимѣи малое сѣе приноше(н)іе, такоже смѣрнл(ь) си еси прѣѣтн малое сфѣ(н)гато ѿт[ъ] отрочнща оного.	чудо треће, <i>Житије св. Георгија</i>
509	132	санкција	и да дас(ть) слово Б(ог)ѣ, амин(ь).	Мт 12 36, Рим 14 12, Јев 13 7 или 1 Пт 4 5
510	133	експозиција	акоже вдовица двѣ лептѣ приноси мѣ ти, Бладыгнице:	Мк 12 42 или Лк 21 2
511	134	аренга	Ѣлицн доухомъ божіимъ водимн сѣтъ, сін сѣтъ сынове божін,	Рим 8 14
512	134	аренга	⟨...⟩ ѿтѣца моего: наслѣдѣште оутготованное вамъ царствіе ѿтѣ сложеніа мирѣ, възлалкахъ бо ⟨...⟩	Мт 25 34-35
513	135	аренга	вл(а)д(ь)ко всѣхъ свѣтъхъ Г(оспод)н н(е)б(е)се и земли, и всѣхъ тварн видимѣи и невидимѣи, сѣден на прѣстоле славы и призирае въ бездны, безначелне, невидиме, непостижиме, неописанне, неизменне, ѿ(ть)че Г(оспод)а н(а)шего И(с)х(р)ста, великааго Б(о)га и сп(а)са, оупоканіа н(а)шего, иже ес(ть) ѿбразъ твоѣе бл(а)гостн, печать равноѿбразна, въ себѣ	прва молитва светог узношења, литургија Василија Великог +

показꙋе тебѣ ѡ(тѣ)ца, слово живо, Б(о)гъ
 истиннын, прѣвѣчнаа прѣмѣдрость,
 живѡтъ, ѡс(вє)щенїе, сила, свѣтъ
 истиннын, илѣже д(ѡ)хъ с(вє)тын гавн се,
 истиннын д(ѡ)хъ, с(ы)ноположенїа дарованїе,
 ѡбрꙋченїе боꙋдꙋщааго⁶²⁵ достоанїа и
 начетькъ вѣчных(ь) бл(а)гъ,
 животворещїа сила, источникъ с(вє)тїи,
 илѣже вьса тварь словеснаа же и разꙋмна
 зкрѣпляетъ тебе слоꙋжить, и тебѣ
 пр(н)сносоꙋщее възсїлаетъ славословїе, тако
 вьсачьскаа работна тебѣ, тебѣ Бо(га)
 хвалеть агг(є)ли, арханг(є)ли, прѣстола,
 г(ос)п(о)дствїа, начела, власти, силн и
 многочїнтаа херꙋвїмъ и шестокрылатаа
 серафїмъ, выпїюще непрѣстанными зсты,
 немльчными славословленїи: с(вє)тъ,
 с(вє)тъ, с(вє)тъ Г(оспод)ь Саваофъ, испльнь
 н(є)бо и земля славы его.

514 135 аренда

съ силн бл(а)женными силами, вл(а)д(ы)ко
 чл(о)в(ѣ)колюбче, и азъ грѣшнаа выпїемъ и
 г(лаго)люмъ: с(вє)тъ еси и прѣс(вє)тъ, и
 нѣсть мѣри великолѣпїю с(вє)т(ы)нѣ твоее,
 и прѣподобнь въ всѣхъ делѣхъ своихъ

+ друга молитва
 светог узношења,
 литургија
 Василија Великог
 +

515 135 аренда

Б(о)гъ сїи прѣвѣчныи ... иже вѣдовице двѣ

+ Мк 12 42 или Лк

⁶²⁵ У издању: коꙋдꙋщааго.

		цѣте прїемъ	21 2 +
516	135	аренга	и блонднїе о'ставленїе грѣхомъ подавъ + Јн 8 3-11 +
517	135	аренга	и разбонника въ послѣднемъ исповѣданїи прїемъ + Лк 23 40-43 +
518	135	аренга	и мнтоннца словомъ оправдавъ + Лк 18 10-14?
519	136	аренга	сын и прежде сын, Владыко Господи Боже отче вседержителю покланяемыи достойно, ако въ истинѣ(!) и праведно и подобно велѣнїю сватыни твоѣа тебе хвалити, тебе пѣти, тебе благословити, тебе кланатиса, тебе благодарити, тебе славити единосѣснаго въ истинѣ Бога и тебѣ приносити сердцемъ сокрушеномъ и духомъ смиреномъ словеснѣю сїю служебѣ нашѣ, ако ты еси даровавыи намъ разумъ твоѣа истины. И кто доволенъ изглаголати силы твоѣа, или исповѣдати чудеса твоѣа на всако времѣ Владыко? Владыко всаческихъ Господи небесе и земли и всакоа твари видимыа и невидимыа, сѣдан на престолѣ славы и призираши въ бездны, безначальне, невидиме, непостижиме, неописане, неизмѣнне, Отче Господа нашего Исуса Христа, великаго Бога и Спаса, упованїа нашего, иже есть образъ твоѣа благодсти, печать

