



УНИВЕРЗИТЕТ У НОВОМ САДУ
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ
ОДСЕК ЗА СРПСКУ КЊИЖЕВНОСТ

АУТОБИОГРАФСКИ ФРАГМЕНТИ У СРПСКИМ СПИСИМА XIV ВЕКА

ДОКТОРСКА ДИСЕРТАЦИЈА

Ментор: Проф. др Светлана Томин Кандидат: мр Наташа Половина

Нови Сад, 2014. године

УНИВЕРЗИТЕТ У НОВОМ САДУ
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ

KLJUČNA DOKUMENTACIJSKA INFORMACIJA

Redni broj: RBR	
Identifikacioni broj: IBR	
Tip dokumentacije: TD	Monografska dokumentacija
Tip zapisa: TZ	Tekstualni štampani materijal
Vrsta rada (dipl., mag., dokt.): VR	Doktorska disertacija
Ime i prezime autora: AU	mr Nataša Polovina
Mentor (titula, ime, prezime, zvanje): MN	prof. dr Svetlana Tomin, redovni profesor
Naslov rada: NR	Autobiografski fragmenti u srpskim spisima XIV veka
Jezik publikacije: JP	srpski
Jezik izvoda: JI	srp. / eng.
Zemlja publikovanja: ZP	Srbija
Uže geografsko područje: UGP	Novi Sad
Godina: GO	2014.
Izdavač: IZ	autorski reprint
Mesto i adresa: MA	

Fizički opis rada: FO	7 poglavlja, 418 strana
Naučna oblast: NO	Srpska i južnoslovenske književnosti sa teorijom književnosti
Naučna disciplina: ND	Srednjovekovna književnost
Predmetna odrednica, ključne reči: PO	srednjovekovna književnost, autor, autobiografija, žanr, povelja, poslanica, zapis, žitije, ispovest, molitva.
UDK	
Čuva se: ČU	
Važna napomena: VN	
Izvod: IZ	<p>Проблем аутобиографије и аутобиографског текста у српској књижевности средњег века комплексан је и у науци недовољно истражен. Иако интересовање за аутобиографске текстове старе српске књижевности није ново, досадашња бављења овом темом имала су за циљ само да прикупе и делимично опишу те текстове, без покушаја њиховог систематског сагледавања и тумачења у контексту српске и византијске књижевне традиције, а готово увек без одговарајуће теоријске аргументације.</p> <p>Дефинишући аутобиографију, савремене теорије у први план стављају појмове идентитета, индивидуалности и субјективитета. Ови појмови, међутим, захтевају темељно преиспитивање када је реч о средњем веку, који није познавао индивидуалност у данашњем смислу речи. Штавише, средњи век суочава нас са индивидуумом који се плаши своје оригиналности, који се боји да буде „он сам“.</p> <p>Отуда је, према средњовековном погледу на свет, писац само „инструмент“, продужена рука Бога; он је стваралац који ће све добро, тачно и истинито приписати дејству Духа, а своје ауторство признати једино у одступањима и погрешкама. Топос</p>

скромности којим средњовековни писци себе одређују као “грешне“, “недовољне“, “недостојне“, “последње од свих“, којим признају своје незнање и неспособност да пишу о одређеној теми, конституисао се најпре као израз монашке смерности, да би се у XIV и XV веку ово опште место задржало као обична “декорација књижевног карактера“.

Ипак, иако је за човека средњег века оригиналност била грех таштине, то не значи да средњовековни уметници нису били способни да створе оригинална дела, нити да су књижевна дела настала у епохи средњег века лишена особености и креативног приступа. Упркос томе што средњовековни аутори нису тежили сопственом изразу, већ су следили традицију раније формирану у одговарајућем жанру, ипак можемо говорити о њиховом индивидуалном стилу. Индивидуалност уметника огледала се, углавном, у инвентивности с којом је писац приступао наслеђеним навикама и у оплемењивању традиционалних поступака.

Једна од основних претпоставки нашег истраживања била је да у епохи средњег века социјални идентитет готово у потпуности потискује лични идентитет, те да је средњовековни човек био сведен на функцију коју је имао у друштву, односно, да се право на писање аутобиографије у средњем веку заснива на темељу социјално признате важности. Прихватили смо, при том, мишљење већине изучавалаца да је за средњовековље најприкладнији појам „културне фигуре“, којим су означени тзв. идеални типови људске егзистенције, а који се, између осталог, исказују у језику књижевности и писмености оног времена.

Имајући у виду чињеницу да поетиком средњовековне књижевности доминира начело жанра, а не начело ауторства, те да је управо жанр најзначајнији фактор који одређује шта ће писац рећи о себи и о свом животу, трагали смо за аутобиографским фрагментима у повељама, посланицама,

	<p>записима и натписима, и житијима из XIV века.</p> <p>Будући да је основна карактеристика средњовековне аутобиографске књижевности фрагментарност (подаци које аутор оставља о себи расути су у текстовима различитих жанрова) један од основних циљева нашег истраживања био је да се утврди каква је веза аутобиографског фрагмента с главним текстом. Такође, као својеврстан аутобиографски поступак, а у складу с поетичким начелима средњовековне књижевности, анализирали смо сваку иновативну и оригиналну употребу општих места и библијских цитата, указујући на широке могућности увођења оригиналног садржаја у задате обрасце.</p> <p>У научној литератури посвећеној делима српске средњовековне књижевности појединим текстовима 14. века приписан је атрибут „аутобиографског дела“, док су неки чак означени као „праве аутобиографије“ (нпр. <i>Улијарска повеља</i> приписана краљу Милутину и <i>Реч Душанова уз Законик</i>). У неким случајевима, међутим, такво атрибуирање је потпуно неоправдано, па смо у раду покушали ревалоризовати уврежена мишљења.</p> <p>Коначно, један од циљева нашег истраживања био је да установимо шта је основна функција аутобиографских фрагмената у делима српске средњовековне књижевности: чување од заорава, оживљавање прошлости, или, пак, пишчево представљање сопственог религиозног и духовног развоја? У сваком случају, на примеру српских списа XIV века показује се да се аутобиографски принцип не мора схватити искључиво као принцип самоисказивања, већ и као одраз духа епохе у објективном сведочанству појединца.</p>
Datum prihvatanja teme od strane NN veća: DP	
Datum odbrane: DO	

Članovi komisije: (ime i prezime / titula / zvanje / naziv organizacije / status) KO	predsednik: član: član:
---	-------------------------------

University of Novi Sad

Key word documentation

Accession number: ANO	
Identification number: INO	
Document type: DT	Monograph documentation
Type of record: TR	Textual printed material
Contents code: CC	
Author: AU	mr Nataša Polovina
Mentor: MN	Svetlana Tomin, PhD
Title: TI	The Autobiographical Fragments in Serbian Writings in the 14 th century
Language of text: LT	serbian
Language of abstract: LA	english
Country of publication: CP	Serbia
Locality of publication: LP	Novi Sad

Publication year: PY	2014.
Publisher: PU	
Publication place: PP	

Physical description: PD	7 chapters
Scientific field SF	Serbian literature with literary theory
Scientific discipline SD	Medieval Serbian literature
Subject, Key words SKW	medieval literature, autobiography, writer, genre, Byzantine literature, charter, epistle, inscriptions and epitaphs, hagiography
UC	
Holding data: HD	
Note: N	
Abstract: AB	<p>The problem of autobiographies and autobiographical texts in the medieval Serbian literature is complex and has not been researched enough scientifically. Although the interest in autobiographical texts in the old Serbian literature is not new, prior dealings with this topic only aimed at collecting and partly describing those texts, without attempting to systematically consider and interpret them in the context of Serbian and Byzantine literary tradition. What's more, they almost always lack appropriate theoretical argumentation.</p> <p>In their definition of autobiography, contemporary theories emphasize the notions of identity, individuality and subjectivity. However, these notions require a thorough reconsideration in relation to the Middle Ages, when individuality was not recognized in today's sense of the word. Moreover, the Middle Ages present us with the individual afraid of their originality, afraid of being "themselves".</p> <p>Thus, according to the medieval view of the world, the writer is just an "instrument" –</p>

God's extended arm; he is the creator who will ascribe everything good, correct and true to the act of the Holy Spirit. On the other hand, he will be recognized as the author only in alterations and mistakes. Medieval writers use the topos of modesty to define themselves as "sinful", "inadequate", "unworthy", "last of all", and to admit their ignorance and incompetence to write about a specific topic. At first, the topos was constituted as an expression of monastic meekness, but in the 14th and 15th century this commonplace remained as an ordinary "decoration of literary nature".

However, even with individuality being the sin of vanity for the medieval person, it means neither that medieval artists were incapable of creating original works nor that the literary works from the Middle Ages lack any distinctiveness and creative approach. Although medieval authors did not aspire to their own expression but followed earlier established traditions in corresponding genres, their individual style can still be a matter of discussion. The individuality of an artist was reflected mainly in his inventiveness which he used to approach inherited habits and in the refinement of traditional devices.

One of the basic assumptions of this research was that the social identity almost completely suppresses the personal identity in the Middle Ages, and that the medieval person was reduced to the function they had in the society, that is, that the right to write an autobiography in the Middle Ages was based on socially recognized importance. In addition, the proposition of most researchers that "cultural figures" is the most appropriate term for the medieval period is acknowledged in the research. This term signifies ideal types of human existence, which are, among other aspects, expressed in the language of literature and literacy of this era.

Bearing in mind the fact that the poetics of medieval literature is dominated by the principle of genre rather than the principle of authorship and that the genre is the crucial

	<p>factor when determining what the writer is going to say about himself and his life, the research focused on autobiographical fragments in charters, epistles, inscriptions and epitaphs, and hagiographies from the 14th century.</p> <p>Since fragmentariness is the central feature of medieval autobiographical literature (the facts which author leaves about himself are scattered in texts belonging to different genres), one of the primary aims of this research is to establish the quality of the connection between autobiographical fragments and the main text. In addition, every innovative and original use of topoi and biblical quotations has been analyzed as a particular autobiographical device in accordance with the poetical principles of medieval literature, highlighting a range of possibilities for the introduction of original contents into the given patterns.</p> <p>In the scholarly researches dedicated to the works of medieval Serbian literature, certain texts from the 14th century have been described as “autobiographical works” while some have even been designated as “real autobiographies” (e.g., <i>Ulijarska Charter</i> ascribed to King Milutin and Dusan’s <i>Reč uz Zakonik</i>). However, in some cases, such attribution is completely unjustified so this research has tried to revalue prevailing opinions.</p> <p>Finally, one of the aims of this research is to establish the basic function of autobiographical fragments in medieval Serbian literature and see if they were used to preserve memory, resurrect the past or allow the writer to present his own religious and spiritual development? In every case, taking the Serbian writings from 14th century as examples, it is shown that the autobiographical principle does not have to be understood only as the principle of self-expression, but as the reflection of the spirit of an era in an individual’s objective testimony.</p>
Accepted on Scientific Board on: AS	
Defended: DE	

Thesis Defend Board: DB	president: member: member:
----------------------------	----------------------------------

САДРЖАЈ

АПСТРАКТ.....	2
ABSTRACT.....	5
1. УВОД.....	8
1.1. Средњовековни писац и његов однос према ауторству.....	9
1.2. Ка одређењу аутобиографије и аутобиографског у средњовековној књижевности.....	15
1.3. Идентитет, индивидуалност, истинитост.....	22
1.4. „Аутобиографија” и аутобиографско казивање у византијској књижевности.....	31
1.5. „Аутобиографија“ и аутобиографски искази у српској средњовековној књижевности.....	42
2. АУТОБИОГРАФСКИ ФРАГМЕНТИ У ПОВЕЉАМА.....	50
2.1. Повеље краља Милутина.....	87
2.2. Повеље краља Стефана Дечанског.....	141
2.3. Повеље Стефана Душана.....	179
2.4. Душанова <i>Реч уз Законик</i>	233
2.5. Повеље цара Уроша.....	251
2.6. Повеље кнеза Лазара.....	269
2.7. Повеље обласних господара, црквених великодостојника, монаха.....	287
3. АУТОБИОГРАФСКИ ФРАГМЕНТИ У ПОСЛАНИЦАМА.....	306
4. АУТОБИОГРАФСКИ ФРАГМЕНТИ У ЗАПИСИМА.....	331
5. АУТОБИОГРАФСКИ ФРАГМЕНТИ У ЖИТИЈИМА.....	363
6. ДЕЛА МОНАХИЊЕ ЈЕФИМИЈЕ.....	373
7. ЗАКЉУЧАК.....	388
БИБЛИОГРАФИЈА.....	398

Аутобиографски фрагменти у српским списима XIV века Апстракт

Проблем аутобиографије и аутобиографског текста у српској књижевности средњег века комплексан је и у науци недовољно истражен. Иако интересовање за аутобиографске текстове старе српске књижевности није ново, досадашња бављења овом темом имала су за циљ само да прикупе и делимично опишу те текстове, без покушаја њиховог систематског сагледавања и тумачења у контексту српске и византијске књижевне традиције, а готово увек без одговарајуће теоријске аргументације.

Дефинишући аутобиографију, савремене теорије у први план стављају појмове идентитета, индивидуалности и субјективитета. Ови појмови, међутим, захтевају темељно преиспитивање када је реч о средњем веку, који није познавао индивидуалност у данашњем смислу речи. Штавише, средњи век суочава нас са индивидуумом који се плаши своје оригиналности, који се боји да буде „он сам“.

Отуда је, према средњовековном погледу на свет, писац само „инструмент“, продужена рука Бога; он је стваралац који ће све добро, тачно и истинито приписати дејству Духа, а своје ауторство признати једино у одступањима и погрешкама. Топос скромности којим средњовековни писци себе одређују као „грешне“, „недовољне“, „недостојне“, „последње од свих“, којим признају своје незнање и неспособност да пишу о одређеној теми, конституисао се најпре као израз монашке смерности, да би се у XIV и XV веку ово опште место задржало као обична „декорација књижевног карактера“.

Ипак, иако је за човека средњег века оригиналност била грех таштине, то не значи да средњовековни уметници нису били способни да створе оригинална дела, нити да су књижевна дела настала у епохи средњег века лишена особености и креативног приступа. Упркос томе што средњовековни аутори нису тежили сопственом изразу, већ су следили традицију раније формирану у одговарајућем жанру, ипак можемо говорити о њиховом индивидуалном стилу. Индивидуалност уметника огледала се, углавном, у инвентивности с којом је писац приступао наслеђеним навикама и у оплемењивању традиционалних поступака.

Једна од основних претпоставки нашег истраживања била је да у епохи средњег века социјални идентитет готово у потпуности потискује лични идентитет, те да је средњовековни човек био сведен на функцију коју је имао у друштву, односно, да се право на писање аутобиографије у средњем веку заснива на темељу социјално признате важности. Прихватили смо, при том, мишљење већине изучавалаца да је за средњовековље најприкладнији појам „културне фигуре“, којим су означени тзв. идеални типови људске егзистенције, а који се, између осталог, исказују у језику књижевности и писмености оног времена.

Имајући у виду чињеницу да поетиком средњовековне књижевности доминира начело жанра, а не начело ауторства, те да је управо жанр најзначајнији фактор који одређује шта ће писац рећи о себи и о свом животу, трагали смо за аутобиографским фрагментима у повељама, посланицама, записима и натписима, и житијима из XIV века.

Будући да је основна карактеристика средњовековне аутобиографске књижевности фрагментарност (подаци које аутор оставља о себи расути су у текстовима различитих жанрова) један од основних циљева нашег истраживања био је да се утврди каква је веза аутобиографског фрагмента с главним текстом. Такође, као својеврстан аутобиографски поступак, а у складу с поетичким начелима средњовековне књижевности, анализирали смо сваку иновативну и оригиналну употребу општих места и библијских цитата, указујући на широке могућности увођења оригиналног садржаја у задате обрасце.

У научној литератури посвећеној делима српске средњовековне књижевности појединим текстовима XIV века приписан је атрибут „аутобиографског дела“, док су неки чак означени као „праве аутобиографије“ (нпр. *Улијарска повеља* приписана краљу Милутину и *Реч Душанова уз Законик*). У неким случајевима, међутим, такво атрибуирање је потпуно неоправдано, па смо у раду покушали ревалоризовати уврежена мишљења.

Коначно, један од циљева нашег истраживања био је да установимо шта је основна функција аутобиографских фрагмената у делима српске средњовековне књижевности: чување од заборавља, оживљавање прошлости, или, пак, пишчево

представљање сопственог религиозног и духовног развоја? У сваком случају, на примеру српских списа XIV века показује се да се аутобиографски принцип не мора схватити искључиво као принцип самоисказивања, већ и као одраз духа епохе у објективном сведочанству појединца.

The Autobiographical Fragments in Serbian Writings from 14th century
Abstract

The problem of autobiographies and autobiographical texts in the medieval Serbian literature is complex and has not been researched enough scientifically. Although the interest in autobiographical texts in the old Serbian literature is not new, prior dealings with this topic only aimed at collecting and partly describing those texts, without attempting to systematically consider and interpret them in the context of Serbian and Byzantine literary tradition. What's more, they almost always lack appropriate theoretical argumentation.

In their definition of autobiography, contemporary theories emphasize the notions of identity, individuality and subjectivity. However, these notions require a thorough reconsideration in relation to the Middle Ages, when individuality was not recognized in today's sense of the word. Moreover, the Middle Ages present us with the individual afraid of their originality, afraid of being "themselves".

Thus, according to the medieval view of the world, the writer is just an "instrument" – God's extended arm; he is the creator who will ascribe everything good, correct and true to the act of the Holy Spirit. On the other hand, he will be recognized as the author only in alterations and mistakes. Medieval writers use the topos of modesty to define themselves as "sinful", "inadequate", "unworthy", "last of all", and to admit their ignorance and incompetence to write about a specific topic. At first, the topos was constituted as an expression of monastic meekness, but in the 14th and 15th century this commonplace remained as an ordinary "decoration of literary nature".

However, even with individuality being the sin of vanity for the medieval person, it means neither that medieval artists were incapable of creating original works nor that the literary works from the Middle Ages lack any distinctiveness and creative approach. Although medieval authors did not aspire to their own expression but followed earlier established traditions in corresponding genres, their individual style can still be a matter of discussion. The individuality of an artist was reflected mainly in his inventiveness which he used to approach inherited habits and in the refinement of traditional devices.

One of the basic assumptions of this research was that the social identity almost completely suppresses the personal identity in the Middle Ages, and that the medieval person was reduced to the function they had in the society, that is, that the right to write an autobiography in the Middle Ages was based on socially recognized importance. In addition, the proposition of most researchers that “cultural figures” is the most appropriate term for the medieval period is acknowledged in the research. This term signifies ideal types of human existence, which are, among other aspects, expressed in the language of literature and literacy of this era.

Bearing in mind the fact that the poetics of medieval literature is dominated by the principle of genre rather than the principle of authorship and that the genre is the crucial factor when determining what the writer is going to say about himself and his life, the research focused on autobiographical fragments in charters, epistles, inscriptions and epitaphs, and hagiographies from the 14th century.

Since fragmentariness is the central feature of medieval autobiographical literature (the facts which author leaves about himself are scattered in texts belonging to different genres), one of the primary aims of this research is to establish the quality of the connection between autobiographical fragments and the main text. In addition, every innovative and original use of topoi and biblical quotations has been analyzed as a particular autobiographical device in accordance with the poetical principles of medieval literature, highlighting a range of possibilities for the introduction of original contents into the given patterns.

In the scholarly researches dedicated to the works of medieval Serbian literature, certain texts from the 14th century have been described as “autobiographical works” while some have even been designated as “real autobiographies” (e.g., *Ulijarska Charter* ascribed to King Milutin and Dusan’s *Reč uz Zakonik*). However, in some cases, such attribution is completely unjustified so this research has tried to revalue prevailing opinions.

Finally, one of the aims of this research is to establish the basic function of autobiographical fragments in medieval Serbian literature and see if they were used to preserve memory, resurrect the past or allow the writer to present his own religious and

spiritual development? In every case, taking the Serbian writings from 14th century as examples, it is shown that the autobiographical principle does not have to be understood only as the principle of self-expression, but as the reflection of the spirit of an era in an individual's objective testimony.

1. УВОД

Средњи век не познаје појам аутобиографије. Изучаваоци средњовековне аутобиографске књижевности, византијске и западноевропске, дошли су до закључка да се аутобиографски принцип у делима средњовековне књижевности остварује само у фрагментима, те да се у читавој епохи средњег века не може наћи ниједна „права аутобиографија“.

У српској медијевистици, међутим, неколика средњовековна дела означена су, прилично доследно, као аутобиографски списи, па чак и као потпуне аутобиографије: *Оснивачка хиландарска повеља* Симеона Немање, *Улијарска повеља* приписана краљу Милутину, *Дечанска хрисовуља* Стефана Уроша III Дечанског, *Реч уз Законик* цара Душана, *Туга за јединчетом* монахиње Јефимије и *Запис* инока из Далше.

Од шест наведених дела, четири су написана у XIV веку. Међу ауторима тих списа налазе се први српски цар и прва српска књижевница, која је у српску књижевност ступила управо својом личном, надахнутом исповешћу. Само та чињеница била би довољан подстицај да се започне систематско изучавање аутобиографских фрагмената у српским списима XIV века. Срећом по српску књижевност, у раскошном XIV веку подстицаја има и више.

1.1. Средњовековни писац и његов однос према ауторству

Одсуство ауторског начела једно је од главних обележја поетике средњовековне књижевности. Негативан однос средњовековног уметника према ауторству омогућио је да „индивидуализовани књижевни израз“, који се заснива на издвајању, посебности и оригиналности, замене топика и књижевна етикеција, односно “систем општег, заједничког и универзалног израза”.¹ Дакле, уместо ауторског начела којом се одликује књижевност новог доба, средњовековном поетиком влада начело жанра.

Развијајући идеју о начелу жанра у средњовековној књижевности, Лихачов говори о „физиономији аутора“ која се разликује од жанра до жанра, односно, о тзв. „жанровском лику“ аутора²: док књижевност новог доба има мноштво индивидуализованих ауторских ликова, које песник или писац ствара сваки пут изнова, и који су независни од жанра, средњовековна уметност тежи да изрази колективна осећања, колективан однос према ономе о чему се пише. Стога у средњем веку књижевно дело много више зависи од жанра, него од аутора.³ Различити жанрови односили су се на различите начине према проблему ауторства, па се тако „осећање ауторства“ разликовало, на пример, у посланици и у повести.⁴ Индивидуална одступања су, сматра Лихачов, углавном случајна, и не улазе у уметничку замисао дела.⁵

Према средњовековном поимању света, аутор је “извршилац једног вишег творачког акта“, који “својим делом не открива суштину стварности, већ се сама та суштина открива преко његовог дела.”⁶ Аутор је, дакле, инструмент, продужена

¹ Д. Богдановић, *Историја старе српске књижевности*, Београд, 1991 (2. издање), 62.

² Д. С. Лихачов, *Поетика старе руске књижевности*, Београд, 1972, 68. Упоредити: L. Markus, *Spasavanje subjekta*, *Polja*, godina LIV, br. 459, septembar-oktobar, Novi Sad, 2009, 55. Маркусова истиче блиску повезаност питања жанра и питања субјекта у аутобиографском дискурсу.

³ Д. С. Лихачов, *Поетика старе руске књижевности*, 68.

⁴ Исто, 69-70. Лихачов као примере наводи проповед и посланицу као жанрове у којима је индивидуалност аутора најизраженија и у којима се аутор најчешће потписивао (или је, пак, у недостатку података о аутору, текст приписиван неком угледном имену), и с друге стране, летопис и повест, у којима је аутор веома ретко био потписан, и за чију су се ауторску припадност читаоци слабо интересовали.

⁵ Исто, 68.

⁶ Д. Богдановић, *Историја старе српске књижевности*, 62.

рука Бога; он је стваралац који ће све добро, тачно и истинито приписати дејству Духа, а своје ауторство признати једино у одступањима и погрешкама.⁷ Овакво схватање стваралачког чина неминовно је водило ка изједначењу писца и преписивача, уметника и занатлије⁸, јер тамо где нема свести о плагијату, исто је писати и преписати. Друштво је и у једном и у другом стваралачком чину видело само извршавање „поруцбине”, јер замисао дела ионако је припадала неком вишем ауторитету, црквеном великодостојнику или земаљском моћнику.⁹ Док је изражавање нових идеја осуђивано, преузимање и понављање мисли посведочених ауторитета сматрало се самопрегорним; плагијат није бивао кажњаван, а оригиналност је тумачена као јерес.¹⁰ Преписивање, копирање – укратко, све што бисмо данас сматрали плагирањем – у средњем веку није представљало грех: људи су веровали да идеја, уколико је истинита, припада свима њима.¹¹

Но, овакво тумачење, колико год било разумљиво и оправдано, не пружа ништа више од поједностављеног, непотпуног увида у, заправо, изузетно сложену проблематику индивидуалности уметника у средњем веку. Иако се о средњовековној књижевности најчешће не говори као о књижевности „сопственог израза“, и премда се чини да се средњовековна литература покоравала безличној правилности канона, она је ипак полазила од човека, и била је упућена људима.¹² За човека средњег века оригиналност је била грех таштине, али то не значи да средњовековни уметници нису били способни за генијалне потезе и дела¹³, нити да су књижевна дела настала у епохи средњег века лишена (додуше, често ненамерне) особености и јединствености.

Да би се реконструисао портрет средњовековног књижевника, и уметника уопште, мора се узети у обзир велики број различитих фактора који су на њега

⁷ Исто, 39.

⁸ Недовољно јасна граница између уметника и занатлије последица је околности да је средњовековно уметничко дело имало своју вануметничку функцију, тј. да је било „предмет одређене употребне намене”. Ова разлика, сматра Диби, осећа се све до почетка XV столећа (Ž. Dibi, *Umetnost i društvo u srednjem veku*, Београд, 2001, 7).

⁹ Исто.

¹⁰ А. Гуревич, *Категорије средњовековне културе*, Нови Сад, 1994, 23.

¹¹ У. Еко, *Umetnost i lepo u estetici srednjeg veka*, Нови Сад, 1992, 11.

¹² С. С. Аверинцев, *Поетика рановизантијске књижевности*, Београд, 1982, 23.

¹³ У. Еко, *Umetnost i lepo u estetici srednjeg veka*, 12.

могли утицати: његово место у социјалној хијерархији, религија, материјални услови под којима је стварао, ниво уметничког мишљења у времену у којем је живео... Ово последње могло би се илустровати Дибиевим размишљањима о односу уметности и друштва у средњем веку, која у први план постављају три основне функције уметности оног времена.¹⁴ Пре свега, уметничка дела су представљала дарове Богу (као прослављање, захвалност или залог за опроштај грехова), па се може говорити о функцији уметности као жртве. Осим тога, уметничка дела посредовала су између овоземаљског и оностраног као одраз другог света, вид прилажења. Коначно, уметничко дело било је потврда моћи. Уметност није славила само божанску свемоћ, већ и моћ његових слугу, моћ богатих. Функција уметности била је да увећа ту моћ, да је учини видљивом, не би ли је тако оправдала. Дибие у томе види разлог што се средњовековна уметност развијала управо у средиштима моћи.¹⁵

Да би се разумела индивидуалност књижевника у средњем веку, према томе, потребно је узети у обзир много више од онога што нам писац казује о себи. Донка Петканова примећује да литература открива званично лице средњовековног човека, човека онаквог какав он треба да буде, али – упоредо с тим – открива и његову другу страну, која је у текстовима често прикривена у форми одрицања. То друго лице је грешно, порочно, једноставно – људско.¹⁶ Новије медијевистичке студије усмерене су управо ка том другом и другачијем лицу средњовековног човека, и обележене настојањем да релативизују мисао о једноличности, једнообразности и клишеизираниости средњовековне културе, па самим тим и књижевности.

С друге стране, топос скромности којим аутор себе одређује као “грешног”, “недовољног”, “недостојног”, “последњег од свих”, којим признаје своје незнање и неспособност да пише о одређеној теми, конституисао се у средњовековном тексту као својеврстан израз монашке смерности, да би се у XIV и XV веку ово опште место задржало као обична “декорација књижевног карактера”.¹⁷ Чак и у оним случајевима када би одлучио да се потпише или остави неки податак о себи,

¹⁴ Ž. Dibi, *Umetnost i društvo u srednjem веку*, 5.

¹⁵ Исто.

¹⁶ Д. Петканова, *Разноликото средновековие*, Велико Търново, 2006, 5.

¹⁷ Д. С. Лихачов, *Поетика старе руске књижевности*, 141.

средњовековни писац/преписивач/преводиолац чинио би то уз обавезне формуле скромности, а често и тзв. „тајнописом“¹⁸: уз помоћ бројева који имају одговарајућу бројну вредност у словима (монах Исаија), помоћу крајегранесија (Константин Филозоф) и сл.

У великом броју средњовековних књижевних текстова, међутим, име аутора потпуно се прећуткује, јер аутор тако себе чува греха таштине овога света.¹⁹ Коначно, одавно је постављено питање: треба ли средњовековне изразе скромности уопште узимати као аутобиографске исказе? Ернст Курцијус овај топос назива „топосом афектиране скромности“, истичући да је понизност аутора предхришћанска појава која се јавља још код античких беседника.²⁰ Петканова у средњовековним изразима скромности не види ништа аутобиографско – по њеном мишљењу, то су само форме којима се исказује однос према пролазности овоземаљског живота и човекових заслуга на земљи.²¹ Ауторка, међутим, наводи и примере у којима би се изванредна скромност аутора могла схватити као објективна чињеница његовог односа према књижевном стварању, преводилачком или преписивачком чину, иако је скромност најчешће афектирана и у неким случајевима достиже своје изобличење.²²

Коначно, требало би узети у обзир и чињеницу да су се схватање уметности, као и однос између друштва и уметности, у средњем веку мењали са различитим социјалним променама и условима у којима се одвијало уметничко стваралаштво. Премештање средишта моћи, повлачење варварских утицаја и ограничавање утицаја цркве у друштвеном животу, омогућили су да се уметничко дело све више

¹⁸ О „тајном писању“ видети у: Ђ. Трифуновић, *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*, Београд, 1990 (2. допуњено издање), 342. У српској књижевности тајнопис почиње учесталије да се употребљава од седамдесетих година XIV столећа.

¹⁹ Е. Курцијус, *Европска књижевност и латински средњи век*, Београд, 1996, 885.

²⁰ Исто, 141. О топосу скромности видети још у: Ђ. Трифуновић, *Азбучник*, 199-221.

²¹ Д. Петканова, *Разноликото средновековие*, 19.

²² Исто, 20. Петканова као примере наводи Константина Преславског и Јована Егзарха, зачетнике бугарске писмености и књижевности, код којих би се неодлучност и колебање, са којим приступају стваралачком чину, могли схватити као објективне околности, с обзиром на њихову свест о пионирском подухвату којег су се прихватили. У српској књижевности XIV века из ове перспективе могли би се посматрати аутобиографски искази архиепископа Данила Другог и његовог настављача у уводима владарских житија из Даниловог зборника – у науци је већ скренута пажња на другачије осећање ауторства и позицију аутора у овим уводима (М. Митић, *Литерарна аутобиографија архиепископа Данила II*, НССВД 29/2, Београд, 2000, 35-44).

доживљава само као потврда, демонстрација моћи. На тај начин је отворен простор за другачије разумевање уметности, уметности која “не служи ничем другом до естетском задовољству”.²³

Ове промене, сматра Диви, дешавају се управо у XIV веку, када су „опадање и поремећаји материјалне цивилизације подстицали напредовање културе”²⁴. Промене у схватању уметности условљене су, пре свега, кретањем друштва (јер се социјални преображаји одражавају на „околности и намере стваралачког чина“), затим кретањем веровања и духовних представа (јер они мењају садржај и намену уметничког дела), и – коначно – кретањем изражајних облика.²⁵ Последице друштвених и историјских промена огледају се у смањењу сакралног у уметничком стварању и постепеном ослобађању уметности од утицаја и надзора цркве, премда удео светог у уметности остаје надмоћан и у току XIV века²⁶; хришћанство се наглашено повлачи у себе, у појединца (колективну литургију замењује молитва у самоћи, тело се излаже мучењима)²⁷; повлачи се оштра разлика између земаљских и небеских ствари, између профаног и сакралног; захваљујући упливу новца и развоју привреде, однос између уметника и наручиоца постаје однос између два индивидуализираних бића, што води ка конституисању аутономије уметника, ка успону индивидуализма²⁸; јављају се први колекционари уметничких дела итд.

Из тих разлога, однос према ауторству и аутобиографске фрагменте у српским списима XIV века требало би сагледати и с обзиром на историјски и друштвени контекст у којем су аутори стварали, јер би уопштено разматрање личности и индивидуалности уметника у епохи која је трајала хиљаду година било, у најмању руку, неправедно: са променама у друштву и уметности, па и у

²³ Ž. Dibi, *Umetnost i društvo u srednjem veku*, 8.

²⁴ Исто, 79. Видети и: Ž. Dibi, *Vreme katedrala*, Sr. Karlovci - Novi Sad, 2007, 251, 252. Диви, разуме се, има у виду пре свега тековине западне цивилизације, тј. „латинског хришћанства.

²⁵ Исто, 255.

²⁶ Судбина књижевних дела насталих око 1300. године сведочи о својеврсном осећању модерности. Тада настају дела која се обраћају свима, постају доступна ширим слојевима (Исто, 253).

²⁷ Примарна улога уметничког дела, према томе, више није да учествује у литургији оваплоћења: оно сада постаје илустрација, прича. Самим тим, ни уметник више није свештенички помоћник који прати свештеника у литургијској служби, већ он почиње да служи човеку (Исто, 254).

²⁸ Диви нарочито подвлачи да је све оно што је у једном уметничком делу зависило од историје друштва и укуса било, заправо, у надлежности поручиоца, па би “ваљало схватити шта је он желео” (Исто, 261).

целокупном погледу на свет, морали су се мењати перспектива и статус средњовековног уметника.

1. 2. Ка одређењу аутобиографије и аутобиографског у средњовековној књижевности

Аутобиографија се опире једнозначним и коначним дефиницијама. Преплитање документарног и фиктивног, објективности и саморефлексије, учинили су аутобиографију једним од најзанимљивијих питања науке о књижевности на које још увек нисмо добили коначан одговор. Термин „аутобиографија“ („autobiography“) први пут употребљавају енглески писци на самом почетку XIX века, да би се у наредних педесетак година употреба овог термина у значењу „писање о властитом животу“ усталила и у Француској. У немачкој традицији у истом значењу користи се сложеница „Selbsautobiographie“, коју уводи Јохан Готфрид Хердер крајем XVIII века.²⁹

Речник књижевних термина аутобиографију (гр. αὐτός – сам, и βιογραφία – животопис) дефинише као „опис сопственог живота од рођења до тренутка писања или само одређених етапа живота (детињство, младост)“.³⁰ Као најозбиљнији проблем аутобиографије овде се истиче „питање веродостојности њених навода“: с обзиром на временску удаљеност тренутака о којима аутор пише, у аутобиографији прети опасност да ће субјективан однос аутора према минулим догађајима и личностима, па и према себи самом, изменити „објективну слику о времену чије би сведочанство требало да буду“.³¹

Историја појма аутобиографије дуга је свега две стотине године, колико и идеја о аутобиографији као посебној књижевној врсти. Будући да се увођење појма „аутобиографија“ временски поклапа са настанком Русоових *Исповести*, често се управо ово дело узима као „родотворно“ у историји жанра аутобиографије.³² Ипак, у великом броју речника и лексикона као прва аутобиографија наводе се Августинове *Исповести*, што је резултат савремених теоријских схватања да је

²⁹ А. Zlatar Violić, „Autobiografija: teorijski izazovi“, Polja, godina LIV, br. 459, septembar-oktobar, Novi Sad, 2009, 36.

³⁰ *Rečnik književnih termina* (urednik D. Živković), Beograd, 1992 (drugo izdanje), 61 (др Злата Бојовић).

³¹ Исто.

³² А. Zlatar Violić, „Autobiografija: teorijski izazovi“, 36.

једини прави аутобиографски текст онај који представља тзв. „унутрашњу аутобиографију“.³³ Исповест као облик посредног разговора³⁴, али и као повратак себи самоме, вероватно јесте форма најближа ономе што модерна наука сматра аутобиографијом, и отуда је представа о Августиновим *Исповестима* као правој аутобиографији разумљива. У исто време, опредељење за *Исповести* као прву европску аутобиографију потврђује да се појам аутобиографског жанра не поистовећује са аутобиографском праксом писања, која је, несумњиво, била негована још у античкој књижевности.

Када је о аутобиографији реч, дакле, прво је настао предмет – низ текстова сродних особина, па се тек онда о том предмету формирала књижевнотеоријска свест³⁵, и управо у томе крије се основни методолошки проблем њеног изучавања, око којег су се поделиле две групе изучавалаца: док припадници једне струје теоретичара сматрају да се о аутобиографији као о жанру може говорити тек од 1800. године (главни представник је Филип Лежен), докле друга група изучавалаца, на челу са Георгом Мишом, заговарају тезу о постојању аутобиографије три миленијума уназад, без обзира на то што ранији текстови нису били перципирани као аутобиографије, нити су тако били називани.³⁶

Тако поједини изучаваоци сматрају да је аутобиографска књижевност стара колико и писменост, те да аутобиографских дела има у египатској, старовавилонској, асирској књижевности и другим древним традицијама. То су биле, у првом реду, аутобиографије владара и моћника³⁷, у којима је већ тада била

³³ М. Флашар, Неки проблеми испитивања античке и старије европске аутобиографске књижевности, *XVIII столеће* (избор из зборника *XVIII столеће*, прир. Н. Грдинић), Нови Сад, 2012, 162.

³⁴ Основна наративна потка конфесионалног модела заснива се на дијалошком односу између „ја“ (аутор - приповедач - лик) и „ти“ (Бог). (А. Златар, *Ispovijest i životopis. Srednjovjekovna autobiografija. Rasprava*, Zagreb, 2000, 122).

³⁵ Н. Грдинић, Аутобиографија – покушај одређења, у: *XVIII столеће*, зборник 1, Нови Сад, 1993, 126. Грдинић тврди да су колебања у одређивању књижевних текстова на граничном подручју између фикционалне и нефикционалне прозе последица неодређености суштине предмета који се проучава: аутобиографија и мемоари никада нису били нормирани у поетикама управо због познате поделе на поезију и прозу, па је све до краја XVIII века разлика између прозе и поезије схватана као разлика између уметничког и неуметничког. Аутобиографија може попримити различите облике: приповедне и неприповедне, прозне и стиховане, литерарне и нелитерарне, због чега су њене формалне карактеристике несводиве на јединствена одређења и дефиниције.

³⁶ А. Златар, *Ispovijest i životopis*, 122.

³⁷ Н. Радојчић, Реч цара Стефана Душана уз његов Законик, у: *Законик цара Стефана Душана*, 158.

очљива иста схема, иако је садржина ових дела била разнолика. Иста схема, која је обично садржала име, обавезно помињање предака, опис пространства царевина, списак најзначајнијих догађаја из живота и славних дела, сачувала се и преносила све до средњег века.³⁸

Када се говори о развоју (ауто)биографије, често се истиче значај античких „врста“, реторских жанрова у најужем смислу речи, који су се конституисали у оквиру беседничке праксе. Ретка античка књижевна дела која би се могла назвати аутобиографијама веома су зависна од реторике и филозофије, а првом аутобиографијом класичног доба најчешће се сматра Исократов говор који је он написао пред смрт да би у њему објаснио своја убеђења и осврнуо се на свој живот.³⁹

Тако Мирон Флашар сматра да је европску биографију немогуће разумети без претходног познавања античке судске беседе, која је била издељена на подврсте: оптужбу (*kategoria*) и одбрану (*apologia*). У античком судству, наиме, беседников извештај о некаквим спољним околностима и догађајима чинио је онај део излагања у коме су и тужилац и бранилац морали да створе, што објективније, основ своје аргументације, односно, да утемеље саму оптужбу или одбрану. Ту стару схему аутобиографског казивања, наслеђену топику и, уопште, морфолошке црте паганске аутобиографске књижевности, свакако су прихватили и ранохришћански аутори, који су углавном били филозофски образовани у античкој школи. Ипак, у хришћанској аутобиографској књижевности у односу на паганску лако се опажа извесна промена у мотивацији, која се јавља као последица очигледне разлике у вредносном систему што га је неговало хришћанство. Јер циљ ваљаног живота за хришћане више није постизање трајне славе међу потомством или пак примерно остваривање античких начела неке филозофске школе, већ се тај циљ огледа у нади да су животом, сходно верском учењу, стекли право на вечито

³⁸ Исто, 159

³⁹ Исто.

блаженство на небу. Ова мисао постаје опште место у епилозима хришћанских аутобиографских текстова.⁴⁰

Данас слободно можемо рећи да је теорија аутобиографије еволуирала до граница које у великој мери превазилазе оквире дефиниције дате у *Речнику књижевних термина*. Савремене књижевне теорије у први план истичу појмове као што су „идентитет аутора“, „индивидуалност“, „аутореференцијалност“, „фикција“ итд., инсистирајући на томе да сваки текст – па и средњовековни – треба да испуни захтеве наметнуте савременим схватањима субјективности и индивидуалности.⁴¹ То значи да већина савремених теорија аутобиографије себи поставља задатак да одреди место аутобиографије, односно, аутобиографског дискурса у односу према историографском и фикционалном приповедању.⁴²

С друге стране, савремене теорије аутобиографију одређују углавном као наративни прозни жанр исповедног карактера, дакле, ако интроспективно прозно приповедање чија је окосница приказивање сопственог психичког развоја.⁴³ Управо у оваквом схватању аутобиографије, сматра Мирон Флашар, крију се главни проблеми изучавања старије аутобиографске књижевности, јер у многим аутобиографским текстовима описивање спољашњих догађаја претеже над описивањем унутрашњих стања.⁴⁴

Како је већ поменуто, пре свих теоријских питања на која је потребно дати одговор стоји питање успостављања жанра аутобиографије. Окренути изналажењу различитих форми и особина аутобиографског исказа, теоретичари су се удаљили од дефиниције онога што би требало да представља жанр аутобиографије. Према мишљењу Андрее Златар, могло би се без претеривања констатовати да термин „аутобиографија“ све више постоји изван генолошке проблематике: он више не функционише на нивоу књижевних врста, а не може бити уздигнут на ниво књижевног рода. Стога се у науци о књижевности појам жанра аутобиографије

⁴⁰М. Флашар, Неки проблеми испитивања античке и старије европске аутобиографске књижевности, 180-181, 189.

⁴¹А. Златар, *Ispovijest i životopis*, 198.

⁴²Исто, 199; Н. Грдинић, Аутобиографија – покушај одређења, 126.

⁴³М. Флашар, Неки проблеми испитивања античке и старије европске аутобиографске књижевности, 158.

⁴⁴Исто.

најчешће замењује појмом аутобиографског квалитета, па се тако говори о *аутобиографији као фигури* (Пол де Ман), *аутобиографском уговору* (Филип Лежен), *аутобиографском акту* (Елизабет Брус), *аутобиографском дискурсу* (Мирна Велчић) или *аутобиографској активности* (Авром Флајшман)⁴⁵.

Први значајнији увид у проблематику аутобиографског текста у средњем веку свакако пружа *Историја аутобиографије* Георга Миша (на немачком)⁴⁶. У овом обимном делу које броји осам томова, чак четири тома посвећена су епохи средњег века. Иако у новије време оспоравана и, чини се, у знатној мери превазиђена, Мишова *Историја аутобиографије* јесте значајно полазиште за онога ко се бави средњовековном аутобиографијом, јер до данас нема студија које би, са других теоријских позиција, осветлиле толики број аутобиографских текстова из ове епохе.⁴⁷ У основи, Миш се надовезује на Дилтајево становиште према којем аутобиографија представља историзацију сопствене прошлости, па самим тим и њену социјализацију.⁴⁸

Мишов приступ, међутим, чини се проблематичним на неколико нивоа. Главна замерка коју изучаваоци аутобиографске књижевности упућују *Историји аутобиографије* односила би се на схватање њеног аутора да је свако приповедање у првом лицу обавезан сигнал аутобиографског дискурса⁴⁹. Осим тога, сматрајући да су корени европске аутобиографије у књижевности античке Грчке, Миш невољно прихвата Августинове *Исповести* као прву праву аутобиографију: то би значило да аутобиографија није поникла у класичној грчкој књижевности, већ у

⁴⁵ A. Zlatar, *Ispovijest i životopis*, 34.

⁴⁶ G. Misch, *Geschichte der Autobiographie*, Frankfurt am Main, 1955, 1962.

⁴⁷ Да је Мишова *Историја аутобиографије* незаобилазна литература у изучавању аутобиографског дискурса у средњовековној књижевности слажу се готово сви аутори који су се бавили овом темом (Ђ. Трифуновић, М. Анголд, А. Златар и други).

⁴⁸ A. Zlatar, *Ispovijest i životopis*, 38. Схватајући саморазумевање као предуслов за разумевање Другога, Дилтај у аутобиографији види први ниво социјализације. Историја властитог живота није само модел за историју туђег живота, већ и за универзалну историју света. Ипак, рекло би се да је највећи значај Дилтајевих ставова у томе што аутобиографију безусловно смешта у подручје књижевности.

⁴⁹ На овај пропуст посебно скреће пажњу Андреа Златар. Проблем приповедања у првом лицу у науци је одавно под знаком питања, не само када је реч о књижевности новог доба, већ и када се ради о средњовековним текстовима, поготово ако се зна да има хагиографија које су испричане у првом лицу. (A. Zlatar, *Ispovijest i životopis*, 79, 99).