прва молитва
светог узношења,
литургија
Василија Великог

равнообразна, въ себѣ показуа тебе отца,
слово живо, Богъ истиннын, превѣчнаа
премудрость, животъ, освашеніе, сила,
свѣтъ истиннын, иже Духъ сватын
авнса истиннын духъ, синоположеніа
дарованіе, обрүченіе бѣдущаго достояніа и
начатокъ вѣчныхъ благъ, животворящаа
сила, источникъ сватыни, иже вса тварь
словеснаа же и разумнаа үкрѣплена тебѣ
служить и тебѣ присносущее всылаетъ
славословіе, ако всацьскаа работна тебѣ:
Тебе бо хвалятъ ангели, архангели,
престоли господствіа начала, власти, силы
и многоочетаа херүвимъ и шестокрилатаа
серафимъ.

Съ сими блаженными силами Владыко
человѣколюбче и мы грѣшніе вопіемъ и
глаголемъ: сватъ еси, ако въ истинѣ и
пресватъ и нѣсть мѣры великолѣпію
сватыни твоєа и преподобенъ въ всѣхъ
дѣлѣхъ своихъ, ако правдою и сѣдомъ
истиннымъ вса наведе на ны. Создавъ бо
человѣка персть пріемъ отъ земли и
образомъ своимъ Боже почетъ, положи его
въ раи пища безсмертнаа жизни и пріятіе
вѣчныхъ благъ въ съблюденіи заповѣден
твоихъ обѣщавъ ему, но преслүшавша тебе

друга молитва
светог узношенъа,
литургија
Василија Великог

истиннаго Бога създавшаго и и прелести
злїином повинувшася, умерщвлена же
свонди ея прегрѣшенїи, изгналъ еси его
праведнымъ судомъ твоимъ Боже изъ раа
въ мїръ сен и возвратилъ еси въ землю, отъ
нея же взатъ бысть, устроивъ ея
пакнбытїемъ спасенїе, еже самѣмъ
Христомъ твоимъ. Не бо отвратиса
сзданїа своего въ конецъ, еже створи
блаже, ниже забы дѣла рѣкѣ своею, но
посѣтилъ еси многообразно, за милосердїе
милости твоея пророкы послаалъ еси,
створилъ еси силы сватыи свонди въ
комждо родѣ⁶²⁶ и родѣ угожшии ти,
глагола намъ усты рабъ свонхъ пророкъ,
провождѣшаа намъ хотѣшаа быти
спасенїе, законъ далъ еси въ помощи, ангелы
приставилъ еси хранителя. ѿгда же прїнде
кончина временемъ глагола намъ самыи
сыномъ свондѣ, ниже и вѣкы створи,
ижъ(!) сын сїанїе славы твоея и начертанїе
сѣстава его, нося же вса глаголомъ силы
своея, не всхищенїемъ влѣни, еже быти
равенъ тебѣ Богѣ и отцу, но Богъ сынъ съ
человѣки поживе и отъ дѣвы сватыа
въплощеся истоци себе зракъ рабїи прїемъ,

⁶²⁶ У издању: комждородѣ.

сообрьзенъ бывъ тѣлу нашего смиренїа, да
насъ съобразны створишь образу славы
своеа.

521 136 аренда

Понежь бо *человѣка ради грѣхъ видѣ въ
мїръ и грѣха ради смерть*, благоизволи
единороднын твои сынъ, сынъ въ нѣдрѣхъ
тебѣ Богу и Отцу, рожьса отъ сватыа
Богородицы и приснодѣвы Марїи,

[Рим 5 12]

522 136 аренда

бывъ подъ закономъ осуди грѣхъ плотїю
своею, *ако да неже о Адамѣ умирающен
оживутъ о самѣмъ Христѣ твоємъ*, и
поживе въ мїрѣ семъ дасть повелѣнїа
спасительнаа, оставивъ насъ отъ лести
идольскыа приведе въ познанїе тебе
истиннаго Бога и Отца,

[1 Кор 15 22]

523 136 аренда

создавъ насъ себѣ *люди израдни, царское
свещенїе, азыкъ сватъ* и очишь водою и
освятишь Духомъ сватымъ и дасть себе
измѣну смерти, въ неже держимъ
бѣхомъ, продани подъ грѣхомъ и шедъ
крестомъ въ адъ, да исполнитъ собою
всаческаа, *раздрѣтъ болѣзни смертныа* и
вскресе третїи день, путь створи всакон
плоти еже изъ мертвыхъ воскресенїю, аскожь
не бѣ мощно держиму быти тлею
Начальнику жизни,

[1 Пт 2 9]

524	136	аренга	<p>БЫСТЬ НАЧАТОКЪ УСОПШИМЪ, ПЕРВЕНЕЦЪ ИЗЪ МЕРТВЫХЪ, ДА БУДЕТЬ САМЪ ВСА ВО ВСѢХЪ ПЕРВЕНСТВУА, И ВОШЕДЪ НА НЕБЕСА СѢДЕ ОДЕСНЮЮ ВЕЛНЧЕСТВІА ТВОЕГО НА ВЫСОКЫХЪ, ИЖЕ И ПРІИДЕТЬ ОТДАТИ КОМУЖДО ПО ДѢЛОМЪ ЕГО,</p>	[Кол 1 18] +
525	136	аренга	<p>И НЕ ПО МНОЗѢХЪ ДНѢХЪ ПОСЛА ИЦЪ ПРЕСВАТЫИ И СРАСЛЕННИ СВОН ДУХЪ,</p>	+ Дап 2 1-4
526	136	аренга	<p>АКЪ ТВОА И ОТЪ ТВОИХЪ ТЕБѢ ПРИНОСИМАА,</p>	<p>свето узношење, литургија Василија Великог +</p>
527	136	аренга	<p>ДА И НА НАСЪ ИСПОЛНИТСА СЛОВО СЫНА ТВОЕГО, ЕЖЕ ДА СТОРИЦЕЮ ВСПРІИМЕМЪ И ЖИВОТЬ ВѢЧНЫИ НАСЛѢДСТВУЕМЪ.</p>	+ Мт 19 29, Мк 10 30 или Лк 18 30
528	136	рекапитулација?	<p>ДА СПОДОБИМСА ЕЖЕ ОДЕСНЮЮ СЫНА ТВОЕГО ГОСПОДА НАШЕГО СТОАТИ</p>	Мт 25 31-33

Прилог 2. Документи с аренама, без идентификованих новозаветно-
предањских цитатних фигура

137. *ауктор*: архиепископ Никодим
дестинатар: манастир Светог Стефана у Бањској
време: после 12. маја 1317.
дипломатички статус: аутентичан
издање: В. Мошин, С. Ђирковић, Д. Синдик (прир.), *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама I*, 473–475, бр. 127.
138. *ауктор*: краљ Стефан Урош III Дечански
дестинатар: манастир Светог Николе на Врањини
време: 1322–1330?
дипломатички статус: аутентичан⁶²⁷
издање: Б. Шекуларац, *Дукљанско-зетске повеље*, 80–84.
139. *ауктор*: краљ Владислав II
дестинатар: град Дубровник
време: 1323, 25. октобар
дипломатички статус: аутентичан
издање: Н. Порчић, „Писмо краља Владислава II кнезу и Општини дубровачкој“, *ССА* 1 (2002), 31–54.
140. *ауктор*: млади краљ Стефан Душан⁶²⁸
дестинатар: манастир Светог Николе на Врањини
време: 1326–1331?
дипломатички статус: аутентичан
издање: Б. Шекуларац, *Врањинске повеље (XIII–XV вијек)*, Титоград 1984, 55–58 (покушај реконструкције).
141. *ауктор*: краљ Стефан Урош III Дечански
дестинатар: манастир Светог Николе у Мраки

⁶²⁷ Према: Ђ. Бубало, „Средњовековни архив манастира Врањине“, 260–261.

⁶²⁸ Исто, 261–263.

- време: 1330, 9. септембар
дипломатички статус: неаутентичан (фалсификат)⁶²⁹
издање: С. Мишић, „Повеља краља Стефана Уроша III манастиру Светог Николе Мрачког у Орехову (спорне аутентичности)“, ССА 1 (2002), 55–68.
142. ауктор: краљ Стефан Душан⁶³⁰
дестинатар: манастир Светог Николе на Врањини
време: 1340, средина?
дипломатички статус: аутентичан
издање: Б. Шекуларац, *Дукљанско-зетске повеље*, 84–87.
143. ауктор: цар Стефан Душан
дестинатар: манастир Светог Стефана у Бањској
време: 1346, после априла?
дипломатички статус: аутентичан?
издање: С. Новаковић, „Хрисовуљ цара Стефана Душана гробу мајке му краљице Теодоре“, *Споменик СКА IX* (1891), 3–7 (издање прекуцано у: Л. Славева, В. Мошин, *Српски грамоти од Душаново време*, 219–220).
144. ауктор: цар Стефан Душан
дестинатар: келија Светог Саве Освећеног у Кареји
време: 1348.
дипломатички статус: аутентичан
издање: Д. Живојиновић, „Хрисовуља цара Стефана Душана Карејској келији Светог Саве Јерусалимског (Хил. 30)“, 69–78.
145. ауктор: цар Стефан Душан
дестинатар: серски митрополит Јаков
време: 1352/3.

⁶²⁹ Последњи издавач сматра да је „више аргумената на страни његове аутентичности“ (стр. 63). Према С. Марјановић-Душанић, „О питању аутентичности повеља мрачког комплекса“, ССА 3 (2004), 153–168, у питању је фалсификат настао у петој деценији XIV века комбиновањем више аутентичних докумената у чијој је основи формулар изгубљене повеље краља Милутина, издате током видинске експедиције, у последњој деценији XIII века (стр. 155–160).

⁶³⁰ Према: Ђ. Бубало, „Средњовековни архив манастира Врањине“, 263–265.

дипломатички статус: аутентичан
издање: В. Мошин (ур.), *Споменици за средновековната и поновата историја на Македонија III*, 407–423.