религиозној духовности⁵⁰, те да је, према томе, аутобиографија у својој суштини субјективан, а не објективан текст.⁵¹

Након Миша, аутобиографским формама у старијим раздобљима бавио се и Михаил Бахтин, који је посебно наглашавао значај друштвене ситуације и друштвеног контекста за тумачење и разумевање ових текстова; Бахтин сматра да се аутобиографија не може схватити без разумевања слике човека у одређеној епохи. Но, будући да су својом функцијом везане за друштвене околности, за Бахтина аутобиографија и биографија нису књижевна дела: она се не могу посматрати ван спољашњег хронотопа, ван јавне ситуације (градског трга) у којој су били представљане.⁵²

У свом познатом тексту „Аутобиографски споразум“ Филип Лежен аутобиографију дефинише као „ретроспективни прозни текст којим нека стварна особа приповеда властито живљење, наглашавајући свој лични живот, а особито историју развоја своје личности“⁵³. Леженев концепт „аутобиографског уговора“ заснован је на међусобном односу приповедача, лика и аутора потписаног на корицама књиге – што је пресудно у означавању текста као аутобиографског. Читалац је тај који препознаје аутобиографски уговор, и на њега пристаје, или не пристаје.⁵⁴

За разлику од Лежена, који аутобиографију посматра у синхронији, и за којег су модели аутобиографског исказа једнаки у свим епохама, Елизабет Брус проблему прилази са позиција дијахронијског изучавања жанра. Она сматра да се историјски положај аутобиографског чина мења унутар књижевног система,

⁵⁰ Има изучавалаца који су сумњичави према тези да је античка литература у значајној мери утицала на средњовековну аутобиографску књижевност. Међу њима је и Мајкл Анголд, који сматра да се важност хеленистичког идеала у хришћанском друштву не може оспорити (овај идеал је чак присутан и као тема у византијским аутобиографијама), али то не значи да се ова чињеница може узети као доказ да је античка литература извршила директан утицај на повратак аутобиографије у Византији (M. Angold, *The Autobiographical Impulse In Byzantium*, *Dumbarton Oak Papers*, Vol. 52 (1998), Trustees for Harvard University, 226).

⁵¹ Исто, 225.

⁵² M. Bahtin, *O romanu*, Beograd, 1989, 246-248.

⁵³ P. Lejeune, *Autobiografski sporazum*, u: *Autor, pripovjedač, lik* (zbornik radova, priredio C. Milanja), Osijek, 2000, 202.

⁵⁴ F. Ležen, *Autobiografski sporazum, dvadeset pet godina kasnije*, *Polja*, godina LIV, br. 459, septembar-oktobar, Novi Sad, 2009, 44-54. Опширнију интерпретацију Леженове теорије даје А. Златар (A. Zlatar, *Isповijest i životopis*, 39-43)

односно да на њега утичу: варијабилност природе текстуалних карактеристика које сигнализирају жанр, варијабилност ступња интеграције генеричке функције с другим функционалним аспектима текста, варијабилност књижевне вредности жанра и варијабилност илокутивне природе генеричке функције.⁵⁵

Важну интервенцију у теорији жанра аутобиографије представља есеј Пола де Мана „Аутобиографија као раз-обличење“⁵⁶, јер негира могућност конституисања аутобиографије као жанра. Према Де Ману, „аутобиографско“ се може јавити као могућност у свим текстовима, па се аутобиографија, према томе, не сматра жанром или модусом, већ фигуром читања или разумевања која се, у одређеном степену, може јавити у свим жанровима.

Већина изучавалаца античке и средњовековне аутобиографске књижевности (Миш, Златар, Флашар и др.) инсистира на приступу према којем се – за разлику од савремених теорија – жанровске особености аутобиографије тумаче у односу према биографији, при чему се границе између аутобиографије и биографије релативизују како би се њихове заједничке црте што јасније истакле и непосредније повезале с одговарајућим античким моделима.

⁵⁵ E. Bruss, *Autobiographical Acts. The Changing Situation of a Literary Genre*, Baltimore & London, 1976, Наведено према: A. Zlatar, *Ispovijest i životopis*, 43-44.

⁵⁶ П. де Ман, Аутобиографија као раз-обличење, Књижевна критика, бр. 2, Београд, 1988.

1.3. Идентитет, индивидуалност, истинитост

Упркос свим разликама у приступу и одређивању оквира у којем треба посматрати аутобиографски текст, изгледа да су све поменуте теорије сагласне у једном захтеву: да је онај чији се живот описује уједно и аутор. Предуслов постојања аутобиографије јесте, дакле, идентитет онога који пише и онога који је живео.⁵⁷ Међутим, појмови као што су „идентитет“, „индивидуалност“, „субјективитет“ итд. – дакле, појмови које савремене теорије стављају у први план – захтевају темељно преиспитивање када је реч о старијим књижевним епохама, нарочито о средњем веку. Средњи век, очигледно, није познавао данашњу идеју индивидуалности „која се храни илузијом о својој потпуној аутономији, као и о својој моћи наспрам друштва“⁵⁸: ова епоха суочава нас са индивидуумом који се плаши своје оригиналности, који се боји да буде „он сам“.⁵⁹

Отуда већина изучавалаца сматра да је за средњовековље најприкладнији Флајшманов појам „културне фигуре“, „идеалне фигуре“ која се уобличава у аутобиографским текстовима. Овим појмом означени су тзв. идеални типови људске егзистенције који се пројектују у времену и исказују у језику.⁶⁰ Сагледана из тог угла, аутобиографија може бити начин самоприказивања пред другима и саморазумевања за друге, самоприказивање помоћу јавних маски које су на себе стављали појединци. Схватање персоне као маске средњовековни човек преузео је из антике⁶¹: иза овог схватања крије се виђење људског живота као улоге коју треба одиграти на светској позорници.

⁵⁷ А. Zlatar, *Ispovijest i životopis*, 51.

⁵⁸ Исто, 78.

⁵⁹ Исто, 186.

⁶⁰ Исто, 51. На овај начин, заправо, Златарева упућује на важну чињеницу: аутобиографски принцип није само принцип самоисказивања, већ он представља и објективизацију духа епохе кроз сведочанство појединца.

⁶¹ Код старих Грка и Римљана „персона“ је означавала позоришну или религиозну маску, спољашњост, која је била у одговарајућој релацији са оним ко је ту маску носио (Видети: А. Гуревич, *Категорије средњовековне културе*, 299).

Утолико је за познавање и тумачење аутобиографских текстова старијих епоха важно сагледати однос између биографије и аутобиографије: дуго времена биографије су биле сконцентрисане управо на спољашња збивања и то не са циљем да се личност представи као занимљива јединка у својој индивидуалној посебности, већ да се читав његов подвиг понуди читаоцима као пример (*exemplum*).⁶² Средњи век је под ту спољашњу маску увео душу, која у хришћанском схватању света јесте језгро људскости.⁶³

За Аверинцева „лик“ и „име“ су две кључне категорије византијске теорије симбола, а „персона“ монарха – знак имперсоналног. Та „персона“ увек је „репрезентативна“, јер личност владара мора бити „схематизирана“.⁶⁴ Чињеница да је социјални идентитет у средњем веку готово у потпуности потиснуо лични идентитет, те да је средњовековног човека свео на функцију коју он има у друштву, води нас ка претпоставци да се право на писање аутобиографије у средњем веку заснива на темељу социјално признате важности. На примеру феудалног друштвеног уређења, које је обележило епоху средњег века, можда се најјасније уочава да индивидуалност није подједнако доступна свим припадницима једног друштва: она се најпре потврђује само међу господарима.⁶⁵ На највишем ступњу општости налази се владар – у његовој личности садржана је читава конкретна универзалност државе којом управља, он се идентификује с њом, и зато настоји да себи обезбеди неку врсту бесмртности⁶⁶, сматрајући да на њу има право.

Због тога се, чак и када је реч о исповести, може говорити једино о „стању индивидуализираности“⁶⁷ које имплицира исповедни чин, а које је у средњовековној исповести такође само привидно, јер се исповест приклања свођењу на поновљиве и одредиве облике⁶⁸ (верник у исповедаоници пред Богом

⁶² М. Флашар, Неки проблеми испитивања античке и старије европске аутобиографске књижевности, 159.

⁶³ А. Zlatar, *Ispovijest i životopis*, 52.

⁶⁴ С. С. Аверинцев, *Поетика рановизантијске књижевности*, 134.

⁶⁵ Е. Moren, *Čovek i smrt*, Beograd, 1981, 56

⁶⁶ Исто, 57. По томе је владар и сличан Богу, јер и један и други представљају неку врсту индивидуализованог свемира.

⁶⁷ А. Zlatar, *Ispovijest i životopis*, 12.

⁶⁸ Исто.

не стоји као индивидуум, већ као тип)⁶⁹, што је у складу са схватањем да средњи век омогућава стварање онога што Андреа Златар назива „типovima личности“, али не и самостално постојање појединачних индивидуалности.⁷⁰

Својеврсна „поновљивост“ уочљива је и код Светог Августина: ма колико *Исповести* представљале повест о духовном преображају античког учењака у примерног хришћанина, лични тон казивања није само производ ауторове психичке ангажованости.⁷¹ Августинова бројна обраћања Богу, наиме, управо су обликована као реторске апострофе и уз најразличитије беседничке ефекте (не треба заборавити да је Августин, пре свог преобраћења, био професор реторике), што доводи у питање категорије спонтаности и истинитости.⁷² Осим тога, Августиново приповедање нема за циљ да сачува од заборава догађаје из живота, нити да оживи прошлост, већ да представи религиозни и духовни развој, и пре свега, да истакне како је аутору од Бога подарена милост преобраћења.

Уочавањем разлика између писане и усмене исповести, али и упоређивањем савремене аутобиографије са средњовековном исповешћу, могућно је реконструисати слику средњовековног човека – исповедника: „човек – грешник бива поново човек по томе што се одриче онога што је чинио“⁷³, он није „добар“ зато што чини добра дела, већ је добар верник по томе што исповеда своје грехе, сматра Андреа Златар. У хришћанству, грешност је једна од првих чинилаца индивидуалне свести, представља управо осећање сопственог „Ја“.⁷⁴ Док савремена теорија аутобиографије тврди да приповедањем субјект самог себе конституише, да конституише властиту прошлост, „средњовековна исповест иде другим путем:

⁶⁹ Исто, 13.

⁷⁰ Исто, 191.

⁷¹ М. Флашар, Неки проблеми испитивања античке и старије европске аутобиографске књижевности, 165.

⁷² Исто.

⁷³ Другим речима, упознати себе значи препознати властите слабости: онај ко се добро познаје, презире себе. Сходно томе, борба са самим собом није напор самоусавршавања, већ суделовање у сукобу који се одвија на вишој равни, на космичком нивоу, и представља поход против непријатеља Божјих (С. С. Аверинцев, *Поетика рановизантијске књижевности*, 144).

⁷⁴ Е. Мореи, *Човек и смрт*, 256.

грешник који је постао верник отуђује се од властите прошлости, јер он не жели да буде по томе *ко* и *какав* је био, већ по томе што се одриче онога што је био“.⁷⁵

Чак и ако је августиновски конфесионални модел она књижевна форма у којој је најочљивије подударане субјекта и објекта писања, аутора и „јунака“, то никако није једини тип приповедања о личном животу карактеристичан за средњи век. Андреа Златар, наиме, примећује да су у средњовековној аутобиографији, поред исповедног модела, на располагању стајали и модели хагиографског приповедања.⁷⁶ Штавише, она износи закључак да је „средњовековна аутобиографија у свом највећем делу резултат пресликавања конфесионалне интенције на хагиографски преобликован биографски модел“.⁷⁷

Да би описала једну групу текстова у којима се уочава „преливање“ аутобиографског, биографског и хагиографског принципа, савремена теорија уводи појам „аутохагиографије“, под којим се подразумева исказ неког светитеља о властитом животу. Премда средњовековне аутохагиографије често називају „спиритуалним хагиографијама“, оне се од овог пространог жанра ипак разликују и по тематици и по свом суштински неисторијском фокусу.⁷⁸ Штавише, аутори аутохагиографија често су вођени жељом да пренесу универзалну, духовну, а не личну истину. Аутохагиографије ретко се јављају као самостални текстови: овим појмом обично се означавају аутобиографски фрагменти у неким другим књижевним облицима: дидактичким расправама, писмима, откровењима, па чак и песмама. При том, аутобиографски тон само је обележје ових текстова, али не и њихова примарна сврха. Многе аутохагиографије почињу као исповест свештенику, поверавање другој особи и сл. (у сваком случају, обликују се у некој врсти псеудодидалшког тона). Њихова функција није индивидуална, већ јавна, оне имају „митотворачку“ сврху.

Могућност да се у средњем веку аутобиографска ретроспекција врши из две различите тачке гледишта (историографско-хагиографске, која имплицира апологетски тон, и исповедне, које подразумева својеврсно одрицање од самога

⁷⁵ A. Zlatar, *Ispovijest i životopis*, 18-19.

⁷⁶ Исто, 199-200.

⁷⁷ Исто, 200.

⁷⁸ *Women and Gender in Medieval Europe: An Encyclopedia* (edited by M. Schaus), New York, 2006, 53.

себе) неминовно води ка питању: ко је субјект аутобиографског дискурса, осим што је добар хришћанин и добар узор? И коначно, од чега зависи тачка гледишта, односно приповедна ситуација из које субјект говори о свом животу; када субјект приповеда у првом, а када у трећем лицу, и због чега?

Овакво колебање у избору приповедне ситуације свакако је последица поетичких особености средњовековне књижевности. Сходно средњовековном осећању ауторства, прво лице више одговара исповедном моделу, јер добро подноси конфесионални садржај и покајничку реторику⁷⁹, али – са становишта средњовековне поетике – ова позиција приповедача показује се као проблематична у апологетском тексту. Чак и када поима свој живот као објективно вредан приповедања, средњовековном аутору „поетички“ није дозвољено да о њему говори у првом лицу. Отуда у средњовековној књижевности толико примера прелазака из првог у треће лице, и обрнуто.⁸⁰

С друге стране, не сме бити запостављено ни питање употребе првог лица множине у својству аутобиографског, врло фреквентног у старој српској књижевности. У модерном смислу, прелаз са „ја“ на „ми“ подразумева некакву универзализацију, па се самим тим може схватити као „антиаутобиографски“.⁸¹ Да ли је појављивање првог лица множине у старим списима само одговор на захтев традиционалног високог стила који тражи државничко и протоколарно „ми“ (*pluralis majestatis*)⁸², поступак путем којег се прелази из „личног“ у „опште“, тј. путем којег се аутор поистовећује са другима⁸³, или (да се послужимо фразом Ен

⁷⁹ А. Zlatar, *Ispovijest i životopis*, 114.

⁸⁰ Примери колебања између првог и трећег лица у аутобиографском исказу постоје и у старој српској књижевности. Један од најрепрезентативнијих свакако је аутобиографски исказ Саве Немањића у *Житију светог Симеона*, када Сава, приповедајући о Немањином одласку у Свету Гору, о себи говори час у првом, час у трећем лицу (Свети Сава, Живот светог Симеона, у: *Сабрани списи*, Београд, 2005, 174-175). Према Андреи Златар, овакво прелажење у треће лице у средњовековној аутобиографији не сведочи о померању границе према фикцији, према романескном приповедању (као што то може бити случај у савременој прози), већ о неосећању разлике између аутобиографског и биографског (или историографског) приповедања (А. Zlatar, *Ispovijest i životopis*, 114).

⁸¹ Исто, 123.

⁸² В. Осолник, *Три писца и три записа аутобиографских појединости у српској средњовековној књижевности*, НССВД 27/1, Београд, 1998, 29.

⁸³ Е. Goldman, *Autobiografija, etnografija i istorija: model za čitanje*, *Polja*, godina LIV, br. 459, septembar-oktobar, Novi Sad, 2009, 107.

Голдман) „метонимија колективног“?⁸⁴ Одговор на ово питање можда би могле понудити српске средњовековне повеље, у чијим се уводним деловима јавља оваква приповедна ситуација.

Јасно је да аутобиографски текст своје јединство црпи из свог субјекта – аутора, који аутореференцијалношћу и ауторефлексијом успоставља своју позицију у тексту. Захтев за аутореференцијалношћу, који пред нас постављају савремене теорије, примењен на средњовековну аутобиографску књижевност, испоставио се као захтев од секундарног значаја. Стога смо у нашем истраживању – по угледу на теоријски концепт који предлаже Андреа Златар – предност дали аспекту ауторефлексије, узимајући управо саморазумевање (обликовано кроз исповедање или приповедање о властитом животу) као основно аутобиографско начело.

У изучавању средњовековне аутобиографије битно је, дакле, како писац види самога себе и властити живот. Али, какав однос према животу је могао имати човек који је живео у „епохи макабристике“, када је пред њим био један једини захтев – „сећај се смрти“? До појаве хришћанства, заокупљеност смрћу никада није толико дубоко продрла у само средиште живота и човекове свести.⁸⁵ Још је Свети Августин говорио: „Човек почиње да умире чим се роди“. Средњовековни човек је тренутак смрти доживљавао као кондензацију читавог живота, са целокупним богатством, како земаљским тако и духовним. Тренутак смрти је, заправо, она тачка из које се поглед баца уназад, на читав живот, дакле, тачка из које се једино може видети посебност своје биографије и своје особе. Идеја од смрти повезана је са представом о сопственој индивидуалности: свест о сопственом „ја“ јесте оно последње што остаје присутно у свести о смрти,⁸⁶ јер заборавити на смрт значи заборавити на себе.⁸⁷

Међутим, управо то средњовековно наглашавање смрти упућује нас на још једну перспективу у којој и свако виђење загробног живота представља својеврстан однос према проживљеном овоземаљском животу, али у исто време и према идеји бесмртности. Није ли свака ктиторска, оснивачка повеља, манастирска даровница,

⁸⁴ А. Zlatar, *Ispovijest i životopis*, 134.

⁸⁵ Е. Moren, *Čovek i smrt*, 261

⁸⁶ Исто, 39.

⁸⁷ Исто, 58.

нека врста постављања њеног састављача према садашњости и прошлости, али и према будућности, која се своди на наду у бесмртност, Царство небеско? Јер владару, као безусловно признатој, божанској јединки, припадала је привилегија бесмртности, али је у исто време управо владар био тај који је највише стрепео од смрти, јер је у највећој мери био усамљена јединка⁸⁸: краљева свемоћ јесте оно што открива човеков немоћ пред смрћу. „У аутобиографијама се може с највећом поузданошћу пратити издвајање личности из њене околине“, сматра Никола Радојчић, указујући да „што је свест о властитој индивидуалности јача и развијенија, аутобиографија постаје све сложенији и све дубљи људски документ“. ⁸⁹На који начин ови временски планови (ко)егзистирају, на пример, у уводним деловима повеља у којима се износе духовни потицаји за њихово издавање? И уопште, како се обликује ауторско осећање времена у средњовековним аутобиографским текстовима?⁹⁰

У том контексту, посебан проблем представља тзв. „уметничко време“, категорија коју уводи Лихачов покушавајући да објасни на који начин се у средњовековном тексту конституише тзв. „време аутора“. „Време аутора“ посебно је значајно за разумевање аутобиографског дискурса у средњовековној књижевности, где време није распоређено егоцентрично⁹¹, јер средњовековни текстови теже описивању онога што је ван времена, односно, онога што се сматра вишим манифестацијама егзистенције⁹².

Питање веродостојности аутобиографског исказа у средњовековном тексту још је једна у низу загонетки. Јасно је да је аутентичност (веродостојност, истинитост) претпоставка аутобиографске спознаје⁹³, али у средњем веку појмови као што су „истина“ и „истинитост“ припадају подручју теологије, они су изван –

⁸⁸ Исто, 57.

⁸⁹ Н. Радојчић, Реч цара Стефана Душана уз његов Законик, 158.

⁹⁰ Ово питање, наравно, изведено је из претпоставке да се човек не рађа са „осећањем времена“, већ да његово просторно и временско поимање увек одређује култура којој припада (А. Гуревич, *Категорије средњовековне културе*, 48).

⁹¹ Д. С. Лихачов, *Поетика старе руске књижевности*, 259

⁹² Исто, 324.

⁹³ А. Zlatar, *Ispovijest i životopis*, 170.

или, боље рећи – изнад човека, и за њих гарантује Бог.⁹⁴ Статус истинитог припада једино *Светом писму*, светој историји у коју се не сумња, упркос томе што се она не може верификовати.⁹⁵ Гуревич посебно наглашава да приликом изучавања средњовековне културе не треба изгубити вида чињеницу да разлика између уобразиље и истине дуго није уочавана и да је оно што су казивали средњовековни писци и песници већином сматрано истинитим⁹⁶. По свој прилици, средњовековни човек није могао замислити да нешто што није истинито добије потврду у писаној речи.

С обзиром на особености поетике средњовековне књижевности, те специфичан статус аутора и његов однос према књижевном тексту, изгледа да испитивање аутобиографије и аутобиографског у средњем веку има смисла само уколико се, уместо потраге за настанком жанра, прати еволуција система, односно, сви трагови аутобиографског писма, тим пре што ниједан жанр није забрањен за аутобиографске екскурсе, нити је иједан његов повлашћен модел.⁹⁷ Стога је, методолошки гледано, не само дозвољено, већ и једино могућно, анализу усмерити ка сигнаlima аутобиографског дискурса који су „распршени“ по формално различитим текстовима, те ове средњовековне текстове сагледати „с обзиром на оно што јесу – аутобиографски текстови који за предмет узимају одређене сегменте из живота, не случајне и не неважне, али ипак само одређене делове живота а не цео живот“.⁹⁸

Како у старој српској књижевности нема текстова који су – барем не до данас – без изузетка, и недвосмислено, жанровски окарактерисани као праве аутобиографије, пред изучаваоцима средњовековне књижевности стоји задатак да се, пре свега, уочи у којим се средњовековним жанровима остварује

⁹⁴ Исто, 172. Д. С. Лихачов, *Поетика старе руске књижевности*, 356. Хришћанско учење је једноставно, али у исто време тајанствено и неодређено, што се најјасније уочава на примеру учења о Светом тројству – врло је тешко логички објаснити односе међу члановима Св. тројства, али се оно узима као истинито. Догма о Св. тројству, према томе, истинита је управо зато што је неразумљива, што превазилази моћ човековог разума, сматра Морен (Е. Морен, *Џовек и смрт*, 261, 256).

⁹⁵ Видети: А. Zlatar, *Ispovijest i životopis*, 201.

⁹⁶ А. Гуревич, *Категорије средњовековне културе*, 59.

⁹⁷ Исто, 42, 100.

⁹⁸ Исто, 127.

аутобиографски дискурс, а тек потом да се установе евентуалне законитости под којима се он успоставља, приповедне ситуације које га карактеришу, могућност аутореференцијалности и ауторефлексије и сл.

1.4. „Аутобиографија” и аутобиографско казивање у византијској књижевности

Сви словенски народи прихватили су византијску културу као извор сопствених културних садржаја и модел за подражавање,⁹⁹ па је сагледавање српских аутобиографских списа у односу на византијску аутобиографску праксу незаобилазан пут у њиховом тумачењу. Пропустити сазнања о старој српској књижевности кроз особености византијске књижевне традиције значи, пре свега, сагледати их из угла жанровског система који је одредио карактер целокупне византијске књижевности.

Уколико се, међутим, у ово разматрање упустимо са претпоставком да се стара српска књижевност у свему угледала на византијску, па и у обликовању аутобиографског дискурса, могли бисмо бити поколебани једном значајном чињеницом: у Византији су се развијали други жанрови у односу на српску средњовековну књижевност, а за генезу и функцију аутобиографског фрагмента питање жанра изразито је битно. Историографије, хронике, биографије, световна поезија – све су то врсте које у српској књижевности средњег века нису биле неговане, док су у Византији биле изразито популарне. Показало се да су омиљене форме византијске аутобиографске књижевности били предговори типцима и тестаменти,¹⁰⁰ за разлику од старе српске књижевности, где се аутобиографски фрагменти најчешће јављају у неким другим жанровима, иако се тиме не искључује могућност поређења аутобиографског израза у једној и другој књижевности.

Ханс Георг Бек у *Путевима византијске књижевности* пише о аутобиографији у одељку посвећеном тзв. „класицистичкој књижевности“, односно, књижевности писаној на „класицистичком“, књижевном језику. Он, додуше, не поклања аутобиографији превише пажње, сматрајући да у византијској традицији овај жанр има мало представника. У скромној византијској баштини аутобиографских текстова као најраспрострањеније облике аутобиографске

⁹⁹ С. С. Аверинцев, *Поетика рановизантијске књижевности*, 8.

¹⁰⁰ Х. Г. Бек, *Путеви византијске књижевности*, Београд, 1967, 146.

књижевности Бек издваја аутобиографски епиграм и песму εἰς ἑαυτόν („песму самом себи“), која је настала по узору на Григорија Назијанзина.

Као једног од ретких византијских аутобиографа Ханс Георг Бек истиче Никифора Влемиду, одређујући његово дело као „биографију у прози, коју је Влемид посветио самоме себи у стилу хагиографских енкомија и коју је двапут отпочињао“.¹⁰¹ Бек, поред тога, сматра значајном чињеницу да се у неким рукописима из XIV столећа појављује неколико значајних фрагмената ове аутобиографије. Функција тих фрагмената, међутим, није да упознају читаоца са појединим фазама интересантног живота Никифора Влемида, већ да сачувају од заборава један контроверзни догађај из историје односа између римокатоличке и православне цркве, а то је расправа коју је Влемид водио са латинским посланицима.¹⁰² Поред Влемида, Бек помиње и Григорија Кипранина и његову „књижевну аутобиографију“ састављену као увод у збирку Кипранинових реторских списа и писама.

Новија изучавања византијске аутобиографске традиције (међу којима се истичу студије Мартина Хинтербергера и Мајкла Анголда) проширила су корпус текстова обележених аутобиографским импулсима, па су се у пољу истраживања нашла и дела која нису примарно књижевног карактера. Пратећи аутобиографске текстове који се у византијској књижевности почињу учесталије јављати од XI века, дакле, од Јована Ксеноса, преко Атанасија Атонског, Нићифора Фоке, Симеона Новог Богослова, Кекавмена, Михаила Псела и других, Анголд се не усредсређује на дефиницију аутобиографије, нити инсистира на томе да утврди који би од поменутих текстова био права аутобиографија (премда је и по његовом тумачењу оваквом одређењу најближи Влемид), већ се фокусира на издвајање општих одлика, образаца према којима се у различитим жанровима византијске књижевности јављају „аутобиографски импулси“, сматрајући при том да жанрови у

¹⁰¹ Исто, 146. Бек помиње да је ово дело остало очувано у једном једином рукопису из XIV столећа, који је, или настао у аутобиографском манастиру, или потиче из неког извора из тога манастира, јер се састављач понекад помиње као ктитор, тј. као оснивач манастира, а да се при том не наводи о којем је манастиру реч. Трифуновић у *Азбучнику* помиње две аутобиографије Никифора Влемиде, из 1264. и 1265. године (Ђ. Трифуновић, *Азбучник*, 26).

¹⁰² Х. Г. Бек, *Путеви византијске књижевности*, 146.

којима се јављају аутобиографски импулсу немају никаквог додира са класичном традицијом.¹⁰³

За Анголду, вредновање византијске аутобиографије почиње од објашњења како и зашто је аутобиографија „преживела“ у Византији, с обзиром да је имперсоналност јавног живота (на коју, видели смо, пажњу скрећу многи аутори)¹⁰⁴ у Византијском царству учинила аутобиографију мање-више ирелевантном од VI века наовамо; поред тога, аутор сматра да је неопходно класификовати форме у којима се јавља аутобиографски дискурс и утврдити његове основне теме; напоследку, потребно је и идентификовати онога ко пише аутобиографију, те прецизно установити за кога је пише и са којим циљем,¹⁰⁵ и коначно, одговорити на питање шта заправо конституише аутобиографију. Да ли је то сваки текст у којем се износе неке личне информације? Јер, лични податак није сам по себи аутобиографија. Стога је Анголду блиска Старокова прилично непретенциозна дефиниција према којој аутобиографија, заправо, само подиже на ниво свести све оно за шта аутобиограф подсвесно сматра да га је довело до тренутног стања. Прихвативши овакво становиште, Анголд прилази аутобиографији као начину изграђивања психолошког идентитета¹⁰⁶, што свакако кореспондира са могућношћу да се аутореклесија прихвати као основно аутобиографско начело.

Обимна студија Мартина Хинтербергера о аутобиографској традицији у Византији¹⁰⁷ показала је да се аутобиографско писмо јавља у различитим књижевним жанровима (углавном у оним наративним). У настојању да осветли основне карактеристике „самоприказивања“ у византијској књижевности и писмености, Хинтербергер посебно поглавље посвећује аутобиографској књижевности у Византији, у којем разматра строго књижевне жанрове: аутобиографску рефлексивну поезију, дневник, писмо, путопис, аутобиографски есеј и тзв. „фиктивну аутобиографију“ („ја“ роман). Целину за себе представља

¹⁰³ M. Angold, *The Autobiographical Impulse In Byzantium*, 227, 231.

¹⁰⁴ На феномену одсуству приватности у средњем веку инсистирају многи аутори: Хојзинга, Златар и др. Хојзинга пише да су у средњем веку „све ствари из живота биле јавне, у сјају и ужасу“ (J. Хојзинга, *Јесен средњег века*, Нови Сад, 1991, 7).

¹⁰⁵ M. Angold, *The Autobiographical Impulse In Byzantium*, 228.

¹⁰⁶ Исто.

¹⁰⁷ M. Hinterberger, *Autobiographische Traditionen in Byzanz*, Wien, 1999.

разматрање аутобиографске традиције у хагиографији, док се, такође у посебном одељку, осветљава аутобиографска традиција у повељама и типцима.

Увидом у византијске средњовековне списе закључује се да се аутобиографска белешка најчешће протеже једним делом текста, или је „расута“ у фрагменте. Како било, на њу, у сваком случају, утиче веза с главним текстом, па се отуда, сматра Хинтербергер, чак и расути фрагменти могу посматрати као група текстова који припадају истом матичном документу.

Аутобиографски „импулси“ у Византији јављају се најпре у монашком миљеу (где је, очито, постојала нова снага инспирације и индивидуалности, макар и у притајеној форми¹⁰⁸), и то негде од X века. Аутобиографски искази најчешће се срећу као фрагменти предговора (или увода) манастирским типцима, или пак у уводима тестамената. Функција аутобиографских исказа у овим документима била је више дидактичка него литерарна: аутобиографске белешке оснивача манастира или игумана, наиме, требало да је истакну лична достигнућа, с једне стране као успомену и сведочанство о прошлости, а с друге стране као својеврстан модел, образац или инспирацију за могуће следбенике.¹⁰⁹ Отуда Хинтербергер с правом издваја „монашку аутобиографију“ као посебан тип аутобиографског казивања у византијској писаној традицији.¹¹⁰

Према томе, сва правила садржана у једном типичу требало је да буду упутство за досезање узорног живота, а пример таквог живота дат је у уводу

¹⁰⁸ У вези са поимањем властите личности, Андреа Златар говори о тзв. „редовничкој свијести“, која подразумева потребу за изолацијом, укидање свакодневних релација са овоземаљским светом, па и са другим људима. Духовна активност средњовековног монаха усмерена је ка томе да се успоставе посредни односи са овоземаљским, с обзиром на то да се за средњовековног човека овоземаљска егзистенција пројектује у представу оностраног света. Отуда и очекивање средњовековног човека да ће тек на оном свету сазнати ко је и шта је. (о „двојној артикулацији света“ видети: С. С. Аверинцев, *Поетика рановизантијске књижевности*, 122-126).

¹⁰⁹ М. Angold, *The Autobiographical Impulse in Byzantium*, 228.

¹¹⁰ М. Hinterberger, *Autobiographische Traditionen in Byzanz*, 208–230. На који начин је аутобиографски исказ у оквиру ових дела деловао дидактички? За монашку заједницу прошлост игумана манастира, а нарочито његовог оснивача, морала је бити од изузетног значаја; монашка заједница је, уосталом, и очекивала од свог оснивача да на неки начин „сведе животне рачуне“, а увод типика је за то био идеално место. Будући да је манастир морао да остане веран својим духовним циљевима, од оснивача се захтевало да постојање манастира оправда на духовном нивоу. Стога је ктитор у уводу типика морао да јасно представи доказ своје духовне зрелости и прикаже животни пут који га је довео до оснивања манастира (М. Hinterberger, *Autobiographische Traditionen in Byzanz*, 198-199). Исту функцију има, на пример, Савино ктиторско житије посвећено Симеону Немањи, које је налази у оквиру Студеничког типика.

типика, у аутобиографској белешци оснивача или ктитора манастира.¹¹¹ На тај начин, пример узорног оснивача манастира, ктитора, игумана, било које узорне фигуре, не постаје само модел за подражавање, већ његов живот и буквално и симболички бива уткан у историју заједнице,¹¹² чиме аутобиографски исказ добија и духовну и законску функцију, иако није самосталан.¹¹³ У уводним аутобиографским белешкама многих византијских манастирских типика уочљива је готово потпуна идентификација оснивача с манастиром¹¹⁴, као да се читав његов живот своди на тај један једини битан догађај: подизање манастира. Илустративне примере оваквог аутобиографског казивања налазимо, у групи текстова које у периоду од X до XIII века састављају „пионири“ византијског монаштва: аутобиографска традиција најављена је уводом за манастирских типик Атанасија Атонског (970); упечатљив „аутопортрет“ доноси и тестамент Јована Ксеноса (1027), док се у уводу типика за манастир Св. Јована на Патмосу (1091) обликује разуђено и сложено самопредстављање монаха Христодула, његовог оснивача.¹¹⁵

Међутим, чак и када се погледа изван координата манастирског и монашког живота, увиђа се да у већини аутобиографских фрагмената византијских списа постоји тенденција да се фокусира, истакне, увелича један догађај из живота, најчешће повезан са настанком саме аутобиографске белешке: према истом обрасцу као и случају увода за типике и тестаменте, аутобиограф описује догађаје који су га довели до тренутка у којем исписује свој живот. Тако Никифор Васиљакис (око 1160. године) оставља аутобиографску белешку у предговору за своја сабрана дела, дајући до знања да смисао властитог живота види управо у чину сабирања својих рукописа.¹¹⁶

Упркос бројности и разноврсности примера аутобиографских исказа, може се рећи да је права, целовита аутобиографија у Византији ипак изузетак, јер највећи број аутобиографских списа нису ништа друго до скице. Као писци потпуних

¹¹¹ Исто.

¹¹² Исто, 200.

¹¹³ Исто, 384.

¹¹⁴ Исто, 198.

¹¹⁵ M. Angold, *The Autobiographical Impulse in Byzantium*, 228–231.

¹¹⁶ Исто, 238.

средњовековних аутобиографија обично се помињу само два Византинца: Никифор Влемид и Григорије Кипринин¹¹⁷, ређе Михаило Псел.¹¹⁸ Ипак, поједини изучаваоци управо овог последњег писца сматрају најзаслужнијим за развој аутобиографске књижевности у Византији.¹¹⁹ По мишљењу Мајкла Анголда, оно што Пселову *Хронографију* чини – условно речено – револуционарном, јесте настојање да у својим белешкама друге представи у релацији према самоме себи: други постоје кроз његов доживљај њих. Ово је, сматра Анголд, била она потребна мера самосвести која је аутобиографију учинила могућном.¹²⁰ Аутобиографски елементи присутни су у готово свим Пселовим делима, па чак и у *Житију св. Ауђентија*, где је Псел светитељу приписао неке своје особине. Пселов метод огледао се у томе да историју пропусти кроз филтер сопственог искуства тако што ће у своје белешке укључивати аутобиографске фрагменте. То свакако сведочи о Пселовој жељи да буде историчар сопственог времена: уводећи себе у историјски процес, Псел је означио историју свог времена ступњевима властитог живота.¹²¹

Као што је Псел сликао сопствено искуство како би дао пример идеалног филозофа, тако је и Симеон Нови Богослов користио искуство да би оправдао своје учење.¹²² Симеон Нови Богослов представља идеал духовног оца – водича хришћанске заједнице наглашавајући важност индивидуалног искуства и личних веза, дакле, исте оне вредности које Пселос истиче као квалитете филозофа. Овакво

¹¹⁷ Н. Радојчић, Реч цара Стефана Душана уз његов Законик, 160; Ђ. Трифуновић, *Азбучник*, 26.

¹¹⁸ Овакво гледиште формирано је највећма под утицајем Георга Миша, чији је циљ био трагање за античким елементима и вредностима у византијској аутобиографији. Сувише критичан према иновативности и оригиналности византијске аутобиографске литературе, Миш је пропустио да уочи, уврсти и на одговарајући начин интерпретира многе текстове аутобиографског карактера који су вредни пажње, само зато што њихови писци нису опонашали хеленски идеал. Иако Пселову *Хронографију* признаје за аутобиографско дело, Миш му замера управо то одсуство интересовања за опонашање класичног модела. (М. Angold, *The Autobiographical Impulse in Byzantium*, 227). Анголд овом низу придружује и Јована Кантакузина (Исто, 255), с тим што су Пселова и Кантакузинова аутобиографија, по његовом мишљењу, пре мемоари, са чиме се слаже и Острогорски: за њега је *Хронографија* Михаила Псела „ремек-дело средњовековне мемоарске литературе“ (наведено према: Д. Богдановић, *Предговор* у: Х. Г. Бек, *Путеви византијске књижевности*, 42).

¹¹⁹ О Михаилу Пселу, његовој *Хронографији* и значају уопште види у: Х. Г. Бек, *Путеви византијске књижевности*, 81, 85, 109, 115, 142.

¹²⁰ М. Angold, *The Autobiographical Impulse In Byzantium*, 233. Миш је Пселову *Хронографију* посматрао као „фрагменте аутобиографије“, што Анголд сматра ваљаним описом, иако препоручује да се дело изучава као мемоари, а не као типична аутобиографија.

¹²¹ Исто, 235.

¹²² О Симеону Новом Богослову (Теологу) види у: Х. Г. Бек, *Путеви византијске књижевности*, 213, 222-223.

фокусирање особина које би требало да поседују мистик и филозоф, као својеврсни примери људског понашања, омогућено је управо увођењем аутобиографских детаља, сматра Мајкл Анголд.¹²³ Заслуге Михаила Псела и Симеона Новог Богослова Анголд види у томе што су управо ови аутори први нагласили персонално искуство, и тако створили услове за развој аутобиографије.

Никифор Влемид, један од најчувенијих учењака из периода после првог пада Цариграда, саставио је две аутобиографије (1264. и 1265. године), које представљају својеврстан спој различитих форми монашких докумената: тестамент, типика и проповеди¹²⁴, у којима о себи пише као о ктитору манастира, иако без податка о томе о којем је манастиру реч.¹²⁵ Обема аутобиографијама заједничко је то да писац себе доживљава као инструмент Божје воље.¹²⁶

Особена личност међу византијским аутобиографима свакако је и цариградски патријарх Григорије Кипранин (1283–1289), који је аутобиографију саставио у форми пролога својим сабраним делима. Аутобиографски детаљи тичу се пре свега његовог образовања и интелектуалног усавршавања. Занимљиво је да, премда је и сам био оснивач манастира, Григорије то пропушта и да помене, а камоли да тај чин издвоји као врхунац или централну тачку свог живота.¹²⁷

Међу световним лицима у Византији највише је аутобиографа из редова властеле и владара, што би се могло упоредити са околностима у српским средњовековним земљама. Извесна аналогија између српске и византијске праксе уочљива је и у погледу ситуације, односно, контекста у којем неки владар или племић пише о себи. Већ после првог увида у византијске владарске документе искрсава питање: због чега у исправама одређених владарских породица (нпр. Дука

¹²³ М. Angold, *The Autobiographical Impulse In Byzantium*, 236.

¹²⁴ Исто, 247. За Бека, ове Влемидове белешке су биографије у прози „које је Влемид посветио самоме себи у стилу хагиографских енкомија“ (Х. Г. Бек, *Путеви византијске књижевности*, 146).

¹²⁵ Исто. Занимљиво је да Влемидови аутобиографски списи нису били упућени само монашкој заједници, како би се дало претпоставити, већ и образованој елити која је у оно време управљала црквом и државом (М. Angold, *The Autobiographical Impulse in Byzantium*, 247).

¹²⁶ Иако један од представника „праве“ аутобиографије у Византији, Влемид ипак није имао следбенике, барем не у погледу стила и идеја аутобиографског исказа: „Можда се баш на Влемидовом случају може објаснити један од основних закона литерарног наслеђа: особита наклоност преносилаца не припада ономе што је индивидуално, нипошто ономе што је каприциозно, што је изван уобичајеног реда, него ономе што је опште, што не раскида круг наслеђених представа“ (Х. Г. Бек, *Путеви византијске књижевности*, 145–146).

¹²⁷ М. Angold, *The Autobiographical Impulse in Byzantium*, 239–240.

и Комниних) недостају аутобиографски садржаји, док су у списима неких других породица (Палеолози и Кантакузини) изузетно заступљени? На ово питање можда и није тако тешко одговорити: они писци који нису писали о себи вероватно нису ни имали потребу да оправдавају или објашњавају свој политички, односно социјални положај.¹²⁸

С тим у вези, опажа се да је у византијским аутобиографским текстовима, без обзира на то да ли је реч о световним личностима или монасима, често присутан помен Божје милости и подршке, односно, мотив захвалности за Божји благослов. Ова идеја посебно је истакнута и као водећи принцип представљена у аутобиографским белешкама мирјана¹²⁹, који су све своје успехе и читав свој живот – а нарочито узурпацију власти, када је о владарима реч – објашњавали Божјом помоћу и благословом који их је пратио на животном путу.¹³⁰

Занимљив пример је Михаило Аталијат, византијски царски чиновник и историчар, који саставља зборник монашких правила за манастир који је основао у Цариграду (1077), као и за прихватилиште при истом манастиру. Увод типика садржи аутобиографско казивање које почиње молитвом, захвалношћу и изразом његове побожности,¹³¹ где аутор оснивање манастира представља као ударје Богу за милост коју му је пружио. Иста идеја јавља се и код византијског цара Јован II Комнина, оснивача манастира Христа Пантократора у Цариграду, који у уводу манастирског типика (1136) помиње како му је Бог подарио апсолутну власт,

¹²⁸ За разлику од њих, представници других аристократских породица, као што су, на пример, Михајло VIII Палеолог (1259) и Јован VI Кантакузин (1341), иако су оставили сасвим различита сведочанства о себи, били су подстакнути жељом да објасне чин узурпације власти. Ово је, дакако, пракса која је добро позната у српској традицији, још од времена Оснивачке Хиландарске повеље Симеона Немање, преко Дечанских хрисовуља итд.

¹²⁹ Премда је и за лаике и за монахе оснивање манастира представљало главну сврху живота, ипак постоје извесне разлике између аутобиографских бележака једних и других: док су лаици желели да саставе апологију или барем да дају објашњење свог живота, други су били оптерећени својом репутацијом која треба да их квалификује за светитеље (M. Angold, *The Autobiographical Impulse in Byzantium*, 228).

¹³⁰ M. Hinterberger, *Autobiographische Traditionen in Byzanz*, 384. У том контексту, било би занимљиво направити паралелу између византијских аристократских, владарских исправа које садрже аутобиографске фрагменте и одговарајућих докумената из српске традиције, будући да је већ више пута уочена велика заступљеност аутобиографске грађе управо у овом типу текстова (нарочито у српским владарским повељама, чији уводни делови – аренга и експозиција – богати аутобиографским садржајима).

¹³¹ Исто, 258.

описује различите догађаје из живота у којима му је Бог био помоћник (углавном борбе против видљивих и невидљивих непријатеља), питајући се, напослетку, на који начин би могао да се одужи Господу. На тај начин образлаже подизање манастира и оснивање монашког братства које ће Господа прослављати и својим подвижничким животом вратити „дуг“ Господу.¹³²

Аутобиографске белешке цара Михаила VIII Палеолога (1259–1282) тек последњих година добиле су заслужену пажњу као вредна сведочанства о разноврсној византијској аутобиографској традицији. Реч је о два аутобиографска фрагмента која се налазе у предговорима типикâ за манастире чији је цар био ктитор: у типикју за манастир Светог Димитрија у Цариграду и типикју за манастир Св. Архангела на гори Свети Аксентије у близини Халкедона. Састављајући оба типика на самом крају своје владавине, Михаило VIII Палеолог истиче да не пише да би прославио себе, већ у славу Бога, који га је обликовао као живо биће. Представљајући себе као посланика Божје милости, он нарочито инсистира на томе да до царског достојанства није уздигнут силом, као што говоре оптужбе, већ Божјом руком, те да му је лично Бог, из разлога само њему знаних, ставио у руке кормило царске галије.¹³³

У сваком случају, сви наведени примери из византијске аутобиографске књижевности речито сведоче да аутобиографски искази ни за Византинце нису представљали разговор са самим собом, већ да је њихова природа у суштини дијалогска, те да они настају готово увек из неке потребе, која није само индивидуална и стваралачка. Аутобиографски фрагменти у византијским списима најчешће су у функцији задовољавања неких социјалних потреба, и то или у смислу успостављања модела, односно узора по којем треба живети, или из потребе

¹³² „Typikon of Emperor John II Komnenos for the Monastery of Christ Pantokrator in Constantinople“, *Byzantine Monastic Foundation Documents: A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments*, Dumbarton Oaks, Washington D. C, 2000, 737–739.

¹³³ „Typikon of Michael VIII Palaiologos for the Monastery of the Archangel Michael on Mount Auxentios near Chalcedon“, *Byzantine Monastic Foundation Documents: A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments (edited by John Thomas and Angela Constantinides Hero)*, Dumbarton Oaks, Washington D. C, 2000, 1215–1216; M. Angold, *The Autobiographical Impulse in Byzantium*, 242. Ове белешке Михаила VIII Палеолога можда су најбољи пример аутобиографских текстова који су настали из потребе да се идеолошки оправда и објасни легитимитет власти: сва своја достигнућа он приказује као последицу Божје милости и наклоности његових светаца заштитника – архангела Михаила и Светог Димитрија.

да се оправда или објасни властити живот (али не самом себи, већ другима). Отуда је за изучавање и разумевање средњовековне аутобиографије неопходно имати увид у друштвени контекст и, пре свега, узети у обзир социјални статус писца, што уосталом, показује и Хинтербергерова класификација византијске аутобиографске књижевности из које се јасно види да је један од основних критеријума управо социјални идентитет писца.

У сваком случају, за Мајкла Анголда, порекло аутобиографског импулса у Византији налази се у превредновању персоналног и индивидуалног, у новом и другачијем давању предности субјективном у односу на објективно. С друге стране, Анголд се, као и Златарева, опредељује за Флајшманову концепцију „персоне“, сматрајући да то што је византијска аутобиографија више славила „персону“ него „его“, не противуречи снажној личној ноти која се открива у овим текстовима, супротстављајући се на тај начин имперсоналности јавног живота у Византији.¹³⁴

Лични елементи у средњовековној књижевности били су, без сумње, витално повезани са културним и социјалним самоприхватањем. То значи да је улога коју је средњовековни човек имао у друштву била значајна димензија његовог живота (јер он није био одређен својом индивидуалном специфичношћу, већ управо местом у друштвеном поретку), и да се ван те димензије он не може посматрати, иако су средњовековни људи, без сумње, у свом том шаренилу друштвених слојева и сталежа опажали универзални модел применљив и на краља и на просјака, богаташа и сиромаша, трговца и сељака.¹³⁵ Једнакост људи пред Богом, очигледно, није подразумевала и њихову једнакост на земљи. У средњем

¹³⁴ Исто, 227, 253. С тим у вези стоји и једна од најкрупнијих Анголдових замерки Георгу Мишу: Анголд, наиме, сматра, да Миш није успео да препозна различитост византијских књижевних стремљења у односу на античка, и што је у заштитној масци, или „персони“, видео само то и ниште више.

¹³⁵ Ж. Ле Гоф, *Човек средњег века*, Београд, 2007, 7. Књига *Човек средњег века* покушава да одгонетне ко је, заправо, човек средњег века и шта он представља, посматрајући га из различитих углова, односно из перспективе различитих улога које је он имао у друштву (монах, интелектуалац, варошанин, уметник, трговац и сл.). С друге стране, Ле Гоф наглашава да мало која епоха, као што је то случај са средњим веком гаји толико уверења да постоји универзалан и вечити људски модел. Разлог за то свакако треба тражити у доминацији религије, која је дефинисала модел човека кроз теологију као највиши израз науке о вери. „Ако уопште постоји тип који би се могао искључити из приказивања средњовековног човека, то би био тип суштинског неверника“, сматра Ле Гоф.

веку атрибути особе поистовећени су с њеним функцијама; појединац постоји у својој вези са светом, пресликава се на њега, и на тај начин се с њим усклађује.¹³⁶

Анголдово и Хинтербергерово опредељење да се у корпус уврсте и жанрови који не припадају подручју књижевности сведоче о потреби да се, бар када је византијска књижевност у питању, занемаре разлике између књижевности и писмености, или макар да се њихове границе преиспитају. Овакво полазиште заједничко је свим истраживачима који су се бавили аутобиографијом и аутобиографским елементима у старој српској књижевности.

¹³⁶А. Zlatar, *Ispovijest i životopis*, 121. Андреа Златар сматра да је реч о „општем средњовековном поимању персоналности као центрифугалном“, према којем се особа „распршава“ у својим функцијама, разасипа своје језгро у атрибутима из којих последује сво њено деловање. Ово је блиско становишту Вицове (Vitz) да се у средњем веку јунаци одређују „квантитетом својих квалитета, а не квалитетом својих квалитета“, што је резултирало не стабилношћу самих особа, него стабилношћу њихових епитета, врлина (Е. В. Vitz, *Type et individu dans 'l'autographie' médiévale*, *Poétique*, 24/1975, 430, наведено према: А. Zlatar, *Ispovijest i životopis*, 140).

1.5. „Аутобиографија“ и аутобиографски искази у српској средњовековној књижевности

Иако међу изучаваоцима српске књижевности преовлађује мишљење да у српској књижевној традицији средњег века нема правих и потпуних аутобиографија, те да стара српска књижевност не располаже аутобиографским делима каква постоје у другим књижевностима онога доба,¹³⁷ интересовање за аутобиографску форму писања, аутобиографске фрагменте и белешке у српским средњовековним списима у науци је прилично развијено, и потврђује да се ипак може говорити о каквом-таквом развоју аутобиографске књижевности. Аутобиографски импулси препознати су у различитим жанровима средњовековне српске књижевности, код многих средњовековних писаца¹³⁸, и могу се пратити – како сматра Никола Радојчић – још од *Барског родослова*, у многим жанровима: житијима (нпр. у Савином *Житију Светог Симеона*, *Житију Светог Симеона Стефана Првовенчаног*, у житијима архиепископа Данила Другог, *Житију деспота Стефана Лазаревића* Константина Филозофа и др.), повељама (*Прва и Друга хиландарска повеља*, Радославова повеља, нарочито повеље Стефана Дечанског итд.), али другим наративним жанровима (записима, натписима, посланицама...)¹³⁹.

¹³⁷ Н. Радојчић, Реч цара Стефана Душана уз његов Законик, 160. Радојчић ову чињеницу повезује са културним развитком Срба у средњем веку који је трајао краће него код осталих европских народа. Како се, по Радојчићевом мишљењу, „аутобиографије јављају као зрели плодови развоја, тек при крају епоха, чији су изданак“, отуда у српској традицији средњег века има мање аутобиографија него код других народа.

¹³⁸ Постоје у нашој средњовековној књижевности текстови који се у науци, скоро доследно, одређују као аутобиографски или, чак, као праве аутобиографије, иако без одговарајућег образложења. Ово се у првом реду односи на *Оснивачку хиландарску повељу* Стефана Немање и *Хиландарску повељу* Стефана Првовенчаног, уз које веома често стоји атрибут „аутобиографски“, али и на Јефимијину *Похвалу кнезу Лазару*, Запис Инока из Далше и др. (Видети нпр. Р. Маринковић, *Владарске биографије из времена Немањића*, као и *Инок из Далше или о генези средњовековне аутобиографије*, оба рада у: *Светородна господа српска*, Београд, 2007 (друго, допуњено издање), В. Осолник, *Три писца и три записа аутобиографских појединости у српској средњовековној књижевности*, 27-31 итд.). *Улијарска повеља* краља Милутина, или *Повеља о улијарском селишту*, јесте питање за себе, па ће и бити разматрана засебно у оквиру поглавља посвећеном повељама, свакако у светлу полемике око аутентичности списа.

¹³⁹ Н. Радојчић, Реч цара Стефана Душана уз његов Законик, 161.

У *Азбучнику српских средњовековних књижевних појмова*, под појмом „аутобиографија“, Ђорђе Трифуновић даје краћи књижевноисторијски осврт на средњовековне (византијске и старе српске) текстове који би се могли сматрати аутобиографским, иако без теоријског објашњења критерија њиховог сврставања. Као ретке примере аутобиографских текстова Трифуновић наводи две аутобиографије Никифора Влемиде, и аутобиографију Григорија Кипранина. Примере бележака аутор налази и у источним и јужним словенским књижевностима средњег века, међу којима су најрепрезентативније белешка руског кнеза Владимира Мономаха у *Поученију*, опис путовања у Свету земљу игумана Данила, белешке Епифанија Премудрог, те дело протопопа Авакума из XVII столећа, које се сматра првом потпуном аутобиографијом у старој руској књижевности.¹⁴⁰ Када је реч о српским средњовековним списима, Трифуновић посебно издваја *Повељу уз Законик* (или *Реч уз Законик*) цара Душана, сматрајући да је ово дело најближе правој средњовековној аутобиографији (као аргументи за овакво одређење наводе се казивање у првом лицу, и сам почетак повеље у којем Душан експлицира намеру да исприча „истиниту садржину“ свог живота).¹⁴¹

Најзначајнији резултат научног занимања за аутобиографске списе српске средњовековне књижевности свакако представља зборник аутобиографских изјава *Писах и потписах* Радмиле Маринковић. Посматрајући књижевно деловање старих српских писаца у најширем могућем контексту (дакле, брисањем границе између

¹⁴⁰ О *Житију Авакумовом* као о аутобиографији пише и Лихачов у *Поетици старе руске књижевности*, уз детаљна разматрања и интерпретацију. У старој бугарској књижевности правих аутобиографија нема, како тврди Донка Петканова. Петканова употребљава, међутим, термин „аутобиографизам“ да означи аутобиографске елементе у одређеним делима, које се, према њеним сазнањима, у старој бугарској књижевности јављају од XIV столећа. Одсуство аутобиографије у бугарској књижевној традицији средњег века Петканова објашњава чињеницом да је овај жанр био слабо заступљен и у византијској књижевности, где су аутобиографије кратке и налазе се на самом дну пирамиде жанрова (Д. Петканова, *Разноликото средновековие*, 14).

¹⁴¹ Ђ. Трифуновић, *Азбучник*, 26-27. Упореди: Р. Маринковић, Живота мојега дело (Аутобиографија цара Стефана Душана), у: *Светородна господа српска*, 259-273. Трифуновићево бављење аутобиографијом и аутобиографским у старој српској књижевности никако се не исцрпљује у одредници *Азбучника*. Штавише, у многим сегментима нашег истраживања, а највише тамо где смо трагали за аутобиографским елементима у средњовековним повељама, били смо упућени на књижевноисторијске огледе и студије Ђорђа Трифуновића. Значај његових радова огледа се, пре свега, у препознавању, обележавању и описивању аутобиографског дискурса у старим текстовима, са циљем да се фокусирају индивидуалне особености аутора насупрот општим поетичким моделима (и то по принципу аутор=приповедач, казивање у првом лицу), док теоријско разматрање и коментари најчешће изостају.

књижевности и писмености, односно, проширивањем књижевног репертоара¹⁴²), ауторка овим зборником не представља само велики број средњовековних списа који су некада били вредновани искључиво као документи канцеларијске писмености (повеље, посланице, записи...), већ афирмише и писце ових редова. На тај начин скренута је пажња на многе заборављене текстове и њихове ауторе, али је указано и на широк спектар различитих аутобиографских изјава, односно, типова аутобиографских исказа карактеристичних за средњовековну литературу и писменост.

У погледу организације грађе, њеног приређивања, пропратних објашњења уз текстове и библиографских података, зборник *Писах и потписах* функционише као добар модел презентације аутобиографских текстова, и може служити као узор за будуће подухвате овакве врсте.¹⁴³ У поговору ауторка даје систематичну и прегледну белешку о природи и карактеру писмености у средњем веку, у чијим границама посматра канцеларијске списе, али и дела уметничке књижевности, подробно аргументује свој методолошки поступак и критерије према којима су текстови бирани.

Основни проблем зборника, међутим, тиче се критеријума избора грађе, јер су одређена теоријска полазишта са становишта теорије аутобиографије потпуно

¹⁴² Овакав поступак Радмила Маринковић оправдава неколиким аргументима: понекад се у канцеларијским списима може пронаћи уметнички обликован исказ неког даровитог дијака, док се, с друге стране у текстовима који жанровски припадају уметничкој књижевности често срећемо са шаблонизираним, стереотипним фрагментима; до брисања границе између писмености и књижевности у средњем веку доводе свакако и многобројни духовни и материјални разлози, који утичу да средњовековни човек не разликује документ од уметничког текста; коначно, и књижевност, као год и писменост у средњем веку, увек су били у некој друштвеној функцији, јер је средњовековни текст по својој природи изразито тенденциозан и увек се пише са одређеном намером и циљем (Р. Маринковић, Поговор у *Писах и потписах*, Београд, 1996, 239-240). Ђорђе Бубало појам средњовековне писмености везује за књигу у најопштијем смислу: за делатност писца, ширење речи Божје, али делимично и за рад државних канцеларија (Ђ. Бубало, *Писана реч у српском средњем веку*, Београд, 2009, 6). Многа издања српских средњовековних дела потврђују да је граница између писмености и књижевности с правом релативизирана, како би до изражаја дошли литерарни потенцијали појединих жанрова (видети, нпр. *Стара српска поезија, записи и натписи аренге*, Антологијска едиција Десет векова српске књижевности, приредио Т. Јовановић, Нови Сад, 2013).

¹⁴³ Критички осврт на зборник *Писах и потписах*, са увидом у његову структуру, концепцију и научну вредност објавила је Љиљана Јухас-Георгиевска, па се овде нећемо задржавати на ономе што је она већ истакнула (видети: Љ. Јухас-Георгиевска, Природа и функција аутобиографских сегмената у српским повељама XII - XV века, у: *Књижевна критика, година XXVII, пролеће/лето 1998*, Београд, 1998, 7-23)

неприхватљива. Тако су се, на пример, у зборнику нашли одломци из житија у којима јунак житија проговара у првом лицу (нпр. Драгутинов монолог *Молитва и Реч брату Милутину* из *Живота краља Драгутина* и *Живота краља Милутина*, чији је аутор архиепископ Данило Други), што се, како смо показали, сматра превазиђеним критеријумом у одређивању природе аутобиографског текста. Свој избор Радмила Маринковић образлаже тиме што је средњовековни писац тежио истинитости онога што пише, из чега, напослетку, изводи закључак да је оно чему је средњовековни писац био сведок морало бити верно пренето у његовом тексту.¹⁴⁴

С друге стране, с обзиром на то на да је средњовековни текст истовремено и актуелан и историчан, и будући да му је, као таквом, требало обезбедити исправност и истинитост, аутор је постајао гарант за своје дело. Средњовековни књижевник, дакле, није био само приповедач, већ често и сведок онога о чему приповеда, а као сведок имао је могућност да проговори коју реч и о себи.¹⁴⁵ Тако је писац често и сам постајао део приче, активно лице које учествује у догађајима о којима прича, и тиме је свом сведочењу – закључује Радмила Маринковић – обезбеђивао аутентичност.¹⁴⁶

Извесне недоумице у погледу теоријског утемељења концепције зборника буди и чињеница што ауторка понегде синонимно, или бар без повлачења оштре границе, употребљава термине „аутобиографија“ и „ мемоари“, иако аутобиографско казивање одређује као сведочење, а мемоарско као присећање¹⁴⁷; даље, говори се о тзв. „фиктивним аутобиографским изјавама“, под којима се подразумевају неаутентични искази јунака, настали на основу његовог говора, прогласа, писма или каквог другог документа, а под претпоставком да је писац

¹⁴⁴ Р. Маринковић, Поговор у: *Писах и потписах*, 249-250.

¹⁴⁵ У вези са теоријским разматрањима аутобиографија модерног доба све чешће се инсистира на сведочењу као кључном модусу човековог односа према догађајима. Тако, рецимо, Ш.Фелман говори о померању од самосвести аутобиографије до етичке одговорности да се сведочи, које подразумева померање од саморефлексије до осећаја да су сви људи сведоци великих трагедија (L. Markus, *Spasavanje subjekta*, 80).

¹⁴⁶ Р. Маринковић, Поговор, 241.

¹⁴⁷ Исто.

текста био непосредни сведок онога о чему пише, што би – теоријски гледано – такође могло бити проблематично.¹⁴⁸

Уврштавање списа као што су нпр. гробни натписи са исказима у првом лицу, где умрли, заправо говори о себи и свом животу (у зборнику су то *Натпис на гробној плочи Марије Палеологине* и *Запис на спомен-камену на месту смрти деспота Стефана Лазаревића*), исто тако, спорно је уколико се посматра искључиво као сведочанство, тежња ка истинитости, као што је то случај код Маринковићеве. Такозвани „викторијански концепт аутобиографије“ као епитафа или споменика прошлом животу није непознат у теорији, али га већина теоретичара XX stoleћа одбацује. Изузеци би били Георг Миш, за кога је „гробљанска архитектура место рођења аутобиографије“, и Пол де Ман, који овакав модус аутобиографије посматра као прозопеју, посебну врсту тропа (од *prosopon poiein*, што значи „доделити маску или лице“).¹⁴⁹

Према уверењу Радмиле Маринковић, аутобиографско и мемоарско казивање у српској књижевности средњег века функционишу пре свега као потврда за аутентичност исказаног. На питање: „Зашто у средњем веку није дошло до стварања аутобиографије као самосталног жанра?“, ауторка одговара да је то стога што средњовековни човек није могао да схвати да би његов живот могао бити предмет описивања, тј. да у средњем веку човек као јединка није битан.¹⁵⁰ Отуда у средњем веку аутобиографско казивање није циљ, већ само средство исказивања нечега што је важније од појединца.¹⁵¹

Дотичући се проблема генезе аутобиографије као жанра и њеног развоја кроз епохе, Маринковићева тврди да аутобиографија, као један вид биографије

¹⁴⁸ Исто, 249-250. О фиктивној аутобиографији пише и Хинтербергер (M. Hinteberger, *Autobiographische Traditionen im Byzanz*, 82).

¹⁴⁹ L. Markus, Spasavanje subjekta, 73-75. Имајући у виду све до сада наведене теоријске покушаје дефиниције аутобиографије, узимамо себи за право за изразимо скепсу према оваквом Де Мановом концепту, али истовремено сматрамо да његов аргумент за третирање надгробних споменика као епитафа у највећој мери задовољава теоријске захтеве. Наше истраживање обухватиће (ауто)биографске записе на надгробним споменицима, али само условно, ослањајући се на Де Манове теоријске претпоставке. Испитивање надгробних споменика чини се значајним с обзиром на Дибиево запажање да уметност XIV stoleћа одликује и посебан значај који се придаје гробу, па самим тим и натписима и различитим украсима на надгробним плочама (*Ž. Dibi, Umetnost i društvo u srednjem veку*, 92-93).

¹⁵⁰ Р. Маринковић, Поговор, 241.

¹⁵¹ Исто, 242.

негован у антици, није добио примену у средњем веку, већ да тек од ренесансе поново улази у систем књижевних жанрова, а да до тада делује само фрагментарно. У својим теоријским промишљањима очигледно на трагу Георга Миша, Радмила Маринковић не помиње Августинове *Исповести* као релевантан ступањ у развоју аутобиографије.

Ипак, премда у појединим теоријским питањима везаним за природу и жанровске особености аутобиографије Радмила Маринковић остаје недоречена, у неким другим аспектима њен Поговор зборнику даје добре смернице будућим истраживачима. Истичући значај друштвене хијерархије и класа у средњовековном друштву, као и рефлектовање средњовековног социјалног устројства на књижевност и писменост уопште¹⁵², Радмила Маринковић блиска је поимању средњовековног човека као „културне фигуре“, па се њени закључци о томе *ко* у средњем веку може оставити запис о себи лако могу свести под значење појма „персоне“, о којем смо већ говорили. С друге стране, с обзиром на специфичности докумената канцеларијске писмености, ауторка јасно повлачи границу између оних случајева када писац *може* да говори о себи и ситуација када се то од њега, по природи ствари, очекује, дакле, када писац *мора* оставити неке личне податке.¹⁵³ Ово ће запажање посебно значајно бити у разматрању средњовековних повеља, којима је у зборнику с правом уступљено највише простора.

Увидом у досадашња теоријска и књижевноисторијска бављења средњовековном аутобиографијом, односно аутобиографским текстовима средњег века, отварају се многа питања која позивају на трагачко ишчитавање старе српске књижевности:

1) Ко је субјект аутобиографског дискурса у средњем веку? Ко у средњем веку има право на (ауто)биографију? Који се садржаји његовог живота приказују? У ком тренутку свог живота средњовековни аутобиограф одлучује да остави запис о себи?

¹⁵² Исто. Што је средњовековни човек био на вишој хијерархијској лествици, имао је више развијену личну, индивидуалну свест, па је самим тим смео и могао више говорити о себи.

¹⁵³ Исто.

2) Које приповедне ситуације карактеришу аутобиографски исказ у средњовековној књижевности? Када се користи прво, а када треће лице у аутобиографском исказу? Какав је однос између „ја“ и „ми“ у средњовековним списима?

3) На који начин се остварују основни постулати аутобиографског дискурса – искреност и истинитост?

4) Како је у средњовековном аутобиографском тексту обликовано (и да ли је уопште обликовано?) уметничко време, односно, у којим случајевима на средњовековну аутобиографију можемо гледати као на ре-конструкцију прошлог? У коликој мери је аутор оскудан у организацији приповедног времена?

5) Да ли у старој српској књижевности има примера где је аутобиографски фрагмент упућен као *exemplum* читаоцу (комбинација дидактике и самопотврђивања)?

6) Да ли у средњем веку писац својим аутобиографским исказом изражава своје „унутрашње“ или своје „спољашње“ биће? Од чега то зависи, и да ли се може говорити о жанровској условљености аутобиографског дискурса? Какав је, према аутобиографским фрагментима старих списа, однос између „персоне“ и „ега“ средњовековног аутора?

Осим тога, не смеју се у анализи занемарити ни материјали на којима су остављане аутобиографске белешке, узимајући у обзир новија истраживања која аргументовано указују на везу између садржине и форме списа. Ово се, наравно, опет односи превасходно на повеље, које су у средњем веку исписиване на пергаменту, хартији, али и у фреско техници, уклесане на камене надвратнике или изведене опекама.¹⁵⁴ Свест о драгоцености материјала на којем се пише, очигледно, може се посматрати као један вид самоисказивања, истицања властите улоге и положаја у друштву, али може бити повезан и са тенденцијом да се остави утисак о аутентичности документа.¹⁵⁵

¹⁵⁴ Ђ. Бубало, *Писана реч у српском средњем веку*, 29.

¹⁵⁵ Док се хартија користила за кратка писма, поруке, белешке потврде, и због ниже цене била распрострањена у свим друштвеним слојевима, дотле су свечане владарске повеље, повеље црквама

Коначно, чињеница да је аутобиографија присутна у нашој старој књижевности само у фрагментима не дозвољава нам да одређене теорије применимо безусловно и у потпуности. Истовремено, свесни смо да синонимична употреба термина као што су „аутобиографски исказ“, „аутобиографска изјава“, „аутобиографски дискурс“, „аутобиографско казивање“ и сл. може представљати огрешење о поједине теоријске постулате¹⁵⁶ и самим тим бити схваћено као методолошки пропуст, али чини се да у примени нових теорија на старе текстове нешто ипак мора бити жртвовано.

и манастирима, и све дубровачке повеље о трговачким привилегијама биле исписиване на пергаменту, који је био скупочији. С друге стране, посебно привлачи пажњу чињеница да је доста оригиналних повеља написане на хартији, док су готово све сумњиве повеље, фалсификоване, преведене с грчког и нешто преписа написане на пергаменту. Бубало сматра да је разлог томе уверење о пергаменту као луксузном материјалу владарских повеља, које је владало у манастирским круговима. Дакле, утисак аутентичности у средњем веку стварао се и материјалом на којем се писало, а не само садржином списа (Исто, 28).

¹⁵⁶ Ово се у првом реду односи на теорије које аутобиографији прилазе из перспективе структуралне лингвистике. Е. Бенвенист, на пример, прави разлику између изјаве и исказа, тј. између чина изражавања и онога што је изговорено, одвајајући „ја“ које говори од „ја“ о коме се говори (L. Markus, Spasavanje subjekta, 63).

2. АУТОБИОГРАФСКИ ФРАГМЕНТИ У ПОВЕЉАМА

У српским средњовековним списима, као и у византијским, аутобиографски искази нарочито су заступљени у правним документима (пословним писмима, повељама, уредбама, прогласима итд.) који су настајали у дворским канцеларијама владара или високих феудалаца. У овој појави могућно је видети одраз средњовековног друштва у којем су људи из виших слојева, очигледно, имали јаче развијену индивидуалну свест и били у прилици да више говоре о себи, или им је то чак било наметнуто.¹

Док се у византијској традицији аутобиографски фрагменти најчешће јављају у предговорима манастирским типцима и уводима тестамената, у српској средњовековној средини они су најприсутнији у повељама. Изучаваоци који су били заинтересовани за аутобиографске исказе у делима средњовековне српске књижевности највише пажње посветили су управо повељама – жанру у којем се, како се то често истиче, најчешће јавља заокружено аутобиографско казивање.² Штавише, често се управо аутобиографски фрагменти у повељама узимају као сведочанства о литерарности овог жанра, чија је примарна намена правно-законодавна, односно црквено-правна (до доношења *Душановог законика*, повеље су биле најважнији извор права у Србији)³.

¹ *Лексикон српског средњег века*, Београд, 1999, 26 (Ј. Ређеп)

² Видети: *Писах и потписих*.

³ С. Шаркић, *Средњовековно српско право*, Нови Сад, 1995, 8. У најзначајније манастирске повеље средњег века, које су од пресудног значаја за познавање правних односа оног времена, Шаркић убраја следеће текстове: 1) Немањина *Хиландарска оснивачка повеља* (1198); 2) *Жичка хрисовуља* Стефана Првовенчаног (око 1220); 3) Милутинова *Скопска повеља* (1299-1230); 4) Милутинова *Светостефанска повеља* (1313-1318); 5) Милутинова *Грачаничка повеља* (1321); 6) Две хрисовуље Стефана Дечанског манастиру Дечани (око 1330), које касније потврђује Душан; 7) *Арханђеловска хрисовуља* којом Душан 1348. Оснива и дарује манастир Св. арханђела Михајла и Гаврила код Призрена. У назначајније властоске повеље Шаркић убраја: 1) Милутинову повељу барској породици Жаретића (1314-1324); 2) Душанову повељу властеличићу Иванку Пробиштитовићу (1350); 3) Повељу цара Уроша његовој сестри Јерини (1357). Од градских повеља, сачуван је само латински превод повеље из 1343. године, којом Душан потврђује права и повластице албанског града Кроје. Од седам наведених повеља, дакле, четири датирају из XIV столећа, а једна је састављена на прелазу XIII и XIV столећа, док су све три најважније властоске повеље из XIV столећа.

„Својим правним одредбама повеље су изван књижевности, али својом идеологијом власти и правичности, молитвеном атмосфером, аутобиографским исказима и привлачном нарацијом оне каткад показују уистину одуховљене и узбудљиве примере српске прозе“⁴, сматра Кашанин. Стога не чуди што се одређени одломци средњовековних повеља, уз друге текстове, често објављују као највреднији примери средњовековног писаног стваралаштва.⁵ Осим тога, примећено је да су у историји књижевности „најпознатије и с правом највише хваљене повеље с аутобиографским моментима“.⁶ Аутобиографски подаци издавача повеља, дакле, „сасвим су уобичајена појава“⁷.

Многи су разлози због којих анализа аутобиографског казивања у српској средњовековној књижевности треба да крене управо од повеља. Пре свега, досадашња истраживања већ су одговорила на бројна питања везана за аутобиографске фрагменте у повељама: аутобиографски подаци увелико се узимају за стално обележје овог жанра, а постоје и студије које у виду синтезе осветљавају аутобиографске белешке појединих средњовековних аутора – издавача повеља.⁸ Поред тога, у досадашњим научним приступима овој теми опажа се настојање да се Душанова *Реч уз Законик* (односно *Повеља уз Законик*, како се још назива) издвоји међу другим аутобиографским текстовима српског средњег века као „потпуна аутобиографија“⁹, или бар као текст који највише личи на праву аутобиографију.¹⁰ Слично је и са тзв. Улијарском повељом која се приписује краљу Милутину, а која се, упркос нерешеном питању њене аутентичности, у литератури често назива „аутобиографијом краља Милутина“.

Ипак, изучавање аутобиографских фрагмената у српским средњовековним повељама доноси и највише недоумица и методолошких проблема, које је у

⁴ М. Кашанин, *Српска књижевност у средњем веку*, Београд, Београд, 2002, 212.

⁵ Видети нпр: *Стара српска поезија, записи и натписи, аренге*, 2013.

⁶ М. Кашанин, *Српска књижевност у средњем веку*, 73.

⁷ Т. Јовановић, Предговор у: *Стара српска поезија, записи и натписи, аренге*, 36.

⁸ На пример: Ђ. Трифуновић, Молитвено и похвално казивање краља Милутина, у: *Са светогорских извора*, Београд, 2004; Ђ. Трифуновић, Аутобиографска казивања кнеза Лазара, *Огледи и преводи (XIV – XVII век)*, Београд, 1995, 25–30.

⁹ Р. Маринковић, Живота мојега дело. Аутобиографија цара Стефана Душана, у: *Светородна господара српска*, Београд, 2007, 259.

¹⁰ Ђ. Трифуновић, *Азбучник*, 27.

одређеним случајевима тешко превазићи. Непомирљивост савременог одређења аутобиографије и аутобиографског казивања с начелима поетике средњовековне књижевности јасно се одражава управо на примеру повеље, јасније него на примеру било ког другог жанра. Средишњи проблем представља успостављање идентитета састављача повеље: јер, уколико говоримо о аутобиографском исказу, то би подразумевало да су ауктор (издавач повеље) и аутор (писац повеље) иста личност, што је у средњем веку заправо редак случај.

Главни учесници издавања повеље свакако су ауктор и дестинатар, али ту је и писар – бележник у дворским канцеларијама, јавни нотар, укратко – човек који пише за друге.¹¹ Аутобиографски подаци у уводима владарских повеља „давали су повод за закључак да су тај део повеља писали они који су их издавали и потписивали“¹², али казивање у првом лицу не значи обавезно да је повељу саставила иста особа која ју је издала.¹³ Српски владари најчешће су имали своје писаре који су, у њихово име и с њиховим инструкцијама, састављали текст повеља. Искази у првом лицу, дакле, могли су бити да са знањем и одобрењем владара, можда и са њиховим учешћем, али то владаре не чини писцима у дословном смислу. С друге стране, не може се са потпуном сигурношћу тврдити ни да се владар увек својеручно потписивао. Чини се да га је понекад замењивао логотет, чије је задужење било да лично надгледа издавање повеље.¹⁴

Дакле, лице које је издавало повељу обично је имало своју канцеларију¹⁵, у којој се припремао прибор и материјал за писање, и где су се састављале повеље и писма и стављали печати.¹⁶ Свака канцеларија имала је своје особености, по нечему

¹¹ С.Станојевић, Студије о српској дипломатици XIV Дијак, Граматик, Нотар, Канцелар, Номик, Логотет... ГЛАС СКА CVI, Ср. Карловци, 1923, 50–96; *Лексикон српског средњег века*, 514 (Бубало).

¹² М. Кашанин, *Српска књижевност у средњем веку*, 73.

¹³ Кашанин сматра да је у неким повељама јасно да је издавач повеље истовремено и њен писац (таква је нпр. *Хиландарска повеља* Стефана Првовенчаног), док се за неке друге не би могло тврдити исто, без обзира на то што су те повеље писане у првом лицу (рецимо, уводи повеља Стефана Дечанског и *Реч уз Законик* цара Душана).

¹⁴ А. Соловјев, Манастирске повеље старих српских владара, Хришћанско дело, св. 3. мај-јуни 1938, 8. *Душанов законик* чак бележи да је за тај свој труд логотет добијао 30 перпера, а дијак (писар) који је повељу писао, добијао је 6 перпера (*Душанов законик*, Београд, 1986, 75 – чл.134).

¹⁵ Познато је да је још краљица Јелена имала свог „канцелара“, а вероватно и своју канцеларију (*Лексикон српског средњег века*, Београд, 1999, 277 – Ђ. Тошић)

¹⁶ Исто.

се издвајала од других.¹⁷ Савремена теорија аутобиографије поставила би питање на које, бојимо се, нема коначног одговора: ако су, рецимо, повеље краља Милутина по свом садржају, или форми, оригиналне у односу на све друге повеље из XIV века, о чијој оригиналности је реч? Да ли о оригиналности краља Милутина, који је њихов издавач, или о оригиналности њихових (непознатих) састављача?

Значајно питање ауторства аренги средњовековних српских повеља нагласио је Ж. Вујошевић,¹⁸ за кога је литургијско-богословски садржај аренги убедљив показатељ учешћа духовног staleжа у састављању ових текстова.¹⁹ Вујошевић говори о четири најчешћа начина настанка текста средњовековне повеље: по формулару, по концепту дестинатара, по диктату аутора шефа канцеларије или трећег лица, или на основу старијег документа.²⁰ Тематика аренги манастирских повеља сугерише могућност да се у највећем броју случајева ради о концепту дестинатара.²¹

С друге стране, у изучавањима средњовековне српске књижевности, како међу историчарима, тако и међу историчарима књижевности, аутор повеље се, у већини случајева, изједначава са аутором, а о аутобиографском поступку говори се чак и у вези са повељама које се сматрају фалсификатима, што додатно компликује приступ (нпр. У поменутој Улијарској повељи). Проблем аутобиографског исказа у средњовековним повељама може се, према томе, решити само на један начин: изједначавањем чина писања повеље и њеног потврђивања, уз обавезну претпоставку да је издавач повеље на неки начин ипак учествовао у њеном састављању.

¹⁷ Исто. Рецимо, у канцеларији краља Милутина створено је посебно писмо – канцеларијска минускула која је, као практичније писмо, заменила тзв. „књишки устав“; за време владавине Стефана Дечанског почиње уплив византијских утицаја – дотадашњег „дијака“ (црквенослужитеља у том звању) замењује „логотет“, да би након Душановог крунисања за цара канцеларија била организована у потпуности према византијским правилима.

¹⁸ Ж. Вујошевић, *Стари завет у аренгама средњовековних српских и бугарских повеља* (необјављени магистарски рад), Филозофски факултет, Београд, 2007, 137–149.

¹⁹ Представници духовног staleжа могу се сматрати својеврсном интелектуалном елитом, па отуда распрострањено мишљење да су једино „црквена лица била у стању да обављају важан посао формулисања идеологије у документима“ (Исто, 137–138).

²⁰ Исто, 138.

²¹ Исто.

Повеља је сложен жанр јасно дефинисане структуре. По својој садржини, повеље су најчешће даровнице којима владари поклањају имања са повластицама црквама или манастирима, властели, те градовима и селима, иако су издаване и у разним другим приликама (нпр. приликом ступања владара на престо повељама се потврђују стара права и привилегије и издају нове; приликом издавања законика, као уводни део у којем проговара сам законодавац и сл.). Представници властеле издавали су повеље најчешће као подређени власти, као представници чиновничког апарата и локалне управе, али тада издавање исправе није било везано за њихову личност и приватне побуде, већ за положај и функцију коју су обављали.²²

Са простора средњовековних српских земаља сачувано је највише манастирских повеља²³, далеко више него властелинских и градских, јер су у доба турских освајања манастири располагали бољим условима за архивирање докумената.²⁴ Важност самог формулара потврђује и чињеница да се разлике међу појединим врстама повеља не огледају толико у њиховој садржини, колико у спољашњим особинама (у целокупном дипломатичком формулару, начину печатења и потписивања документа и сл.), што Острогорски показује упоређивањем хрисовуље (свечане царске даровнице)²⁵ и простагме (краће административне наредбе), као основних врста византијских царских повеља.²⁶ Ипак, у пракси се јављају и хрисовуље и даровнице које не потичу од византијских царева, већ од других владара који су издавањем ових докумената подражавали византијске василевсе.²⁷ У *Душановом законуку*, на пример, простагма се схвата

²² Ђ. Бубало, *Писана реч у српском средњем веку*, 144.

²³ Соловјев наводи да је познато до 165 српских манастирских повеља из средњег века, чему треба додати још 31 грчку повељу српских владара. Највише манастирских повеља – око 90 – сачувано је у Хиландару, с тим што се не односе све на манастир Хиландар, већ и на поједине манастире који су му некада били потчињени (А. Соловјев, *Манастирске повеље старих српских владара*, 4).

²⁴ С. Шаркић, *Средњовековно српско право*, 9.

²⁵ Наиме, хрисовуљу византијски цар потписује пуним именом и титулом, док се на простагму, уместо потписа, ставља црвеним мастилом менологем (месец и индикт у коме је документ издат) (Г. Острогорски, *Простагме српских владара*, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, Београд, 1968, 245.).

Због дужине и сложености формулара, хрисовуље су често у издуженом облику. Понекад се због велике дужине савијају у свитак (*Дечанска хрисовуља*), или се пишу у виду књиге, као Милутинова *Хрисовуља манастиру Св. Стефана у Бањској* (Ђ. Трифуновић, *Азбучник*, 364).

²⁶ Г. Острогорски, *Простагме српских владара*, 245.

²⁷ Исто, 246.

као повеља.²⁸ Дајући предност првенствено садржини, а спољашње особине формулара остављајући по страни, у нашем раду све исправе, према типу, делимо на повеље и писма.²⁹

Детаљном и опсежном анализом дипломатичке грађе С. Станојевић поставио је основ изучавању аутобиографских фрагмената у старим српским повељама. На основу његове студије закључује се да се аутобиографски искази јављају како у уводним ставовима повеље, који имају књижевна обележја, тако и у деловима формулара који су лишени књижевних вредности. Смисао и функција аутобиографских исказа зависе, разуме се, првенствено од њихове садржине, али и од њиховог места у дипломатичком формулару, од карактера саме повеље, те од многих других фактора за које се у први мах не чини да битније одређују смисао аутобиографског фрагмента.

Формулари према којима су састављане српске средњовековне повеље били су слични онима који су се употребљавали на Западу и у Византији. Дубровачка канцеларија користила је латинске формуларе, рашке канцеларије употребљавале су византијске обрасце, док су у Босни, Хуму и Зети у употреби били и једни и други.³⁰ У строго утврђеној форми повеља разликују се следећи делови:

а) инвокација³¹ (призивање Божјег имена; може бити вербална, нпр. „у име Оца и Сина и Светога Духа“, или симболична – само у виду крста);

б) интитулација³², тј. име владара (нпр. „Стефан Душан у Христа Бога верни цар Срба и Грка“, или тзв. „заменичка“ интитулација – „краљевство ми“, односно „царство ми“);

в) аренга³³ – дужи, свечани увод верске и моралне садржине;

г) промулгација³⁴, тј. објављивање повеље („дајемо на знање свима...“);

²⁸ Ђ. Трифуновић, *Азбучник*, 292.

²⁹ Ради прегледности и ситематичности, правимо разлику између писма и књижевне посланице.

³⁰ М. Грковић, *Свето писмо и средњовековне српске повеље*, НССВД 26/1, Београд, 1997, 34.

³¹ С. Станојевић, *Студије о српској дипломатици. Инвокација*, Глас СКА, ХС, Београд, 1912.

³² С. Станојевић, *Студије о српској дипломатици. Интитулација*, Глас СКА, ХСП, Београд, 1913.

³³ С. Станојевић, *Студије о српској дипломатици. Аренга (Проемијум)*, Глас СКА, ХСIV, Београд, 1914.

³⁴ С. Станојевић, *Студије о српској дипломатици. Промулгација*, Глас СКА, ХСIV, Београд, 1914.

д) **нарација**³⁵ (**експозиција**) – непосредна, стварна мотивација издавања повеље; изношење околности које претходе доношењу повеље;

ђ) **интервенција (петиција)**³⁶ – помен оних особа на чију је молбу учињено састављање и издавање повеље (игумани, великаши);

е) **диспозиција**³⁷ – сам садржај правног посла;

ж) **санкција**³⁸ – материјална или духовна казна за непоштовање одредби повеље;

з) **корорборација**³⁹ – навођење средстава којима је повеља оснажена (нпр. „оснажили смо је нашим печатом“);

и) **знак или потпис, и печат**⁴⁰ издавача повеље, као доказ аутентичности документа;

ј) **датирање**⁴¹ (место и време);

к) **апрекација**⁴² – кратка завршна формула (нпр. „сретно довршено“), понекад чак и само једна реч, која призива Божји благослов на повељу и на оно што је у њој речено. Одговара инвокацији на почетку текста, јер оба става почивају на схватању да сваки посао треба почети и довршити поменом имена Божјег и призивањем његове помоћи.

У појединим повељама (премда у нашој средњовековној традицији прилично ретко) помињу се и сведоци, па Станојевић издваја помен сведока као посебан став повеље.

³⁵ С. Станојевић, Студије о српској дипломатици. Експозиција (Нарација), Глас СКА, ХСВИ, Сарајево, 1920.

³⁶ С. Станојевић, Студије о српској дипломатици. Интервенција (Петиција), Глас СКА, ХСВИ, Сарајево, 1920. У новијим студијама интервенција се не издваја као засебан део повеље, већ се помиње у оквиру експозиције (нпр. код С. Шаркића), али С. Станојевић је инсистирао на аутономности овог става, сматрајући да је издвајање интервенције неопходно барем у царским повељама, како због њеног унутрашњег значаја, тако и због чињенице да су из интервенције изашле друге важне формуле (Исто, 80).

³⁷ С. Станојевић, Студије о српској дипломатици. Диспозиција, Глас СКА, ХСВИ, Сарајево, 1920.

³⁸ С. Станојевић, Студије о српској дипломатици. Санкција, Глас СКА, С, Сарајево, 1923.

³⁹ С. Станојевић, Студије о српској дипломатици. Короборација, Глас СКА, СВИ, Сарајево, 1923.

⁴⁰ С. Станојевић, Студије о српској дипломатици. Потпис, Глас СКА, СВИ, Сарајево, 1923, 22-49; XVI Печат, Глас СКА, СXXXII, Београд, 1928.

⁴¹ С. Станојевић, Студије о српској дипломатици. Датум, Глас СКА, СXXXII, Београд, 1928.

⁴² С. Станојевић, Студије о српској дипломатици. Апрекација, Глас СКА, ХСВИ, Сарајево, 1920.

Назив повеље као дефинисање односа према „другом“

Аутобиографски фрагменти повеља морали би се разматрати и с обзиром на назив повеље, јер управо назив открива релацију ауктора према ономе коме се он тим документом обраћа, што свакако одређује и функцију одређеног аутобиографског исказа. Наравно, оваква врста условљености мора се узимати с опрезом, јер су наше канцеларије у средњем веку употребљавале више различитих назива за повеље, уговоре, писма, признанице и друге документе, и то најчешће без реда, а често и без некаквог посебно одређеног разлога.⁴³

Међу називима докумената наше дипломатичке писмености највећи је број тзв. општих појмова (*писаније, писмо, запис, записаније*) и њихових варијанти (*предписаније, написаније, отписаније, рукописаније, подписаније, потпис, приписаније* и сл.). По распрострањености одмах за овим терминима следе *књига, лист, повеленије* и *повеља*. Тек византинизацијом српске владарске канцеларије, речник ових појмова обogaћен је изразима *хрисовуља* (*χρυσόβυλλος*, у значењу најсвечаније царске повеље са златним печатом) и *простагма* (царска наредба), о којима је већ било речи.⁴⁴

У данашње време, *повеља* је термин који се најчешће употребљава за обележавање средњовековних исправа, нарочито оних свечаног карактера. Етимолошки, овај термин је изведен од глагола *повелети, повелевати* (наредити), односно од именице *повеленије* (наредба). Назив *повеља* коришћен је за означавање писане владарске наредбе, али се његово значење временом проширило на владарска акта уопште. Истовремено, овај термин је послужио за превођење грчке именице *простагма*.⁴⁵

За тумачење аутобиографских исказа у средњовековним повељама, међутим, значајнији су префикси уз поменуте основе: *потпис/подписаније* (од глагола *подписати* са значењем потчинити нечијој власти писменим путем), *руко(за)писаније* (аутограф, својеручно написан акт; аутор је у исто време и писац

⁴³ С. Станојевић, Студије о српској дипломатици. Називи повеља, Глас СКА, CLXI, Београд, 1934, 3.

⁴⁴ Ђ. Бубало, *Писана реч у српском средњем веку*, 37.

⁴⁵ Исто, 39.

исправе). Термин хрисовуља и све његове варијанте данас означавају свечане владарске акте. У средњем веку у употреби је био и назив *милост*, који је, поред општег значења владареве милости, означавао и сам документ којим је та правна радња утврђена.⁴⁶

Према студији С. Станојевића, најмањи број назива запажа се у рашким канцеларијама, у односу на друге српске средњовековне канцеларије. Најстарији називи за акта и повеље у Рашкој су: *повеленије*, *писаније* и *записаније*. Занимљиво је да се од времена краља Стефана Дечанског рашке повеље називају *хрисовуљ* и *слово* (према грчком λόγος), да би се ови називи нарочито раширили у време владавине цара Душана и цара Уроша.⁴⁷

С. Марјановић-Душанић издваја три степена развоја терминологије у погледу правних аката световних дестинатара: 1) у најстаријим документима, називи повеља и пратеће формуле усредсређене су на истицање заклетве коју аутор и дестинатар „полажу“ један другом; 2) прихватање назива *повеља* (што је директан превод грчког κέλευσις), чиме Немањићи усвајају византијско схватање према којем је однос између владара и других чинилаца однос наредбе, тј. милости која потиче од владара; 3) увођење термина хрисовуља и дипломатичких елемената који иду уз термин⁴⁸, У сваком случају, примећује се да термини којима су називани различити уговори у средњем веку одражавају или обредну природу самог уговорног чина (такви су, на пример, клетва/заклетва, мир, обет/увит, закон, књига, записаније...), или, пак, дефинишу аукторов став према одговарајућем правном чину.

⁴⁶ Исто, 40.

⁴⁷ С. Станојевић, Називи повеља, 20.

⁴⁸ С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 31. При томе, подсећамо, назив *хрисовуља* и печатење златним печатом – премда су атрибути световних владара – нису обавезно подразумевали претензије на царство.

Аренга

Иако је повеља акт правног карактера, два њена става обележена су изразитом литерарношћу и аутобиографским елементима: аренга (проемијум) и експозиција (нарација). Богдановић у овим деловима повеље чак препознаје посебне литерарне жанрове, сматрајући аренгу, уводни део повеље, нарочито значајном за развој старе српске књижевности. У њој се изражава духовна (религиозна) и идеолошка, дакле, општа мотивација за издавање повеље, чија се формулација често може свести на одређену схему: пошто Бог чини добро људима (тј. издавачу повеље), издавач повеље осећа потребу да обдари манастир, да врати Богу божје.⁴⁹ Аренга се у старијим дипломатичким изучавањима сматрала тек украсом без правне вредности⁵⁰, да би тек бечка дипломатичка школа – пре свега студија Фихтенауа – „рехабилитовала“ овај елемент повеље, показавши да је аренга и идејно и садржински везана за конкретан правни чин на који се односи повеља.⁵¹

Због свог литерарног и моралног значаја аренга се уобичајено јавља у изузетно свечаним и значајним даровницама⁵², пре свега у црквеним повељама, док се у световним повељама појављује тек од средине XIV века. У односу на уводе световних повеља, у црквеним повељама аренге су развијеније, тематски и мотивски разноврсније, и имају значајнију функцију. У свим дипломатичким праксама, наиме, аренге су схватане као *свечани* додатак, којем није било место на сваком документу,⁵³ о чему сведочи и чињеница да су биле писане српскословенским језиком (високим стилем), за разлику од осталих делова повеље, који су писани народним језиком.

⁴⁹ А. Соловјев, Манастирске повеље старих српских владара, 5.

⁵⁰ Видети: С. Станојевић, Студије о српској дипломатици. Аренга (проемијум), 192–229.

⁵¹ Н. Fichtenau, *Arenga. Spättantike und Mittelalter im Spiegel von Urkundenformeln*, Graz–Köln 1957; Н. Порчић, *Дипломатички обрасци средњовековних владарских докумената: српски пример* (необјављена докторска дисертација), Филозофски факултет, Београд, 2012, 47.