146. *ауктор:* цар Стефан Душан
дестинатар: манастир Хиландар
време: 1354, 10. август
дипломатички статус: аутентичан
издање: С. Бојанин, „Повеља цара Стефана Душана о даровању села Лесковљане манастиру Хиландару“, *ССА 4* (2005), 119–134.
147. *ауктор:* цар Стефан Душан
дестинатар: манастир Ваведења Пресвете Богородице у Архиљевици
време: 1354, 10. август?
дипломатички статус: аутентичан
издања: Ж. Вујошевић, „Архиљевичка хрисовуља цара Стефана Душана“, *Иницијал 1* (2013), 241–254; В. Алексић, „Два преписа потврдне хрисовуље Стефана Душана поводом оснивања манастира Ваведење Пресвете Богородице, задужбине севастократора Дејана, у селу Архиљевица код Прешева“, *ССА 12* (2013), 31–65.⁶³¹
148. *ауктор:* цар Стефан Урош
дестинатари: Басе Биволичић, Трипе Бућић
време: 1357, 10. април
дипломатички статус: аутентичан
издање: Р. Михаљчић, „Мљетске исправе цара Уроша“, *ССА 3* (2004), 71–87.
149. *ауктор:* цар Стефан Урош
дестинатар: кесарица Јерина
време: 1357, 15. април

⁶³¹ У истој години објављена су два издања истог документа: Ж. Вујошевић утврђује дипломатички статус старијег од два сачувана преписа повеље као аутентичан и по први пут га објављује у целини али транслитерисан, савременим ћириличним графемама; В. Алексић, осим старијег, објављује и млађи препис. Обојица издавача слажу се у вези с дипломатичким статусима преписа: старији је аутентичан, млађи – прерађен.

- дипломатички статус*: аутентичан
издање: Д. Анастасијевић, „Српски Архив Лавре Атонске“, *Споменик СКА LVI* (1922), 6–7.
150. *ауктор*: цар Стефан Урош
дестинатар: манастир Хиландар / Хрусијски пирг
време: 1360/1.
дипломатички статус: аутентичан
издање: М. Убипарип, „Две повеље цара Уроша у Архиву манастира Хиландара“, *Прилози КЈИФ 67* (2001), 99–111.
151. *ауктор*: цар Стефан Урош
дестинатар: манастир Хиландар
време: 1360, 15. октобар
дипломатички статус: аутентичан
издање: Р. Михаљчић, „Хрисовуља цара Уроша манастиру Хиландару“, *ССА 4* (2005), 151–160.
152. *ауктор*: деспот Угљеша Мрњавчевић
дестинатар: манастир Ватопед
време: 1369, април
дипломатички статус: аутентичан
издање: А. Соловјев, В. Мошин, *Грчке повеље српских владара*, 280–283, бр. XXXVII.
153. *ауктор*: деспот Угљеша Мрњавчевић
дестинатар: манастир Ватопед
време: око 1370, 24. јануар
дипломатички статус: аутентичан
издање: К. Pavlikianov, „Unknown Slavic Charter of the Serbian Despot John Uglješa in the Archive of the Athonite Monastery of Vatopedi“, у: *Хиландарски зборник 12*, Београд 2008, 57–67.
154. *ауктор*: деспот Угљеша Мрњавчевић
дестинатар: манастир Хиландар
време: 1370/1.

- дипломатички статус:* аутентичан
издање: С. Бојанин, „Повеља деспота Јована Угљеше о даровању села Акротир и катуна Зарвинце манастиру Хиландару“, *ССА* 7 (2008), 99–112.
155. *ауктор:* деспот Угљеша Мрњавчевић
дестинатар: манастир Велика Лавра
време: 1371, април
дипломатички статус: аутентичан
издање: М. Lascaris, „Deux «chrysobulles» serbes pour Lavra“, у: *Хиландарски зборник* 1, Београд 1966, 12.
156. *ауктори:* деспот Јован и господин Константин Дејановићи
дестинатар: манастир Светог Пантелејмона
време: 1376/7. (1377, јун-август?)
дипломатички статус: аутентичан
издање: арх. Леонид (Кавелин), „Стара српска писма. Из руског манастира св. Пантелеимона у Светој Гори“, 249–252, бр. 6.
157. *ауктор:* царица Јевдокија и господин Константин Дејановићи
дестинатар: манастир Хиландар
време: 1378/9.
дипломатички статус: аутентичан
издање: П. Драгичевић, „Повеља ‘царице’ Јевдокије и њеног сина Константина о даривању Хиландару њихове баштинске цркве у Архиљевици“, *ССА* 10 (2011), 87–102.
158. *ауктор:* царица Јевдокија и господин Константин Дејановићи
дестинатар: манастир Ивирон
време: 1380?, 13. јануар
дипломатички статус: аутентичан
издање: М. Живојиновић, Т. Суботин-Голубовић, „Акт господина Константина Драгаша и царице Евдокије манастиру Ивирону“, у: *Хиландарски зборник* 11, Београд 2004, 287–294.
159. *ауктор:* деспот Ђурађ II Балшић (Страцимировић)

дестинатар: град Дубровник
време: 1386, 27. јануар
дипломатички статус: аутентичан
издање: F. Miklosich, *Monumenta serbica*, 203–204, бр. CXCIV.

160. *ауктор*: кнез Лазар Хребељановић
дестинатар: град Дубровник
време: 1387, 9. јануар
дипломатички статус: аутентичан
издање: А. Младеновић, *Повеље кнеза Лазара*, 192–193 (оригиналном графијом и писмом), 196–197 (транслитериран и транскрибован текст).
161. *ауктор*: патријарх Спиридон
дестинатар: властелин Обрад Драгосаљић
време: 1388, 19. јануар
дипломатички статус: аутентичан
издање: А. Младеновић, *Повеље кнеза Лазара*, 210–211 (оригиналном графијом и писмом), 212–213 (транслитериран и транскрибован текст).
162. *ауктор*: Иларион, игуман манастира Светог Пантелејмона
дестинатар: властелин Веселко
време: 1402–1422.
дипломатички статус: аутентичан
издање: А. Младеновић, *Повеље и писма деспота Стефана*, 330–331 (оригиналном графијом и писмом), 332 (транслитериран и транскрибован текст).
163. *ауктор*: деспот Стефан Лазаревић
дестинатар: град Дубровник
време: 1405, 2. децембар
дипломатички статус: аутентичан
издање: А. Веселиновић, „Повеља деспота Стефана Лазаревића Дубровчанима“, *ССА* 10 (2011), 151–164.

164. *ауктор*: деспот Стефан Лазаревић
дестинатар: манастири Тисмена и Водица
време: 1406.
дипломатички статус: аутентичан
издање: А. Веселиновић, „Три повеље из XV века за манастире Тисмена и Водица“, ССА 8 (2009), 183–203.
165. *ауктор*: деспот Стефан Лазаревић
Закон о рудницима
време: 1412, 29. јануар
дипломатички статус: аутентичан
издање: Н. Радојчић (прир.), *Закон о рудницима деспота Стефана Лазаревића*, Београд 1962; „предговор“: А. Младеновић, *Повеље и писма деспота Стефана*, 408 (оригиналном графијом и писмом), 409 (транслитериран и транскрибован текст).
166. *ауктор*: деспот Стефан Лазаревић
дестинатар: манастир Милешева
време: око 1414–1415.⁶³²
дипломатички статус: аутентичан
издање: А. Младеновић, *Повеље и писма деспота Стефана*, 362 (оригиналном графијом и писмом), 363–364 (транслитериран и транскрибован текст).
167. *ауктор*: деспот Стефан Лазаревић
дестинатар: манастир Велика Лавра
време: 1414/5.
дипломатички статус: аутентичан
издање: А. Младеновић, *Повеље и писма деспота Стефана*, 253–254 (оригиналном графијом и писмом), 255 (транслитериран и транскрибован текст).
168. *ауктор*: кесар Угљеша
дестинатар: манастир Хиландар

⁶³² Датација према издању: А. Веселиновић, „Повеља деспота Стефана Лазаревића манастиру Милешеви“, ССА 2 (2003), 193–202.

време: 1423, 10. јул?

дипломатички статус: аутентичан⁶³³

издање: L. Petit, B. Korablev (ed.), *Actes de l'Аthos V. Actes de Chilandar* II, 560–561, бр. 80.

169. *ауктор*: деспот Ђурађ Бранковић
дестинатар: манастир Ватопед
време: 1427, јул – 1429, јул
дипломатички статус: аутентичан
издање: M. Lascaris, „Actes serbes de Vatopédi“, *Byzantinoslavica* 6 (1935–1936), 180–181, бр. 6.
170. *ауктор*: деспот Ђурађ Бранковић
дестинатар: манастир Светог Пантелејмона
време: 1427, јул – 1429, јул
дипломатички статус: аутентичан
издање: арх. Леонид (Кавелин), „Стара српска писма. Из руског манастира св. Пантелејмона у Светој Гори“, 285–287, бр. 15.
171. *ауктор*: деспот Ђурађ Бранковић
дестинатар: челник Радич / манастир Светог Павла
време: после јула 1429.
дипломатички статус: аутентичан
издање: С. Pavlikianov, „The Medieval Slavic Archives of the Аthonite Monastery of Kastamonitou“, 187.
172. *ауктор*: деспот Ђурађ Бранковић
дестинатар: манастир Есфигмен
време: 1429, 11. септембар
дипломатички статус: аутентичан
издање: П. Ивић, В. Ђурић, С. Ђирковић, *Есфигменска повеља деспота Ђурђа*.
173. *ауктор*: деспот Ђурађ Бранковић

⁶³³ Према Д. Синдик, „Српска средњовековна акта у манастиру Хиландару“, 80: „Концепт или аутентичан(?) препис“.