⁵² М. Грковић, Свето писмо и средњовековне српске повеље, 35.

⁵³ Свечани карактер аренге не испољава се само у садржини и намени повеље којој припада, већ и кроз њене спољашње одлике: истраживања су показала да се аренге много чешће срећу на пергаменту, који је важио за репрезентативни материјал, а ређе на папиру (Н. Порчић, *Дипломатички обрасци средњовековних владарских докумената*, 48).

До наших дана сачувани српски средњовековни документи потичу из времена када је „велико доба аренге“ на Западу већ било прошло. Отуда се намеће закључак да је у српској средини као пример за употребу аренги могла послужити Византија, где су аренге у оно доба још увек биле заступљене.⁵⁴ Управо византијским утицајем објашњава се „скок“ у употреби аренге у повељама XIV века.⁵⁵ Ипак, занимљив је податак да су знатно ређе аренге у грчким повељама српских владара, што показује да је употреба аренге, премда подстакнута византијским утицајима, подстицај ипак добијала из домаће средине.⁵⁶

Премда се у литератури углавном истичу аутобиографска обележја уводног дела повеље,⁵⁷ чест је случај у српским канцеларијама да се иста аренда јавља у различитим повељама (Порчић наводи број од око двадесетак аренги које се појављују у две или више повеља).⁵⁸ Ова се појава делимично може објаснити посебним везама између одређених докумената (блискост по месту и времену настанка или по правном предмету на који се односе и сл.), али нема сумње да су одређене аренге формирале неку врсту „сталног фонда“. Том фонду би свакако припадала у српским списима најчешће понављана аренда с почетком: „По неизреченому милосрђу...“ (јавља се чак у 18 докумената) или, такође врло дуговечна, аренда која почиње речима „Земаљске ствари земљи оставише...“.⁵⁹

Изузетно садржајне аренге одлика су рашке канцеларије. У овој групи повеља може се чак говорити о неколиким основним идејама, које се варирају у свим арендама: истицање божанске моћи и премудрости; клањање Христовој величини; величање Богородице; обраћање светитељу заштитнику или заштитнику храма који се дарује (Свети Никола, Свети Стефан, Свети Ђорђе, свети арханђели и др.). Поред општехришћанских тема, састављачи докумената понекад уводе и српске мотиве: истичу заслуге Светог Саве и Светог Симеона, а чест је случај да се

⁵⁴Исто.

⁵⁵Исто.

⁵⁶Готово 91% докумената с арендама написани су на српском језику (Исто, 48–49).

⁵⁷Ђ. Трифуновић, *Азбучник*, 25; *Лексикон српског средњег века*, 15 (С. Марјановић-Душанић).

⁵⁸Н. Порчић, *Дипломатички обрасци средњовековних владарских докумената*, 51. И овде се уочава разлика између српске и грчке праксе, јер се у византијској царској канцеларији, на пример, за сваку хрисовуљу припремала се посебна аренда (*Лексикон српског средњег века*, 15 – С. Марјановић-Душанић).

⁵⁹Н. Порчић, *Дипломатички обрасци средњовековних владарских докумената*, 51.

они помињу заједно.⁶⁰ Истовремено, у аренгама је видљива и потреба средњовековног владара да савременицима и следбеницима укаже на своје библијске праузоре.

Уобичајени тематски репертоар у аренгама очекиван је с обзиром на постојање општег формулара који су старе српске канцеларије преузеле из Византије. Оно што српске аренге пре свега приближава византијским јесте чињеница да се излагање о општим мотивима које су навеле ауктора да изда документ без изузетка везују за **правни чин** који се у документу бележи, а не за сам чин бележења.⁶¹ Управо је та везаност за предмет документа аренгу претворила од „вештачки усађеног украса у суштински увод, који се неретко поклапа с оним што се у дипломатичком смислу може назвати протоколом“.⁶²

У односу на византијску традицију, међутим, српске аренге показују и извесну стилску особеност: за разлику од византијских теолошких и изразито учених увода, у српским списима има више непосредних садржаја, више историјског материјала.⁶³ Иновативност српских аренги у односу на византијске објашњава се и већим утицајем Псалтира на средњовековне српске ствараоце (па отуда и интензивнијем присуству песничких елемената и стилских средстава), наглашеном емотивношћу и рефлексивношћу, већом концентрацијом реторских фигура, па чак и појединих краћих жанрова, као што су молитва, похвала и сл.⁶⁴ У појединим аренгама препозната су „права ремек-дела духовног беседништва и песништва“⁶⁵, „бујни верски књижевни састави“.⁶⁶

Аутобиографски фрагменти у повељама, дакле, у извесном смислу представљају последицу својеврсног „прилагођавања“ аренге као књижевног састава улози уводног дела владарског документа: у раније задати образац уносили

⁶⁰ М. Грковић, Свето писмо и средњовековне српске повеље, 35.

⁶¹ Отуда у српским аренгама, као ни у византијским, нема мотива о бележењу као чину којим се превазилази недостатност људског памћења, што је био један од омиљених мотива на Западу (Н. Порчић, *Дипломатички обрасци средњовековних владарских докумената*, 49).

⁶² Исто, 49.

⁶³ Љ. Јухас-Георгиевска, Природа и функција аутобиографских сегмената у српским повељама XII – XV века, 10.

⁶⁴ Д. Богдановић, *Историја старе српске књижевности*, 75; Љ. Јухас-Георгиевска, Природа и функција аутобиографских сегмената, 10.

⁶⁵ А. Соловјев, Манастирске повеље старих српских владара, 10.

⁶⁶ Н. Порчић, *Дипломатички обрасци средњовековних владарских докумената*, 49.

су се садржаји који су се непосредно тицали личности издавача.⁶⁷ Томе у прилог говори и чињеница да се у више од половине аренги среће интитулација, којом се аутор, заправо, по први пут представља у документу. Са становишта аутобиографске праксе у средњем веку, а у светлости несумњиве средњовековне подвојености између тзв. „персоне“ и „ега“, пажњу привлачи посебна врста интитулације, сведена на тзв. „владарску заменицу“ *краљевство ми*.

„*Краљевство ми*“, „*царство ми*“

Најранији познати случајеви употребе израза *краљевство ми* у значењу „ја, краљ“ запажени су у повељама краља Уроша (тзв. Бистричкој повељи, и повељи Дубровнику, из 1252)⁶⁸. Ова „владарска заменица“ у српску средину доспела је преко израза из византијских царских докумената – η βασιλεία μου.⁶⁹ У потоњим раздобљима средњовековне државе Немањића, употребљавали су је сви владари и она се јавља у више од половине расположивих докумената.⁷⁰ Наравно, ни овај пример прихватања византијских државноправних појмова није био без извесних одступања. У овом случају, реч је о прилагођавању титули дотичног владара (краља, кнеза, цара...). Тако је, рецимо, за краља Драгутина карактеристична интитулација *господство ми*, а за цара Душана, већ од јануара 1346. (!) - дакле, одмах након што је постао цар – *царство ми*.⁷¹

Јасно је да је израз *краљевство ми* у српским средњовековним повељама био употребљаван у уопштеном значењу државне власти. Њиме се нису служили само цареви (Душан и Урош, царица Јелена, на пример), већ и владари и обласни господари свих титула (деспот Угљеша, деспоти Драгаш и Константин, Стефан Лазаревић, и други). У одређеном смислу, владар се преко овог израза идентификовао са државом којом влада, па се у овом контексту може говорити о

⁶⁷ Исто, 49.

⁶⁸ Исто, 65.

⁶⁹ Исто.

⁷⁰ Исто.

⁷¹ Исто.

надперсоналном карактеру владара као издавача повеље, који се разазнаје не само на идејном, већ и на језичком плану.

Заправо, тумачењу овог израза треба приступити у контексту симболичног схватања српског престола. Престо је био симбол врховне државне власти, па се у владарским исправама говори о *престолу српском*, *престолу краљевства* и сл. Стога се власт није схватала као „лична ствар појединог владарца, него као објективна установа, која стоји изнад њега, и према којој евентуални владарци, који се по Божијој вољи ређају, нису ништа друго до њени пролазни носиоци [...] Пошто се престо апстрахује од личности евентуалног владарца који на њему у дато време седи, то се и дужности поданичке дугују не само владарцу, него и 'столу српскому' [...] У томе се донекле наговештава идеја о апстрактној правној личности државе, коју је иначе конкретно оличавао сваки евентуални владарца“.⁷²

⁷² Т. Тарановски, *Историја српског права у Немањинској држави I. Историја државног права*, Београд, 1931, 155-156. Уп. В. Мошин, *Самодржавни кнез Лазар и традиција немањинског суверенитета од Марице до Косова, О кнезу Лазару* (зборник радова), Београд, 1975, 18.

Самодржац

У вези са владарским самопредстављањем у повељама јесте и значење појма **самодржац**. Острогорски је показао да употреба овог појма у српским средњовековним списима нема везе са претензијама на царство, већ да се он употребљава у буквалном значењу: владар се њоме представља као самостални владар независне државе, као онај који „сам држи своју државу“, односно, влада по милости Божјој, а не по заповести неке стране земаљске власти.⁷³ При том, примарно је било владање територијом, па тек онда владање народом⁷⁴ (томе у прилог говори пример деспота Стефана Лазаревића, који се називао самодршцем упркос томе што је био у вазалном односу према турском султану): примаран је био чинилац унутрашње самосталности у односу на власт добијену Божјом милошћу и односу на земљу наслеђену од предака.⁷⁵ Отуда у владарској титули свих Немањића, од Стефана Немање до цара Уроша, обавезно помињање ознаке територије на коју се његова власт односи.⁷⁶

Употреба овог појма у повељама може се пратити од времена Стефана Првовенчаног, и то након његовог крунисања за краља (пре тога се не јавља), па се претпоставља да је титулу самодршца овај владар примио заједно с титулом краља.⁷⁷ Све чешћа употреба овог израза опажа се у време владавине краља Милутина, када се титула самодршца јавља и у интитулацији и у потпису аката.⁷⁸

Посебну пажњу привлаче краљевске повеље Стефана Душана, у којима се титула самодршца доследно употребљава, да би, након што је стекао царску титулу и самим тим виши степен суверености, наглашавање његове самодржавне власти у повељама изостало.⁷⁹ Да је нова титула цара потиснула стару титулу самодршца показују и повеље цара Уроша, у којима такође нема титуле самодршца у

⁷³ Г. Острогорски, *Автократор и самодржац*, Глас СКА CLXIV, 2. разред, бр. 84, 142.

⁷⁴ В. Мошин, *Самодржавни кнез Лазар и традиција немањићког суверенитета од Марице до Косова, О кнезу Лазару* (зборник радова), Београд, 1975, 16.

⁷⁵ Исто, 17.

⁷⁶ Исто.

⁷⁷ Г. Острогорски, *Автократор и самодржац*, 148.

⁷⁸ Исто, 150.

⁷⁹ Исто, 156.

потпису.⁸⁰ Након гашења владарске династије Немањића и пропасти српске царевине титула самодршца поново постаје актуелна: употребљава је кнез Лазар, Бранковићи, деспот Јован Угљеша, па чак и жене владарке (на пример, царица Мара, ћерка деспота Ђурђа и удовица султана Мурата II).⁸¹

Како било, употреба титуле самодршца у византијским и српским документима, упркос разликама, почива на заједничкој идеји: да носилац ове титуле има првенство у односу на друге чланове владајућег дома (дакле, само стварни владар називао се самодршцем, али не и његов савладар или наследник, чак и уколико би имао краљевску титулу).⁸² Дугим речима, појмом самодржац не именује се врста односа између владара и његових поданика, нити ова титула има икакве везе са неограниченошћу власти „у смислу модерног апсолутизма“.⁸³

Помен предака

Властити положај и статус владар у оквиру повеље дефинише и кроз помен својих претходника. С обзиром на наследно право, у највећем броју случајева, родбинске везе се истичу као нека врста оправдања за држање власти. Анализом 84 аренге из периода владавине Немањића, Порчић је установио да се поименце најчешће помињу Немања (28 пута) и Сава (17 пута), док у 16 случајева владари поименце наводе своје очеве и деде.⁸⁴ Показало се да је у позивању на претке најдоследнији био Стефан Душан, нарочито у повељама из доба царства (од 22 његове аренге, 16 садржи мотив помена предака), док се код његовог сина, цара Уроша, овај мотив ретко јавља (у 11 Урошевих аренги само се једном помињу Немања и Сава, и три пута Душан).⁸⁵

⁸⁰ Исто.

⁸¹ Исто, 157-159.

⁸² Исто, 160.

⁸³ Исто, 160.

⁸⁴ Н. Порчић, *Дипломатички обрасци средњовековних владарских докумената*, 52.

⁸⁵ Исто.

Отуда је можда и очекивано што се, са гашењем владарске династије Немањића, и доласком на власт нових владарских породица, овај мотив губи из аренги повеља: како нови владари нису имали владарске претке којих би се могли присећати, они су у својим исправама једноставно избегавали овакве садржаје.⁸⁶

Ако знамо да функција повеље превазилази само правни чин за који је непосредно везана, већ да је у њеној аренги често садржана и идеологија, владарски програм њеног ауктора, онда је и помен предака и позивање на прошлост, заправо, у функцији обезбеђивања будућности, својеврсни гарант стабилности владарског положаја.

Истовремено, помињањем својих предака ауктор повеље и даље своју индивидуу одређује „споља“ (у овом случају својим родом).

Општи мотиви

Старајући се за спас сопствене душе, средњовековни ктитори су подизали задужбине и посвећивали их Христу, Богородици или неком светитељу, ономе, дакле, ко треба да буде ктиторов заштитник на Страшном суду и ко треба за њега да измоли милост. У томе је, сматра се, основни разлог подизања задужбина.⁸⁷ Припремање сопствене душе за „онај свет“ отуда је израз „снажног религиозног индивидуализма“, који се – кроз своје симболичко представљање – одваја од посебности личног и уздиже на ниво универзалног.⁸⁸

Према томе, аренге манастирских повеља могле су имати и секундарну намену: оне су понекад бивале заступљене у литургијском обреду,⁸⁹ што је имало извесну пропагандну функцију, јер је паству обједињавало у колективној молитви за заштиту и спас душе изабраног владара.⁹⁰ Истовремено, помен (молитва за спас

⁸⁶ Исто.

⁸⁷ М. Ал. Пурковић, Светитељски култови у старој српској држави, Богословље, год. XIV, св. 2, Београд, 1939, 153.

⁸⁸ Ј. Хојзинга, *Јесен средњег века*, 278.

⁸⁹ Свечано читање владарских даровница у храму може се, у извесном смислу, довести у везу с улогом псалмодија у религиозном ритуалу. С тим у вези, Фихтенау говори о „сакралном језику повеља“ (С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, Београд, 1997, 188).

⁹⁰ Исто.

душе казивана у време богослужења) представљао је најважније ритуално право задужбинара.

Управо на примеру немањићких маузолеја јасно се види како је њихова сотериолошка функција понекад превазилазила саму личност владара: лично спасење владара остваривало се на ширем плану и било је нераскидиво повезано с очувањем отачаства.⁹¹ При том, владарске врлине које се наводе у аренгама повеља једним делом су општехришћанске, а другим делом су везане за дату политичку и историјску позицију владара.⁹² Владарске повеље у извесном смислу показују да је најзначајнији вид испољавања делотворне вере Немањића био онај који се односио на њихову ктиторску и дародавну активност, што се, с једне стране, сматрало идеалном особиним владара, а с друге стране, било је непосредно везано за спас његове душе.⁹³ Стога аренге немањићких повеља недвосмислено казују да се чин донације схвата као „материјални залог за стицање трајног помена и средство спасења душе на Страшном суду“.⁹⁴

Молитве

Молитвено обраћање патрону цркве у аренгама српских повеља питање је којем би требало посветити посебну пажњу. Иако се молитве (и похвале) упућују различитим лицима, оне имају нешто заједничко: успостављају непосредну везу између верско-књижевних мотива и правног чина забележеног у документу. Познато је да су маузолеји владара из династије Немањића имали различите храмовне посвете. Посвета цркве одређеној личности значила је да се ктитор ставља под њену заштиту и да јој се моли за помоћ, што се артикулише у аренгама оснивачких повеља. Међутим, за тумачење аутобиографског исказа у овим аренгама, а с обзиром на дијалогски карактер молитве, значајно је и *коме* се аутор моли, тј. кога је изабрао за свог заштитника.

⁹¹ Д. Поповић. *Српски владарски гроб у средњем веку*, Београд, 1992, 171.

⁹² С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 188.

⁹³ Д. Поповић. *Српски владарски гроб у средњем веку*, 170.

⁹⁴ Исто.

У науци је, наиме, већ показано да је избор посвете цркве повезан – у извесном смислу – с тиме како је владар доживљавао себе⁹⁵: тако је Стефан Немања свој маузолеј посветио Богородици (јер као велики жупан није био на довољно високој хијерархијској лествици да би се могао непосредно обраћати Христу), Милутин је Бањску посветио Светом Стефану, заштитнику српске државе и владарске династије, Душан је своју задужбину посветио арханђелу Михајлу, који је био пре свега заштитник царева – војсковођа.⁹⁶ У неким случајевима, дакле, мотиви посвете су очигледни: уколико је ктитор одлучио да се у његовој задужбини прославља светитељ који му је помогао у невољи, или пак онај чије име је и сам понео.⁹⁷ Међутим, и овде лични мотиви достижу само до одређених граница, јер врло често социјални разлози фигурирају у подизању цркава с именом неког посебног светитеља.⁹⁸ Дакле, садржину аренге, као става повеље у којој проговара њен аутор, не условљава у потпуности само личност аутора, већ и посвета дотичног манастира.⁹⁹

Владарска идеологија

Како је средњовековни човек документима придавао општији смисао и доживљавао их као нешто свето, средњовековне повеље за оне који су их издавали, као и за оне од којих се очекивало да их поштују, нису представљале само правне акте. У средњовековним политичким и државно-правним условима повеље су, наиме, биле више него погодан медијум изражавања владарских претензија и аспирација, како према сопственим поданицима, тако и у односу према околним политичким супарницима.¹⁰⁰ Повеље читавог средњовековног света надовезале су се на античку традицију развијања мисли о државном континуитету, при чему се та

⁹⁵ В. Ј. Ђурић, Посвета Немањиних задужбина и владарска идеологија, у: *Студеница у црквеном животу и историја српског народа* (зборник радова), Београд, 1987, 13- 25.

⁹⁶ Д. Поповић, *Српски владарски гроб у средњем веку*, 175.

⁹⁷ В. Ј. Ђурић, Посвета Немањиних задужбина и владарска идеологија, 13.

⁹⁸ Исто.

⁹⁹ А. Соловјев, *Манастирске повеље старих српских владара*, 5.

¹⁰⁰ Б. Ферјанчић, *Владарска идеологија у српској дипломатици после пропасти Царства (1371), О кнезу Лазару*, Београд, 1975, 139.

мисао није ограничавала само на сакрални аспект тог континуитета (премда су састављачи повеља инсистирали на теолошкој поуци и јеванђељском изразу у описивању династичких питања).

По простору који се поклања династичким проблемима, у оквиру повеље нарочито се издвајају аренга (где се ти проблеми концентришу око теме *imitatio maiorum*) и санкција (где се наследнику издавача обично налаже да казни прекршиоце одредби документа).¹⁰¹ Реч као реализација „части“, напослетку, и јесте једна од фундаменталних концепција средњовековног схватања света.¹⁰²

Експозиција (нарација)

Ако је у аренги изнета општа мотивација, за експозицију би се могло рећи да представља личну, специјалну мотивацију за издавање повеље,¹⁰³ у њој се излажу мотиви који су издавача навели да изда правну одредбу, али прилике под којима је донета правна одлука.¹⁰⁴ Експозиције се разликују по обиму и карактеру, иако се одређени шаблон ипак може уочити, и то на основу природе саме повеље, односно њене намене. У даровницама се, тако, износи молба онога коме ће дар бити учињен уз образложење дародавца; у потврдама се аутор позива на старе повеље; у пресудама се износи историјат самог спора и процедура која је примењена приликом њеног решавања.¹⁰⁵

Премда превасходно наративног карактера, експозиција често има наглашен лирско-рефлексивни слој, и у највећем броју случајева идејно и формално је усаглашена са аренгом, чинећи са њом једну целину.¹⁰⁶ Посебно су занимљиве експозиције у повељама црквама и манастирима, које су интониране исповеднички и често имају аутобиографске елементе („издавач повеље говори аутобиографски у

¹⁰¹ С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 99.

¹⁰² С. С. Аверинцев, *Поетика рановизантијске књижевности*, 147.

¹⁰³ С. Станојевић, *Студије о српској дипломатици. Експозиција (Нарација)*, 117.

¹⁰⁴ Исто.

¹⁰⁵ Исто, 118.

¹⁰⁶ Р. Маринковић, *Поговор*, 244; Љ. Јухас-Георгиевска, *Природа и функција аутобиографских сегмената*, 11.

првом лицу¹⁰⁷), због чега се по својој садржини приближавају посланицама. Истовремено, експозиција је став повеље где се најпре могу очекивати изрази једног ужег политичког значења.¹⁰⁸ Могло би се рећи да је оно што је у експозицији дато као индивидуално и специфично искуство аренгом стављено у контекст вечности, те да се садржају експозиције на тај начин придаје виши, општи смисао, а дела и подвизи ауктора повеље стављају се у координате вечног.¹⁰⁹

Уобичајени мотиви у експозицији су истицање жеље за пријатељством с оним коме се повеља издаје или с ким се склапа уговор (нарочито у дубровачким повељама)¹¹⁰, истицање своје власти (у босанским и хумским повељама)¹¹¹, док се у црквеним повељама рашке канцеларије шесто говори о томе како је владар који издаје повељу доспео на власт, прича се о његовим освајањима, старању за цркве и манастире.¹¹²

¹⁰⁷ Ђ. Трифуновић, Нацрт за поетику старе српске књижевности, у: *Стара књижевност* (библиотека *Српска књижевност у књижевној критици*), Београд, 1972, 64.

¹⁰⁸ С. Марјановић-Душанић, Молитве светих Симеона и Саве у владарском програму краља Милутина, Зборник радова Византолошког института XLI, 2004, 244.

¹⁰⁹ Р. Маринковић, Поговор, 244.

¹¹⁰ С. Станојевић, Студије о српској дипломатици. VIII Експозиција (Нарација), 119.

¹¹¹ Исто, 122, 123, 127.

¹¹² Исто, 132–139.

У зборнику *Писах и потписах* документи канцеларијске писмености чине убедљиво највећи део грађе. Према критерију дужине текста, повеље су распоређене у две велике групе: кратке (које су, заправо, пословна писма) и опширне повеље (свечане даровнице и хрисовуље).¹¹³ Кратке повеље, наводи Р. Маринковић, тичу се, готово по правилу, неког појединачног случаја, често не превише важног, али изразито осветљавају тренутак из живота састављача. Писане су народним језиком, устаљеним канцеларијским стилем и брзописном ћирилицом, што су све карактеристике српских средњовековних канцеларија. Опширне повеље, свечане даровнице и хрисовуље, писане су углавном српскословенским, књижевним језиком, премда овде језичка ситуација зна бити сложена. Познато је, наиме, да су манастирске даровнице језички структуриране по принципу двојне артикулације света: о теми која припада сфери сакралног пише се српскословенским језиком, а о ономе што припада сфери профаног – народним језиком.¹¹⁴ До наших дана ове повеље сачуване су пре свега захваљујући хиландарском архиву и архивима светогорских манастира.

Од сличних претпоставки пошла је и Р. Маринковић сабирајући у књизи *Писах и потписах* аутобиографске фрагменте српских средњовековних списа. Међу ставовима повеље који су важни за сврху зборника она издваја, пре свега, експозицију, у којој ауктор говори о себи, о свом пореклу, легитимитету своје владавине, о самом издавању повеље, о догађајима у вези са градњом манастира и издавањем повеље, о разлозима свог подухвата. Понекад је експозиција простор у тексту који ауктор користи да шире прикаже свој живот, поготово у ситуацијама када на престо није дошао редовним наслеђем, када је желео да прослави своје ратничке и владарске успехе, или да изложи свој политички програм.¹¹⁵

¹¹³ Р. Маринковић, Поговор, 243. Међу пословним писмима мали је број сачуваних – то су превасходно она писма која су српски владари и властела упућивали Дубровнику, чији је архив сачуван.

¹¹⁴ У одабиру језика највећу улогу имала је садржина, али и намена текста. Како било, два језика налазила су се у комплементарној дистрибуцији, али су условима хомогене диглосије, каква је била старосрпска, функционисали као један језик. (Ј. Грковић-Мејџор, Диглосија у старосрпској писмености, у: *Списи из историјске лингвистике*, Ср. Карловци – Нови Сад, 2007, 448–451).

¹¹⁵ Р. Маринковић, Поговор, 244.

Међутим, издваја и санкцију, завршни део повеље, као став у којем се такође у значајној мери појављују аутобиографски импулси. У стереотипним формулама које у начелу карактеришу овај део повеље, Радмила Маринковић исправно уочава елементе који употпуњују аутобиографско казивање издавача повеље: поред уобичајених религиозних и етичких тема, санкција често упућује на издавачеву слутњу о приликама које ће наступити после њега.¹¹⁶ У санкцији, према томе, имамо посредан аутобиографски садржај који употпуњује слику о личности и животу њеног састављача.

Штавише, управо се заклетва може сматрати окосницом чина повеље, пре свега оне којом се утврђују међународни државни уговори. Она је у индоевропским друштвима била свечани и обавезујући чин, чије непоштовање доводи до освете богова, па је исти образац пренет и у нови културни, хришћански код.¹¹⁷ Поред ових ставова, Радмила Маринковић значајним сматра и датирање повеље, као и потпис и печат издавача, без којих би „аутобиографија била окрњена“. Свечани потпис са целом званичном титулом такође се, сматра ауторка, донекле заснива на аутобиографском принципу, јер „одаје понос онога ко је носи“, па тако, опет индиректно, сведочи о особинама његове личности.¹¹⁸

Без обзира на то што у зборнику *Писах и потписах* повеље нису штампане у целости, Р. Маринковић указује на значајан аспект интерпретације аутобиографских фрагмената у повељама. У пракси се, наиме, показало да се тек из повеље као целине може разазнати начин на који аутор/аутор представља себе. Чак и у деловима који нису аутобиографски често наилазимо на садржаје захваљујући којима на одређени начин контекстуализујемо оно што аутор говори о себи. Коначно, у изучавању аутобиографских фрагмената у повељама, осим што би их требало увек посматрати у целости, важно је схватити да је само издавање повеље **чин**. Повеља је, дакле, више од текста: важно је на чему је написана, којим језиком је написана, како је потписана, како је потврђена итд. Отуда је за правилно

¹¹⁶ Исто, 245.

¹¹⁷ Ј. Грковић-Мејдор, О прасловенским формулама заклинања у старим српским повељама, у: *Susret kultura* (zbornik radova, knj. 1), Novi Sad, 2010, 452–453.

¹¹⁸ Р. Маринковић, Поговор, 245.

разумевање функције аутобиографских исказа понекад неопходно
контекстуализовати казивање из повеље.

Хиландарска оснивачка повеља као „прототип“ аутобиографског казивања

Оснивачка повеља манастира Хиландара један је од најстаријих и најрепрезентативнијих текстова српске средњовековне писмености. Издали су је највероватније у другој половини 1198. године Симеон и Сава Немањић¹¹⁹, али она није само прва српска повеља по времену постанка, већ и по својој важности, како са правног,¹²⁰ политичко-идеолошког, тако и са књижевноисторијског становишта. Овај документ представља више од оснивачке повеље једног манастира. Историчари књижевности у њему виде дело изузетне уметничке вредности, дело које у српској традицији, у погледу своје садржине, није имало узор на који би се могло ослонити, али које је само постало литерарни предложак, ризница књижевне топице, источник из којег је настала српска биографска књижевност¹²¹, „један од најдрагоценијих докумената српске прозе“.¹²²

Осим по томе што означава саме почетке нашег књижевног стварања, ова повеља се у науци често истиче и издваја од других сродних документа управо због аутобиографских сегмената који су овде реализовани према утврђеном механизму, без обзира на то што текст припада најстаријем кругу списа.¹²³ Штавише, има истраживача који у арени и експозицији ове једине сачуване Немањине аренге

¹¹⁹ О проблемима ауторства и датирања *Хиландарске оснивачке повеље* видети: Ђ. Трифуновић, В. Бјелогрић, И. Брајовић, *Хиландарска оснивачка повеља светог Симеона и светог Саве*, у: *Осам векова Студенице* (зборник радова), Београд, 1986, 49–61.

¹²⁰ Срђан Шаркић истиче значај који *Хиландарска оснивачка повеља* има у правноисторијском смислу, и то из више разлога: 1) у овој повељи први пут се помиње термин **закон** у значењу божанског закона који одређује односе међу људима; 2) употреба израза **људи** у тексту повеље недвосмислено сведочи о постојању везаности сељака за земљу; 3) у повељи се први пут помињу **Власи**, зависни сточари; 4) повеља је једно од кључних сведочанстава о имовинским односима у српским средњовековним земљама. Видети: С. Шаркић, *Правноисторијска анализа Хиландарске повеље монаха Симеона (Стефана Немање)*, у: *Пета казивања о Светој Гори*, Београд, 2007, 93–101.

¹²¹ Р. Маринковић, *Српске повеље о оснивању манастира Хиландара*, у: *Светородна господа српска*, Београд, 2007, 44.

¹²² М. Кашанин, *Личност и дело светог Саве*, у: *Стара књижевност* (библиотека *Српска књижевност у књижевној критици*), Београд, 1972, 303.

¹²³ М. Кашанин, *Личност и дело светог Саве*, 303; М. Кашанин, *Српска књижевност у средњем веку*, Београд, 2002, 73; Ђ. Трифуновић, *Азбучник*, 27; Б. Бојовић, *Краљевство и светост. Политичка филозофија средњовековне Србије*, Београд, 1999, 45; D. König, „Искази Стефана Немање о себи и о обавезама владалаца (Прилог изучавања историје жанра *speculum/Fürstenspiegel*)“, Научни састанак слависта у Вукове дане, 27/1, Београд, 1998, 15–25.

виде праву, потпуну аутобиографију.¹²⁴ Истовремено, *Хиландарском оснивачком повељом*, односно њеним аутобиографским уводом, успоставља се читава владарска идеологија Немањића и наговештавају се неке од идеја које ће бити развијане у службеним хагиографијама XIII и XIV века.¹²⁵

Сходно томе, све српске средњовековне повеље чији су издавачи припадали династији Немањића делимично се морају посматрати у светлу идеја које је формулисао и поставио Стефан Немања. С друге стране, у свим фрагментима тих повеља за које се може тврдити да су аутобиографски, евентуална оригиналност мора се тражити у преосмишљавању онога што је наслеђено, дакле, у индивидуално обојеним исказима заснованим на идејама Стефана Немање, у проналажењу нових (књижевних, правних или каквих других) формулација у оквирима тзв. правног традиционализма.

У Немањином аутобиографском исказу јасно се називају два сегмента са различитом тематиком. Најпре Симеон Немања говори о себи као о владару – о пореклу своје власти, о доласку на престо, о обнављању своје дедовине итд, а потом о абдикацији и духовној мотивацији да се замонаши. Р. Маринковић ова два сегмента Немањиног исказа типолошки одређује као „владарску“, односно „моралну аутобиографију“.¹²⁶ Премда одређење „аутобиографија“ у овом случају не бисмо могли прихватити, разликовање две целине у оквиру Немањиног аутобиографског казивања је несумњиво, тим пре што је уочена и стилска разноликост која одговара оној тематској (Јухас-Георгиевска примећује да у Немањином поступку преовлађује наративност, осим у сегменту када он говори о својим духовним прекупацијама, где се прибегава извесној поетизацији).¹²⁷

Хиландарску оснивачку повељу Радмила Маринковић назива „причом о личном моралном подвигу духовног усавршавања, дакле моралном аутобиографијом, којој као предисторија служи кратка биографија владара“.¹²⁸ При

¹²⁴ Р. Маринковић, Српске повеље о оснивању манастира Хиландара, 40. Љ. Јухас – Георгиевска, Природа и функција аутобиографских сегмената у српским повељама XII – XV века, 7–23; Н. Порчић, *Дипломатички обрасци средњовековних владарских докумената*, 53.

¹²⁵ Б. Бојовић, *Краљевство и светост*, 46.

¹²⁶ Р. Маринковић, Српске повеље о оснивању манастира Хиландара.

¹²⁷ Љ. Јухас-Георгиевска, Природа и функција аутобиографских сегмената, 13.

¹²⁸ Р. Маринковић, Српске повеље о оснивању манастира Хиландара, 40.

том, аутобиографски фрагмент у којем Симеон Немања о себи говори као о владару не укључује и аренгу повеље која је, као што је већ речено, општег карактера и подразумева теоријска размишљања Симеона Немање о власти, о обавезама владара, о легитимитету власти. Премда није конститутивни део аутобиографског исказа, аренга се у овој повељи може схватити као његова мотивација. То би у исти мах значило да се аутобиографско казивање јавља само у експозицији повеље.¹²⁹

„Владарски“ део Немањиног аутобиографског исказа кључан је за разумевање његове владарске идеологије, те се функција овог фрагмента разматрала пре свега у идеолошком и политичком контексту. У овом сегменту у основним цртама наводе се главна достигнућа и потези идеалне владавине на земљи и дефинишу се примарни чиниоци владарског идеала:

Стога по својој многој и неизмерној милости и човекољубљу дарова нашим прадедовима и нашим дедовима да владају овом Српском земљом. И Бог свакојачко управљајући на боље људима [и] не хотећи човечје погибљи, постави ме за великог жупана, нареченог у светом крштењу Стефана Немању. И обнових своју дедовину и већма утврдох Божјом помоћу и својом мудрошћу, даном ми од Бога, и подигох пропалу своју дедовину и придобих од морске земље Зету са градовима, а од Арбанаса Пилот, и од Грчке земље Лаб са Липљаном, Дубочицу, Реке, Загрлату, Левче, Белицу, Лепеницу.¹³⁰

Пажњу истраживача посебно су у овом сегменту привукле две чињенице: Немањино наглашено извођење сопствене власти само из небеског ауторитета (у овом случају Бога)¹³¹, и прећуткивање оца и очевине (Немања говори о дедовини,

¹²⁹ Исто.

¹³⁰ Ђ. Трифуновић и др., Хиландарска оснивачка повеља, 58.

¹³¹ Немањино ступање на престо у овом тексту приказано је као чин провиђења, чиме се идеолошки оправдава његова владавина. Долазак на престо, према томе, овде добија теолошко тумачење, јер је велики жупан власт стекао божанском милошћу. Легитимитет Немањине владавине почива истовремено на „обичају“ и на „закону“, дакле, и на традиционалном закону, али и на божанском закону који владар отелотворује својим поступцима и делима. Владар је, заправо, повлашћени заштитник, а његово лично спасење, као и његово светитељство, крунски су доказ остварења, историјске потврде његове владарске харизме (Б. Бојовић, *Краљевство и светост*, 47).

али не и о очевини). Оба податка сугеришу могућност да Немања на престо није дошао редовним наслеђем, већ силом.¹³²

Иначе, Немања на два места у повељи истиче да је Божјом милошћу доспео до великожупанског престола, при чему Божја милост има значење општег извора владарског суверенитета, без обзира на титулу коју ти владари тренутно имају (краљ, цар или велики жупан), и показатељ је суштинске једнакости свих земаљских власти спрам задатака које им одређује божанска премудрост. Управо та Божја милост владара надахњује на љубав према отачаству: кроз љубав се остварује његова служба „доброг пастира“, предводника стада, браниоца вере. Познато је, уосталом, да према патристичкој мисли и биће – само по себи – представља милост, дар Творца.¹³³ У Немањиној повељи Божја милост је управо извор „унутрашњег суверенитета“ који велики жупан има над земљом коју је добио од Бога, било да ју је наследио, било да ју је освојио мачем,¹³⁴ по чему је *Хиландарска оснивачка повеља* на трагу идеје да владар мора да дође „ниоткуда“ (одозго, споља).¹³⁵

Кроз ове редове, према томе, проговора Стефан Немања као владар, а то значи као „персона“, која овим речима треба да заокружи владарски статус и дефинише своје социјалне и политичке релације. Функција овог аутобиографског фрагмента у науци је одавно протумачена: богодарованост моћи великих жупана, наиме, није била призната у Византији, али је могла бити призната на Западу, па је Немања у уводном делу *Хиландарске оснивачке повеље*, заправо, дефинисао своју политичку оријентацију као прихватање ромејске универзалистичке теорије и праксе али, истовремено, и инсистирање на самодржавности.¹³⁶

Морални део аутобиографског исказа Стефана Немање описује његово абдицирање и духовну мотивацију која га је довела до одлуке да се замонаши:

И Божјом помоћу и својим трудом то све придобивши, спешешћем Божјим, пошто је моја држава одасвуд стекла мир и тишину, почех поштравати

¹³² С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 101–103.

¹³³ С. С. Аверинцев, *Поетика рановизантијске књижевности*, 60.

¹³⁴ С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 64–65.

¹³⁵ С. С. Аверинцев, *Поетика рановизантијске књижевности*, 33.

¹³⁶ С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 95.

мисао своју и поучавати ум свој да желим и да се бринем за душу своју, у који ћу број бити убројан у дан страшнога суда, и како би ми било могуће примити анђелски и апостолски лик и поћи за Владичиним речима: 'Узмите јарам мој на се и научите се од мене да сам кротак и смиран срцем; јер јарам мој је добар и бремене моје је лако' (Матеј 11, 29-30).¹³⁷

У овом сегменту посебно је занимљив однос између „персоне“ и „ега“, може се чак рећи својеврстан дијалог између ова два аспекта личности. Немања, наиме, најпре проговара из позиције владара, а затим се од те позиције дистанцира и окреће се свом унутрашњем бићу: поштрава своју мисао, поучава свој ум, брине за своју душу, као да је у свом владарском статусу био одвојен од своје духовне суштине.

Пред коначним растанком са овоземаљским животом, Симеон Немања на неки начин сумира своја владарска искуства. Одлучујући тренутак који га је повео ка врлини за Немању је час када је схватио да су част, слава и красоте овога света пролазни, дакле, када је разумео позив на аскезу, преко којег ће се у потоњим текстовима (Савином и Стефановом *Житију светог Симеона*) Немања најдиректније везати за Јоасафов пример као за отелотворење хришћанског владарског идеала и учитеља страха Господњег.¹³⁸

Када је прошло много време, премилостиви мој Владика не превиде мољења створења свога, но као милосрдни трудоположник и давалац наплате, који рече својим пречистим устима 'Не дођох призвати праведнике, но грешнике на покајање (Матеј 9, 13)', и пошто ми се по милосрђу његову изненада указало погодно време, и све овога света, част и слава дође ми као ништа, и сва красота овога живота и диван изглед постаде ми видимо као и дим, а Христова љубав више се везиваше ка мени, макар и недостојну. И одмах оставих моју владавину и све моје, различно моје, пошто се тако изволело Христу и пресветој госпођи Богородици, и удостоји мене грешнога свога доброга јарма и сатвори ме као заједничара часног и анђелског и апостолског лика малог и великога.¹³⁹

¹³⁷ Ђ. Трифуновић и др., Хиландарска оснивачка повеља, 58.

¹³⁸ С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 238.

¹³⁹ Ђ. Трифуновић и др., Хиландарска оснивачка повеља, 58.

У овим Немањиним речима препознаје се типичан поступак описивања духовних разлога за напуштање овоземаљског, пропадљивог света, који се заснива на уобичајеној топици и наводима из *Светог писма*. Интерпретацију наведене аутобиографске појединости из перспективе данашњег времена свакако отежава околност што се на најтранспарентнијем семантичком нивоу исказ доима као дубоко личан, будући да саопштава и објашњава унутрашње, духовне процесе. Међутим, познавање средњовековне поетике и топике спречава нас да у оваквим фрагментима препознамо аутобиографски потенцијал који би у потпуности подразумевао аутентичност, оригиналност, непоновљивост. Стога се „аутобиографичност“ оваквих делова може схватити само условно, као препознавање личног у надличном:

Када се ово свршило са мном, пошто се овако устројење догодило, оставих на престолу мојему и у Христом дарованој ми владавини љубљенога ми сина Стефана, великог жупана и севастократора, зета Богом венчаног кир Алексија цара грчкога. И макар и недостојан да се наречем слуга Христов Симеон монах, благослових га сваким благословом, као што благослови Исак Јакова сина својега, да он напредује у сваком добром делу у својој владавини, и да буде добросрдан према хришћанском свету, и да се брине за цркве и за оне који служе у њима, и да не буде никако зазоран од творца свих и Господа.¹⁴⁰

У овом делу аутобиографског казивања Симеон Немања открива статус из којег саставља текст повеље (*слуга Христов Симеон монах*), али себе представља у релацији према сину Стефану, дакле, према ономе ко га је наследио у световном животу, кога је оставио иза себе, усложњавајући ту релацију одговарајућом библијском паралелом (Исак – Јаков).¹⁴¹ Истовремено, из ових редова разазнаје се и извесна комплексност Немањине релације према Христу: у бившем животу, Христ је Немањи даровао владавину; у садашњем, монашком животу, Симеон Немања је Христов слуга. У оба сегмента његовог аутобиографског исказа, и владарском и

¹⁴⁰ Исто, 59.

¹⁴¹ Примери из *Старог завета* од изузетног су значаја за разумевање текстова старих српских повеља и хагиографија, јер у овим текстовима они функционишу као симболи (једноставни или композитни) једне владарске врлине или дужности. (С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 190).

монашком, јасно је поцртан Немањин хришћански идентитет. Као хришћански владар, он је морао да се осећа као представник, извршилац Христове улоге, његов поштовалац, следбеник, верник, борац за веру, подражавалац, у истој мери у којој се тако осећа један монах. И када о себи размишља као о владару, и када проговара из позиције монаха, Симеон Немања свој статус одређује у релацији према апсолуту. На томе се, коначно, темељи концепција „владар – монах – светац“, која је у идеолошком смислу обележила читаву епоху Немањића.

Како год, у два претходно наведена фрагмента повеље јасно је истакнуто да је Немања, отишавши у манастир, оставио земаљске ствари за собом, иако још увек није напустио и све овоземаљске људске односе. У ствари, код Симеона Немање као да не долази у потпуности до замене елемената земаљског живота одговарајућим елементима живота у Господу (нпр. напуштање свог дома ради налажења „правог“ дома; напуштање односа „родитељ – дете“ ради проналаска духовног оца; напуштање браће и сестара ради проналажења браће у Господу; напуштање људске љубави ради љубави према Богу; бежање од венчања ради венчања са црквом/вером), што доказује да се Немањина *Хиландарска повеља* ипак не би могла тумачити као аутобиографска прича једног монаха или, како Хинтербергер назива ову форму у византијској традицији – „монашка аутобиографија“.¹⁴² Типолошки гледано, *Хиландарска оснивачка повеља* ближа је византијској аутобиографској традицији ктиторских типика и тестамената. На том трагу био је, чини се, и В. Ћоровић, када је уочио да је *Хиландарска оснивачка повеља* једна врста Немањине опроштајне речи уз коју се он растаје од овоземаљског живота:¹⁴³

А после овога извољењем Владике мога Исуса Христа, као што јавља Писмо: 'Ниједан пророк није примљен у своме отачаству' (Матеј 13, 57; Марко 6, 4; Јован 4, 44), поче се подизати мисао моја да изиђем од познања мога и отидем и нађем неко место и да ту добијем спасење. И Владика мој не остави мене и моје жеље, јер се штавише радује због грешника који се каје. Изиђох из отачаства свога у Свету Гору, и нађох манастир некада бивши, звани Хиландар, Ваведње свете и преславне Владичице наше Богородице, где не беше остао ни камен на камену, но сасвим разваљен. И

¹⁴² М. Hinterberger, *Autobiographische Traditionen in Byzanz*, 221.

¹⁴³ В. Ћоровић, *Света Гора и Хиландар до шеснаестог века*, Београд, 1985, 58.

потрудивши старост своју, уз помоћ сина ми великог жупана Стефана, удостоји ме Владика мој да му будем ктитор. И тражах његове уништене делове и обнових га по извољењу Владичице Богородице.¹⁴⁴

Упркос томе што је заснован на неколиким уобичајеним формулама, наведени сегмент Немањиног аутобиографског исказа свакако има мање уопштен карактер од претходног. И из овог фрагмента, међутим, лако се ишчитава још једна персона Симеона Немање – од обичног монаха, Христовог слуге, он овде постаје оснивач манастира, од студеничког монаха – светогорски житељ. Промена статуса подвучена је променом географског одредишта: Немања напушта отачаство и одлази у Свету Гору; његово путовање симболизује духовни преображај на начин који је уобичајен у средњовековној књижевности. На вишем нивоу, могло би се чак говорити о идентификацији Симеона Немање са манастиром који обнавља, по чему се ова повеља приближава византијској традицији аутобиографских исказа у документима сличног типа¹⁴⁵ (он проналази манастир *некада бивши*, који је био сасвим разваљен, тражи његове уништене делове о обнавља га по извољењу Богородице¹⁴⁶, уз помоћ сина Стефана; истовремено, на духовном нивоу, он поново проналази обичног човека у себи, одричући се свог владарског положаја).

У наведеном одломку учачају се могућности успостављања паралелизма са „владарским“ делом Немањиног аутобиографског казивања. И овде се, наиме, као и на месту где је реч о начину његове владавине, истиче да је Немања до одређеног резултата доспео властитим трудом („И Божјом помоћу и својим трудом то све придобивши [...] почех поштравати мисао[...]“¹⁴⁷ – И потрудивши старост своју, уз помоћ сина ми великог жупана Стефана, удостоји ме Владика мој да му будем ктитор¹⁴⁸).

Овде у тексту повеље следи диспозиција, правни део који је, како је већ напоменуто, од изузетног правноисторијског значаја, али који за нашу тему није

¹⁴⁴ Ђ. Трифуновић и др. Хиландарска оснивачка повеља, 59.

¹⁴⁵ M. Hinterberger, *Autobiographische Traditionen in Byzanz*, 198.

¹⁴⁶ Несвршени облик глагола „тражити“ (у преводу *тражах*) упућује на дуго трајање радње, што отвара могућност успостављања паралеле са Симеоновим духовним трагањима.

¹⁴⁷ Ђ. Трифуновић и др., Хиландарска оснивачка повеља, 58.

¹⁴⁸ Исто, 59.

битан. У светлу аутобиографског казивања, међутим, могла би се интерпретирати санкција, која припада завршном делу текста.

И све што дадох манастиру у Свету гору, да не треба ни моме детету, ни моме унучету, ни моме рођеноме, ни коме другоме. Ако ми ко ово измени, да му Бог суди и да му је света Богородица супарница на страшном суду оном ја грешни Симеон.¹⁴⁹

У најстаријим српским повељама нема формуле материјалне санкције. Јавља се једино заклетва са духовном санкцијом, или сама духовна санкција, као што је то случај у овој Немањиној повељи. Док је заклетва преузета из дубровачких или которских формулара, духовну санкцију какву срећемо у *Хиландарској оснивачкој повељи* Немања је, највероватније, преузео из светогорских приватноправних аката.¹⁵⁰

С обзиром на то да аутор повеље не говори о читавом свом животу, главни задатак јесте да се утврди који су то моменти које он помиње, на којим догађајима инсистира и шта тиме жели да постигне. Имајући у виду све специфичности *Хиландарске оснивачке повеље*, културноисторијски, политички и идеолошки контекст у којем она настаје, она би се, ипак, могла – барем у извесној мери – сагледати и из перспективе византијске аутобиографске традиције која се нарочито неговала у повељама, типцима и тестаментима.

Анализом великог броја примера аутобиографског казивања у византијским тестаментима, типцима и другим документима канцеларијске писмености, М. Хинтербергер уочио је тенденцију чије присуство осећамо и у старим српским повељама, почевши од Немањине *Хиландарске повеље*. Уколико, наиме, повеља оснивача или ктитора манастира подразумева одређену врсту заоставштине заједници, онда се од ауктора те повеље и очекује да, на неки начин, сведе животне рачуне, па се животно искуство ктитора/оснивача кроз аутобиографски исказ

¹⁴⁹ Исто.

¹⁵⁰ V. Мошин, *Санкција у византијској и у јужнословенској ћирилској дипломатици*, *Анали Историчког института у Дубровнику*, 1954, 31.

преноси као део те оставштине.¹⁵¹ Симеон Немања, према томе, не обраћа се овом повељом само световној заједници, коју је напустио, премда се у извесним моментима чини да је тако. Он се обраћа и монашкој заједници, којој и сам припада у тренутку када саставља повељу, јер за монахе манастира прошлост његовог оснивача мора бити од изузетног значаја.¹⁵²

С једне стране, достигнута духовна мудрост и (световно и духовно) искуство оснивача треба да помогне монашкој заједници манастира да истраје у својим духовним циљевима (отуда аутобиографски фрагменти у повељама и могу касније представљати квалитетан хагиографски материјал). С друге стране, позиција монаха из које Симеон Немања проговара у „етичком“ сегменту свог аутобиографског исказа не обезбеђује му откривање властитог унутрашњег бића у потпуности.¹⁵³, онда је Немањин осврт на владарске дане сасвим разумљив у контексту његовог духовног трагања.

Упркос томе што смо, у трагању за аутобиографским импулсима у средњовековним списима, усмерени претежно на њихове књижевне аспекте, правни карактер докумената у којима се ти фрагменти најчешће срећу управо дефинише улогу аутобиографског исказа у тексту. Јер животна прича оснивача манастира има вишеструку функцију: од материјалне је користи за тај манастир, од правне користи за опстанак монашке заједнице манастира, али је и модел који ће припадницима те заједнице помоћи у духовном усавршавању, будући да описује фазе живота (монашког, али и не само монашког) оснивача манастира, кроз које је он прошао на путу до свог потпуног духовног остварења.¹⁵⁴

¹⁵¹ М. Hinterberger, *Autobiographische Traditionen in Byzanz*, 198.

¹⁵² Исто.

¹⁵³ Како Хинтербергер показује, и ктитор/оснивач манастира, премда монах, јесте персонa од које се очекује да постојање манастира оправда на духовном нивоу, и то кроз представљање пута свог духовног усавршавања и достизања мудрости, пута који га је довео до тога да постане оснивач манастира. Тема изградње манастира у аутобиографским текстовима византијске традиције често је повод за аутора текста да сумира свој живот у једном дужем уводу, као своју предисторију, све до тачке када се назире крај његовог живота (Исто, 199). Ако прихватимо Јунгову претпоставку да је најважнији задатак индивидуације да се упозна пре свега своја персонa (а не его!), и да се направи јасна разлика између спољашње и унутрашње аутентичне личности (К. G. Jung, *O psihologiji nesvesnog*, Novi Sad, 1984, 156–157).

¹⁵⁴ М. Hinterberger, *Autobiographische Traditionen in Byzanz*, 384.

У том контексту, аутобиографски фрагменти у српским средњовековним повељама имају и духовну и законску функцију, о чему сведочи и *Хиландарска оснивачка повеља*. На тај начин, изванредна личност ктитора/оснивача управо преко аутобиографских елемената повеље или типика – на дубљем нивоу, разуме се – штити манастир од онога света који су монаси оставили за собом. По Анголдовом мишљењу, управо је ова и оваква функција аутобиографских елемената у документима какви су повеље и типичи и подстакла њихово учестало, интензивно продирање у саму структуру жанра. Ето могућног одговора на питање формулисано на почетку нашег истраживања, питање о аутобиографском исказу као комбинацији дидактике и самопотврђивања. За аутобиографске фрагменте у *Хиландарској оснивачкој повељи* заиста се може рећи да функционишу као *exemplum* читаоцу, што нас враћа на стару, још увек неразрешену загонетку пред којом застају сви изучаваоци аутобиографије: пише ли се аутобиографија због себе, или због других?¹⁵⁵

Теже је, међутим, поводом Немањине *Хиландарске повеље* одговорити на питање да ли аутобиографски фрагменти у овом тексту имају улогу реконструкције прошлости. У први мах изгледа да одговор на ово питање мора бити позитиван, будући да Немањин исказ заиста захвата две равни времена – прошлост (у којој је био владар) и садашњост, тј. тренутак у којем саставља повељу (када је он монах и ктитор).¹⁵⁶

Па ипак, начин обликовања времена у средњовековним текстовима разликује се од тзв. „уметничког времена“ у савременој књижевности. У начелу гледано, средњовековне аутобиографије неосетљиве су за временску организацију приче, јер човек средњег века једноставно није веровао да време припада њему, већ Богу. То потврђују и неодређене временске формуле, које су и иначе карактеристичне за средњовековно писано стваралаштво (у овом тексту, нпр. *Када*

¹⁵⁵ М. Д. Стефановић, *Аутобиографија*, Београд, 2010, 16.

¹⁵⁶ Поводом специфичне садржине аутобиографије, Мирјана Стефановић констатује да је то, пре свега, прича зрелог аутора, прича себе, али и прича о себи. Док младост нема сећање, зрелост га има, макар то сећање било и селективно. Без обзира, дакле, на то у ком облику се аутобиографски говор реализује, у ком лицу се прича о свом животу, увек је посреди прича о свом животу испричана из своје перспективе (М. Д. Стефановић, *Аутобиографија*, 58).

је прошло много време...), чија употреба доприноси утиску да се некадашње „ја“ и садашње „ја“ стапају у личности која приповеда. Да би био истинит, средњовековни текст морао је бити „ванвременски“, односно, морао је припадати вечности; да би доказао аутентичност текста, аутор је морао говорити из перспективе садашњости. Ова чињеница се мора узети у обзир пре свега због карактера и функције самог документа који, између осталог, служи и успостављању политичког програма, а политички програм – по природи ствари – укључује и визију будућности. Отуда се у *Хиландарској оснивачкој повељи* назире, иако не сасвим јасно, и одређена историјска свест њеног састављача. А историјска свест, сматра Гуревич, увек подразумева и самосвест.¹⁵⁷

Тиме се, бар донекле, може објаснити и начин обликовања времена у *Хиландарској оснивачкој повељи*, у којој се аутор осврће на оне догађаје који су његовом животу дали смисао. У исти мах, у гласу аутора ове повеље осећа се, на тренутке, призивак хришћанске исповести, исповести грешника који тражи спас душе: уза сву богодарованост моћи, Немању добрим хришћанином не чини оно што је у прошлости био (праведан владар, следбеник Христа), већ чињеница да је то (свесно!) престао да буде зарад виших, духовних циљева који своје исходиште имају у вечности.

Због свега овога, чини се, „владарски“ део Немањиног аутобиографског исказа није само „предисторија“ казивања о његовом моралном усавршавању. Уколико обликовање субјективности у тексту заиста почиње оним тренутком када неко каже „ја“¹⁵⁸, онда је јасно да је субјект који у овом делу приповеда о догађајима из свог живота у најмању руку комплексан. Покушамо ли у *Хиландарској оснивачкој повељи* да разберемо који су то најдоминантнији аспекти Немањине „спољашње личности“ (а они су, видели смо, разни: владар, отац, грешник, монах, ктитор, хришћанин...), тешко ћемо моћи да „одустанемо“ од Немањиног владарског лика. Јер аутобиографско казивање није само казивање о свом животу, већ – можда и најпре – казивање о свом виђењу сопственог живота,

¹⁵⁷ А. Гуревич, *Категорије средњовековне културе*, 20.

¹⁵⁸ А. Zlatar, *Ispovijest i životopis*, 164.

у којем аутор, пишући о сопственом животу, у ствари, себе конкретизује.¹⁵⁹ На путу ка врлини и духовном савршенству Симеон Немања се одрекао материјалног, пропадљивог живота и свог статуса у том животу, али се није одрекао свог идентитета. То је, можда, још једна потврда увреженог схватања да идентитет средњовековног човека има упориште искључиво у вери.

¹⁵⁹ М. Д. Стефановић, *Аутобиографија*, 60. Занимљиво је да се у науци као основна одлика средњовековних аутобиографских текстова често истиче одсуство догађаја, а аутобиографија/аутобиографски искази углавном доводе у везу са причом о доживљајима, односно о души (Исто, 95). Ипак, чак и ако је аутобиографска средњовековна традиција Запада била обележена искључиво конфесионалним садржајима, то се ни у ком случају не би могло применити на византијску и стару српску писменост, о чему најбоље сведоче аутобиографски искази у повељама, типцима, тестаментима...

2.1. Повеље краља Милутина

Доба владавине краља Милутина донело је једну од пресудних промена у српској средњовековној историји: не само што је у потпуности промењен правац којим ће се убудуће развијати држава Немањића, већ је измењен и карактер српског друштва оног доба. Два заокрета сматрају се најзначајнијим у Милутиновој владавини у односу на његове претходнике: укидање традиционално схваћене поделе власти међу сродницима (чиме је краљ Милутин обезбедио власт себи и својим директним потомцима), и чврсто везивање за Византијско царство (иако то није искључивало везе са Западом и папском куријом).¹⁶⁰

На Ускрс 1299. године краљ Милутин (1281–1321) оженио се византијском принцезом Симонидом, изборивши се на тај начин за повлашћену позицију одмах до василевса Ромеја. Овим догађајем у освит новог столећа, симболично, отпочео је други период Милутинове владе, идејно и политички другачији од претходних двадесетак година заједничког владања са старијим братом, Стефаном Драгутином. Истовремено, то ће бити и почетак нове етапе српске династичке историје, али и нове фазе у историји српског друштва.¹⁶¹

Владарски програм краља Милутина, његова идеологија и политичка стремљења у науци су подробно анализирани на основу повеља и исправа које је издавао. Могло би се рећи да су управо повеље овог владара привукле највећу пажњу изучавалаца српског средњег века: оне, наиме, нису биле занимљиве само као сведочанства о развоју владарске идеологије, већ су често бивале истицане због своје несумњиве књижевне вредности.

Дипломатичке анализе Милутинових повеља прихватио се Владимир Мошин¹⁶², који је сачуване исправе Милутинове дворске канцеларије (даровнице манастирима, повеље властели, писма и потврде разних привилегија Дубровнику, указе жупанима, ктиторске записе и др.) према типу формулара поделио у три

¹⁶⁰ В. Станковић, *Краљ Милутин*, Београд, 2012, 5–6.

¹⁶¹ Исто, 7.

¹⁶² В. Мошин, Повеља краља Милутина – дипломатичка анализа, *Историјски часопис* 18 (1971), 53–86.

групе: краљевска писма, повеље световним адресатима и манастирске повеље.¹⁶³ Значајан број дипломатичких студија посвећених појединачним повељама краља Милутина издали су В. Мошин и Л. Славева у *Споменици за средновековната и поновата историја на Македонија*¹⁶⁴, а у новије време драгоцене издања појединих Милутинових повеља, са преводима и коментарима, објављена су у часопису Стари српски архив.

У зборник *Писах и потписах* Р. Маринковић уврстила је шест аката који се приписују краљу Милутину: Писмо жупану Твртку, одломак из Повеље Хиландару о ћелији Свете Петке у Тморанима, Оснивачку повељу за хиландарски пирг Хрусија, одломак из Светостефанске хрисовуље, Улијарску повељу и одломак из Грачаничке повеље.¹⁶⁵

По формулару и по спољашњем облику, манастирске даровнице краља Милутина у многоме се разликују од његових повеља световним адресатима и краљевских писама.¹⁶⁶ Литерарна вредност Милутинових манастирских повеља посведочена је у више наврата, пре свега у констатацији да су, изузев јединог случаја преузимања аренге из повеље ранијих владара (реч је о Повељи манастиру Св. Петра и Павла на Лиму, коју је први издао Урош I), све аренге у Милутиновим повељама оригиналне, односно, појављују се по први пут, и тек потом улазе у канцеларијске шаблоне.¹⁶⁷ С друге стране, повеље краља Милутина у науци су издвојене и као акти у којима се могу наћи значајни аутобиографски подаци, „обично уз истицање сазнања о моћи и слави“.¹⁶⁸

„Иако грешан у многим погледу, он је за манастире и њихов духовни и културни значај имао нарочито разумевање, више него иједан други наш владалац“¹⁶⁹, забележио је В. Ћоровић о ктиторској делатности краља Милутина. О ктиторској активности краља Милутина сведочи и велики број манастирских

¹⁶³ Исто, 53.

¹⁶⁴ *Споменици за средновековната и поновата историја на Македонија I*, Скопје, 1975.

¹⁶⁵ *Писах и потписах*, 75-97.

¹⁶⁶ В. Мошин, Повеља краља Милутина – дипломатичка анализа, 59.

¹⁶⁷ Исто, 81.

¹⁶⁸ В. Мошин, Житије краља Милутина према архиепископу Данилу II и Милутиновој повељи – аутобиографији, САНУ, Зборник историје књижевности, Одељење језика и књижевности, књига 10, 126.

¹⁶⁹ В. Ћоровић, *Света Гора и Хиландар*, Београд, 1985, 95.

даровница, из којих се не види само његова брига о манастирима, већ и старање о наследницима који ће га заменити на престолу – о потомцима, дакле, али и о прецима на које се свесно надовезује.

*Повеља Хиландару о поклону келије Свете Петке у Тморанима*¹⁷⁰

око 1300.¹⁷¹

Милутинова повеља о поклону келије Св. Петке у селу Тморанима (данас Морани) у близини Скопља привукла је пажњу изучавалаца како својим спољашњим особинама, тако и новим елементима Милутиновог владарског програма који се од ове исправе могу пратити у српским повељама. Реч је о краљевској повељи са царским печатом, што је у контексту владарског самопредстављања такође значајан податак: „Ту су се у једном документу сусрели краљевска титула ауктора, својеручни потпис црвеним мастилом, назив „хрисовуља“ и златан печат са царским натписом“.¹⁷²

Повеља почиње експозицијом у којој Милутин износи околности под којима је келију Свете Петке доделио Хиландару. Израз „понеже“ (=пошто) указује на византијске изворе, јер се ради о преводу грчке речи 'ελεεί, што је била уобичајена иницијална формула цариградске канцеларије.¹⁷³ Како пре Милутиновог времена нема повеља с оваквим почетком, ово би могла бити једна од потврда тезе о снажном византијском утицају у српској дипломатици који се осећа баш у Милутиново доба¹⁷⁴:

Пошто пронађе краљевство ми како господин ми отац, светопочивши краљ¹⁷⁵, приложио беше манастиру Светој Богородици у Светој Гори,

¹⁷⁰ Издање повеље са коментарима и дипломатичком анализом: *Споменици за средновековната и поновата историја на Македонија I*, Скопје, 1975, 251–260.

¹⁷¹ С. Марјановић-Душанић датира повељу 1299-1300. годином (уп. М. Живојиновић, *Историја Хиландара I*, Београд, 149).

¹⁷² С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 39. Тумачења ове сложене, мада не и усамљене појаве оног времена, била су различита (од тога да се ради о фалсификованим исправама, до претпоставке да је царски печат израз Милутинове претензије на царство, после брака са Симонидом). Ипак, иако се царски печати сматрају накнадним додацима, све друге одлике ових исправа (црвено мастило, назив „хрисовуља“, златни печати и др.) сведоче о њиховој аутентичности и упућују на закључак да су се српски владари држали свог карактеристичног поимања међународних државно-правних односа, без прекида наглашавајући своју самодржавност (Исто, 40).

¹⁷³ В. Мошин, *Повеља краља Милутина – дипломатичка анализа*, 67.

¹⁷⁴ Исто.

¹⁷⁵ Освојивши Скопску област 1258. године, Урош I је даровао манастир Свете Петке са свим њеним имањима Хиландару, као метох. Та Урошева повеља, међутим, није сачувана, али на основу Милутинове повеље зна да је постојала. Већ 1259. године манастир Света Богородица Хиландарска је изгубио право на цркву у селу Тморане, будући да су Византинци поново преузели Скопску

Хиландару, у скопској страни, у месту званом Тморане, келију Свете Петке, коју је био саздао неки протосеваст загорски Прибо¹⁷⁶ у дане цара Асена. И опет беше та келија одступила од манастира, кад и Скопље беше одступило од краљевства нашега. Да када опет прими краљевство ми скопску страну, тад опет повратих манастиру више речену келију, да си ју држи.¹⁷⁷

У наведеном фрагменту посебно је занимљив начин на који краљ Милутин говори о заузимању територија. Излажући о претходним збивањима са келијом Свете Петке, чија је судбина – како се из текста наслућује – зависила од територије на којој се налазила, Милутин у опису присвајања Скопске области себе, односно своју државу (са којом се поистовећује употребљавајући израз *краљевство ми*), ставља у пасиван положај. Ипак, када говори о томе како је повратио келију манастиру, Милутин употребљава прво лице, и себи додељује активну улогу („повратих манастиру више речену келију“).

Занимљиво би могло бити и то што краљ Милутин, иако доследан у употреби скраћене интитулације *краљевство ми*, приповедајући о дешавањима из времена владавине свог оца, вели: „[...] кад и Скопље беше одступило од **краљевства нашега**“. На тај начин, у Милутиновом излагању успостављају се два временска плана, у којима се његов однос према држави (али и према оцу, па и према себи самоме) различито испољава: док се у актуелном, садашњем тренутку владар поистовећује са државом, када говори о периоду када још увек није био на власти, потпуна идентификација изостаје.

У наставку повеље следи Милутиново образложење успостављања родбинских односа са византијским царем, али и добијања Скопске области:

И пошто опет Бог изволи и створи сродство с краљевством ми превисоки цар Грка, и би родитељ краљевству ми, и дарова ми Скопску страну. Тако краљевство ми записа овај хрисовуљ за савршено давање и утврђење. Такође се и умоли краљевство ми господину и оцу ми цару светоме да се уствори

област од Срба. Након што је Милутин 1282. године поново освојио ову територију, он овом повељом враћа Свету Петку Хиландару, потврђујући негдашњу одлуку свог оца (*Споменици за средновековната и поновата историја на Македонија I*, 254).

¹⁷⁶ О протосевасту Прибу: Исто, 253–254).

¹⁷⁷ Исто, 255 (наш превод).

златопечатно записаније од лица светога царства његовог за утврђење у будуће векове [...].¹⁷⁸

Милутину је, очито, важно да истакне како је његова хрисовуља о овом поклону оснажена „златопечатним записанијем“ самог Андроника Палеолога, цара Ромеја. Чињеница да краљ Милутин, у завршним ставовима исправе, своју повељу такође назива „записанијем“ сматра се једном од потврда тезе да српски владари употребу златног печата и црвеног мастила нису сматрали изразом својих царских претензија.¹⁷⁹

Ипак, до сада је у науци ова повеља најчешће разматрана у контексту теме владарских предака и наследника, теме која посебно обележава Милутинове повеље из времена око 1300. године (непосредно након његовог склапања брака са Симонидом), па током наредних неколико година.¹⁸⁰ Наиме, након Милутиновог женидбе са византијском принцезом, његова политика, која је била у знаку изразитих амбиција ка царству, довела је у питање одредбе дежевског споразума у вези с проблемом наследника престола. Због тога долази до грађанског рата у којем је Милутин требало да, на идеолошком и политичком плану, обезбеди подршку црквених кругова.¹⁸¹ Милутиново инсистирање на династичким темама, показало се касније, било је покретано његовим личним амбицијама (јер је тако доказивао легитимитет сопственог положаја), али је зависило и од специфичности датог историјског тренутка.¹⁸²

С тим у вези, *Повеља за келију Св. Петке у Тморанима* открива покушаје краља Милутина да истакне легитимност и светост читаве династије. Пре свега, у уводном делу повеље, Милутин свог оца назива „светопочившим краљем“. У санкцији, дотиче се питања наследства престола, наводећи као могуће наследнике „сина краљевства ми“, „сродника краљевства ми“ или „некога са ине стране“ ко би

¹⁷⁸ Исто, 255–256.

¹⁷⁹ С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 40.

¹⁸⁰ Исто, 131.

¹⁸¹ С. Марјановић-Душанић, Хиландар као Нови Сион Немањиног отачаства, у: *Осам векова Хиландара. Историја, духовни живот, књижевност, уметност и архитектура*, Београд, 2000, 21.

¹⁸² С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 131.

могао држати Скопску област у будућности.¹⁸³ Последња могућност коју краљ Милутин наводи могла би бити пример намерне недоречености, која сведочи о краљевом колебању или опрезу у вези с даљим током династичког континуитета, али свакако о идејама које су, у том политичком тренутку, биле актуелне.

Духовна санкција повеље, међутим, доноси још једну новину у односу на претходне повеље немањихких владара: онај ко би прекршио одредбе документа проклиње се (поред молитава Богородице, 12 и 70 апостола, и 318 никејских отаца) и молитвама „господина ми Светог Симеона и кир Саве“.¹⁸⁴ С обзиром на целокупан Милутинов владарски програм, и на његову визију у којој је (нема никакве сумње) фигурирала идеја царства, неће бити случајно што се баш у Милутиновим повељама први пут помињу молитве Светог Симеона и Светог Саве,¹⁸⁵ њихова улога у санкцијама повеља била је да обезбеде предачку и светитељску заштиту побожних даривања владара.¹⁸⁶ Касније, када молитве из санкције пређу у аренгу документа, промениће се и њихово значење.

¹⁸³ Смиља Марјановић-Душанић скреће пажњу на могућност двојаког схватања ове формулације: да ће неке „са ине стране“ припасти само власт над Скопском облашћу, или да ће му припасти власт над читавим краљевством.

¹⁸⁴ У одломку који даје Радмила Маринковић (*Лисах и потписих*, 75-76) изостављена је санкција повеље, па се ова битна особеност документа не може уочити, а самим тим ни довести у везу с осталим ставовима, на чије тумачење у великој мери утиче.

¹⁸⁵ Већ у трећој деценији XIII века Сава и Симеон се издвајају као светитељски пар. Сматра се да је рано везивање ових двају култова у једну прославну целину било подстакнуто из Хиландара (С. Марјановић-Душанић, *Молитве светих Симеона и Саве у владарском програму краља Милутина*, ЗРВИ XLІ (2004), 236).

¹⁸⁶ Исто, 245.

*Оснивачка повеља за Хиландарски пирг на мору са Храмом Спасовим
(Повеља Хиландарском пиргу Хрусији)¹⁸⁷*

1302.

У време интензивних гусарских напада на Свету гору, краљ Милутин је, за заштиту Хиландара с морске стране, обезбедио два пирга.¹⁸⁸ Један од њих, смештен „на обали мора, код места званог Хрусија“¹⁸⁹ и веома добро утврђен, представљао је саставни део Хиландара.¹⁹⁰ Јединство пирга и манастира огледало се, пре свега, у личности старешине пирга који је обавезно морао бити биран из редова хиландарских монаха.¹⁹¹ Од самог оснивања, краљ је опскрбио пирг многим имањима, међу којима је најзначајнији поклон свакако био манастир Светог Никите који је Милутин обновио након освајања скопске области.¹⁹²

Милутинове „хиландарске повеље“, издате током ратних сукоба у току прве деценије XIV века (*Оснивачка повеља за Хиландарски пирг* из 1300-1302. године, *Повеља за Хиландар и пирг Хрусију* из 1303. године, *Повеља за манастир Светог Николе у Хвосну* из око 1309. године), сматра С. Марјановић Душанић, не могу се разумети изван историјског и политичког контекста у којем су настајале.¹⁹³ Као

¹⁸⁷ Најновије издање повеље са дипломатичком анализом, белешком о ранијим издањима, и образложењем датирања: А. Веселиновић, *Оснивачка повеља краља Милутина за хиландарски пирг на мору*, Стари српски архив, књ. 9, Београд, 2010, 19–24. Уп.: *Споменици за средновековната и поновата историја на Македонија I*, Скопје, 1975, 293–297.

¹⁸⁸ Оба пирга се у литератури најчешће приписују Милутину, а њихови уобичајени називи су „Хрусијски пирг“ и „пирг краља Милутина“. Ипак, везивање овог другог пирга за краља Милутина у новије време доведено је у сумњу (видети: М. Живојиновић, *Хиландар и пирг у Хрусији*, Хиландарски зборник 6 (1986), 59–80; М. Живојиновић, *Историја Хиландара I*, 142), да би коначно Александар Фотић доста убедљиво образложио порекло пирга и разлоге због којих је дошло до забуне (А. Фотић, *Стварање традиције: Милутинов или Каваларов пирг?*, у: *Пета казивања о Светој Гори*, 2007, 169–178). Забуне је било и око назива пирга Хрусија, посвећеном Вазнесењу, а у вези с помињањем пирга Св. Василија. Тако В. Мошин говори о Хрусији и пиргу Св. Василија као суседним пирговима који су заједно чинили једно посебно правно лице у односу на манастир Хиландар (*Споменици за средновековната и поновата историја на Македонија I*, Скопје, 1975, 294). Мирјана Живојиновић, међутим, доказала је тезу Р. Грујића, који је први претпоставио да се ради о једној истој грађевини (М. Живојиновић, *Светогорске келије и пиргови*, Београд, 1972, 118–127; уп. Р. Грујић, *Гусари на Светој Гори и хиландарски пирг Хрусија од XII до XV века*, Гласник СНД XIV (1935), 1–32).

¹⁸⁹ Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских*, Београд, 1988, 130.

¹⁹⁰ М. Живојиновић, *Историја Хиландара I*, 141.

¹⁹¹ Исто, 146.

¹⁹² Исто.

¹⁹³ С. Марјановић-Душанић, *Хиландар као Нови Сион Немањиног отачаства*, 21.

што је симболичку визуелну потврду дежевског уговора из 1282. године представљало Драгутиново обнављање Ђурђевих Ступова (манастира који је меморијал Немањине победе у грађанском рату против браће), у тренутку када су погодбе тог споразума изневерене и када је требало оправдати ступање Милутина као млађег сина на престо, јавља се потреба за новим манифестацијама моћи и представама идеалне владавине¹⁹⁴, тј. за самопредстављањем у светлости идеалног владара.

Легитимитет своје власти Милутин доказује сложеним поступком симболичке идентификације са Новим Давидом, односно, идентификацијом Хиландара са Сионом. Ово поистовећивање имало је двоструку сврху: да се учврсти идеја о легитимности немањићке династије, те да се да теолошко образложење учења о народном спасењу.¹⁹⁵ Како је династички легитимитет династије Немањића добијен идентификацијом наследника престола са царем Давидом¹⁹⁶, краљ Милутин је само искористио образац који се обнављао сваки пут у осетљивој политичкој ситуацији, а таква је ситуација била грађански рат између Драгутина и Милутина.

Управо у том контексту треба тумачити Милутинову потребу да изрази сионске поруке у аренгама повеља које је издавао почетком XIV века, а које су биле намењене – нимало случајно – баш манастиру Хиландару, чијим се другим ктитором краљ Милутин сматрао. Сионске идеје у Милутиновим повељама имале су вишеструки ефекат: с једне стране, оне су подсећале на библијску историју, у којој цар Давид фигурира као симбол народног јединства и легитимитета власти, а с друге стране, ове мисли су подсећале и на српску историју и немањићке традиције, које су Милутину биле посебно важне.

Међутим, значај тзв. Милутинове Прве хрусијске повеље није само у политичким и идеолошким порукама, већ и у њеној књижевној вредности. Ђ. Трифуновић сматра да је аренга ове повеље једна од три аренге у вези с којима се

¹⁹⁴ Исто, 21–22.

¹⁹⁵ Исто, 19.

¹⁹⁶ Исто.

може говорити о Милутиновом непосредном ауторству.¹⁹⁷ Уметничку вредност аренге *Оснивачке повеље за Хиландарски пирг на мору* запазили су многи изучаваоци. Станоје Станојевић ју је издвојио као једну од успешнијих аренги рашких црквених повеља, где је „врло добро мотивисано оно што је у повељи изнето“.¹⁹⁸

Повеља почиње парафразирањем једног од тзв. „сионских псалама“¹⁹⁹ у којем Давид пореди владара – градитеља храма са грлицом која свија своје гнездо да би у њему излегла птиће:

Богоотац Давид, зажелевши небеска насеља и налазећи се у скрушености, Духом светим вођен у песмама својим вапијеше: 'Како су мила насеља твоја, Господе над силама, царе мој, Боже мој, благо онима који живе у домовима твојим. Јер птица је нашла себи кућу и грлица себи гнездо у којем ће да леже и васпитава птиће своје. Рекох: Код олтара твојих, мој Господе, Господе над силама, царе мој, Боже мој, благо онима који живе у дворовима твојим (Пс. 84, 1-4).²⁰⁰

Гнездо, сматра се, симболизује храм, али и династију из које произлази богоизабрано потомство.²⁰¹ У наставку аренге, краљ Милутин себе пореди са „пустињељубивом грлицом“:

¹⁹⁷ Поред *Оснивачке повеље за Хиландарски пирг на мору*, међу тим повељама биле би и Повеља Хиландару којом Милутин потврђује прилоге свог деде и оца (1285) и Повеља за Хрусијски пирг из 1313. године. Ђ. Трифуновић, *Молитвено и похвално казивање краља Милутина*, у: *Са светогорских извора*, Београд, 2004, 116–117.

¹⁹⁸ С. Станојевић, *Студије о српској дипломатици*. Аренга (Проемиум), 222–223.

¹⁹⁹ У Милутиновим аренгама први пут се јављају псаламски стихови посвећени Божјем храму – светињи (Пс. 122, 1; Пс. 84, 1. 3 – 4; Пс. 96, 7–8; Пс. 26, 8). Од око 1300. године ови стихови су редовно заступљени у повељама за Хиландар и Хрусијски пирг, са јасном теолошком симболиком: да се Хиландар упореди са храмом на Сиону (Ж. Вујошевић, *Стари завет у аренгама средњовековних српских и бугарских повеља* – необјављени магистарски рад, Београд, 2007, 120).

²⁰⁰ Ђ. Трифуновић, *Молитвено и похвално казивање краља Милутина*, 120 (превод Ђ. Трифуновић). Једини превод читаве повеље објављен је уз дипломатичку студију Андрије Веселиновића у Старом српском архиву (2010), где је редакцију издања и превода потписала Татјана Суботин Голубовић. Међутим, у намери да покажемо везу овог текста с одређеним делима средњовековне књижевности, и то управо преко мотива „пустињељубиве грлице“, служимо се преводом Ђорђа Трифуновића, који задржава ову синтагму, за разлику од Веселиновића и Суботин Голубовић, који преводе овај део са „подобјећи се грлици која воли усамљено место“ (А. Веселиновић, *Оснивачка повеља краља Милутина за хиландарски пирг на мору*, ССА 9 (2010), 22).

²⁰¹ С. Марјановић-Душанић, *Хиландар као Нови Сион Немањиног отачаства*, 19.

Тако и ја скрушени, подобећи се пустињелубивој грлици, радовао бих се да огласим све пустињачке долине читавим умом и погледањем добрим, као што и грлица гугутањем својим само оглашава гласом дубраве, а снага је њена у суштини немоћна, исто тако и ја грешни. Јер глас мој у сву васељену изиђе, а дела моја добра на земљи Бог не виде, нити их ко други види, јер не створих добра на земљи. Слушајући од Спаса мојега о јединој удовици што с два новчића стече богатства више од многих других (Јеванђеље по Марку 12, 42-44), и ја грешни не обезнадеждих се.²⁰²

Посебну пажњу привлачи мотив „пустињелубиве“, односно, „пустинољубне грлице“. Изразита литерарност наведене поетске слике читаоца неминовно наводи на закључак да краљ Милутин кроз псаламску симболику, а нарочито кроз издвајање мотива грлице, жели да постигне атмосферу самоунижења наспрам које истиче своје ктиторско дело.²⁰³ Међутим, упркос широкој симболици наведеног одломка, у којем се свакако изражава и нада у лично спасење, тешко се може одбацити могућност политичке мотивације краља Милутина да аренгу започне управо наведеним псалмом²⁰⁴, и тако у одлучујућем историјском тренутку искаже јасну политичку поруку.²⁰⁵ Јер функција ове симболичке слике јесте да створи аналогију: Милутин поново подиже Хиландар угледајући се на Давида, али истовремено и на своје династичке претке; представља себе као другог ктитора Новог Сиона и „позива се на легитимитет сопственог давидовског богоизабрања“²⁰⁶:

²⁰² Ђ. Трифуновић, Молитвено и похвално казивање краља Милутина, 120.

²⁰³ Библијско порекло овог мотива јесте у Псалму 55 (54) који говори о Давидовом бекству од Саула и његовом боравку у пустињи, што је у овде симболички представљено причом о грлици која се настањује у пустињи: „Услиши, Боже, молитву моју, и немој се сакрити од мољења мојега. Пази, и саслушај ме; цвилим у јаду свом и уздишем од вике непријатељске и од досаде безбожничке; јер дижу на ме зло, и у гњеву гоне ме. Срце је моје уздрктало у мени, и страх смрти попаде ме; страх и трепет дође на ме, и гроза подуже ме. И рекох: ко би ми дао крила голубиња? ја бих одлетео и починуо; Далеко бих побјегао, и настанио се у пустињи. Похитао бих да утечем од вихора и буре“. (Број псалма наведен је према Даничићевом преводу *Старог завета*. О различитој идентификацији цитата из *Псалама Давидових* видети: С. М. MacRobert, Какав је био Псалтир српских средњовековних књижевника, НССВД 26/1 (1997), 25–35).

²⁰⁴ Типолошко саображавање с библијским јунацима зависило је од актуелног политичког тренутка, при чему су старозаветне паралеле носиле државно-династичку, а новозаветне паралеле теолошко-моралну поруку (С. Марјановић-Душанић, Хиландар као Нови Сион Немањиног отачаства, 23).

²⁰⁵ Исто, 24.

²⁰⁶ Исто.

[...] видевши свете прародитеље и родитеље моје, који су приложили многу множину манастиру Свете Богородице, названоме Хиландар, по вољи небесног оца, свете светлости, ја Урош краљ Стефан, син Уроша великога краља, сина Стефановог, Стефана, сина Немањиног, то јест Светог Симеона [...].²⁰⁷

Ново ктиторство Хиландара представљало је везу с рашким обичајима у којима се Милутин поистовећује са својим светим прецима, пре свега са Савом и Симеоном, али и са Стефаном Првовенчаним, који се помиње у интитулацији ове повеље. Његов пример је Милутину морао бити важан у покушајима да докаже легитимитет сопствене власти.²⁰⁸ Управо у том контексту мотив пустињељубиве грлице постаје занимљив не само као псаламски симбол којим се активира паралела са Давидом, већ и као могућна Милутинова спона са једним од његових „светих прародитеља“ – Светим Савом.

Наиме, мотив пустињељубиве грлице јавља се у једном од првих текстова српске средњовековне књижевности, у Савином *Житију Светог Симеона* које се налази у оквиру *Студеничког типика*. Говорећи о Немањиним замонашењу и доласку у Свету гору, Сава говори и о себи, називајући се „слаткогласном птицом и пустињољубном грлицом, милом утехом христољубиву старцу.“²⁰⁹ Занимљиво је, ипак, да се, осим код Светог Саве, овај мотив не среће код других писаца XIII века, те да је међу прозним писцима оног периода уопште ретко цитирање Псалма 55.²¹⁰ Наводи га, додуше, Доментијан, и то у више наврата, у *Житију Светог Симеона*, али без посебног издвајања мотива пустињељубиве грлице.²¹¹

²⁰⁷ А. Веселиновић, Оснивачка повеља краља Милутина за хиландраски пирг на мору, 22–23.

²⁰⁸ Према је у оба случаја реч о оправдавању доласка млађег сина на престо, ова два примера се, ипак, у једном разликују: Милутин своје ступање на власт није могао бранити позивањем на очеву вољу, која је у случају Стефана Првовенчаног била значајан, ако не и пресудан фактор одбране легитимитета власти (С. Марјановић-Душанић, Хиландар као Нови Сион Немањиног отачаства, 22).

²⁰⁹ Свети Сава, Житије светог Симеона Немање, у: *Сабрани списи*, Београд, 1986, 109.

²¹⁰ О распрострањености мотива пустињељубиве грлице видети: Н. Половина, Мотив пустињељубиве грлице у делима српске средњовековне књижевности, Свеске Матице српске, 2013.

²¹¹ Редак је овај мотив и у старој српској поезији. Код Теодосија Хиландарца израз „пустињељубиво“ налазимо у *Служби Светом Сави*: „[...] и љубав родитеља омрзнувши, / пустињељубиво Христа потражио јеси [...]“ (*Србљак I. Службе, канони, акатисти*, Београд, 1970, 247), док се алузија на пустињељубиву грлицу среће у *Служби Светом Јоаникију Девичком Непознатог Девичанца*: „Заповедио си души својој да по горама лети као птиче грличино, Јоаникије, на горама пустим“ (*Србљак II*, Београд, 1970, 395).

И у роману *Варлаам и Јоасаф* јавља се цитат из Псалма 55. Наводе се тачно они стихови који се односе на пустињељубиву грлицу.²¹² Иако се о директном утицају не може са сигурношћу говорити, не би требало испустити из вида чињенице да је прича о Варлааму и Јоасафу била добро позната Светом Сави (сматра се да се живот овог романа у традицији српске књижевности може пратити управо од XIII века²¹³), али и да је прича о духовном преображају индијског царевића своју праву популарност доживела у XIV веку, о чему сведоче помени Варлаама и Јоасафа у делима Данила Другог.

Мотив пустињељубиве грлице слабо је заступљен у делима XIII века, а не јавља се ни у хагиографској књижевности XIV века, тј. у житијима из тзв. *Даниловог зборника*. Иако на једном месту у *Житију краља Милутина* цитира Псалам 55 архиепископ Данило Други, као ни Доментијан, не издваја посебно мотив грлице нити инсистира на њеној симболици. Стога би се могло рећи да овај мотив, истакнут у делу Светог Саве, оживљава тек у аренги оснивачке повеље краља Милутина за хиландарски пирг на мору. С обзиром на озбиљну и до танчина разрађену Милутинову политичку пропаганду, овакав избор псаламског мотива у одговарајућем контексту, и у одговарајућем политичком тренутку, не може бити случајност.

Међу српским средњовековним повељама вероватно нема бољег примера како „форсиране фигуре и наслеђене формуле“²¹⁴, уколико реферишу на конкретан, реални тренутак или ситуацију, могу израз учинити оригиналним и посебним. Од средњовековног писца можда не можемо очекивати аутентичност и непоновљивост, али не можемо ни оспорити његову вештину да о себи каже нешто лично говорећи у општим или поновљивим категоријама. Уосталом, одавно је доказано да се избор одређеног места из *Светог писма*, цитираног у аренгама српских повеља, не може правилно разумети без осврта на реалности тренутка у

²¹² „Ради овог стекох родитеље, браћу, другове и познанике, а удаљих се и утекох од оних који су ми некада били браћа и другови и настаних се у пустињи, чеках бога који ће ме спасити немоћи од ветра и буре“ (*Варлаам и Јоасаф*, 32).

²¹³ С. Радојчић, Једна сцена из романа о Варлааму и Јоасафу у цркви Богородице Левишке, *Текстови и фреске*, Нови Сад, 1965, 142.

²¹⁴ М. Кашанин, *Српска књижевност у средњем веку*, 116.

којем је повеља издата.²¹⁵ А будући да је то тренутак у којем је писац живео, онда се свака његова белешка о том тренутку може схватити као аутобиографска, без обзира на то да ли писац пише својим речима, или о себи проговара кроз општа места и цитате из *Светог писма*.

Занимљив је и фрагмент у којем се описује молба игумана Киријака и хиландарских монаха краљу Милутину да на мору подигне одбрамбени пирг:

[...] пошто је дошао к мени јеромонах Киријак, са чрнцима хиландарским и поменуше ми своје невоље, које не могу ни да исприповедам, а које су им се на мору догодиле од безбожних гусара, па ми се обратише са понизношћу и молбом: начини нам сигурно место, јер сав живот нам је на мору и од мора.²¹⁶

Уза све књижевноуметничке особености уводних делова ове повеље, које по много чему превазилазе друге исправе оног доба, и упркос посведоченом значају њених политичких и идеолошких порука, *Оснивачка повеља за хиландарски пирг на мору* у дипломатичком смислу као да није посебно занимљива. Да анализа дипломатичког формулара очигледно полази од сасвим другачијих критеријума него књижевна интерпретација, види се из констатације А. Веселиновића да „ова повеља нема неке посебне дипломатичке особености“. Оно што је у уметничком и естетском смислу релевантно, није од нарочите важности у тумачењу унутрашњих одлика формулара, што потврђује Веселиновићева, готово узгредна, забелешка: „Особено је, можда и ретко, то што аренга почиње одмах после састругане симболичке инвокације и што је изузетно лепа [...] И што заузима скоро пола текста целе повеље“.²¹⁷

Одломци у којима краљ Милутин говори о себи обојени су личним тоном, чини се личнијим него у његовим потоњим повељама, што би могло говорити у прилог Трифуновићевој претпоставци да је ову аренгу Милутин могао сам саставити или бар непосредно учествовати у њеном писању. У критичном династичком тренутку, када Милутинова владавина тек треба да се постави на

²¹⁵ С. Марјановић-Душанић, Хиландар као Нови Сион Немањиног отачаства, 24.

²¹⁶ А. Веселиновић, Оснивачка повеља краља Милутина за хиландарски пирг на мору, 23.

²¹⁷ Исто.

сигурне темеље, пажња је усмерена првенствено на успостављање Милутиновог идентитета (као ктитора и као легитимног наследника престола).

Да ли због тога што у овој повељи диспозиције заправо нема²¹⁸, па нема потребе за инсистирањем на ауторитету владара у контексту правног чина, или из неких других разлога, тек – занимљиво је то што у овој исправи нема заменичке интитулације *краљевство ми* (у тексту се ниједном не јавља). На основу ове повеље, могло би се, дакле, претпоставити да је поистовећивање владара са државом којом влада, у изразу „краљевство ми“, повезано са правном одлуком, и представља гарант владарског ауторитета. Како било, чини нам се тачном мисао Ђ. Трифуновића да аренге краља Милутина с почетка XIV века – а пре свега аренга Прве Хрусијске повеље – „испуњавају, условно речено, књижевно-стваралачки простор и краја XIII и почетка XIV века и навешћују скоре нове појаве у српској књижевности од друге деценије XIV столећа“.²¹⁹

²¹⁸ Исто.

²¹⁹ Ђ. Трифуновић, Молитвено и похвално казивање краља Милутина, 118.

15. март 1306.

Према својим унутрашњим одликама, ова повеља убраја се у типичне повеље краљевске рашке канцеларије с почетка XIV века намењене црквеним адресатима. Када је реч о форми аутобиографског исказа, јављају се устаљени обрасци владарског казивања о себи: прво лице једнине и тзв. „заменичка“ интитулација.

Аутобиографски фрагмент може се препознати и на самом почетку аренге, где Милутин говори о себи као о једном од „грешних и умиљених робова“ који траже помоћ од Богородице:

Коју похвалу, пречиста, да ти принесемо ми грешни и умиљени робови Твоји, шта да ти кажемо, обрадована, или којим похвалама да похвалимо Твоје непорочно девство пречиста Богородице, Дево Марија? Него, и ми грешни, уподобивши се гласу арханђела, недостојним устима Теби узвикујемо [...].²²¹

Из наставка текста, постаје јасно да је прво лице множине употребљено зато што се Милутин моли Богородици заједно са својим сином Стефаном:

Стога и ја, раб Твој, Стефан Урош самодржавни краљ српски и поморски, по милости Твојој и по милости онога кога си без семена родила, сунца истинског, Христа Бога нашега, падам к пречистим ногама Твојим молећи за опрост грехова мојих: помилуј и заштити мене грешнога, који сам роб Твој вољом Твојом, са сином мојим Стефаном, и од свих непријатеља наших видљивих и невидљивих у области мојој (господству моме) коју (е) си ми Ти дала, чиста, заједно са сином својим, Богом нашим [...].²²²

²²⁰ Најновије издање повеље, с описом спољашњих одлика, дипломатичком анализом, преводом текста повеље и старијом литературом: С. Марјановић-Душанић, *Повеља краља Милутина опатији Свете Марије Ратачке*, ССА 1 (2002).

²²¹ С. Марјановић-Душанић, *Повеља краља Милутина опатији Свете Марије Ратачке*, 16. Похвала Богородици, у којој се понавља сцена Благовести, преузета је из Никољског јеванђеља (127), односно из Јеванђеља по Луки (1, 28) (Исто, 22).

²²² Исто, 16.