- дестинатар*: манастир Велика Лавра
време: 1429–1439.
дипломатички статус: аутентичан
издање: Д. Анастасијевић, „Српски Архив Лавре Атонске“, 16–17.
174. *ауктор*: деспот Ђурађ Бранковић
дестинатар: челник Радич
време: 1430.
дипломатички статус: аутентичан
издање: С. Pavlikianov, „The Medieval Slavic Archives of the Athonite Monastery of Kastamonitou“, 175–176.
175. *ауктор*: деспот Ђурађ Бранковић
дестинатар: челник Радич / манастир Ватопед
време: 1432.
дипломатички статус: аутентичан
издање: С. Pavlikianov, „The Medieval Slavic Archives of the Athonite Monastery of Kastamonitou“, 185.
176. *ауктор*: патријарх Никодим
дестинатар: келија Светог Саве Освећеног у Кареји
време: 1450, 15. јун
дипломатички статус: оригинал
издање: Д. Синдик, „Повеље српских патријараха Саве, Спиридона и Никодима“, 115–116.
177. *ауктор*: султанија Мара Бранковић
дестинатар: манастир Хиландар
време: 1479, 15. април
дипломатички статус: неаутентичан (фалсификат)
издање: L. Petit, V. Korablev (ed.), *Actes de l’Athos V. Actes de Chilandar* II, 566–568, бр. 85.
178. *ауктор*: деспот Ђорђе Бранковић
дестинатар: манастир Хиландар
време: 1486, 20. март

дипломатички статус: аутентичан

издање: К. Митровић, „Повеља деспота Ђорђа Бранковића о прихватању ктиторства над Хиландаром“, *ССА* 5 (2006), 229–239.

179.

ауктор: деспот Јован Бранковић

дестинатар: манастир Есфигмен

време: 1499, 23. јул

дипломатички статус: аутентичан?

издање: [Ј. Шафарикъ], „Хрисовуля Иоанна Бранковића, Деспота Србскогъ“, *Гласникъ ДСС V* (1853), 224–226.

Прилог 3. Регистар новозаветних цитатних фигура према канонском поретку

књ.	гл.	ст.	документ	алтернативни извор
Мт	5	8	130	
		14-15	27	
		16	21, 22, 23, 28, 41, 121	
		17	60	
		18	17, 22 (2×), 45, 47, 49, 51, 69, 83	/Лк 16 17
		44	28	
	6	14	28	
		19	18	
		21	101	/Лк 12 34
		24	24	/Лк 16 13
		28-30	27	/Лк 12 27-28
	7	7	114, 123	/Лк 11 9
		13-14	24 (2×)	
		14	27	
	8	17	38	
	9	13	1, 3	/Мк 2 17
				/Лк 5 32
	10	32	8	
		34-35	24	
		37-38	24	
38		120	/Мт 16 24	
41		24		
42		24, 118, 122		
11	12	24		
	28	130		
	29-30	1 (2×), 3		
12	36	132	/Рим 14 12	
			/Јев 13 7	
14	15-21	27	/1 Пт 4 5	
			/Мк 6 35-44	

			/Лк 9 12-17
			/Јн 6 5-13
15	32-38	27	/Мк 8 1-9
16	13	12, 25, 29	
	16	12, 25, 29	
	18	2, 87, 96, 129	
	19	25, 29	/Мт 18 18
			/Јн 20 23
			/Мк 8 34
	24	24	/Лк 9 23
			в. и Мт 10 38
	27	30	/Рим 2 6
17	1-9	26	/Мк 9 2-9
			/Лк 9 28-36
			/Мт 26 24
18	7	53	/Мк 14 21
			/Лк 17 1
			/Лк 22 22
	14	1, 3, 4, 34, 35, 48, 55, 72	/2 Пт 3 9
	18	9	
	20	24, 27, 34, 35, 79, 120 (2×)	
19	28	12, 25, 29	
			/Мк 10 29-30
	29	1, 3, 72, 136	/Мк 10 30
			/Лк 18 29-30
			/Лк 18 30
20	1-16	52	
22	37	12, 21, 25, 29, 41	/Мк 12 30
			/Лк 10 27
			/Мк 13 2
24	2	1, 3	/Лк 19 44
			/Лк 21 6
	35	22	
25	14-29	127	
	21	118, 129	
	24-30	20, 24, 27, 38	
	31-33	1(?), 3(?), 114, 123, 136	
	34	34, 35, 43, 103, 104, 105	
	34-35	134	

		34-36	117	
		41	22, 96, 124, 129	
26		24		в. МТ 18 7
			6, 11, 12, 13, 17, 19, 20, 21, 22, 30, 32, 33, 34, 35,	
27		25	41, 42, 44, 46, 48, 50, 52, 53, 54, 57, 59, 63, 64, 65,	
			67, 71, 73, 74, 86, 92, 94, 96, 97, 98, 100, 105, 114,	
			115, 119, 126, 127, 130	
28		20	22, 71, 111	
Мк	2	17		в. МТ 9 13
	6	35-44		в. МТ 14 15-21
	8	1-9		в. МТ 15 32-38
		34		в. МТ 16 24
		35-36	24	
		38	8, 24	
9		2-9		в. МТ 17 1-9
10		19		в. Лк 18 20
		29-30		в. МТ 19 29
		30		в. МТ 19 29
12		30		в. МТ 22 37
		42	16, 18, 53, 95, 101, 109, 113, 118, 121, 122, 127,	
			129, 130, 132, 133, 135	Лк 21 2
13		2		в. МТ 24 2
14		21		в. МТ 18 7
16		15	58, 77, 78, 83, 84, 85, 86, 89, 100	
		16	10, 14, 23	
Лк	1	1, 3-4	12, 25, 29	
		26-38	56	
		28	11, 20, 57, 62, 75	
		38	75	
		78	2	
4		24	1, 3	
5		32		в. МТ 9 13
9		12-17		в. МТ 14 15-21
		23		в. МТ 16 24
		28-36		в. МТ 17 1-9