Истовремено, опажа се да се у првом лицу једнине владар одређује према својим рођацима – сину Стефану, али и мајци Јелени („госпођа мајка ми царица Јелена“) ²²³. Из првог лица једнине краљ Милутин, у санкцији, проклиње оне који се огреше о одлуку повеље: „ И од мене грешнога краља Уроша нека је проклет.“ ²²⁴

Скраћену интитулацију краљ Милутин употребљава у деловима који се односе на правни посао:

То потврди краљевство ми и записа, да је за издржавање старцима, и за одећу слепима и хромима, и братији, и да је то ослобођено од свих господских работа великих и малих, и од великаша у области краљевства ми, и да оно, што је ту наведено као црквено, не буде повређено ²²⁵,

али и у реченици у којој говори о будућим наследницима на престолу:

И онај који вољом божијом после мене буде столовао у краљевству ми, син или сродник краљевства ми, нека не одбаци ово мало што сам написао, него да потврди ²²⁶.

У санкцији, такође, израз *краљевство ми* понавља се у контексту правног чина:

А онај који ће напакостити ономе месту што га њима записа краљевство ми, било у пашњацима или теговиштима (?), или ако ће се судити са црквом у тој земљи, да плати краљевству хиљаду перпера ²²⁷,

те у завршним ставовима повеље:

А ту милост учини краљевство ми дому свете Богородице Ратачке када дођох у град Котор [...] Стога писа и потписа краљевство ми на знање свима. ²²⁸

²²³ Исто.

²²⁴ Исто.

²²⁵ Исто.

²²⁶ Исто.

²²⁷ Исто.

²²⁸ Исто.

Идентификовање краља Милутина са државом којом влада, која се највећма исказује у скраћеној интитулацији *краљевство ми*, присутно је у оним сегментима повеље чије је значење правно или политичко. Чак и када говори о свом могућном наследнику, краљ Милутин не каже „мој син“, већ „син или сродник краљевства ми“. Тиме се, и на формалном плану, владарска персона краља Милутина одваја од његове индивидуе.

Две унутрашње одлике повеље посебно привлаче пажњу. Најпре, ту је необичан облик девоције, у којој се уводи паралела између Богородице са сином, с једне стране, и краља Милутина с његовим сином, с друге стране. У својој молитви Богородици Милутин, наиме, помиње сина Стефана који је – како се разуме из контекста – већ означен као наследник на престолу²²⁹, а који се у овој исправи први пут помиње по имену. Управо тај помен Стефана Дечанског представља изванредно значајан податак, јер први пут у једном званичном документу Милутин означава наследника престола (из санкције повеље види се да се напушта идеја о могућим наследницима туђег рода²³⁰).

Кроз развијање паралеле са Богородицом и сином Божјим, Милутин, заправо, иступа као легитимизатор будуће владавине Стефана Дечанског у области којом је до тада управља његова мајка, краљица Јелена.²³¹ Уопште, начин на који је Стефан Дечански у овој Милутиновој исправи представљен као будући наследник у сагласности је са византијском царским системом, у којем је владар, када је желео свог сина да означи као престолонаследника, радио на томе на њега најпре прихвати Царство. То је чинио тако што би га, наизглед ненаметљиво, придруживао својој власти, само опрезно истичући династичку везу.²³²

У случају краља Милутуна и Стефана Дечанског, „дискретно“ придруживање Стефана оцу видљиво је већ у уводним деловима повеље, а још више наглашено у паралели са Богородицом и Христом. Без обзира на то што се у санкцији, према законитостима формулара, наследник престола не наводи

²²⁹ Исто, 23.

²³⁰ С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 134.

²³¹ С. Марјановић-Душанић, *Повеља краља Милутина опатији Свете Марије Ратачке*, 23.

²³² Ж. Дагрон, *Цар и првосвештеник*, Београд, 2001, 123.

изричито, у овој повељи краља Милутина имамо пример како актуелни владар проналази начин да најави и представи свог настављача.

*Повеља Хиландарском пиргу Хрусији с потврдом архиепископа Саве III*²³³

1313-1316.

Такозвана Друга хрусијска повеља краља Милутина вишеструко је значајна, како у дипломатичком смислу²³⁴, тако и у контексту владарског програма, па и у погледу њеног аутобиографског садржаја. Како је већ поменуто, реч је о једној од повеља за коју се може претпоставити да ју је саставио Милутин лично, или барем непосредно учествовао у састављању. На то би могле указивати одређене „ретке појединости“²³⁵, између осталог чињеница да се ауктор у аренги повеље обраћа посебном типу Богородице – Богородици Заступници, којој се молба за помоћ упућује у аренгама неколиких Милутинових повеља (Повеља Хиландару из око 1285, Грачаничка повеља).

Када је реч о самом формулару, пажњу изучавалаца нарочито су привукле аренга и интитулација документа. У аренги се, наиме, први пут истиче Свети Стефан, заједно с Богородицом, као посредник између владара и Христа у добијању власти²³⁶: захваљујући помоћи Господа Исуса Христа, молитвама пречасне његове матере, и светог првомученика и архиђакона Стефана, и светих његових прародитеља и родитеља, Милутину је дато да буде „настолник свог отачаства“²³⁷, чиме су истакнути „сви симболи династичког континуитета“²³⁸. Улогу овог светитеља као личног заштитника, али и патрона државе, Милутин ће наглашавати и касније, у документима и кроз иконографију својих задужбина.

²³³ Издање повеље с коментарима и дипломатичком анализом: *Споменици за средновековната и поновата историја на Македонија I*, 324–333. У студији Повеља краља Милутина – дипломатичка анализа Мошин ову повељу шире датира – између 1313. и 1316. године. У новијој литератури она се датира 1314-1316. годином (на основу помена краља Владислава). Видети: С. Марјановић-Душанић, *Молитве светих Симеона и Саве у владарском програму краља Милутина*, 235–250 (у *Владарска идеологија Немањића* (1997) датира се 1313–1316) и Н. Порчић, *Дипломатички обрасци средњовековних владарских докумената: српски пример*.

²³⁴ Повеља је од великог значаја за српску дипломатику, јер је без сумње оригинална, како по веродостојности садржине, тако и по спољашњим одликама (*Споменици за средновековната и поновата историја на Македонија I*, 324–333).

²³⁵ Ђ. Трифуновић, *Молитвено у похвално казивање краља Милутина*, 118.

²³⁶ С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 53.

²³⁷ *Споменици за средновековната и поновата историја на Македонија I*, 326.

²³⁸ С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 143.

Милутинова тежња да истакне своју везу са Немањићима, и његово инсистирање на домаћим традицијама, уочавају се у интитулацији ове повеље, каква се не среће у ранијим повељама немањићких владара²³⁹, али је врло слична интитулацији *Светостефанске хрисовуље* (1314-1316), и гласи:

[...] Стефан Урош Други, од рода племена краљ и самодржац све српске и поморске земље, праунук Стефана Немање и унук Првовенчаног краља Стефана Симона монаха, син Стефана краља Уроша монаха [...].²⁴⁰

Милутинова приврженост цркви исказује се у овој повељи не само кроз истицање светости Симеона Немање, већ и кроз наглашавање монаштва Стефана Првовенчаног и Уроша I.

Смиља Марјановић Душанић сматра да овакви елементи у Милутиновим повељама из времена око 1314. године не могу бити случајни, већ да су они непосредно повезани са Милутиновом византијском политиком оног времена, када је краљ рачунао са могућношћу да ће га наследити један принц из царске династије Палеолога.²⁴¹ С тим у вези, значајно је набрајање могућних Милутинових наследника на престолу у санкцији повеље, којима се краљ обраћа с молбом да се не огреше о његову одлуку. Реалност датог политичког тренутка огледа се у томе што се, међу онима који Божјом вољом могу завладати после краља Милутина, могу наћи: „син мој, или синовац мој, или неко од сународника мојих, или ко други [...]“.²⁴² При томе, „син мој“ могло се односити на Милутинове синове Константина (из првог Милутиновог брака) и Стефана Дечанског (из трећег брака), „синовац“ – на Драгутиновог сина Владислава (након помирења са Драгутином), „или ко други“ (што би, сматра се, могло да се односи на некога од Симонидине браће.²⁴³

²³⁹ С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 142.

²⁴⁰ *Споменици за средновековната и поновата историја на Македонија I*, 326–327 (наш превод)

²⁴¹ Победу у грађанском рату против брата Драгутина Милутин је извојевао захваљујући страним факторима (плаћеним одредима), јер је у земљи имао слабу подршку, будући да је највећи део властеле био уз Драгутина. У инсистирању на рашким традицијама, Милутин је, очито, видео прилику да ублажи негативан став према његовим везама са Византијом, и то тако што ће се представити као владар који држи до свог порекла и не заборавља своје корене (С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 142).

²⁴² *Споменици за средновековната и поновата историја на Македонија I*, 330.

²⁴³ Исто.

Помен „синовца“ кога, иначе, у Милутиновим повељама нема (изузев друге верзије *Опште повеље Хиландару*) нарочито је значајан, јер сигнализира промену до које је дошло у династичким односима, те могућност да је након грађанског рата између Милутина и Драгутина питање наслеђа престола остало отворено, чиме је створена прилика за поновну Владислављеву кандидатуру.²⁴⁴

У експозицији повеље говори се о Милутиновом подизању пирга са црквом Светог Вазнесења, којем краљ дарује имања добијена од цара Андроника II и његовог сина Михајла IX. Поседе Милутин овде не набраја, јер су они, како каже, записани у претходној повељи издатој манастиру Хиландару.²⁴⁵ Док говорећи о својим династичким коренима, о прародитељима и родитељима, Милутин употребљава прво лице једнине, о свом тасту и шураку казује у званичнијем тону и са веће дистанце:

[...] испросих од господина ми и родитеља, светога цара грчког кир Андроника и од вазљубљенога сина његовог, брата краљевства ми кир Михајла цара грчкога [...].²⁴⁶

Произвољан би био сваки закључак о томе зашто је за краља Милутина Андроник „господин ми и родитељ“, а Михајло „брат краљевства ми“. Трагати за неким законитостима у употреби заменичке интитулације испоставило се несврховитим. Оправдано је, чини нам се, само претпоставити да евентуална законитост употребе заменичке интитулације произлази из њене повезаности са оним ставовима повеље који се тичу правног чина (дакле, пре свега са диспозицијом и санкцијом).

Иако се Богородица помиње у аренги повеље, необично би могло бити њено јављање у експозицији, будући да се управо у овом фрагменту она јавља уз епитет „Заступница“. Овај тип Богородице, познат и као Богородица Молебница, јавља се као „символ молитве људског рода упућене Логосу“²⁴⁷, и – као извршитељка Божје воље – „делује у преношењу благодати божанског милосрђа – икономије спасења

²⁴⁴ С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 144.

²⁴⁵ *Споменици за средновековната и поновата историја на Македонија I*, 327.

²⁴⁶ Исто.

²⁴⁷ *Енциклопедија православља I (A – З)*, Београд, 2002, 238 (М. Татић-Ђурић).

ради вечног живота“.²⁴⁸ Отуда Милутинов помен „пречисте његове заступнице и благодетелнице хиландарске“²⁴⁹, за коју се нада да ће га „избавити вечних мука“²⁵⁰, будући да се налази у експозицији повеље (а не у аренги), треба интерпретирати као Милутинову заокупљеност *личним* спасењем, а не само у контексту широко постављених сотериолошких идеја, какве су уобичајене у аренгама манастирских повеља.

Аренга повеље посвећена је Вазнесењу, празнику хрусијског храма, и широко је „заснована на богословском разматрању суштине два велика празника (Вазнесење, Педесетница)“.²⁵¹ На особеност аренге и њену књижевну вредност указују наводи из богослужбене поезије, који се у аренгама иначе ретко појављују, док су овде бројни.²⁵² Реч је о цитатима из *Службе Вазнесењу Христову*: „Земаљско земљи ... ум окрилатимо“; роди се како сам пожелe ... слави савршен“; „појемо ... вазнесење слави“.²⁵³ Осим тога, утврђено је и да је део аренге: „Слава теби трисветаја ... амин“ скраћен и парафразиран део *Службе у Недељу Свете Педесетнице*.²⁵⁴ Функција ових делова јесте да својим химнографским тоном појачају „похвално-молитвени облик и ритам читавог састава“.²⁵⁵

²⁴⁸ Исто.

²⁴⁹ *Споменици за средновековната и поновата историја на Македонија I*, 327.

²⁵⁰ Исто, 330.

²⁵¹ Ђ. Трифуновић, *Молитвено у похвално казивање краља Милутин*, 117.

²⁵² Аренге са почетком „Земаљско земљи оставивши“ Небојша Порчић убраја међу најдуговечније, које су се често понављале у повељама (Н. Порчић, *Дипломатички обрасци средњовековних владарских докумената: српски пример*, 51).

²⁵³ *Споменици за средновековната и поновата историја на Македонија I*, 326; уп. Ђ. Трифуновић, *Молитвено у похвално казивање краља Милутина*, 117.

²⁵⁴ Исто.

²⁵⁵ Исто.

Повеље владарским маузолејима од нарочитог су значаја за осветљавање аутобиографских фрагмената у српским средњовековним списима, јер се ктиторска делатност владара најпотпуније испољавала у заснивању њихове главне задужбине²⁵⁷, одабране за место владарског гроба, па је за очекивати да ће се у овим повељама више пажње поклонити образлагању личне мотивације ктиторског чина. С обзиром на сотериолошки смисао ктиторске делатности, који делимично произлази из унутрашње тежње за освајањем врлине²⁵⁸, у овим повељама често су јасније истакнути елементи индивидуалности владара. Ипак, будући да владарске гробнице нису биле само „приватне меморије“, већ су служиле и ширим интересима друштва и имале статус „литургијских меморија“,²⁵⁹ у повељама за маузолеје једнако је истакнута и надперсоналност владарске религиозности и бриге за спасење.

Повеља краља Милутина манастиру Бањска, у литератури позната под називом Светостефанска хрисовуља, састављена је, како се претпоставља, између 8. фебруара 1314. године (када је преминула краљица Јелена) и 12. марта 1316. године (када је преминуо архиепископ Сава III)²⁶⁰. Поред тога што представља изванредно

²⁵⁶ Најновије, критичко издање повеље: *Повеља краља Милутина манастиру Бањска. Светостефанска хрисовуља*, књига друга. Фототипије издања и пратеће студије (приредио Ћ. Трифуновић, превод повеље Д. Богдановић), Београд, 2011, 117–128; Дипломатичка анализа, са неким значајним коментарима и увидима: С. Божанић, Дипломатичка анализа Светостефанске хрисовуље, *Истраживања* бр. 15, Нови Сад, 63–74.

²⁵⁷ Владарски маузолеји су по правилу велики манастири, тзв. „царске лавре“, које су биле независне игуманије са бројним братством и великим поседима (Д. Поповић, *Српски владарски гроб у средњем веку*, Београд, 1992, 171). Због великог броја података који су се односили на братство и властелинства, а који су били брижљиво забележени у даровним повељама, њихов садржај је превазилазио форму пергаменске траке, па је одмах по састављању садржина хрисовуље преношена у форму књиге. *Светостефанска хрисовуља краља Милутина* најстарија је сачувана српска хрисовуља у облику књиге, а по узору на њу у овом облику се јављају још две хрисовуље посвећене главним задужбинама – *Дечанска хрисовуља* Стефан Дечанског, и *Арханђелска хрисовуља* цара Душана (Ћ. Трифуновић, *Повеља краља Милутина манастиру Бањска. Светостефанска хрисовуља*, у: *Повеља краља Милутина манастиру Бањска. Светостефанска хрисовуља*, 129).

²⁵⁸ Д. Поповић, *Српски владарски гроб у средњем веку*, 170.

²⁵⁹ Исто, 171.

²⁶⁰ Сачувана копија највероватније потиче из 1317/1318. године, после сабора на којем је изабран нови архиепископ (С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 147). О различитим

значајно сведочанство о Милутиновом схватању сопствене власти и њеног легитимитета, Светостефанска хрисовуља садржи „хришћанско језгро“²⁶¹ његовог владарског програма. Теолошко-политичка симболика само је један од разлога због којих се ова аренга у науци издваја као „можда најлепша аренга у корпусу српских средњовековних повеља“.²⁶²

Говорећи о пореклу своје власти (чији је небески извор управо Свети Стефан), помињући у интитулацији све своје претходнике, краљ Милутин у Светостефанској хрисовуљи најинтензивније наглашава смисао династичког континуитета²⁶³, а себе приказује као истрајног следбеника својих предака. Међутим, иако инсистирање на домаћим традицијама, у Милутиновом програму уочљиво после 1312. године, остаје најдоминантнија компонента владарског програма, у повељи манастиру Бањска немањићким прецима „придружује“ се и Свети Стефан, заштитник династије.²⁶⁴ Управо истицањем улоге Светог Стефана у контексту властитог владарског програма, Милутин настоји да себе представи као владара који не заборавља своје корене.²⁶⁵

Превазиђено је мишљење да се култ Светог Стефана, као заштитника државе, у српској држави укоренио као један од византијских утицаја. Култ Светог Стефана, додуше, неговао се у Цариграду у средњем веку, али овај светитељ у Византији никада није био поштован као заштитник државе и владара, што је у

датирањима повеље, њеним претходним издањима и спољашњим одликама: Ђ. Трифуновић, Повеља краља Милутина манастиру Бањска. Светостефанска хрисовуља, 129–147.

²⁶¹ С. Марјановић Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 147.

²⁶² Исто. Уп. С. Божанић, Дипломатичка анализа Светостефанске хрисовуље, 66. Ова дуга и свечана аренга писана је српскословенским језиком и према најбољим обрасцима тадашњег књижевног стила; има одређених сличности са Дечанском и Призренском хрисовуљом .

²⁶³ С. Марјановић -Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 148.

²⁶⁴ Већ је поменуто да улога Светог Стефана као заштитника постаје актуелна као мотив у повељама и у посветама Милутинових цркава (Бањска, обновљена капела у Жичи, Свети Стефан у Призрену) око 1313-1314. године, и објашњава се као Милутиново свесно наглашавање своје везе са Немањићима, посебно са својим оцем, Урошем I. С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 141–142.

²⁶⁵ Исто, 142. Комплексност симбола „светог извора, на којем Милутин инсистира, не огледа се само у храмовној посвети светитељу заштитнику династије, већ и у чињеници да је црква Светог Стефана у Бањској изграђена на подобије Богородичиног храма у Студеници, чиме се, заправо, ревитализује студенички узор (С. Марјановић-Душанић, Молитве светих Симеона и Саве у владарском програму краља Милутина, 243).

средњовековној Србији био случај.²⁶⁶ Осим тога, интересантно је да се култ Светог Стефана као заштитника државе није развио ни из породичног или личног култа српских владара из династије Немањића: ниједна позната владарска задужбина није подигнута у славу овог светитеља (све до краља Милутина), а нема ни других трагова неговања и одржавања овог култа међу припадницима династије Немањића, осим манифестација на новцу и печатима.²⁶⁷

Стога се сматра да је култ Светог Стефана у српску средину дошао преко Мађарске, чији се први краљ звао Стефан. На основу тога могла је бити успостављена аналогија са тада актуелном политичком ситуацијом у српским земљама.²⁶⁸ У Мађарској је овај култ био тесно повезан са стварањем самосталне државе, па се претпоставља да је управо та околност предодредила преузимање „обрасца“ у којем је круна – „стефанос“ – накнадно доведена у везу са Светим Стефаном.²⁶⁹ У сваком случају, тек ће краљ Милутин јаче истаћи Светог Стефана као династичког заштитника: он је први и једини Немањић који је овом светитељу посветио цркву – Бањску. Одредивши Бањску за своју гробну цркву, Милутин се од осталих Немањића издваја још по нечему: он ће бити једини Немањић који ће и после смрти бити под заштитом светитеља заштитника државе.²⁷⁰

Наведене чињенице су итекако релевантне у тумачењу Светостефанске хрисовуље. Све специфичности самог манастира и Милутиновог односа према култу Светог Стефана имале су свој одраз у самој повељи. У Светостефанској хрисовуљи помиње се Свети Стефан као светитељ који је, уз Богородицу, својим молитвама обезбедио власт краља Милутина (као и у Повељи хиландарском пиргу Хрусија из 1313-1316), и који је, према томе, заштитник владара и посредник у стицању власти.²⁷¹ У молитвено интонираном делу повеље установљава се

²⁶⁶ М. Ђоровић-Љубинковић, Одроз култа светог Стефана у српској средњовековној уметности, Старинар, књ. XII, Београд, 1961, 45.

²⁶⁷ Исто, 46-47.

²⁶⁸ Исто, 47.

²⁶⁹ Исто, 47.

²⁷⁰ Исто, 54.

²⁷¹ М. Ђоровић-Љубинковић наводи да је у Светостефанској хрисовуљи први помен Светог Стефана у повељама Немањића, што се може прихватити само у случају да је ова хрисовуља старија од тзв. Друге Хрусијске повеље (Исто, 46). Свети Стефан помиње се, пре Милутиновог доба, само још у повељи краља Уроша I, па се Милутиново везивање за култ овог светитеља мора схватити и као

„хагиологион српских светитеља као посебних небеских заштитника отачаства“.²⁷² Милутин је, према томе, први и једини Немањић који Светог Стефана приказује као извор своје власти.²⁷³

Милутинове манифестације култа Светог Стефана свакако су представљале последицу одређеног политичког тренутка у којем се његови односи са Драгутином заостравају и када постаје очигледно да Милутин неће поштовати дежевски уговор.²⁷⁴ Стога се Светостефанска хрисовуља може схватити као сведочанство победе у грађанском рату и, у извесном смислу, Милутиново утемељење краљевства²⁷⁵, на шта указују алузије на трајање и окончање сукоба с Драгутином у аренги повеље. По мишљењу Н. Порчића, уз аренгу Милутинове Повеље опатији Свете Марије Ратачке, аренга Светостефанске хрисовуље представља први пример појаве аутобиографских садржаја у аренгама након Хиландарских повеља Симеона Немање и Стефана Првовенчаног.²⁷⁶

Занимљив је, међутим, Милутинов однос према прецима и потомцима. У разуђеној интитулацији:

Стефан Урош, и с Богом краљ и самодржац свих српских земаља и поморских, праунук светога Симеона Немање, и унук првовенчаног краља Стефана, нареченог у анђелском лику Симеон монах, и унук светог и равног апостолима богоносца, и наставника, и просветитеља све српске земље и поморске, првог архиепископа Саве, а син великог краља Стефана Уроша, прозваног такође у анђелском лику Симон монах [...].²⁷⁷

одраз његове жеље да посебно нагласи везу са својим оцем (С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 142).

²⁷² С. Марјановић-Душанић, Молитве светих Симеона и Саве у владарском програму краља Милутина, 245.

²⁷³ М. Ћоровић-Љубинковић, Одроз култа светог Стефана у српској средњовековној уметности, 54.

²⁷⁴ Исто.

²⁷⁵ С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 141. С друге стране, већ у то време постају све уочљивија Милутинова настојања да наследи Византију: између осталог, употребљава царску формулу на печатима, у повељама се доследно назива самодршцем, у иконографију уводи представу лозе Немањића као пандан Јесејевој лози, једини од српских владара подиже задужбину у самом Цариграду итд. (М. Ћоровић-Љубинковић, Одроз култа светог Стефана у српској средњовековној уметности, 54).

²⁷⁶ Н. Порчић, *Дипломатички обрасци средњовековних владарских докумената: српски пример*, 53.

²⁷⁷ *Повеља краља Милутина манастиру Бањска. Светостефанска хрисовуља*, 118.

Милутин инсистира на династичком континуитету, представљајући себе као настављача династичког низа. У том низу, истакнути су култови Саве и Симеона, али и Стефана Првовенчаног и Уроша I, Милутиновог оца. Могућно је да се на овај начин „потврђује трајност монашког идеала у владарској породици“²⁷⁸, иако су ауктору повеље, видели смо, могли бити битни и други аспекти идеје о династичком континуитету, нарочито с обзиром на политичку ситуацију.²⁷⁹ Сматра се да се од Милутинове повеље Бањској може пратити нова етапа Милутиновог односа према питању наслеђа престола, етапа у којој краљ више не инсистира на праву свог сина Стефана на владавину²⁸⁰:

И ово све што даровах, са Богом будући, тада краљ и самодржац свих српских земаља и поморских, Стефан Урош, и с братом ми Стефаном, овоме светом храму, или од овога дадох, или купих, или измолих, или замених, или у господина архиепископа или у кога било, које вазљуби Бог и подигне после мене да господари у отачаству нашем, или од синова наших, или од синоваца, или унучади, или праунучади наше, или било кога од рода нашег, или неким судом Божјим и од другога рода – томе предајем свети овај храм [...].²⁸¹

Мотив „рода“ којем припада Милутин не напушта ни у духовној санкцији повеље, где поново себе представља у перспективи родбинских релација:

И овога молим, и опет молим, старе као оце, средовечне као браћу, младе као синове, да не буду злотвори ни разоритељи светога места овог, већ напротив, као градитељи и извршиоци, као што се и ми старасмо за живота нашег да недовршена и порушена здања црквена и прилоге светих мојих прародитеља, и родитеља, и рода нашег, сздамо и испунимо.²⁸²

²⁷⁸ С. Божанић, *Дипломатичка анализа Светостефанске хрисовуље*, 68.

²⁷⁹ Рецимо, значај примера Стефана Првовенчаног у контексту Милутиновог инсистирања на легитимитету сопствене власти, о чему је раније било речи.

²⁸⁰ С. Марјановић Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 141.

²⁸¹ *Повеља краља Милутина манастиру Бањска. Светостефанска хрисовуља*, 126-127.

²⁸² Исто, 127. У науци је запажено да краљ Милутин чак четири пута употребљава глагол „молити“, што је у сагласју са констатацијом Станоја Станојевића да од почетка XIV века санкција чешће почиње са молбом (С. Станојевић, *Студије о српској дипломатици. X. Санкција*, Глас СКА С (1922), 1-48).

Утолико су функционалније мисли изречене у аренги повеље, као и наводи из Светог писма:

„Ја“, рече, „од Бога Оца изиђох и дођох у свет“ (Јован 16, 28). Због тога, „нека засветли светлост ваша пред људима, те да угледају добра ваша дела и прославе Оца вашег који је на небесима“ (Матеј 5, 16). И опет: „ Који љуби мене, љубиће њега Отац мој“ (Јован 14, 21), „и к њему ћемо доћи, и у њему ћемо се настанити“ (Јован 14, 23); „јер“, рече, „где сам ја, ту ће и слуга мој бити“ (Јован 12, 26)²⁸³,

Ови цитати су такође у потпуном сагласју са главним мотивима експозиције при чему се нарочито ефектно, у контексту читаве повеље, чини реченица: „И потом, узносећи се са земље на небеса ка беспочетноме своме Оцу, обећа онима који га љубе да ће бити с њима, рекавши: „Ја сам с вама, и нико вам ништа не може!“ (Матеј 28, 20)²⁸⁴.

Када је реч о аутобиографским фрагментима у Светостефанској хрисовуљи мора се приметити нешто „личнији“ тон него у другим Милутиновом повељама. С једне стране, тај утисак ствара ређа употреба израза *краљевство ми* (у односу на друге повеље у којима се тај израз појављује овде је мање заступљен, иако се – као и другде – јавља у деловима који се односе на правни чин, и када се хоће обезбедити званичан и ауторитативан тон). С друге стране, наглашавање сопствене грешности и недостојности, које је овде спроведено доследније него у другим Милутиновим исправама, у извесном смислу – према захтевима средњовековне поетике – подразумева излагање у првом лицу:

[...] Но, о, свепречиста и неприступна Светлости, Оче добросрдни, озари моје срце и просветли мој ум, омрачен многим мојим прегрешењима, да прогледам и да следим слатке поуке [...] ²⁸⁵; „[...] Због тога и ја, милостивог Владике милостивоме служи његовом, мноштвом грехова обложен и нимало достојан милости, морам да притекнем ка твојој безмерној благодати, не [уздајући се] само у дела моја него од вере спасење очекујем, знајући тебе да

²⁸³ Повеља краља Милутина манастиру Бањска. Светостефанска хрисовуља, 117.

²⁸⁴ Исто.

²⁸⁵ Исто.

имаш велико пространство милосрђа Господњег, да као што си за каменоватеље твоје молио Владику, и мене недостојнога начини сада достојна милости [...]²⁸⁶.

Тако се у извесном смислу, уз све опште теолошко-политичке поруке и сва устаљена средства средњовековног изражавања, у Светостефанској хрисовуљи, макар и привидно, указује „индивидуални“ лик краља Милутина, а не само његова владарска фигура.

Форма коју Милутин бира за своје самопредстављање посебно је питање које је нераскидиво везано са његовим односом према прецима с једне, и према светитељу заштитнику династије с друге стране. Наиме, идентификовање владара са државом којом влада, уобичајено у средњовековним исправама оваквог типа, краљ Милутин је у извесном смислу преосмислио, и то на два начина. Симеона и Саву, своје крвне сроднике чије молитве чувају читаво отачаство, па и његову власт, свесно је почео да представља као своје претходнике у општијем, не само родбинском, већ и политичком смислу, подигавши тако оно што је његово лично, персонално, на ниво надперсоналног, универзалног, општег. У исто време, инверзан поступак препознаје се у Милутиновом опредељењу да светитеља заштитника државе узме за свог **личног** патрона, чиме је оно што је опште и што припада свима, учинио својим, личним.²⁸⁷

Тако настаје својеврстан парадокс: краљ Милутин, чија је краљевска „персона“ чврсто утемељена у комплексној идентификацији владара и државе, своју индивидуалност потврђује управо у особеном начину стварања своје „неиндивидуалности“.

²⁸⁶ Исто, 118.

²⁸⁷ У овом контексту може се разматрати и Милутиново посредно идентификовање са Новим Константином: истичући међу својим прародитељима „равноапостолног“ Саву, на кога је овај „константиновски“ атрибут пренет са Светог Симеона, а захваљујући стапању ова два култа у једну прославну целину, Милутин у Светостефанској хрисовуљи укршта владарски и архиепископски архетип и себе представља као наставља тог династичког низа (С. Марјановић, *Владарска идеологија Немањића*, 295).

*Интерполисана хрисовуља краља Милутина за Карејску келију Светог Саве
Јерусалимског²⁸⁸*

1317/1318, индикт 4. (!)

На молбу највиђенијих хиландарских монаха да помогне Карејској исихастирији, уз посредовање архиепископа Саве III, краљ Милутин је овом повељом регулисао куповину аделфата за житеље Савине испоснице у Кареји. Документ је прерађиван у два маха, печат није Милутинов, већ се убраја у тип Душанових царских знамења, а индикт се не слаже са наведеном годином. Све су то били разлози да се у неколико наврата покрене питање аутентичности повеље.²⁸⁹ Међутим, сам правни садржај повеље врло је „скроман“ и „једноставан“²⁹⁰, док је наративни и морално-поучни део далеко раскошнији.

У погледу владарске идеологије и политичког програма краља Милутина ова повеља је драгоценa, јер се управо у овој исправи мотив предачких молитви пребацује из санкције у уводне делове повеље, аренгу и експозицију.²⁹¹ На тај начин, не само што се помера тежиште нарације, већ се мења и функција прослављања Симеона и Саве као светих предака тако што се дејство њихових молитава „преноси са заштите интереса дарованог манастира на шири план и директно ставља у службу дивинизације актуелне власти и пропаганде династичке идеје.“²⁹² Тако молитве, дакле, постају објашњење краљеве суверене моћи.²⁹³ Стављени у шири контекст, сада светитељи заштитници и њихове молитве пре свега фигурирају као свети гаранци Милутинових освајања и небески чувари земаљске власти својих наследника, династије Немањића.²⁹⁴ Тиме се усложњава

²⁸⁸ Д. Живојиновић, Интерполисана хрисовуља краља Милутина за Карејску келију светог Саве Јерусалимског, ССА 5 (2006), 11–41.

²⁸⁹ Аутентичност повеље доказао је Владимир Мошин. Видети: В. Мошин, Повеља краља Милутина – дипломатичка анализа, 59–76, са прегледом старије литературе овом питању.

²⁹⁰ Исто, 61.

²⁹¹ С. Марјановић-Душанић, Молитве светих Симеона и Саве, 244.

²⁹² Исто.

²⁹³ Д. Живојиновић, Интерполисана хрисовуља краља Милутина за Карејску келију светог Саве Јерусалимског, 28.

²⁹⁴ С. Марјановић-Душанић, Молитве светих Симеона и Саве у владарском програму краља Милутина, 239. У овој функцији молитве ће се појављивати и касније, у повељама цара Душана.

порука уводних делова владарских даровница важнијим манастирима. Спајање два култа, Светог Симеона и Светог Саве, у једну прославну целину²⁹⁵ у Милутиново време имало је вишеструку функцију и представљало је само један од елемената сложеног владарског програма између 1316. и 1321. године. Здружене молитве представљају особеност српске традиције у односу на праксу повеље као жанра.²⁹⁶

Ипак, књижевном историчару који трага за аутобиографским фрагментима, ова повеља задаје велику муку. Премда одређене унутрашње одлике повеље и неки елементи формулара (нпр. короборација и промулгација), недвосмислено упућују на Милутинову дворску канцеларију и типични су за Милутинове повеље²⁹⁷, у науци је доказано да је састављач ове повеље Никодим I. То је утврдио Ђ. Трифуновић, након што је ову исправу упоредио с Никодимовом повељом из 1321. године.²⁹⁸

С обзиром на то да нам је састављач повеље познат, поставља се питање да ли ову повељу интерпретирати као аутобиографску белешку краља Милутина или игумана Никодима, ако за првог знамо да није аутор, а за другог да, иако је аутор, не говори у своје име, иако говори у првом лицу? Како је повеља сама по себи врло занимљива и по много чему особена, суочавање овог документа с осталим исправама Милутинове дворске канцеларије можда нам може помоћи да схватимо на који начин се у средњем веку „опонашао“ аутобиографски тон, и како се стварао привид аутентичности и документарности.

Уводни део повеље обележавају карактеристичне јеванђеоске мисли и цитати који се односе на потребу одрицања од овоземаљског живота и последовање за Христом, а потом се прелази на опширну причу о Светом Сави који је, послушавши речи Јеванђеља, раскинуо везе са пролазним животом и замонашио се.

²⁹⁵ Иако су ови култови у сагласју, они се, ипак, функционално разликују, јер је Симеон мироточиви светитељ оснивач државе и династије, а Сава први поглавар цркве и чудотворац (С. Марјановић-Душанић, Молитве светих Симеона и Саве у владарском програму краља Милутина, 236).

²⁹⁶ Исто, 237.

²⁹⁷ В. Мошин, Повеља краља Милутина – дипломатичка анализа, 65.

²⁹⁸ Ђ. Трифуновић, Ко је састављач аренге повеље краља Милутина 1317–1318?, ПКЈИФ XXVII - 3-4, 1961, 243–244. На сличност између ових двеју исправа озбиљније је указивао још Владимир Мошин (В. Мошин, Повеља краља Милутина – дипломатичка анализа, 65, са прегледом старије литературе о вези Милутинове повеље Никодимовим актом из 1321).

Наводи из Јеванђеља у аренги повеље („Који хоће за мном да иде – себе нека се одрекне, и нека узме крст свој и за мном нека иде“ [...] „Онај који оца или матер воли више од мене – није мене достојан, и који сина или кћер воли више од мене – није ме достојан, и који не прими крст свој и не иде за мном – није ме достојан“ [...] Постарајте се да уђете кроз уска врата, јер и пространа врата и широки пут воде у пропаст, и многобројни су они који туда улазе; а тесна врата и узак пут воде у живот, и мало их је који (га) проналазе“)²⁹⁹, у контексту приче о Савином подвигу откривају везу са Теодосијевим *Житијем Светог Саве*, што је у науци већ запажено.

На више места инсистира се на томе да је први српски архиепископ Милутинов предак, и да је владар „грешни изданак“ његовог светог корена, што су уобичајене формулације Милутиновог владарског програма. Отуда, очекивано, и израз *краљевство ми* фигурира у успостављању релације између краља Милутина и Саве, за кога аутор каже да је „родитељ по плоти краљевства ми“³⁰⁰, што је, опет, резултат Милутиновог настојања да се његовом сродству са Савом и Симеоном да политичко значење.

На краће излагање о Савином оснивању Карејске келије („И изађе у место звано Кареја и ту подиже цркву у име светог и преподобног оца нашег Саве, великог пустиножителя, и келије достојне његовог тиховања, у складу са реченим: „Где су двоје или троје у име моје сабрани, ту сам и ја међу њима“³⁰¹) надовезује се експозиција повеље, у којем се поново објашњава порекло Милутинове владавине:

Тако је разумело и краљевство ми, докле год смо и ми грешни, милошћу и молитвама његових светих угодника Симеона и Саве, а њиховог светог корена сам и ја изданак, па док самодржавно владам у земљи отачаства мога, речено ми беше о келији тој и о уставу и о томе како је наређено да се држи устав правила духовнога, и како они који се старају о земаљским

²⁹⁹ Д. Живојиновић, Интерполисана хрисовуља краља Милутина за Карејску келију светог Саве Јерусалимског, 27.

³⁰⁰ Исто.

³⁰¹ Исто.

(потребама) не могу све то да испуњавају, према реченоме: „Не можете служити Богу и богатству.³⁰²

Комбинованом употребом првог лица јединине и „заменичке“ интитулације *краљевство ми*, износе се околности под којима краљ Милутин преузима бригу а Карејској испосници:

И драга постаде ми краљевству келија она, имена ради господина и оца мога светога Саве. И примих њу, и часног старца и јеромонаха кир Теодула, који је тада у њој живео [...] И узех и ја келију ону и умирих житеље њене – да се не брину око набавке хране или одеће, него само у тиховању да живе, у посту и молитвама дан и ноћ, и да извршавају устав црквени који нам је дао свети господин и отац краљевства ми Сава, да би њиховим молитвама Бог према нама био милостив [...].³⁰³

У овом делу експозиције помиње се игуман Никодим, за кога је, како је већ истакнуто, утврђено да је саставио ову повељу:

И дође краљевству ми тадашњи преподобни игуман богочуваног и часног нашег манастира, кир Никодим, који се више од других потрудио у том часном манастиру краљевства ми Хиландару. Дође с њим и часни старац од келије светог господина нашег и оца, горе споменути јеромонах кир Теодул. И умолисмо светог господина и оца нашег архиепископа Саву Трећег, па нас је благословио. И колико је тражио часни старац кир Теодул, дадох му за подизање и за обнову келије господина ми родитеља краљевства ми Светога Саве, и опремих књигама и часним иконама и свим потребама. И купих три адрфата за оне који живе у тој келији. Хтео сам да купим од грчких манастира, да не би нашем манастиру било тешко, и да не би после нас роптали на житеље келије те, и да их не би узнемиравали. Али рече господин свети архиепископ и часни игуман кир Никодим и старац Теодул из келије Светог Саве: 'Оно је прва манастирска келија и беше скупа (с њим), па ће је манастир, хтео – не хтео, чувати. Боље је да купи од нашег манастира, а братија да добије.' И учини краљевство ми према молби њиховој.³⁰⁴

³⁰² Овај део текста идентичан је једном сегменту акта о куповини аделфата за Хрусијски пирг (1318–1321). Исто, 29.

³⁰³ Исто.

³⁰⁴ Исто, 30.

У светлости књижевне анализе, ово је посебно значајан фрагмент повеље, јер је реч о аутобиографском исказу. Овде, дакле, аутор говори о самом себи, иако говори у трећем лицу и не говори у своје име. Тиме се може објаснити афирмативан тон Никодимовог исказа о самој себи, који је омогућен овом својеврсном „динстанцом“.

Званичан лик краља Милутина у нарави се указује поново у оним деловима где је потребно нагласити значај и „тежину“ правног чина (нпр. у синтагмама попут оних: „у том часном манастиру краљевства ми Хиландару“, „дадох му за подизање и за обнову келије господина ми родитеља краљевства ми Светога Саве“, или: „И учини краљевство ми према молби њиховој“). Ипак, изричито и недвосмислено одређење критеријума под којима се приповедни образац мења из „ја“ у „краљевство ми“ није могуће. Оно свакако није насумично (јер нема сумње да скраћена интитулација подразумева извесно владарево одвајање од свог индивидуума и идентификовање са државом којом влада), али није ни доследно спроведено.

Чини се, међутим, да је у завршним ставовима Интерполисане повеље краља Милутина израз *краљевство ми* нешто наглашеније, нарочито у оном сегменту исправе у којем је представљена једна од најважнијих тачака Милутиновог програма у овој повељи, у којој се он прокламује као нови ктитор Карејске келије³⁰⁵:

Разуме краљевство ми да долазе неки и траже ону келију господинову или од краља или од архиепископа, говорећи: 'Господине, пусти нас и нареди да боравимо у тој келији ктиторовој у Кареји', као што су и краљевству ми чести говорили. Но то забрани краљевство ми, као што и заповест светога Саве забрањује да било ко силом заузме ону келију, било да га шаље краљ или архиепископ, или пошто подмити игумана, него да се састају сва браћа са игуманом и да бирају таквог подобног брата, човека који ће држати духовно правило и извршавати црквени устав, као што је заповедио свети ктитор, и да га постављају. И да је слободан од свих који долазе у манастир, и никаквом силом да не долазе да што узимају од оне келије, него да живе и проводе време у доњим пространим келијама, које су начињене за оне који долазе, а сихастирија господинова да буде у миру. И све што је заповедио

³⁰⁵ Исто, 31.

господин мој свети Сава, то је и краљевство ми потврдило још више, јер је примило краљевство ми ону келију уместо господина мога и оца светога Саве.³⁰⁶

Краљ Милутин, дакле, није само потомак светих прародитеља и њихов изданак у владарском контексту, већ и непосредни наследник Савине ктиторске делатности.

³⁰⁶ Исто.

*Повеља манастиру Светих апостола на Лиму*³⁰⁷

1317 – 1321.

Овом повељом краља Милутина озакоњује се даровање три црквена метоха манастиру Светих апостола Петра и Павла на Лиму, где је било седиште Хумске епископије. Милутин уступа манастиру метохе, јер је у то време дошло слабљења немањихке власти на подручју ове иначе изразито важне епархије Српске православне цркве (у току првих деценија XIV века на тој територији јача власт босанских банова и Дубровачке републике).³⁰⁸

Предложак за ову повељу краљ Милутин је имао у повељи свог оца, Уроша I, истом манастиру. Повеље за манастир Светих апостола на Лиму издавали су, међутим, и Милутинови потомци – Стефан Дечански и Душан. Отуда се може говорити о кругу тзв. Лимских повеља које, уз све своје специфичности, имају и одређени број заједничких особина. На међусобну повезаност ових повеља указивао би, између осталог, сличан облик симболичке инвокације – јавља се у Лимској повељи Уроша I, Милутина и Дечанског – и нигде више међу сачуваним повељама.³⁰⁹

Осим тога, неуобичајена је у српским дипломатичким списима и аренга, која је заједничка овим трима документима:

Будући да многи почеше описивати догађаје који се испунише међу нама, темељ речи (којима смо научени), намислих и ја следовати реченоме, оваплотившег се од Тројице, јединог Исуса Христа Сина Божијег, и од Пречисте Богородице Приснодјеве Марије, који се неизрециво родио на наше спасење и по својој вољи учини све што устхтеде; више од све твари видљиве и невидљиве, заволе својим човекољубљем род човечији. У једном он сам по суштаству би обоје, заједно Бог и човек, који хода по земљи, у телу; он, у крилу Оца, са Светим духом сапрестолујући, узљубио (је) оне који су у свету до краја љубави. И призвавши своје ученике рече им: 'Шта говоре људи, ко сам?' А избрани и првоначелни, врх апостолима, Петар

³⁰⁷ Издање повеље са старијом литературом и коментарима: В. Тријић, Повеља краља Стефана Уроша II Милутина манастиру Светих апостола на Лиму, ССА 4 (2005), 3-22.

³⁰⁸ Исто, 3.

³⁰⁹ Исто, 9.

рече: 'Ти си Христос, Син Бога живога.' И опет, ти рече: 'Оче, хоћу да где сам ја, ту и они да буду са мном, да гледају славу коју си ми дао, и они да је имају, пре постања света; не молим само за њих, него и за све оне који због речи њихове поверују у мене, да и они буду са мном.' И заволе сву дванаесторицу и рече им: 'Ви сте пријатељи моји и браћа; и када дође Син Човечији да суди свој васељени, и ви ћете сести на дванаест престола и судити над дванаест племена Израилевих'. И опет, рече: 'Који мене љуби, тога ће љубити Отац мој' ". А ми земни, покривени тварном претилошћу, тобоже узносећи очи душ и срца к Теби, Христе, из дубине душе вапимо, ревнојемо да те волимо, као што си сам рекао: 'више од своје душе'. Видесмо на онима који те воле знамење Твоје благодати: њихове сенке зле духове прогоне, њихове свете мошти точе миро на исцељење онима који им са вером притичу.³¹⁰

Аренга почиње првим стиховима из Јеванђеља по Луки, а у наставку се развијају новозаветне мисли о Христовом човекољубљу, о његовој молитви за апостоле и сл. Станоје Станојевић приметио је да се у Лимским повељама јавља редак мотив Христа Творца, док Владан Тријић сматра да овде није реч о стварању света, већ се изражава добровољност Христових поступака.³¹¹ Библијски цитати присутни су многим књижевним делима средњег века, али навод из Јеванђеља по Јовану (4: 21) - „који мене љуби, тога ће љубити Отац мој“ јавља се само у документима из другог периода Милутинове владавине.³¹²

Иако је преузета из старијег документа, ова аренга Милутинове повеље, по мишљењу В. Тријића, у потпуности одговара духовној клими исихазма који је у време Милутина и архиепископа Данила Другог почео да се развија у унутрашњости земље. Исихастичком учењу блиско је истицање да је Христос истовремено био Бог и човек, мотив увођења „очију душе и срца“ и сл.³¹³

Из наставка текста види се на који је начин остварена веза између ауктора и Светих апостола којима се он обраћа. У експозицији се потпуно напушта текст Лимске повеље Уроша I:

³¹⁰ Исто, 7.

³¹¹ Исто, 9.

³¹² Исто, 10.

³¹³ Исто.

К вама и ја, у затеченим уделима изабраних благодати Светог духа, кажем, господина мога Светог Симеона вама такмаца, смерни, по милости Твојој, владико мој Христе, сведржавни господин све српске земље и поморске Стефан Урош краљ, син великог господина краља Стефана Уроша, други Урош, вама се молим, врховним апостолима Петру и Павлу који сте примили власт од Бога, преблажени, да свезујете и разрешавате грехе [...] и помилујте ме, јер сте ви град и покров оних који вам с верм прибегавају; помилујте ме у оно време кад се небо савије и земља затрепери, и у тај страшни дан неће моћи да помогне својој деци ни деца својим родитељима, ни имаће ономе ко га сабира ни богате области краљевства ми, већ се уздам у вас, велику власт коју вам је даровао Творац све твари. Вама истима умиљавајући се, молим и припадам преклонивши колена душе и срца, вама се умиљавам: примите моје клањање колена и дизање руку, пазите на ридање мог срца због грехова, не бих ли вашег милосрђа ради био без иједне нечистоте и порока греховног на себи.³¹⁴

У овом фрагменту аутор у првом лицу једнине, у облику молитве, износи личну мотивацију за даривање манастира која је повезана с надом да ће се апостоли заузети за њега на дан Страшног суда. Иако је у дипломатичкој грађи ова молитва без преседана (заправо, она представља нов дипломатички елемент у односу на претходну традицију повеља), Тријић указује на везу између овог фрагмента и *Житија краља Милутина из Даниловог зборника*.³¹⁵ Мотив пролазности неба и земље чест је у пророчким књигама Старог завета, али се може учинити необичним што у овом делу текста нису заступљени стихови из Псалама, који погодују исповедном расположењу.³¹⁶

Милутинова веза с апостолима остварује се преко његовог претка – Симеона Немање – који се овде назива њиховим такмацем. Симеоново надметање у врлинама са апостолима „наслеђују“ и његови потомци, преко концепта *imitatio maiorum*. У интитулацији ове Милутинове повеље опажају се два термина која су преузета из акта Уроша I: придев „смерни“ (у дипломатичким списима XIV века употребљава се искључиво за црквене великодостојнике и налазимо га у њиховим документима), и титула „сведржавни господин“, која је овде употребљена уместо учесталијег израза „самодржавни краљ“.³¹⁷

³¹⁴ Исто, 8.

³¹⁵ Исто, 11.

³¹⁶ Исто.

³¹⁷ Исто.

Следи интервенција у којој Милутин помиње молбу епископа Данила:

Рече ми епископ хумски Данило да је његова епископија опустела: нема ни врховине, ни бира, ниоткуда ниједног дохотка. Како и ја видех сиромаштво и опустелост цркве Светих апостола, и ја се сетих да са мнош одступише дохоци Хумске земље [...].³¹⁸

Посебност овог акта огледа се и у њеним завршним ставовима. Након диспозиције, следи сачувани део текста који се прекида речима: „Молим вас, кога [...]“, што је по свему судећи почетак молбе да се наследници на престолу не огреше о краљеву одлуку. Почетни део санкције у виду молбе (а не у виду заповести) јавља се у српској дипломатици први пут управо у повељама краља Милутина (нпр. у повељи Хрусијском пиргу, Светостефанској хрисовуљи и сл.).³¹⁹

С обзиром на оригиналне делове повеље који се односе на личност краља Милутина (лична мотивација, увид у оштећеност манастира Светих апостола, познавање стања у Хумској области), В. Тријић износи претпоставку да је састављач ове повеље могао бити сам краљ Милутин, или неко њему близак – можда чак и Данило, који је био организатор обнове Хумске области. И једна и друга могућност иду у прилог Милутиновој сагласности са текстом повеље.³²⁰

³¹⁸ Исто, 8.

³¹⁹ Исто, 12.

³²⁰ Исто, 15.

Грачаничка повеља³²¹

1321.

Повеља манастиру Грачаници сачувана је у препису на зиду храма и то је чини особеном у односу на друге дипломатичке списе оног времена.³²² В. Мошин сврстао ју је у веродостојне повеље сачуване у преписима.³²³ Да је ова повеља својевремено била исписана на пергаменту сведочи сам текст повеље, у којем се за овај акт каже да је хрисовуља. У тексту повеље забележена је година 6830 (1321-1322), што се према неким изучаваоцима (М. Пурковић³²⁴) односи на годину преписа повеље на зид. У сваком случају, ово је повеља из последњих година Милутинове владе, и то је чини посебно занимљивом.

По својим дипломатичким особинама, Грачаничка повеља показује сличне особине као и друге повеље Милутинове канцеларије. Повеља почиње обраћањем Христу, да би се потом прешло на апострофирање Богородице, којој је и посвећена црква (Грачаница је један од два храма која је краљ Милутин посветио Богородици; други је Богородица Левишка код Призрена).³²⁵

У интитулацији се увиђају извесне разлике у односу на Милутинову претходну дипломатичку праксу. Премда помен предака, који је Милутину био изразито битан, ни овде не изостаје, у интитулацији Грачаничке повеље помиње се само Симеон Немања (тј. Милутин, као праунук Симеона Немање), а не и Урош и Стефан Првовенчани, као што је то био случај у неким ранијим повељама.

Овакво скраћивање интитулације може се интерпретирати на два начина. Гледано из угла владарске идеологије, могло би се претпоставити да у Грачаничкој повељи, издатој пред сам крај његове владавине, Милутин није имао потребу да

³²¹ Издање повеље са пропратним коментарима, старијом литературом и дипломатичком анализом: М. Павловић, Грачаничка повеља, Гласник СНД 3 (1928), 105-141. Превод: Д. Богдановић (*Задужбине Косова*, 323-324). Најновије издање повеље (Б. Живановић, *Грачаничка повеља*, Београд, 1992) остало нам је, нажалост, недоступно.

³²² Сличан пример представља само још велики запис под сводом пирга испред припрате у Жичи (М. Павловић, Грачаничка повеља, 105).

³²³ В. Мошин, Повеља краља Милутина, 68.

³²⁴ Пурковић је доказивао да је оригинална повеља морала настати после довршавања Бањске цркве 1315. године, а пре Драгутинове смрти 12. III 1316 (В. Мошин, Повеља краља Милутина, 69).

³²⁵ Распрострањеност Богородичиног култа у XIV веку достиже свој пуни замах, и у храмовном посвећивању избија у први план, а краљ Милутин је свакако један од ктитора који је помагао његовом ширењу (М. Ал. Пурковић, Светитељски култови у старој српској држави, *Богословље XIV-2* (1939) 166).

инсистира на династичким обележјима, нити да оправдава легитимитет сопствене власти (чему је раније управо служио помен предака), па отуда помиње само родоначелника династије.³²⁶ С друге стране, објашњење би се могло тражити у чисто практичним разлозима: будући да је исписана на зиду храма, повеља је морала бити нешто сажетија, а у краћој повељи – краћа је и интитулација.³²⁷

Напоследку, ако се већ трага за оним чиниоцима у повељама краља Милутина који би открили, или барем наговорили, личну, интимну страну његове личности, можда би требало поставити питање: зашто се овај владар у последњим годинама своје владе одлучује на овакву, транспарентну форму самопредстављања – кроз исписивање текста на зидовима (Грачаничка повеља и Ктиторски натпис), текста којим се, дакле, он обраћа свима који улазе у храм?

Ипак, објашњење би се могло тражити и у сфери владарске идеологије. С обзиром на то да су у монархијама оног времена подизање цркава, брига о законима и издавање повеља чинили јединствен, међусобно испреплетан низ делатности, исписивање текста повеље на зиду храма, уз портрет владара, био је у функцији прослављања владаревог троструког подвига: он се на тај начин истовремено представљао као градитељ, законодавац и чувар поретка.³²⁸ Поред грачаничког примера, не треба сметнути с ума ни податак да су управо у време Милутинове владавине у Жичи насликани портрети оснивача храма заједно са текстом Жичке повеље, што очито говори о актуелним, идеолошким потребама краља Милутина.³²⁹ Како је сликање повеље са законским текстом, у иконографском смислу, имало функцију да прослави законодавну делатност ктитора, закључује се да је краљ Милутин своју унутрашњу политику обликовао инсистирањем на свом идентитету градитеља и законодавца.

У литерарном смислу, уводни део повеље доноси занимљиве стилизације. Обавезни топос скромности овде се не остварује само у познатим формулацијама

³²⁶ М. Павловић, Грачаничка повеља, 111.

³²⁷ Исто. Светостефанска хрисовуља је знатно дужа од Грачаничке, па је и њена интитулација разуђенија.

³²⁸ С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 266.

³²⁹ Исто, 271.

(„ми, од свих сиромашнији душом, и срцем, и умом“³³⁰; „ја, од свих грешнији“³³¹), већ и на композиционом плану, кроз две слике у контрасту. Аренга почиње величањем Господњих висина од којих људском роду допире светлост:

Цар царева и Господ господара, светлост жива и неприступна што небесима управља и земљом царује и преисподњом господари, који животом и смрћу влада, узађе на Гору таворску, хотећи да покаже ученицима својим светлост божаствене славе своје. Постарајмо се и ми, од свих сиромашнији душом, и срцем, и умом, да достигнемо висину божаственог усхођења, не бисмо ли угледали славу Бога нашег, који усхтеде из превеликога својег милосрђа да помилује род људски, умртвљен грехом, те да га нађу они који бога траже³³²,

чиме се управо наглашавају греховне дубине онога ко повељу саставља:

Стога и ја, од свих грешнији, Стефан краљ Урош Други, праунук светога господина Симеона, слуге Христа мојега и пречисте његове Матере, заступнице рода хришћанског, и ја вапијем: подигни ме из дубине греховне и просветли ми очи срдачне, пречиста Владичице!³³³

С обзиром да је текст повеље исписан на зиду храма, занимљива је просторна димензија која се, на изванредан начин, успоставља уводом повеље.

С уметничке тачке гледишта, такође, а нарочито у контексту аутобиографског исказа, пажње је вредан фрагмент у којем се каже: „Ово, дакле, да сви знају писа Краљевство ми [...]“³³⁴, чиме се види истовремено инсистирање на транспарентности с једне, и с на веродостојности, с друге стране, али и наглашавање ауторитета, који је садржан у синтагми *краљевство ми*.

³³⁰ *Задужбине Косова.*

³³¹ Исто.

³³² Исто.

³³³ Исто.

³³⁴ Исто.

Улијарска повеља

Сумњичавост савремене науке према могућном постојању средњовековних аутобиографских текстова, нарочито правих аутобиографија, већ је истакнута. Ретка су дела средњовековне књижевности и писмености која се у науци називају аутобиографским, али чак и тада то се чини уз известан отклон. Међутим, уз поједине српске средњовековне текстове доследно се појављује „етикета“ *аутобиографско*, а неретко се ти текстови чак називају правим аутобиографијама. Необична (али не и олакшавајућа) околност јесте то што се ради о двама текстовима спорне аутентичности – Душановој *Речи уз Законик* и Милутиновој *Улијарској повељи*.

Сви методолошки проблеми на које се може наићи у изучавању аутобиографског принципа у средњовековној писаној традицији сусрели су се на примеру *Улијарске повеље*.³³⁵ Реч је о повељи краља Милутина о пчеларима на реци Бистрици, која је у науци позната под називом Улијарска повеља или Повеља о улијарском селишту, која није сачувана у оригиналу, већ у верзији из каснијег времена. Сачувани примерак овог документа (састављач га у тексту назива „хрисовуљним свитком“) чува се у хиландарском архиву под бројем 143; дугачак је око три метра и састоји се од седам комада хартије, за коју је утврђено да потиче из друге четвртине XV века, а писмо би највише одговарало деспотским канцеларијама.³³⁶ Управо ове чињенице навеле су један број изучавалаца на закључак да се ради о фалсификату (на ту могућност први је указао Ј. Радонић³³⁷, а касније К. Жиречек, С. Станојевић, Н. Радојчић, Ђ. Сп. Радојчић, у новије време С. Ћирковић, Ж. Вујошевић³³⁸), док су малобројнији били они који су претпостављали

³³⁵ Најновији рад о Улијарској повељи, са старијом литературом и прегледом досадашњих изучавања: М. Убипарип, *Зборник са Кратким житијем краља Милутина*, ПЛИКФ LXXI, 1–4 (2005), 53–72.

³³⁶ Опис исправе: Д. Синдик, *Српска средњовековна акта у манастиру Хиландару*, *Хиландарски зборник*, 10, Београд, 1988, 122–123; уп. С. Ћирковић, *Биографија краља Милутина у Улијарској повељи*, *Архиепископ Данило II и његово доба* (зборник радова), Београд, 1991, 55.

³³⁷ Ј. Радонић, *Биографија и аутобиографија краља Милутина*, *Летопис Матице српске*, књ.183, св. 3, 1895, 92–109.

³³⁸ Ж. Вујошевић, *Стари завет у аренгама средњовековних српских и бугарских повеља*, 47. Вујошевић сматра да је реч о фалсификату из прве половине XV века, који је настао вероватно на

да је то прерађен облик оригиналне исправе која није сачувана до наших дана (В. Мошин, Д. Богдановић, Г. Мак Данијел)³³⁹.

Највећу научну пажњу повеља је побудила оним својим делом у којем се, у првом лицу једнине, нижу одабране епизоде Милутиновог владарског живота. Овај део повеље, несумњиво, у вези је са Житијем краља Милутина у Даниловом зборнику, али и са Кратким житијима краља Милутина³⁴⁰. Велики број радова посвећен је управо природи везе између ових текстова и трагању за одговором на питање: да ли је повеља настала на основу Житија краља Милутина Данила Другог, или је Житије краља Милутина претходило повељи? Већ сама могућност упоређивања ових текстова, па и претпоставка о међусобним утицајима, указује на необичну литерарну вредност Улијарске повеље, која је у литератури истицана у више наврата.³⁴¹

Како било, у науци је питање оригиналности и аутентичности Улијарске повеље доведено у непосредну везу с питањем генезе Даниловог зборника, премда, како сматра Сима Ћирковић: „Решење тог питања – шта је старије и шта је примарно (аутобиографско казивање у „свитку“ или Житије краља Милутина) – не зависи од аутентичности повеље о улијарима.“³⁴² Другим речима, могућно је да се у фалсификованој исправи нађу делови из аутентичних изгубљених аката.³⁴³

Уводни део Улијарске повеље, посвећен догађајима из живота краља Милутина, од самог почетка, од првих студија посвећених овој повељи, назива се

основу неке изгубљене повеље, те да „хибридна аренга“ садржи делове из претпостављеног оригинала, Житија краља Милутина Данила Другог, и повеља деспота Стефана.

³³⁹ Шта о аутентичности ове повеље каже необјављена докторска дисертација Небојше Порчића, остаје нејасно: док се у тексту рада за Улијарску повељу каже да је „фалсификат приписан Милутину у чију је експозицију уметнута дугачка повест о владавини овог владара преузета из његове званичне биографије“ (Н. Порчић, *Дипломатички обрасци средњовековних владарских докумената: српски пример*, 56), у прегледу докумената по типовима ова повеља је означена као препис, а не као фалсификат (стр. 391).

³⁴⁰ Кратко житије краља Милутина до данас је сачувано у три позната преписа на српскословенском, и једном препису на рускословенском језику Видети: М. Убипарип, Зборник са Кратким житијем краља Милутина, ПЈКИФ LXXI, 1–4 (2005), 60; Ђ. Сп. Радојичић, Житије Стефана Уроша II Милутина у Римничком србљаку, Историски часопис САН, IX-X (1959), 97-100.

³⁴¹ С. Ћирковић наводи да је реч о „аутобиографском казивању које одудара од осталог текста 'свитка' својом исцрпношћу и литерарним карактером“ (С. Ћирковић, Биографија краља Милутина у Улијарској повељи, 56).

³⁴² Исто, 53.

³⁴³ Исто.

аутобиографским, док Стојан Новаковић, Јован Радонић и Владимир Мошин, за исти део повеље, употребљавају термин „аутобиографија“.³⁴⁴ Још загонетнијом се чини формулација Д. Богдановића који ауторство Улијарске повеље приписује Данилу Другом и каже како је, по свој прилици, „Данило аутор и Кратког житија краља Милутина, изложеног у виду владарске аутобиографије. Житије се налази у Милутиновој повељи о улијарима из 1317, сачуваној у једном хиландарском препису из прве половине XV века“ (подвукла Н. П.).³⁴⁵

Аутобиографске елементе повеље истичу безмало сви изучаваоци који су се, детаљно или узгред, бавили овим документом.³⁴⁶ Како ни у једној од студија посвећених Улијарској повељи нема теоријског образложења термина „аутобиографија“ или „аутобиографско“, закључује се да је оно изведено само на основу приповедног обрасца, односно, на основу употребе првог лица, што је и иначе (не само у вези с овим документом), међу изучаваоцима средњовековне књижевности, често био једини критеријум одређивања неког текста као аутобиографског. Основни проблем, међутим, не огледа се у ослањању изучавалаца на ово превазиђено схватање аутобиографског казивања, већ чињеница да о аутобиографији краља Милутина у Улијарској повељи говоре чак и они аутори који исправу сматрају фалсификатом.

Уз сво проширивање граница могућног значења термина „аутобиографије“, његово сагледавање из перспективе средњовековне поетике, преиспитивање и прилагођавање савремених схватања оригиналности и аутентичности

³⁴⁴ С. Новаковић, *Срби и Турци XIV и XV века*, Београд, 2001, 46; Ј. Радонић, *Биографија и аутобиографија краља Милутина*, 92–109; В. Мошин, *Повеља краља Милутина – дипломатичка анализа*, 69; В. Мошин, *Житије краља Милутина према архиепископу Данилу II и Милутиновој повељи – аутобиографији*, *Зборник историје књижевности, Одељење језика и књижевности САНУ*, књ. 10, 117–137.

³⁴⁵ Д. Богдановић, *Историја старе српске књижевности*, 176. Проблематичност Богдановићеве констатације не огледа се у томе што ауторство „владарске аутобиографије“ краља Милутина приписује Данилу Другом (јер, видели смо и на примеру других повеља, да се данашње виђење оригиналности књижевног стваралаштва мора прилагодити средњовековним схватањима), већ у чињеници што, у оваквој поставци ствари, постоји изванредан „јаз“ између житија и аутобиографије. Према књижевнотеоријској мисли није непознат појам „аутохагиографије“, остаје нејасно да ли Богдановић овај појам има у виду када говори о житију у виду аутобиографије. С друге стране, није извесно да је овај термин применљив у случају када неко пише у нечије име.

³⁴⁶ Уп. Д. Синдик, *Српска средњовековна акта у манастиру Хиландару*, 122; Т. Суботин-Голубовић, *Још о „Житију у свитку“ краља Милутина*, *ЗРВИ XXXIII* (1994), 116–117; М. Убипарип, *Зборник са Кратким житијем краља Милутина*, 58;

средњовековним приликама, чини нам се да је ово граница преко које се не може ићи. Другим речима, уза све поменуте оградe, аутобиографским текстом, или аутобиографским фрагментом повеље, могао би се сматрати – опет наглашавамо: само под одређеним условима, а сходно средњовековном погледу на оригиналност и истинитост књижевног стваралаштва – онај њен део који је, у име ауктора, написао неко други, уз аукторово непосредно или посредно учешће, али обавезно уз потврду (оригинални потпис, а пре свега печат) којом издавач повеље сведочи да стоји иза онога што је речено, односно, потврђује да је све што је речено – речено у његово име.³⁴⁷

Није, према томе, само по себи спорно означавање Улијарске повеље краља Милутина као аутобиографског текста, већ само у оним случајевима у којима се одбацује могућност да краљ Милутин има икакве везе с овим документом, а тај се документ назива његовом „аутобиографијом“. Штавише, уз ретке изузетке у којима се изучаваоци с извесном задршком односе према употреби одреднице „аутобиографско казивање“³⁴⁸, већина аутора, чини се, овај термин користи без икакве теоријске свести о њеном значењу.³⁴⁹ Тако историја изучавања Милутинове

³⁴⁷ Ово је, уосталом, критеријум којег су се придржавали и неки од изучавалаца српских средњовековних повеља. Уп. П. Ивић и М. Грковић, *Дечанска хрисовуља*, Нови Сад, 1976.

³⁴⁸ Сматрајући Улијарску повељу фалсификованом, Ђорђе Сп. Радојичић опрезан је када пише о њеним уводним деловима. Он запажа да је уводни део исправе „замишљен као нека врста аутобиографије Милутинове“, чиме се сасвим исправно истиче само намера састављача повеље, али не и карактер повеље (Ђ. Сп. Радојичић, *Житије Стефана Уроша II Милутина у Римничком србљаку*, 98). Не улазећи у расправу око аутентичности повеље, Т. Јовановић износи становиште да су „догађаји из Милутиновог ратничког периода са описима војевања изражени кроз развијену нарацију краља Милутина која тече у првом лицу јединине“ (Т. Јовановић, Предговор у: *Стара српска поезија, записи и натписи, аренге*, Матица српска, Нови Сад, 2013, 36).

³⁴⁹ На пример, наслов рада Симе Ћирковића посвећеног питањима везе између дела Данила Другог и Улијарске повеље (а у којем, између осталог, аутор изричито заступа став да повеља не може бити аутентична, нити препис аутентичне повеље) гласи: „Биографија краља Милутина у Улијарској повељи“. На почетку студије, Ћирковић говори о дугом „аутобиографском“ казивању краља Милутина (ограђујући се од наводницима од дословног значења овог термина), да би у наставку текста говорио о аутобиографском казивању, без знакова навода којим би исказао резерву према овом термину. Ћирковић, додуше, верује да је реч о „колажу“ састављеном од више аката, у којима један део мора бити повеља из Милутиновог времена, а други део повеља из друге деценије XV века, али је проблем у томе што у Милутинова доба Ћирковић датира онај део повеље који садржи титулу и потпис, а не онај део који назива аутобиографским. У завршници свог рада, поново, на једном месту Ћирковић вели како је „у настојању да се она рехабилитује као 'аутобиографски споменик' пренебрегнут значај давнашњих Радонићевих закључака о грешкама прерађивача“ (С. Ћирковић, *Биографија краља Милутина у Улијарској повељи*, 65).

Повеље улијарском селишту представља, заправо, историју опстајања једног појма који је у научној литератури изгубио своје теоријско значење.

Без жеље да се упуштамо у сложену проблематику аутентичности ове исправе, а ослањајући се на давно исказано мишљење да је најлакше неки документ прогласити фалсификатом, Улијарску повељу краља Милутина узимамо у разматрање остављајући могућност да је изворни састављач њеног уводног дела (или барем ученик при састављању) одиста био краљ Милутин, дакле, под претпоставком да је уводни део овог документа заиста аутобиографски.

У том контексту, главно питање не тиче се толико односа Улијарске повеље према Житију краља Милутина у Даниловом зборнику, или према Кратком житију краља Милутина, колико према другим, аутентичним Милутиновим повељама. Овом проблему подједнаку пажњу посветили су изучаваоци који су Улијарску повељу сматрали фалсификованом и они који су је сматрали за оригиналну (или препис оригиналне повеље). Посебно осветљење проблематике Улијарске повеље пружило је откриће Ђ. Сп. Радојичића да се један део „хрисовулног свитка“ у потпуности поклапа са делом Милешевске повеље деспот Стефана Лазаревића.

Аутобиографски карактер уводног дела Улијарске повеље био је за В. Мошина један од главних разлога да ову исправу припише краљу Милутину. Мошин је, наиме, сматрао да су повеље краља Милутина посебно богате аутобиографским подацима, „обично уз истицање сазнања о својој моћи и слави“.³⁵⁰ Аренга Улијарске повеље, сматра Мошин, по стилу и богословском садржају потпуно одговара осталим Милутиновим аренгама.³⁵¹ И Ћирковић је, на основу одређених устаљених ставова Милутинових повеља, претпоставио могућност да је у уводном делу Повеље о улијарима употребљена секундарна аренга из неке раније, аутентичне повеље краља Милутина.³⁵² На то би могла указивати чињеница да је, према Улијарској повељи, краљ Милутин у свим

³⁵⁰ В. Мошин, Житије краља Милутина према архиепископу Данилу II и Милутиновој повељи – аутобиографији, 127. Као примере аутобиографског казивања краља Милутина о сопственој моћи и слави Мошин наводи исказе из Опште хиландарске повеље („По мачу примио сам Македонију“), и из Повеље за Хрусијском пиргу („слава моја кроз читав век прође“).

³⁵¹ Исто, 124.

³⁵² С. Ћирковић, Биографија краља Милутина у Улијарској повељи, 56.

подухватима тријумфовао заваљујући помоћи Богодорице, Светог Симеона и Светог Саве, што је готово устаљен мотив у повељама Милутинове канцеларије.³⁵³ Да се елементи из првог дела Милутинове повеље о улијарима (нпр. истицање аукторове љубави према хиландарској цркви као „дому Господњем“, уз одговарајуће псаламске цитате) у потпуности уклапају у тематику Милутинових аренги истиче и Ж. Вујошевић.³⁵⁴

Као једну од олакшавајућих околности у анализи Милутинове повеље о улијарима, изучаваоци су видели могућност упоређења са Светостефанском хрисовуљом, која је састављена нешто пре претпостављене године настанка Улијарске повеље³⁵⁵: краљева титула идентична је титули у Светостефанској хрисовуљи³⁵⁶ Упоредивши аренге ова два документа, Мошин је закључио да их је састављала иста личност, највероватније сам архиепископ Данило Други, који је у време настанка ових текстова био епископ хумски.³⁵⁷

Ипак, поред свих сличности са осталим повељама Милутинове канцеларије, посебност Улијарске повеље у односу на друге дипломатичке документе није остала незапажена. По својој необичности посебно се издваја санкција повеље, која је, по мишљењу С. Ћирковића, „хибридна и нетипична“, и „тешко се може довести у везу с канцеларијском праксом било ког периода“, а управо би овај став повеље требало да покаже подударане с формуларима других повеља, будући да је строго формализована и типизирана.³⁵⁸ Нажалост, формулар повеље се не може анализирати као целина, јер се лакуна налази баш на месту где почиње

³⁵³ Исто. Овог мотива нема у Житију краља Милутина Данила Другог, па је очито да он у Улијарску повељу није могао доспети под утицајем тог дела. С друге стране, управо захваљујући оваквим примерима, чак и они изучаваоци који су повељу сматрали фалсификатом, морали су признати умешност њеног састављача. Тако Јован Радонић каже да је „фалсификатор био 'будна глава' која је много и пажљиво читала манастирске повеље, и похвата је сва правила и начине ондашње дипломатике“ (Ј. Радонић, Биографија и аутобиографија краља Милутина, 97).

³⁵⁴ Ж. Вујошевић, *Стари завет у аренгама средовековних српских и бугарских повеља*, 38.

³⁵⁵ С. Ћирковић, Биографија краља Милутина у Улијарској повељи, 55.

³⁵⁶ Исто.

³⁵⁷ В. Мошин, Житије краља Милутина према архиепископу Данилу II и Милутиновој повељи – аутобиографији, 132.

³⁵⁸ С. Ћирковић, Биографија краља Милутина у Улијарској повељи, 57.

диспозиција, тако да се не може рећи на који начин је она уведена, и како је остварена веза између уводног (ауто)биографског дела и правног садржаја.³⁵⁹

Међутим, посебност Улијарске повеље огледа се и у њеном уводном делу. На карактеристична одступања највише је указивао С. Ћирковић, који примећује да „из краљевог аутобиографског казивања избија нешто идеализовано и схематско, због чега слика збивања нестварношћу одудара чак и од хагиографске стилизације Данилових житија“.³⁶⁰ На самом почетку повеље, где у другим актима са истом аренгом владари кажу како су „из његове [Господа] руке примили ово пролазно царство“, у „хрисовуљном свитку“ стоји да је владар примио: „пролазно ово световно мало сдржаније отчаствија мојега“.³⁶¹

У основи, излагање о владарским и ратничким подвизима краља Милутина у Улијарској повељи тече паралелно са радњом Житија краља Милутина у Даниловом зборнику, у неким сегментима се готово дословно слажући са Житијем, с тим што је у односу на Житије излагање у повељи нешто краће. Заправо, у „хрисовуљном свитку“ изостављене су све унутрашње политичке епизоде: после описа погибије татарског кана Ногаја, и Стефановог ослобођења, говори се о Милутиновим борбама с Турцима. Ови ратнички подухвати груписани су у две целине: једну чине борбе на сопственој територији и Романији, а другу борбе у Анадолији. Ћирковић сматра да је то најкрупнија садржинска разлика између ових текстова.³⁶² Приповедањем је обухваћен период Милутинове владавине од 1282. до 1313. године, и прилике у којима је овај владар добијао помоћ својих светих предака и заштитника.³⁶³

Посебношћу овог акта могло би се сматрати и то што је његов уводни део, с обзиром на величину и важност правног проблема (а то је проблем пчеларског насеља), несразмерно опширан, чиме се, заправо, правно питање подиже на ниво великих државних и црквених послова.³⁶⁴

³⁵⁹ Исто, 55.

³⁶⁰ Исто, 67.

³⁶¹ Исто, 55.

³⁶² Исто, 61.

³⁶³ Исто, 56.

³⁶⁴ Исто.

Уколико се анализирају претпостављени аутобиографски фрагменти Улијарске повеље, осим недоследности на које је указивао још Ј. Радонић (на неким местима састављач повеље заборавља да треба да говори у име краља Милутина, па му се поткрадају детаљи који одају дух његовог времена и његовог сталеза³⁶⁵), на стилско-формалном плану, у погледу карактеристичних формулација, мотива и сл., може се рећи да ова повеља, барем у својим уводним деловима, има све елементе који се јављају и у другим исправама Милутиновог доба.

Проблем је у томе што непосредно поређење између ове и других повеља није сасвим могућно, будући да се текст Житија краља Милутина из Даниловог зборника у овом разматрању не може оставити по страни. Ипак, праћењем појединих елемената карактеристичних за повеље, стиче се утисак да су они употребљени сасвим у духу дипломатичке грађе.

Основне разлике између ове повеље и других повеља, пре свега у погледу књижевних елемената, произлазе из обима исправе: не треба посебно објашњавати да садржај овако дугачке исправе мора бити раскошнији и богатији у односу на друге акте из истог жанра. Дужина исправе, односно, њен богатији садржај, условила су специфичну композицију текста која се у случају Улијарске повеље углавном објашњава везом са Житијем краља Милутина, чиме се, заправо, предност даје претпоставци о примарном житијном, наративном пореклу уводних делова акта.

Међутим, ново осветљење овог проблема могли би пружити примери из византијске дипломатичке праксе, а у вези с начином на који је у Улијарској повељи искоришћен топос Божје милости. Сваки Милутинов подухват, тријумф, уопште, сваки догађај описан у тексту повеље резултат је Божјег деловања. Идеја средњовековних Срба о Богу као „апсолутном политичком фактору“³⁶⁶ исказана је већ у најстаријим текстовима и од тада се може пратити њено присуство и функција у одређеним кључним и осетљивим тренуцима српске владарске

³⁶⁵ Ј. Радонић, Биографија и аутобиографија краља Милутина, 97. Радонић наводи читав низ грешака којима се фалсификатор (по његовом мишљењу) овог документа одаје, али се ми овим питањима нећемо бавити.

³⁶⁶ Д. Богдановић, *Студије из српске средњовековне књижевности*, 121.

историје. Док се у ранијим периодима топосом Божје милости оправдавао само легитимитет власти, односно, долазак не престо одређеног владара, у XIV веку овим топосом почињу се маркирати и догађаји из личног живота владара – издавача повеље.

Представљање властитог живота као производа Божјег деловања манифестованог кроз низ благослова, колико нам је познато, карактеристично ће бити тек за повеље Стефана Дечанског и Стефана Душана, и није присутно у повељама других владара из династије Немањића, па ни касније (у повељама кнеза Лазара и његових наследника).³⁶⁷ Међутим, у византијској традицији овај вид употребе топоса Божје милости изузетно је заступљен, највише у уводима манастирских типика, различитим предговорима или уводима тестамената, дакле, у текстовима аутобиографског карактера, какви су, уосталом, аренга и експозиција: ту је често присутан помен Божје милости и подршке, односно, мотив захвалности за Божји благослов.³⁶⁸ Премда се у византијској и српској традицији исти поступак примењује у различитим жанровима, сматрамо да је поређење ипак могућно, јер уводни делови типика и тестамената у тим списима имају исту, или барем сличну функцију коју аренга и експозиција имају у повељи.

Ако се, дакле, не пренебрегну византијски утицаји који су у XIV веку били несумњиви, остаје барем мала могућност да поједини наративни поступци у тексту Улијарске повеље нису примарно житијни, већ да је њихов извор у дипломатичкој грађи.

О вештини састављача повеље свакако говори и одговарајућа употреба заменичке интитулације *краљевство ми*, с тим што на појединим местима она није

³⁶⁷ Осим у Дечанској повељи и Душановој *Речи уз Законик*, овај поступак најдоследније је примењен у тзв. Улијарској повељи. Сматрамо значајном чињеницу да је и овај текст временски близак повељама Дечанског и Душана.

³⁶⁸ Ова идеја посебно је истакнута и као водећи принцип представљена у аутобиографским белешкама мирјана, који су све своје успехе и читав свој живот – а нарочито узурпацију власти, када је о владарима реч – објашњавали Божјом помоћу и благословом који их је пратио на животном путу. Премда је и за лаике и за монахе оснивање манастира представљало главну сврху живота, ипак постоје извесне разлике између аутобиографских бележака једних и других: док су лаици желели да саставе апологију или барем да дају објашњење свог живота, други су били оптерећени својом репутацијом која треба да их квалификује за светитеље (M. Angold, *Autobiographical Impulse in Byzantium*, 228).

употребљена сасвим у складу са другим повељама оног времена, тј. више него у другим Милутуновим повељама употребљава се прво лице множине.

Осим тога, у повељи се уочава и један посебан аспект концепта *imitatio Christi* - истицање краљеве особине да све ради „ни мало не закаснивши“: „[...] идох са журбом у околне крајеве царства грчкога [...]“.³⁶⁹ Ови елементи, чести у житијној књижевности (изразито су заступљени већ у *Житију Светог Симеона Стефана Првовенчаног*), јављају се и у владарским повељама, и њихова функција јесте да укажу на један аспект владаревог уподобљавања Христу: на опонашање тзв. „божанске хитрине“, односно, на његову спремност да изврши добра дела.³⁷⁰ Идеја о владару као *rex prosperans*-у присутна је и у повељама краља Милутина (хрисовуља Хиландару из 1299, повеља манастиру Св. Ђорђа код Скопља, хрисовуља хрусјском пиргу из 1313-1316), али се у свим овим повељама божанска ревност односи на Милутинову ктиторску делатност, помагање и даривање манастира. У повељи о улијарима, међутим, идеал божанске хитрине испољава се и у другим владарским активностима краља Милутина, што се такође може објаснити утицајем житијне књижевности.

Коначно, вреди поменути и један детаљ који се тиче разлика између Житија краља Милутина и Милутинове повеље о улијарима. Наиме, пишући о томе како је Милутин послао сина Стефана као таоца татарском цару Ногеју, Данило Други каже:

И пошто је овај његов син много времена провео у двору безаконога цара татарскога Ногеја, пошто нико није рекао да се опет врати у отачаство своје, но добри Бог, који се брине за све нас, и овога младића неповређена врати ка својему родитељу.³⁷¹ (подвукла Н. П.)

Аналогно место из Улијарске повеље гласи:

³⁶⁹ Писах и потписах, 84.

³⁷⁰ С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 254–264.

³⁷¹ Данило Други, Житије краља Милутина, *Животи краљева и архиепископа српских. Службе*, 122–123.

Но милостиви човекољубац Бог, који је у давнини сачувао три детета од вавилонске пећи, и овога младића, због молитава својих угодника, неповређена врати к родитељу својему.³⁷² (подвукла Н. П)

Исти мотив, на истом месту, налазимо и у једном препису Кратког житија краља Милутина – у „житију по свитку“ у рукописном Србљаку Радослава Грујића, док се у друга два преписа овај мотив не јавља (у препису који се чува у Народној библиотеци Србије ово место је исто као и у Житију краља Милутина из Даниловог зборника, док у софијском рукопису ове реченице уопште нема).

Појављивање овог мотива „три детета у вавилонској пећи“ у Улијарској повељи вишеструко је занимљиво. Пре свега, његово јављање у овим делима поклапа се временски са иконографским представама тројице младића у огњеној пећи.³⁷³ Код Данила Другог овај мотив изостаје, али се јавља у Житију архиепископа Данила које је саставио Данилов Ученик: „Јер Бог никад не одступајући од слугу својих, но који је сачувао три младића од огњене пећи, и који им је претворио пламен у росу, такову доброту показа и овоме.“³⁷⁴ Ова тема свакако захтева посебно изучавање, јер би се трагом овог мотива могла проширити досадашња сазнања о међусобној вези, па и генези, ових текстова.

³⁷² *Писах и потписах*, 90.

³⁷³ Ова сцена се у српским црквама слика се од XIV века, да би у XVI и XVII веку она постала једна од омиљених композиција, због чега и распореду живописа добија угледно место.

³⁷⁴ *Данилови настављачи. Данилов Ученик, други настављачи Даниловог зборника*, Београд, 1989, 97–98.

2.2. Повеље краља Стефана Дечанског

Односи између краља Милутина и његовог брата Драгутина, нарочито онај њихов аспект који се тичао наследства престола након Милутинове смрти, у многоме су одредили живот Стефана Уроша III. Грађански рат, који је трајао више од једне деценије, завршен је измирењем између Милутина и Драгутина а у мирењу је учествовао и државни сабор.

Међутим, питање наследства престола, које је било кључно током читавог сукоба, као да није сасвим решено.³⁷⁵ Положај Стефана Дечанског³⁷⁶, премда се чинило да га отац припрема за долазак на власт, одједном је поново постао неизвестан: он и даље влада у Приморју, али се из Милутинових повеља – како је већ речено – види да се с њим више није рачунало као с јединим наследником. Управо та неизвесност, сматра се, била је главни разлог да Стефан Дечански подигне буну против оца и на престо покуша да дође силом.³⁷⁷

Како Дечански није успео да, по наговору властеле, свргне Милутина са престола, овај наређује да се његов син ослепи и са породицом пошаље у Цариград. Тамо се о Стефану и његовим синовима, Душану и Душици, старао Милутинов таст, цар Андроник II Палеолог. Заслугом Данила Другог, који је тада био епископ, и архиепископа Никодима, Стефан Дечански се, после седам година, враћа у отачаство. Претпоставља се да је то могло бити већ пред крај Милутиновог живота, највероватније 1320. године.

Након Милутинове смрти 1321. године, Дечански је водио борбе око престола са својим полубратом Константином, кога је поразио и погубио, као што је то учинио и са другим претендентима на престо.³⁷⁸ Владао је укупно око десетак

³⁷⁵ М. Динић, Односи између Милутина и Драгутина, Зборник радова Византолошког института, књ. XLIV, 1955, 71.

³⁷⁶ Отежавајућа околност, од почетка, било је то што је Стефан дете из Милутиновог трећег брака, који није био признат, и због тога му савременици нису признавали право на Милутинов престо.

³⁷⁷ М. Динић, Односи између Милутина и Драгутина, ЗРВИ XLIV (1955), 76.

³⁷⁸ У борби за престо, Константин је од почетка имао вишеструку предност над Стефаном: пре свега, рођен је у легитимном браку краља Милутина с Аном Тергер, био је порфирородан, а о Милутиновим високим амбицијама у извесном смислу говорило је и име које је одабрао за сина

година, а последњи значајни догађај из периода његове владавине била је битка код Велбужда 1330. године.

Када је реч о владарском програму Стефана Дечанског, рана етапа његове владавине открива доста заједничких црта са Милутиновом владарском идеологијом. С. Марјановић Душанић издваја три заједничке теме у владарским програмима Милутина и Дечанског: богодаровани венац (изједначен са божанском инвеституром и небеским благословом), наглашен мотив „владарске генеалогije“ (који је требало да буде гаранција континуитета државе и династије) и мотив светог корена (који је извор тог континуитета).³⁷⁹ Све три наведене теме на чијем темељу се гради владарски програм Стефана Дечанског требало је да докажу легитимност његовог права на Богом даровану круну и на престо његовог претходника. Такође, значајним чиниоцем владарске пропаганде постале су и приче о ненаданој Божјој милости захваљујући којој је Дечанском враћен вид.³⁸⁰

Премда су Милутинове повеље редовно истицане као особито значајне за развој овог жанра, при чему се увек нарочито инсистирало на чињеници да је свака његова аренга оригинална и да се по први пут јавља у његовим повељама, у новијим студијама фокус је у извесном смислу померен на повеље Стефана Дечанског и Душана, у којима се налази на „више примера правог аутобиографског приповедања“³⁸¹. Ово је, уосталом, приметио још С. Станојевић: „Стеван Дечански је особито радо у експозицијама својих повеља причао своју историју. Ту је обично испричана његова патничка судбина, како је гоњен, ослепљен, прогнан, како је враћен натраг у отаџбину, и како је напослетку дошао на престо и завладао својом отаџбином“.³⁸² Занимљиво је запажање да се састави ове двојице владара углавном баве сукобима које су они имали са својим очевима.

(царско име Константин није било породично немањићко име). У трку за престо Константин се, међутим, укључио тек после Стефановог изгнанства у Цариград (С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, Београд, 2007, 256). Да је Милутин пред крај живота заиста намеравао да престо остави Константину потврђује грачаничка лоза Немањића, нека врста „сликаног Милутиновог тестаментa“, где је Константин представљен као Милутинов наследник (С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 1997, 145).

³⁷⁹ С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, Београд, 1997, 153.

³⁸⁰ Исто.

³⁸¹ Н. Порчић, *Дипломатички обрасци средњовековних владарских докумената*, 54.

³⁸² С. Станојевић, *Експозиција (Нарација)*, 134. Као примере, Станојевић наводи Призренску повељу, Дечанску хрисовуљу.

Међу повељама Стефана Дечанског такве су Врањинска, Призренска и Дечанска повеља.³⁸³

Осим тога, новија истраживања показала су да, у тематском смислу, аренге Стефана Дечанског представљају „најкомпактнију целину у корпусу повеља немањићких владара“³⁸⁴, те да је најупечатљивија одлика свих ових аренги управо аутобиографско казивање, које је – било оно опширније или сажетије – увек стилски блиско богословској нарави.³⁸⁵ С друге стране, Трифуновић истиче да „Стефанова аутобиографска казивања у дечанским хрисовуљама и Душанова уз Законик настају на основама домаће традиције аренги и нарави, али су стилски обојена и особеностима ових жанрова у византијској књижевности, које су неговали познати цариградски писци, међу којима и Андроникови савременици“³⁸⁶. У сваком случају, Стефанов боравак у Цариграду и познавање византијске културе и традиције, сматрају се значајним чиниоцима његовог стваралаштва.

Примећено је, такође, да се као стални елемент аренги Стефана Дечанског појављује алузија на старозаветну причу о Јосифу, у којој је Дечански, очито, проналазио паралелу са властитим животом.³⁸⁷

³⁸³ Н. Порчић, *Дипломатички обрасци средњовековних владарских докумената*, 54.

³⁸⁴ Ж. Вујошевић, *Стари завет у аренама средњовековних српских и бугарских повеља*, 38.

³⁸⁵ Исто.

³⁸⁶ Ђ. Трифуновић, *Стара српска књижевност. Основи*, Београд, 2009 (3. проширено издање), 179.

³⁸⁷ Ж. Вујошевић, *Стари завет у аренама средњовековних српских и бугарских повеља*, 38.

*Повеља манастиру Светих апостола Петра и Павла на Лиму*³⁸⁸

1324/1331.

Повеља припада кругу тзв. Лимских повеља и настала је, очито, по угледу на повељу краља Милутина истом манастиру. Сматра се да Стефан Дечански овом повељом потврђује очеве дарове Хумској епископији. Пажњу, међутим, привлачи чињеница да се у повељи Стефана Дечанског уопште не помиње старији документ, те да се садржај повеље односи на потпуно иста имања која је манастиру приложио краљ Милутин. Отуда сумња у поступак њеног настајања.³⁸⁹

Иако је аренга преузета из раније исправе (због чега је овде не наводимо), повеља Стефана Дечанског разликује се од Милутинове у оном делу у којем се говори о мотивацији за даривање манастира:

К вама и ја, у затеченим уделима изабраних благодати Светог духа, кажем, господина мога Светог Симеона, вама такмаца, смерни, по милости Твојој, владико мој Христе, сведржавни господин све српске земље и поморске Стефан Урош краљ, син великога господина краља Стефана Уроша, трећи Урош, вама се молим, врховним апостолима Петру и Павлу који сте примили власт од Бога, преблажени, да везујете и разрешавате грехе, златоплетени стубови дванаест светиљки, сведоци страшних тајни Христових које држе небо и земљу, и помилујте ме, јер сте ви град и покров оних који вам с вером пробегавају; помилујте ме, извевши ме из предубоке јаме и пошто ме је заточио родитељ мој, завишћу злих, неваљалих људи. И опет приклонивши колена душе и срца, вама се умиљавам: примите моје клањање колена и дизање руку, пазите на ридање мог срца због грехова, не бих ли вашег милосрђа ради био без иједне нечистоте и порока греховног на себи.³⁹⁰

Док се Милутин апостолима моли да га заступају приликом Другог доласка Христовог, Стефан Дечански им се обраћа као онима који су помогли да се ослободи из очевог заробљеништва. Премда је аренга формулисана у новозаветном

³⁸⁸ Издање повеље са старијом литературом и коментарима: В. Тријић, Повеља краља Стефана Дечанског манастиру Светих апостола Петра и Павла на Лиму, ССА 5 (2006), 51-64.

³⁸⁹ Исто, 52.

³⁹⁰ Исто, 57.