10	16	47	
	26-27	47	
	27	3, 60	В. и МТ 22 37
11	5-8	27	
	9		В. МТ 7 7
	9-10	17, 47	
12	2-3	47	
	8	47	
	27-28		В. МТ 6 28-30
	34		В. МТ 6 21
	47	24	
	48	24	
14	16	52	
15	4-10	55	
	7	1, 3	
16	9	30, 52 (2×), 106	
	13		В. МТ 6 24
	17		В. МТ 5 18
	19-31	30(?), 52(?)	
17	1		В. МТ 18 7
18	2	21, 24, 27, 36, 41, 54	
	10-14	135(?)	
	20	3	/МК 10 19
	29-30		В. МТ 19 29
	30		В. МТ 19 29
19	44		В. МТ 24 2
21	2		В. МК 12 42
	6		В. МТ 24 2
22	22		В. МТ 18 7
23	40-43	113, 121, 135	
24	49	71	
ЖН	6	5-13	В. МТ 14 15-21
	68	38(?)	
8	3-11	135	
	31	7	
9	1-7	15 (2×), 19 (2×), 52, 74	

	10	1-16	1(?), 3(?), 34(?), 35(?), 48(?)	
		27-28	7	
	11	5-8	27	
		38-44	15 (2×), 19 (2×), 52	
		52	12(?), 25(?), 29(?)	/Дап 22 21(?)
	12	25	24	
		26	22, 24, 97, 110, 119	
	13	2	34, 48	
	14	15	97, 110, 119	
		16-17	21, 41	
		21	12, 13, 23, 25, 29	
		21, 23	121	
		23	22	
		26	34, 35, 48	
		27	21, 41	
	15	14	12(?), 25(?), 29(?)	
	16	28	22	
	17	20	12, 25, 29	
		24	12, 25, 29	
	19	15	6, 12, 19, 34, 35, 44, 48, 52, 61, 67, 73, 81, 126, 127, 130	
		34	91, 95, 99, 102, 107, 108, 109, 111, 112	
Дап	1	4	69	
	2	1-4	21, 41, 58, 73, 77, 78, 83, 84, 85, 86, 89, 98, 100, 115, 125, 128, 136	
		16-17	13	
	5	1-10	101	
		15-16	12, 25, 29	
	7	56	22	
	15	18	27(?)	
	20	9-12	62(?)	
		28	8(?), 10, 14, 23	
	22	21(?)		в. Јн 11 52(?)
Рим	2	6		в. Мт 16 27
	5	12	[136]	

		20	40	
	8	14	97, 101, 110, 119, 134	
		24	62	
		28	40	
		28-30	79 (2×)	
		31	22	
		35	24	
	11	33	80, 88, 90	
		33-35	62	
	12	10	111(?)	/Рим 14 19(?) / Јев 10 24(?)
	13	4	87	
		12	130	
	14	12		в. Мт 12 36
		19(?)		в. Рим 12 10(?)
1 Кор	1	24	4	/Еф 3 10-11
	2	9	24, 27, 30, 34 (2×), 48 (2×), 53	
	3	16	87	/2 Кор 6 16
	5	2	101	
	10	5	27	/Јев 3 17
	15	19	24	
		22	[136]	
		24	53	
		31	27	
2 Кор	1	3	62(?)	
		10	116	
	4	16	27	
	6	2	116	
		7	87	
		16		в. 1 Кор 3 16
	9	7	116	
Гал	2	16	22(?)	
	4	26	39, 45, 49	
	6	14	21, 41	

Еф	1	22-23	87(?; 2×)	в. 1 Кор 1 24
	3	10-11		
		17-19	1(?), 3(?)	
Фил	2	10	28	
	3	8	101	
		13	27	
		19	101	
Кол	1	18	[136]	
1 Тим	1	5	37(?)	
	2	2	1, 3	
		4	4, 28, 34, 35, 48, 72	
	5	1	22	
	6	15	7, 34, 48, 74, 82, 122, 126, 131	
		15-16	26	
Јев	1	7	71	в. 1 Кор 10 5 /Символ вере в. Рим 12 10 в. Мт 12 36
		10-12	10, 14	
	2	2	53(?)	
	3	17		
	4	15	38	
	7	3	22	
		7	27	
	8	2	118	
	10	24(?)		
	11	4	53(?)	
		17-19	53(?)	
	13	7		
		8	37	
Јак	1	17	2	/заамвона МОЛИТВА
1 Пт	2	9	[136]	в. Мт 12 36
	4	5		

2 Пт 3 9

в. Мт 18 14

више могућих
извора 21, 28, 39, 41, 101, 126

неидентификовано 96, 111, 114, 129

Прилог 4 Регистар предањских цитатних фигура

извор	документ	алтернативни извор
Акатист Богородици	ст. 5–12, 12. икос	52
<i>Житије Св. Георгија</i>	чудо треће	132
<i>Житије Св. Саве</i> , од Теодосија		27, 35(?), 52(?)
Канон благодарни Пресветој Богородици	први тропар 4. песме	11(?)
кондак Рођења Христовог, гл. 3		15(?), 19(?)
литургија Василија Великог	молитва друга светог узношења	135, 136
	молитва прва светог узношења	135, 136
	свето узношење	136
литургија Јована Златоуста	молитва прва светог узношења	в. молитва Трисвете песме, литургија ЈЗ или ВВ
	молитва друга верних	114(?), 123(?)
	молитва друга светог узношења	71
литургија Василија Великог или Јована Златоуста	молитва заамвона	в. Јак 1 17
	молитва Трисвете песме	74, 96, 114, 123 /молитва прва

			светог узношења, литургија ЈЗ
	свето узношење	5, 30, 52, 88, 114, 122, 123	
	узглас уочи „Достојно јест“	9, 20	
молитва за отварање ума		4	
Символ вере		22, 55, 68, 70, 76, 114, 123	в. и Јев 7 з
слово на Ваздвижење Часног крста, Јефрема Сирина		34(?), 35(?), 48(?), 62(?)	
Требник	чин великог водоосвећења	122(?)	
Триод посни	кондак гл. 6, укрштени канон у Сиропусну недељу	82	
Триод цветни	икос кондака самогласног, канон службе Вазнесењу стихира на „славу“ (Лава Мудрог?), велика вечерња Педесетнице	21, 31, 32, 43, 93, 103, 104, 105 21, 31, 32, 43, 93, 103, 104, 105	
тропар Богородици		106	
тропар пасхални		21(?)	
Часослов	други антифон гл. 5, јутрење	63, 66	

молитва Христу (на повечерју, полуноћници и часовима)	30
неидентификовано	27

Биографија аутора

Владан Тријић рођен је 1973. Отац је троје деце, ожењен је, живи у Београду.

Гимназију је завршио 1992, а 2000. је стекао звање дипломираног историчара на Одељењу за историју Филозофског факултета у Београду, дипломиравши са оценом 10 код проф. Радета Михаљчића на теми „Сокалници“. Током студија, остварио је просечну оцену 9,48. Докторске студије на Одељењу за историју уписао је 2009. Као вид стручног усавршавања, у периоду од неколико година похађао је Старословенистички семинар на Филолошком факултету у Београду, код проф. Ђорђа Трифуновића, а уз то, и две летње школе у иностранству (у Фиренци и Паризу).

Почев од 2002, запослен је у Народној библиотеци Србије, као стручни сарадник у Одељењу за археографију. На послу пролази предвиђене степене усавршавања и унапређења, а 2016. постаје начелник Одељења. Бави се, пре свега, кодиколошким и текстолошким описом рукописних књига. Између осталих професионалних активности, координира делатности НБС у Библиотеци и Ризници манастира Хиландара, где непосредно ради на обради и заштити повеља и рукописне и старије штампане књиге.

Учествовао је у неколико међународних (EMBARC; ENArC; со:ор) и домаћих („Фреквенцијски речник српског језика XII–XX века“; пројекат Библиотеке Српске патријаршије за описивање српских рукописних књига у иностранству) пројеката, као и на неколико међународних и локалних научних конференција. Члан је Библистичке комисије Међународног конгреса слависта. Аутор је или коаутор једне монографске публикације, једанаест научних чланака и четири приказа. Између осталог, био је аутор две изложбе рукописних књига, а превео је и две књиге из области медијевистике, са француског.

Прилог 1.

Изјава о ауторству

Потписани-а Владан Тријић

број индекса 51080080

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

„Нови завет и хришћанско предање у српским средњовековним повељама“

- резултат сопственог истраживачког рада,
- да предложена дисертација у целини ни у деловима није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа,
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

Потпис докторанда

У Београду, 14.06.2016.

Владан Тријић

Прилог 2.

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора _____ Владан Тријић _____

Број индекса _____ 51080080 _____

Студијски програм _____ докторске академске студије _____

Наслов рада _____ „Нови завет и хришћанско предање
у српским средњовековним повељама“ _____

Ментор _____ Смиља Марјановић-Душанић _____

Потписани/а _____ Владан Тријић _____

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла за објављивање на порталу **Дигиталног репозиторијума Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског звања 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 докторанда

У Београду, 14. 06. 2016.

Владан Тријић

Прилог 3.

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

„Нови завет и хришћанско предање

у српским средњовековним повељама“

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство

2. Ауторство - некомерцијално

3. Ауторство – некомерцијално – без прераде

4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима

5. Ауторство – без прераде

6. Ауторство – делити под истим условима

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци, кратак опис лиценци дат је на полеђини листа).

Потпис докторанда

У Београду, 14. 06. 2016.

Владан Илић