духу, у овом фрагменту аутор се ослања на старозаветну причу о страдању праведног Јосифа.³⁹¹ За повеље Стефана Дечанског и иначе је карактеристичан мотив ослобађања из заточеништва уз помоћ небеских сила, што се најчешће наводи као разлог даривања манастира. У овој повељи та мотивација није експлицирана, али се може подразумевати.³⁹²

Одређени оригинални елементи уочавају се и у есхатоколу, у којем је примећено више израза какви се не јављају у другим исправама. По својој структури и основним идејама, завршни ставови повеље одговарају повељама из позног доба Милутинове владавине.³⁹³ У почетном делу, санкција Лимске повеље Стефана Дечанског највише подсећа на Светостефанску хрисовуљу и повељу Хрусијском пиргу краља Милутина:

Ако ли неко пожели разорити и однети, тешко томе, (нека) од таквог Бог (одузме) милост своју, (нека) у страшни и трепетни дан Суда уместо помоћи и заступништва за супарнике има свете врховне апостоле Петра и Павла, и нека је проклет и свезан од Господа Бога Сведржитеља и од Прешисте Богородице Прснодјеве Марије, часног и животворног крста Господњег и од светих 12 апостола и од светих богоносних 318 Отаца никејских, и да је заједничар с издајником Јудом и са разбојником који је похулио на Исуса, и од богодарованог нам венца да је проклет. Ради тога писавши и потписах, на знање свима.³⁹⁴

Владан Тријић посебно се задржава на синтагми „тешко томе“, указујући на појављивање овог израза још једино у повељи Хрусијском пиргу и у Душановој Лимској повељи. Овај библијски узвик, међутим, понавља се више пута у *Даниловом зборнику*.³⁹⁵ Осим тога, оригинална је и претња супарништвом апостола Петра и Павла на дан Страшног суда, односно, позиција ове формулације у структури текста: она следи одмах након одвраћања Божје милости од прекршиоца одредбе, иако у оваквим набрајањима обично иде на крају.³⁹⁶ Коначно, ова санкција

³⁹¹ Исто, 61.

³⁹² Исто.

³⁹³ Исто, 59.

³⁹⁴ Исто, 57-58.

³⁹⁵ Исто, 59.

³⁹⁶ Исто.

једини је познати пример у дипломатичкој грађи где се јавља анатема удеоништвом са сараспетим разбојником који је похулио на Спаса (анатеме удеоништвом са издајником Јудом).³⁹⁷

Претња проклетством од богодарованог венца такође је значајна у контексту аутобиографске праксе. Оваква формулација ближа је повељама краља Милутина него Стефана Дечанског. Овде је, дакле, реч о надперсоналној метафори која подразумева уопштену претњу немањићком влашћу (која не зависи од њеног носиоца), док се у неки другим документима јавља клетва у првом лицу једнине, од владара лично, или од *краљевства ми*.³⁹⁸

³⁹⁷ Исто.

³⁹⁸ Исто, 60.

*Призренска повеља*³⁹⁹

април 1326.

Призренском повељом, „значајном за успостављање владарске аутобиографије“⁴⁰⁰, краљ Стефан Дечански, на основу старих повеља византијских царева, потврђује Призренској епископији старе поседе и дарује нове.⁴⁰¹ Оснивачка повеља за катедралну цркву Призренске епископије – цркву Богородице Љевишке – није сачувана, па је повеља из 1326. године једини извор за познавање властелинства Призренске епископије у средњем веку. Донедавно је владало мишљење да је оригинал рукописа ове повеље изгорео у пожару Народне библиотеке 6. априла 1941⁴⁰², те су у науци дуго били релевантни само они подаци које је дао Иван Јастребов у првом издању повеље.⁴⁰³ Да се повеља заправо налази у Архиву САНУ указао је први Ђ. Бубало. Није познато како је повеља тамо dospela.⁴⁰⁴

Повеља Стефана Дечанског показује да се он ослања на старе сачуване повеље⁴⁰⁵, можда још из времена оснивања епископије, а највероватније на ктиторску повељу краља Милутина која је могла бити састављена 1307. године. Она данас није сачувана, али се види да је у време кад Дечански издаје своју повељу Милутинова повеља постојала⁴⁰⁶: из једног фрагмента текста ове повеље,

³⁹⁹ Издање повеље са старијом литературом и коментарима: С. Мишић, Хрисовуља краља Стефана Уроша III Призренској епископији, ССА 8 (2009), 11-36.

⁴⁰⁰ Љ. Лухас-Георгиевска, Природа и функција аутобиографских сегмената у српским повељама XII – XV века, 17.

⁴⁰¹ М. Јанковић, *Епископије и митрополије српске цркве у средњем веку*, Београд, 1985, 119.

⁴⁰² *Споменици на Македонија III*, 253.

⁴⁰³ И. Јастребов, Хрисовуља Дечанског краља од године 1326, Гласник СУД 49, 1881.

⁴⁰⁴ С. Мишић, Хрисовуља краља Стефана Уроша III Призренској епископији, 11.

⁴⁰⁵ О претходним повељама за Богородичину цркву у Призрену расправља В. Мошин. Он сматра да је црква имала сачувани хрисовуљ из византијског времена (на то би упућивао помен „древних царева“), а да су повеље за цркву вероватно издали и Стефан Немања и Првовенчани („родитељи и прародитељи“ Стефана Дечанског), ако се узме у обзир да је Немања око 1190. године освојио Призрен (*Споменици на Македонија III*, Скопје, 1980, 265). Синиша Мишић мисли да су прародитељи вероватно Првовенчани и Свети Сава, који су основали православну призренску епископију (С. Мишић, Хрисовуља краља Стефана Уроша III Призренској епископији, 24).

⁴⁰⁶ *Споменици на Македонија III*, 266.

наиме, види се да је тадашњи призренски епископ Арсеније показао српском краљу сачувану Милутинову хрисовуљу за цркву Свете Богородице на Љевиши.⁴⁰⁷

Аренга је шире заснована и концентрише се око мотива похвале Богородици и Христу. Стефан Дечански обраћа се директно Богородици као Христовој мајци и његовој заступници на земљи:

Страшнога Цара блага Мати, Царице преславна и Владичице свету, Дево Богородице, Цара ваистину страшног свему свету родила јеси, од којег трепери и тресе се све видљиво и невидљиво, и хвалу му приносе као творцу и владатељу свих, страшнијем од царева земаљских, који у власти држи све видљиво и невидљиво, небеско и земаљско, којим цареви царују и силни владају земљом, који одузима дах кнезовима и свим људима крај живота утврђује. У Тројици слављен у трисветлом божавству, рођен пре векова од Оца, и опет у последња лета нашега ради спасења сишавши с неба и оваплотивши се од Пречисте Деве, коју нађе поље пространо и гору сеновиту и палату преславну, и са људима поживе као човек, и нас избавивши од грехова првог преступљења прадеда нашег, и обновивши пречистим својим крштењем, царство небеско обећа и рајску насладу. И све што је божавствено савршив, на небеса узиђе откуда и сиђе, рекавши опет да чекамо његов други и страшни долазак; он ће да сиђе и суди живим и мртвим, и да плати сваком по делима његовим. Оставио нам је пречисту своју Матер за помоћницу, и заступницу, и прибежиште, и покров крепки. Њој и ја грешни, и недостојан да се назовем раб Христов, Стефан краљ Урош Трећи, по милости благог човекољупца Владике Христа, Богом помиловани краљ свих српских и поморских земаља, и са вазљубљеним мојим сином, младим краљем Стефаном, припадајући молим се из дубине срца, знајући је од почетка као заступницу и чуварку живота мојег, коју положих надежду и помоћницу души и телу мојем од младости моје.⁴⁰⁸

У аренги се, дакле, истичу својства Богородице као заступнице људског рода уочи другог доласка Христовог. Аренга са почетком „Страшнога цара блага мати“ јединствена је и јавља се само у овој повељи, а Станоје Станојевић наводи је целу, као илустративан пример типа аренге посвећене Богородици.⁴⁰⁹ После опширне интитулације⁴¹⁰ следи експозиција. У овом аутобиографском фрагменту Дечански

⁴⁰⁷ М. Јанковић, *Епископије и митрополије српске цркве у средњем веку*, 119.

⁴⁰⁸ *Задужбине Косова*, 325 (превод Д. Богдановић).

⁴⁰⁹ *Споменици на Македонија III*, 262.

⁴¹⁰ Интитулација у овој повељи прилично је развијена у односу на друге три повеље Стефана Дечанског из приближно истог времена (Исто).

приповеда о својој тешкој судбини – гоњењу, ослепљењу, па повратку у земљу. Дакле, са општег плана, у којем се износи нада за помоћ читавом људском роду, прелази се са на лични сотериолошки план и преко мотива Богородичине помоћи у тренуцима велике невоље успоставља се веза са приповедањем о догађајима из властитог живота:

Она ме избави пречистим својим молитвама од великих и тешких невоља и напасти љутих што ми се догодише у животу овом због грехова мојих и завишћу обманљивог ђавола и злих људи који мрзе на добро. Ови не трпећи да гледају велико милосрђе Божије и добро живљење моје, и неизречену љубав отачаску родитеља Краљевства ми коју он имађаше према мени, злим и недостојним саветом наведоше га на дело страшно и недостојно, што није згодно човеку на ум да дође ушима да чује: светлости очију мојих да ме лиши, и у Константинов град да ме да у заточење и са децом мојом да ме преда у руке цара грчког кир Андроника, рекавши да се име моје ни чеда моја после тога на земљи не појаве.⁴¹¹

За нарушавање доброг односа између оца и сина окривљен је ђаво, премда ни идилично представљање тог односа није одговарало стварности.⁴¹²

Аутобиографски импулс у аренги остварен је и кроз поређење Стефана Дечанског са Јосифом; читалац се наводи на закључак да је Милутин одредио за наследника Дечанског, баш као што је некада Јаков одабрао Јосифа⁴¹³:

Ништа ти бедници нису схватили, нити су се опоменули прекрасног Јосифа, завишћу браће продана, чиме му је у ствари израђено да царује над целим Египтом; нити су се поменули милосрђа и правосуђа Божијег које због мене хоће да учини, за невину моју осуду и погибел, који праведнике љуби и грешнике милује, и прима молитве Матере, која се дан и ноћ моли за нас. Отрже ме као од самих вратница смртоноснога ада, светлошћу божаственом облиставши изведе ме и посади на престо светих родитеља Краљевства ми, и постави ме за цара и владоца и кнеза свој тековини родитеља Краљевства ми⁴¹⁴, да владам и краљујем у отачаству мојем и са превазљубљеним сином

⁴¹¹ *Задужбине Косова*, 325.

⁴¹² С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 157.

⁴¹³ Исто, 213.

⁴¹⁴ Посебним апострофирањем Стефана Дечанског да је постављен на српски престо као цар, владика и кнез истиче се његово право на престо засновано на примогенитури, иако је то било противно Дежевском споразуму. За Дечанског је ово било битно, како због Драгутиновог сина

мојим, младим краљем Стефаном, као што се и није утајило преславно и дивно божаствено ово дело од царева суседних и по целоме свету.⁴¹⁵

И у овој повељи може се уочити обичај средњовековних аутора да се, казујући о себи и свом животу, служе општим местима. Тако у Призренској повељи наилазимо на топос даривања и топос о довршавању недовршеног, који се јављају и у неким Душановим повељама (нпр. у Повељи старцу Јовану)⁴¹⁶:

Ја, пак, грешни, свагда се дивећи толиком Божјем дару, размишљајући душом и телом и свим умом, дан и ноћ, чиме да узвратим Господу Богу мојему и пречистој његовој Матери – не знам; знам само да му благодарене и славу узашиљем и да се до последњега мојега даха и светим црквама старам, и што им је недовољно – да попуним, и да довршим оно што не достигнуше да заврше свети родитељи Краљевства ми, и од мамоне неправедног богатства, сабраног гресима мојим, обећах макар неки мали део да ћу давати браћи Божијој убогој, који седе на распућима и пред вратима дома мојега, нудећи свима да купе царство небеско. И опет ми на ум дође страшан и неизрецив час смртни, јер сви цареви, пророци и апостоли и светитељи смрћу скончаше, ништа не однесоше из овог света, само дела своја – добра и зла, и сви у гроб зађоше као да се нису ни родили; сву моју наду положих на Пречисту Богородицу, Богоматер и чудотворку у епископији призренској на Љевиши, што ју је саздао и живописао родитељ Краљевства ми.⁴¹⁷

У наведеном одломку пажњу привлачи мотив уздарја: задужбина се подиже и обнавља да би се, на неки начин, узвратило Господу и Богородици на њиховој милости. У поређењу с повељама XIII века, али и повељама краља Милутина, повеље из времена Стефана Дечанског и Стефана Душана откривају одређене новине у погледу употребе и функције топоса Божје милости. С једне стране, у овим повељама јасније се артикулише мисао о томе да је Божја милост дар на којем треба узвратити. У позадини овог мотива могао би бити стих из Псалама (116, 12): „Шта ћу вратити Господу за сва добра што ми је учинио?“, што потврђује тезу о

Владислава, тако и с обзиром на чињеницу да је био сматран за незаконитог сина и неподесног за власт.

⁴¹⁵ *Задужбине Косова*, 325.

⁴¹⁶ Видети: С. Марјановић-Душанић, *Повеља краља Стефана Душана старцу Јовану*, ССА 3(2004), 35-44. О топосу довршавања недовршеног: G. Babić, *Les portraits de Dečani représentant ensemble Dečanski et Dušan*, у: *Дечани и византијска уметност средином XIV века*, Београд, 1989, 273-286.

⁴¹⁷ *Задужбине Косова*, 325.

утицају Псалама на уводне делове српских повеља.⁴¹⁸ Тако се, заправо, подизање, обнављање или даривање манастира у овим повељама схвата као нека врста ударја Богу. Идеја средњовековних Срба о Богу као „апсолутном политичком фактору“⁴¹⁹, видели смо, исказана је већ у најстаријим текстовима, и од тада се може пратити њено присуство и функција у одређеним кључним и осетљивим тренуцима српске владарске историје. Док се у ранијим периодима топосом Божје милости оправдавао само легитимитет власти, односно, долазак на престо одређеног владара, у XIV веку овим топосом почињу се маркирати и догађаји из личног живота владара – издавача повеље.

Представљање властитог живота као производа Божјег деловања манифестованог као низ благослова, колико нам је познато, осим у повељама Стефана Дечанског и Стефана Душана не јавља се у повељама других владара из династије Немањића, па ни касније (у повељама кнеза Лазара и његових наследника). Изузетак би била тзв. Улијарска повеља која се приписује краљу Милутину. Међутим, у византијској традицији овај вид употребе топоса Божје милости изузетно је заступљен, највише у уводима манастирских типика, различитим предговорима или уводима тестамената, дакле, у текстовима аутобиографског карактера, какви су, уосталом, аренга и експозиција: ту је често присутан помен Божје милости и подршке, односно, мотив захвалности за Божји благослов.⁴²⁰

Потреба да се захвали Господу мотивисана је „сећањем на смрт“, једном од основних идеја позног средњег века⁴²¹, која се више пута јавља у повељама

⁴¹⁸ Једна од најрепрезентативнијих библијских илустрација Божје милости – старозаветна прича о прекрасном Јосифу – такође је нашла своје место у овим повељама, не само стога што је Јосиф тип неправедно кажњеног праведника који се избавља захваљујући Божјој милости, већ и зато што је Божјом милошћу завладао „многим народима“.

⁴¹⁹ Д. Богдановић, *Студије из српске средњовековне књижевности*, 121.

⁴²⁰ Ова идеја посебно је истакнута и као водећи принцип представљена у аутобиографским белешкама мирјана, који су све своје успехе и читав свој живот – а нарочито узурпацију власти, када је о владарима реч – објашњавали Божјом помоћу и благословом који их је пратио на животном путу. Премда је и за лаике и за монахе оснивање манастира представљало главну сврху живота, ипак постоје извесне разлике између аутобиографских бележака једних и других: док су лаици желели да саставе апологију или барем да дају објашњење свог живота, други су били оптерећени својом репутацијом која треба да их квалификује за светитеље (M. Angold, *Autobiographical Impulse In Byzantium*, 228).

⁴²¹ J. Хојзинга, *Јесен средњег века*, 181.

Стефана Дечанског. Мисао о пролазности, међутим, не произлази из страха од живота, није повезана са порицањем лепоте и среће овоземаљског живљења (што је био случај у средњовековној уметности Запада)⁴²², већ је усмерена ка осмишљавању тог живота, и прожета свешћу о томе да су пред смрћу сви једнаки. Како било, изгледа да се и на примеру средњовековних српских повеља, барем донекле, потврђује мишљење да „Црквена мисао каснога средњег века познаје само ова два екстрема: жалопојку над пролазношћу, над крајем силе, части и уживања [...] и радост због спасене душе у њеном блаженству. Све што се налази између тога остаје неизречено“.⁴²³

У овој хрисовуљи, међутим, налазимо и једну необичајену интервенцију:

И замоли ме епископ призренски Арсеније да му припојим земљу власима на Блацима, што је држе људи краљевства ми; и не дадох му, него приложих сав забел краљевства ми у Чрноочи [...]“⁴²⁴. Ово је скоро једини случај бележења неуспеле интервенције, и то високог духовног лица.⁴²⁵

После диспозиције следи духовна санкција, према формулару карактеристичном за повеље Стефана Дечанског.⁴²⁶ И у завршним ставовима повеље наглашава се мотивација даривања храма Богородици Љевишкој:

Ово све принето од мене грешног, ако и од многог мало, приносим теби, Владичице! Прими милошћу твојом и донеси га Сину својему и Богу нашему на дар и добри спомен, а мени и вазљубљеном сину мојему, младому краљу Стефану, пошто нам је душа једна у два тела и један заједнички дар теби, твоје од твога принесосмо, тебе предлажући као помоћницу и јамственицу нашег спасења и исправљења [...] ки да добијемо вечна блага за којима жудимо, са светим родитељима и прародитељима Краљевства ми.⁴²⁷

⁴²² Исто, 187.

⁴²³ Исто, 200.

⁴²⁴ *Задужбине Косова*, 326.

⁴²⁵ С. Мишић, Хрисовуља краља Стефана Уроша III Призренској епископији, 25.

⁴²⁶ *Споменици на Македонија III*, 260.

⁴²⁷ *Задужбине Косова*, 326.

Слична паралела између оца и сина, и Богородице и њеног сина, развија се у повељама краља Милутина, па би и ова идеја можда могла бити преузета из Милутинове изгубљене повеље.

У санкцији Стефан Дечански се изјашњава о могућним наследницима престола, али у исто време осветљава актуелни тренутак власти:

Молим и оне који ће после нас бити, које изабере Бог, било сина Краљевства ми или другога од рода Краљевства ми или судом Божјим од другог рода ако буде, да не разори и не одузме било шта од овог што сам ја дао, јер и ја не разорих и ни одузех ништа од оног што су утврдили свети родитељи Краљевства ми светим црквама, већ напротив потврдих и појачах. Ко ли се потруди да разори или одузме нешто од овог што сам ја приложио светој цркви, ко год да буде, таквога нека разори Господ Бог, и спомен његов од земље и из књига живота нека избрисан буде,⁴²⁸ и уместо уобичајене твоје помоћи и заступљења твојег – разоритељку⁴²⁹ и супарницу да те нађе на страшном суду Сина твојег и Бога нашег [...].⁴³⁰

Употребом првог лица множине, обраћајући се онима „који ће после нас бити“, Дечански, могућно, истиче савладарство са Душаном. Из текста који следи, међутим, у којем се помиње „син Краљевства ми“ као могући наследник, произлази и могућност да Дечански овде употребљава тзв. „краљевско *ми*“ у значењу „ја“. У светлости аутобиографских фрагмената занимљиво би могло бити и то што Дечански наводи себе као неку врсту узора на који се треба угледати. Он позива своје наследнике да не разоре оно што је утврђено, јер ни он сам није разорио, већ је – напротив – потврдио и појачао.

Осим тога, на примеру ове повеље Стефана Дечанског јасно се уочавају карактеристике тзв. аренгалног типа даровнице, који садржи аренгу и духовну санкцију. Као што је повезана с експозицијом, аренга је повезана и са духовном санкцијом. Све оно што је у аренги истакнуто као својство Богородице, или

⁴²⁸ Овај мотив – брисање из књига живота – Мошин сматра новином у санкцијама средњовековних повеља (V. Mošin, *Sankcija u vizantijskoj i južnoslovenskoj ćirilskoj diplomaciji*, , 38).

⁴²⁹ У изразу „разоритељка“, којом се именује Богородица, Мошин види импулс оригиналности ове санкције у односу на раније санкције српских повеља (Исто).

⁴³⁰ *Задужбине Косова*, 326.

Христа, у духовној санкцији претвара се у своју супротност. Ономе ко се огрешо о одредбе, Богородица више неће бити заступница, већ супарница на страшном суду.

*Повеља Стефана Дечанског Хиландару (февруарска)*⁴³¹

8. фебруар 1327.

Повеља је сачувана у два преписа који се разликују само у диспозитивном делу, док су аренга и експозиција у оба преписа исте. Оба преписа повеље односе се на даривања Стефана Дечанског Хиландару: краљ је овом повељом дао Хиландару цркву Свете Богородице у Призрену и нека села.

Аренга спада у једну од најчешћих аренги српске средњовековне канцеларијске писмености, са карактеристичним почетком⁴³², и веома је кратка:

Оставивши земаљска земаљским и удаљивши се од тљеног праха, дођите да се усправимо, подигнемо очи у висине и разум окрилатимо, обраћајући се превечноме и безначелноме оцу и благоме Владици небесноме, творцу све твари видљиве и невидљиве, и јединочедноме Сину Његовome, нади и похвали рода хришћанскога: Ја сам роб Твој, по великој милости Твојој, Владико творче мој!⁴³³

После интитулације следи нарација, која је у појединим деловима од речи до речи иста са повељом Стефана Дечанског Хиландару од 9. јула 1327. године:

Ја, Стефан краљ српских земаља и поморских, потрудох се мили дар овај принети пресветој Богородици, званој Хиландар. Када је дошао краљевству ми свечасни игуман Свете Горе Атона Богородице Хиландарске кир Гервасије са братијом, говорио је краљевству ми да им буде место за одмор код Богородице које се налази за градом Призреном. И пошто је размислило краљевство ми и сетило се овог горког страшног часа смртног када ћу стати пред Тебе Владико мој Христе, па као и бивши први цареви и свети прародитељи краљевства ми, тако и краљевство ми испуни молбу њихову.⁴³⁴

У наведеном фрагменту уочљив је мотив уобичајен у повељама Стефана Дечанског – мотив присећања на смрт. Занимљиво је што се у читавом фрагменту

⁴³¹ Издање повеље са старијом литературом и коментарима: С. Мишић, Хрисовуља краља Стефана Уроша III манастиру Хиландару, ССА 5 (2006), 65-81 (превод повеље: Т. Суботин-Голубовић).

⁴³² Н. Порчић, *Дипломатички обрасци средњовековних владарских докумената: српски пример*, 51.

⁴³³ С. Мишић, Хрисовуља краља Стефана Уроша III манастиру Хиландару, 68.

⁴³⁴ Исто, 68-69.

употребљава израз *краљевство ми*, док се у прво лице једнине прелази у делу реченице када се Дечански директно обраћа Христу. Дакле, димензија надперсоналног губи се онда када аутор повеље визуализира своје појављивање пред Господом у смртном часу. Он једино тада није изједначен са државом којом влада, и једино у том тренутку видимо његов его уместо његове персоне.

Завршне ставове повеље чини духовна санкција, која је слична у све три хиландарске повеље Стефана Дечанског:

И кога Бог одреди да после нас господствује, било да је син краљевства ми или унук, или ако Бог кога другог одреди – ово да не поништи. Ко ли се одважи да ово разори, њега да уништи Господ Бог и пречиста Мати Божија Хиландарска, и да га убије сила часног и животворног крста, и у овом веку и будућем, и да буде проклет од 318 светих отаца никејских, и од светог Симеона и Саве, и од свих светих.⁴³⁵

Значајно је што се само у хиландарским повељама Стефан Дечански титулише и потписује именом Стефан, што је иначе чинио његов син Душан. У свим осталим актима, Дечански употребљава своје краљевско име – Стефан Урош (не увек Трећи).⁴³⁶ Управо стога, сви акти Стефана Дечанског сачувани у Хиландару, због потписа и премештаних печата сумњиве су аутентичности.⁴³⁷

⁴³⁵ Исто, 68.

⁴³⁶ Исто, 76.

⁴³⁷ Исто, 77.

*Повеља Стефана Дечанског Хиландару (јулска)*⁴³⁸

9. јул 1327.

Стефан Дечански је ову повељу за манастир Хиландар издао, претпоставља се, на свом двору, а на молбу хиландарског игумана Гервасија и братства манастира. Гервасијевој молби претходио је судски спор који је овај игуман повео против студеничког братства. Стефан Дечански овом повељом доноси одредбу која је ишла у корист оба манастира. Хрисовуља се чува у архиву манастира Хиландара (бр. 9).⁴³⁹

Повеља почиње симболичном инвокацијом, за којом следи краћа аренга у којој се прославља славна и страшна љубав Исуса Христа према људском роду, а такође се велича и Богородица као заступница и помоћница свим верницима. У односу на повељу Стефана Дечанског Хиландару из фебруара 1327, аренга ове повеље се прилично разликује, док су остали делови формулара слични. Према мишљењу С. Станојевића, ова аренга је незгодно прекинута и не остварује добру везу са осталим ставовима повеље.⁴⁴⁰

Након аренге долазе интитулација и експозиција, у којој се говори о доласку и молби игумана Гервасија:

Пошто сам ја, раб твој Стефан, Владико, творче мој, великом милошћу твојом краљ српских земаља и поморских, похитах драги овај дар принети Пресветој Богородици, реченом Хиландару, како дође краљевству ми свечасни игуман, Богородице Хиландарске, са Свете Горе Атона, кир Гервасије са братијом и говораше краљевству ми за села што имају међу, села Пречисте Студеничке и како деле село Добродољани са њима на пола. И ово промисли краљевство ми, и разумех онај горки и ужасни час смртни како ћу стати пред тебе, Владику Христа мојега, као и пређашњи први цареви и свети прародитељи краљевства ми, тако и краљевство ми испуни молбу њихову [...].⁴⁴¹

⁴³⁸ Издање повеље са старијом литературом и коментарима: С. Мишић, Хрисовуља краља Стефана Уроша III Хиландару, ССА 2 (2003), 29-40.

⁴³⁹ Исто, 30.

⁴⁴⁰ С. Станојевић, *Студије о српској дипломатици*. Аренга, 218-219.

⁴⁴¹ С. Мишић, Хрисовуља краља Стефана Уроша III Хиландару, 33-34.

У овој повељи уочљив је мотив „сећања на смрт“, који се јавља у неколиким исправама Стефана Дечанског, а овде је нарочито занимљив, јер је доведен у непосредну везу са владаревим промишљањем правног проблема са којим је суочен. Размишљајући о молби игумана Гервасија и братије, Дечански се подсећа да ће доћи његов смртни час, и то захваљујући том подсећању одлучује да поступи као и његови преци и испуни молбу. Отуда деловање Стефана Дечанског мотивише његова свест о пролазности овоземаљског живота.

Комбиновање првог лица једнине са изразом *краљевство ми* остварује се на уобичајен начин – према томе да ли се исказ односи или не односи на сам правни чин. Осим тога, помен предака у повељама Стефана Дечанског није више у функцији подвлачења легитимитета властите владавине (као код Милутина), већ се преци помињу искључиво у функцији њихове ктиторске делатности, на коју се владар угледа.

Хрисувоља садржи и разуђену духовну санкцију:

И кога изволи Бог (поставити) да влада после нас – или син краљевства ми или унук или ког Бог изволи – ово да не погази. Ко ли похита да ово разори врагом подбоден, тога да разори Господ и пречиста Мати Божија Хиландарска и да га убије сила Часнога животворивога крста у овом веку и у будућем, и да је проклет од 318 светих отаца никејских и од светога Симеона и Саве и свих светих у дан Страшнога суда Христова да се приброји свим нечастивим и онима који су поплували Христа, сина Божијег [...].⁴⁴²

У овом фрагменту употребљено је прво лице множине – „нас“ – у значењу првог лица једнине. По помињању Светог Симеона и Светог Саве у санкцији повеље, ова повеља блиска је повељама краља Милутина.

⁴⁴² С. Мишић, Хрисувоља краља Стефана Уроша III Хиландару, 34.

*Повеља Хиландару о спору око међа Крушевске метохије*⁴⁴³

6. септембар 1327.

Септембарска повеља Стефана Дечанског Хиландару из 1327. године издата је на краљевом двору у Сврчину, на Косову, и последица је спора који су хиландарски игуман Гервасије и братство Хиландара водили – овога пута – против краљеве властеле Дмитра и Борислава. Како су властелини повредили хиландарски посед код села Косорић, пресуда је донета у корист Хиландара.⁴⁴⁴

По типу формулара ова повеља је промулгациона – она не почиње аренгом, већ експозицијом – док је по наменском типу пресуда⁴⁴⁵, чиме се може објаснити део њених особености. По томе се она разликује од друге две хиландарске повеље Стефана Дечанског, које су по типу аренгалне даровнице. У експозицији се говори како је игуман Гервасије дошао на краљев суд са синовима тепчије Хардомила:

Пише и наређује краљевство ми, на знање свакоме, да дође краљевству ми свечасни игуман Свете горе Атона, пресвете Богородице хиландарске кир Гервасије, на суд пред краљевство ми, са синовима тепчије Хардомила – Дмитриром и Бориславом. Каже игуман: 'Суседи, питам вас, властелу господина краља, зашто притискате силом земљу и брдо хиландарско, међу Косорићима и селима хиландарским?' Говори Дмитар: 'Ми ништа не знамо, брдо и земља су косорићки'. И тако досуди краљевство ми да поведу 12 старинаца-жупљана, поузданих људи, да се закуну страшном заклетвом [...]'⁴⁴⁶.

Већи део повеље односи се на одлуке о три правне радње, па је стил казивања у сагласју са садржајем и у великој мери подсећа на сачуване судске акте оног времена.⁴⁴⁷ За документе овог дипломатичког типа очито је морао бити важан утисак аутентичности, што се у излагању постиже употребом управног говора, као

⁴⁴³ Издање повеље са старијом литературом и коментарима: С. Мишић, Хрисовуља краља Стефана Уроша III Хиландару о спору око међа Крушевске метохије, 3-17.

⁴⁴⁴ Исто, 3.

⁴⁴⁵ Н. Порчић, *Дипломатички обрасци средњовековних владарских докумената: српски пример*, 392.

⁴⁴⁶ С. Мишић, Хрисовуља краља Стефана Уроша III Хиландару о спору око међа Крушевске метохије, 7-8.

⁴⁴⁷ Исто, 10.

и инсистирање на томе да је издавање документа јавни чин којим се нека одлука даје „на знање свакоме“.

Повеља садржи обимну духовну санкцију, налик на духовну санкцију у другим двома хиландарским повељама Стефана Дечанског, с тим што се у овој исправи појављује и материјална санкција:

И кога Бог одреди да влада у земљи отачаства краљевства ми, било да је сродник, или син краљевства ми – нико да не поквари, него још више да потврди. Ако ли се такав нађе, било да је властелин велики или мали, или ко други у земљи краљевства ми, такав да се распе и казни, и да плати пет стотина перпера, и да се сматра издајником. И још, таквога да разори Господ Бог и пречиста Мати божија хиландарска у дан страшнога суда Христова, и да га убије сила часног и животворног крста, и да је проклет од 318 светих отаца никејских и од четворице јеванђелиста, и да је у друштву Јуде и оних који су рекли: крв Његова на нама и на деци нашој.⁴⁴⁸

Мошин сматра да је формула материјалне санкције преузета из бугарских повеља,⁴⁴⁹ у којима су се, опет, ови елементи развили под утицајем византијских повеља. То је, очито, било у време владавине бугарског цара Јована Асена II, који је тада имао велику моћ на Балкану.⁴⁵⁰ Ово је, како наводи Мошин, једна од две повеље Стефана Дечанског у којима се, поред духовне, јавља материјална санкција (друга повеља је за манастир Светог Николе Врањинског).⁴⁵¹

⁴⁴⁸ Исто, 9.

⁴⁴⁹ V. Mošin, Sankcija u vizantijskoj i u južnoslovenskoj ćirilskoj diplomaciji, 32-33.

⁴⁵⁰ Исто, 33.

⁴⁵¹ Исто, 38.

Оснивачка хрисовуља за манастир Дечане често се истиче као један од најважнијих извора за познавање прилика оног времена. Како међу српским средњовековним исправама нема обимнијег списка од Дечанске даровнице, она пружа више података од ма једног другог документа, а њена садржина постаје драгоцене за многе научне дисциплине: за политичку историју, историју друштвених односа, културну историју, историју земљорадње, историју језика и др.⁴⁵³

У науци су познате три версије Дечанске хрисовуље из XIV века и један касни препис из XVIII века. Најстарија версија, тзв. Прва дечанска хрисовуља, написана је у облику пергаментног свитка који је састављен лепљењем од осам листова, и једног дела на нешто тврђем пергаменту, који је накнадно додат.⁴⁵⁴ Ово је једина версија сачувана у целини (уз примедбу о делу који је доцније исписан),⁴⁵⁵ и представља саму оснивачку повељу манастира. У односу на друге две версије, текст Прве дечанске хрисовуље је краћи, јер нема поименичног набрајања дарованих земљорадника и сточара, али су, с друге стране, уводни свечани делови сачувани, што у друге две версије није случај.⁴⁵⁶ Сматра се да је документ настао између битке код Велбужда (28. јули 1330) и смене на престолу (август 1331).⁴⁵⁷

Друга дечанска хрисовуља представља ширу версију оснивачке повеље, с унетим списковима земљорадника и сточара, због чега је – из практичних разлога – исписана у виду рукописне књиге, а не у свитку. Текст је, осим тога, проширен и другим додацима, међу којима су, за нашу тему, најзанимљивија два: помен о посети Стефана Дечанског манастиру, и постскрипtum иза потписа Стефана Дечанског, са додатним одлукама новог краља, Стефана Душана. Пасуси о посети

⁴⁵² Издање повеље с фотографијама рукописа, прегледом старијих издања и упоредном анализом версија повеље: П. Ивић и М. Грковић, *Дечанске хрисовуље*, Нови Сад, 1976.

⁴⁵³ Исто, 14.

⁴⁵⁴ Исто, 20.

⁴⁵⁵ Исто, 27.

⁴⁵⁶ Исто, 52.

⁴⁵⁷ Исто.

Дечанског манастиру састављени су, по свему судећи, за време његове владавине, али сам рукопис Друге дечанске хрисовуље највероватније у време када је Душан већ постао краљ.⁴⁵⁸

Трећа версија дечанске хрисовуље такође је у облику књиге, и такође потиче из времена Душановог краљевства, премда је, у односу на другу версију, осетно млађа. Све новине које су се јавиле у другој версији пренете су и у трећу, и додате су неке нове. Приметна је и извесна ревизија текста којом је текст прилагођен приликама под Душановом владавином, при чему су испуштени поједини делови који су се односили на Дечанског.⁴⁵⁹

Упоредном анализом дечанских хрисовуља дошло се до закључка да су друге две версије представљале „радне примерке“, за разлику од прве версије која је имала свечани карактер⁴⁶⁰, и једина је версија коју је оверио Стефан Дечански. То је и главни разлог зашто је Прва дечанска хрисовуља најчешће улазила у поље књижевноисторијског разматрања: једино су у њој сачувани литерарни делови.

Уз *Улијарску повељу* која се приписује краљу Милутину и Душанову *Реч уз Законик*, *Дечанска хрисовуља* најчешће се помиње по својим аутобиографским фрагментима: истиче се њена „разрађена аутобиографска аренга“⁴⁶¹, „ауторов лични исказ“⁴⁶², и „аутобиографски детаљи“ којима се Дечански надовезује на претходну традицију повеља Симеона Немање и свог оца Милутина.⁴⁶³

У аренги хрисовуље развија се похвала Господу Сведржителу, коме је храм и посвећен, нарочито његовој пожртвованости за људски род. Одлука Стефана Дечанског да подигне храм на тај начин се подиже на виши ниво и добија сотериолошки смисао,⁴⁶⁴ који ће и на другим местима у повељи бити наглашен. Идеја о двојној артикулацији света овде је изведена кроз контраст између Господњег живота небу и његовог овоземаљског живота:

⁴⁵⁸ Исто.

⁴⁵⁹ Исто, 53.

⁴⁶⁰ Исто, 52.

⁴⁶¹ Д. Богдановић, *Историја старе српске књижевности*, 181.

⁴⁶² Љ. Јухас-Георгиевска, *Природа и функција аутобиографских сегмената у српским повељама XII – XV века*, 18.

⁴⁶³ Д. Петровић, *Аутобиографија појединости у Дечанским хрисовуљама и средњовековне биографије о Милутину и Стефану Дечанском*, НССВД 8, Београд, 1980, 56.

⁴⁶⁴ С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 272.

[...] анђелима и арханђелима и свим небеским силама владар и господар, похуљен и оклеветан, поруган, распет, и смрт срамну примивши и васкрснувши из мртвих, изведе из ада људску природу, на небо вазнесе се Оцу, док су га апостоли и ученици његови гледали и жалили због растанка са њим. Њима обећа да ће послати Пресветога Духа и научити их свакој истини, и не само његовим ученицима него и свима који верују у име његово, зато што поучени и научени сви свети задобише славу коју око не виде, нити ухо не чу, нити на срце човеку не узиђе.⁴⁶⁵

Неколики мотиви и симболи који се јављају у аренги хрисулује показаће се функционалним у успостављању тематског јединства између аренге и експозиције, нарочито сам почетак хрисулује, где се инсистира на симболици светлости и мотиву очију:

Сведржитељ Господ и Творац свега, који држи у власти сву твар, једини у вечној светлости, који постоји у три лица, Бог од Бога, светлост од светлости, живот и животодавац [...]. И нама приличи да уперивши ка њему очи срца и очи душе разумно схватимо ко је овај цар царевима и господар господарима [...].⁴⁶⁶

Поред тога, у аренги се развија и позната мисао о страху Господњем као почетку мудрости. У науци је више пута показано да је, у владарској идеологији Немањића, идеја о владару као учитељу страха Господњег нарочито развијена. Заправо, читав уводни део Дечанске хрисулује посвећен је угледању на Јоасафов пример и последовање Варлаамовим поукама о идеалној владавини која почива на страху Господњем.⁴⁶⁷ Подсећајући се Давидових речи о Страху Господњем, писац каже:

Њега заволеше наши очеви и у њега се уздаше. Уздаше се и спасли су се, јер омрзнуше све земаљско, све старање своје определише ка духовном сазнању и страху Божијем, и заменише земаљско царство небеским животом и

⁴⁶⁵ *Стара српска поезија, записи и натписи, аренге* (приредио и превео Т. Јовановић), Нови Сад, 2013, 273. У анализи повеље користимо превод Томислава Јовановића, јер се у њему чувају особине језике значајне за тумачење аутобиографског исказа, о чему ће бити речи касније.

⁴⁶⁶ Исто.

⁴⁶⁷ С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 244.

славом бесконачном, оставивши нам достохвалне успомене на земљи, испуњавајући сваком насладом и весељем наше душе и тела наша, то јест, Симеона Немању, првог и светог господина, отачаствољупца, просветитеља српског и новог мироточца и од њега рођеног сина из младости од Бога вољеног, светог и преосвећеног Саву, првог архиепископа српског и брата његовог по телу, првовенчаног краља Стефана, и после њих све наше родитеље који су од њих заблистали и који су царевали на земљи, њима нека је вечна успомена.⁴⁶⁸

Након овог фрагмента, у којем се посебно истичу Симеон и Сава, према обрасцу свештене двојице успостављеном још у време Милутиново, следи интитулација:

Од њиховог племена сам и ја, грешни и недостојни роб Христов, Стефан, краљ и са Богом самодржац свих српских и поморских земаља, праунук светог Симеона Немање и унук Стефана првовенчаног краља и син светог и крепког и превисоког краља свих српских и поморских земаља, Стефана Уроша, син и наследник њиховог светог корена, грана и јединородни изданак мога светог родитеља, вољен у његовом срцу више од свег његовог живота, потпора и утврда његове старости.⁴⁶⁹

Да је аренга *Дечанске хрисовуље* добро стилизована и веома функционална, нема никакве сумње. У литератури је, такође, истицано и то што није стереотипна. Несвакидашњу формулацију налазимо већ у интитулацији повеље: Стефан Дечански себе представља као сина светог краља Милутина и за себе каже да је „омиљен у његовом срцу више од целог његовог живота, потпора и снага старости његове“. У делима средњовековне књижевности, наиме, изузетно је редак случај да се о себи пише афирмативно у првом лицу једнине. То не значи да афирмативно казивање о себи изостаје, али се оно уклапа у друге приповедне образце (нпр. треће лице једнине, као код Светог Саве), док је за прво лице једнине „резервисан“ углавном покајнички садржај и истицање властите грешности. У наведеној интитулацији, према томе, могла би се наћи потврда Курцијусовог становишта да је

⁴⁶⁸ *Стара српска поезија, записи и натписи, аренге, 273.*

⁴⁶⁹ Исто.

топос грешности и скромности у средњовековној књижевности, заправо, „топос афектиране скромности“.

Овај неуобичајени литерарни поступак, међутим, треба довести у везу и са писцем хрисовуље: из укупног текста исправе види се да је реч о изванредно даровитом и ученом аутору, па не може бити говора о његовом евентуалном непознавању праксе онога доба. Остаје, дакле, питање није ли овакав детаљ свој узор имао у византијској традицији састављања повеља?

У тексту повеље, након интитулације и представљања себе као очевог миљеника, следи „приповедни заокрет“⁴⁷⁰, „најважнији аутобиографски детаљ у *Хрисовуљи*“⁴⁷¹ – побуна Дечанског против оца. Према неким тумачењима, он приповеда о трагичним догађајима из свог живота како би објаснио због чега је ослепљен, те како је напослетку, захваљујући Божјој милости, ипак дошао на престо. Међутим, Дечански јасно износи мотив због којег приповеда о судбинским догађајима из свог живота:

Зла моја којима пострадах на брзину ћу испричати, не због мога бола који задобих, него ради славе Божије, да сви који чују, после овога науче да воле Господа и да га се боје са страхом као свемогућег Бога.⁴⁷²

У овој формулацији, којом се Стефан Дечански привидно ставља у други план, док је у првом плану Божја слава, крије се идеја о учитељу страха Господњег, основна идеја овог програмског текста.⁴⁷³ Главни мотив за приповест о злим догађајима који су га снашли, дакле, јесте да сви који чују ту причу науче да се боје Господа. Онај који прича ту причу, према томе, јесте и у улози учитеља страха Господњег, а учитељ страха Господњег је, како је већ наведено, једна од основних идеја на којој почива представа о идеалном владару по узору на Јоасафа. Иако је Стефана Дечанског смрт спречила да се замонаши, његово угледање на Јоасафа и

⁴⁷⁰ Љ. Јухас-Георгиевска, *Природа и функција аутобиографских сегмената у српским повељама XII – XIV века*, 18.

⁴⁷¹ Д. Петровић, *Аутобиографија појединости у дечанским хрисовуљама и средњовековне биографије о Милутину и Стефану Дечанском*, 57.

⁴⁷² *Стара српска поезија, записи и натписи, аренге*, 273.

⁴⁷³ С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 245.

свест о томе да идеални владар мора бити и учитељ страха Господњег, ишчитава се управо из наведеног фрагмента. Опонашање јоасафовског модела одвија се не само кроз преузимање идеја, већ кроз сам чин приповедања о властитом животу.

Дискретан прелаз из аренге у експозицију полако води ка изношењу конкретних догађаја из краљевог живота који су довели до његовог ослепљења:

Тако, дакле, живећи у љубави родитељској и веселећи се свагда у слави земаљској, али зли бедни ђаво који од искона мрзи род људски, који је избеумио браћу да продају свога брата Прекрасног Јосифа и који је ставио у срце издајнику Јуди да преда Господа свога на распеће, заборавивши сва добра учења и насладе којима се наслади од свога учитеља са светим апостолима, тај исти и овде се усели у злонравне и зломислене људе, које одгајише родитељи краљевства ми и само краљевство ми са љубављу срца као браћу и чеда, који оставивши Бога и заборавивши нашу велику љубав, почеше помало сејати зли коров између мене и родитеља краљевства ми.⁴⁷⁴

Смишљено деловање припадника властеле с намером да наруше однос између оца и сина, претварајући се да су верни и једном и другом, има своју аналогију у претходно поменутом Јудином издајству:

Претварајући се на разне лукаве начине да су нам били верни, али се показаше још гори и беднији од неверних. Позавидевши мом добром животу, наведоше га злим и недоличним саветима на тако страшно и неподобно дело да је неугодно да се чује и тешко схватљиво људском уму. Учинише са мном оно што учинише.⁴⁷⁵

Овде као да се приповедање сажима, односно, последња реченица као да саопштава нешто што је већ опште познато. Следи опис Стефановог ослепљења, у којем се за Милутина каже:

Послушавши их, убрзо ме лиши светлости мојих очију, не сачекавши, нити испитавши истину, нити расудивши пажљиво о пресуди, јер суд је Божији. И још поред тога предаде ме у заточење, предаде ме са мојом децом цару

⁴⁷⁴ *Стара српска поезија, записи и натписи, аренге, 273.*

⁴⁷⁵ Исто, 273-274.

Андронику да ме држи у Константиновом граду, то јест да се после овога не спомене име моје, нити деце моје и да не видим земљу отачаства свог.⁴⁷⁶

Томислав Јовановић посебно издваја овај део повеље, као „ретко лично предочавање зле судбине у српској књижевности средњег века“⁴⁷⁷ које се може упоредити са „исповедном природом коју је на свој начин исказала монахиња Јефимија у *Туги за младенцем Угљешом*.“⁴⁷⁸

Иако оца не осуђује отворено због онога што је учинио, и премда се – како у средњовековним списима то обично бива – за невољу криви Ђаво, јасно је да Дечански Милутину ипак замера што најпре није проверио истинитост онога што је чуо. С друге стране, управо у овом фрагменту долази до изражаја индивидуалност исказа Стефана Дечанског: приповедајући о себи, својој деци, свом оцу и, коначно, својој отаџбини, Дечански ниједном не употребљава израз *краљевство ми*, чак ни онда када говори о држави. У Милутиновим повељама то је, како смо показали, био чест поступак.

Божја милост којом су немањићи владари обично објашњавали свој долазак на власт у тексту Дечанске хрисовуље додатно је наглашена и потврђена чином враћања вида Стефану Дечанском:

А добри Бог, који од почетка све зна и испитује срца, који је укрепио проданог Прекрасног Јосифа и учинио га царем над многим народима и над својом браћом, свестан љубави и правде мога срца према мом родитељу, показа према мени велико своје милосрђе вративши ми светлост мојих очију, и као од самих уста смртоносног ада истрже ме и изведеши ме, посади ме на престо светих родитеља и прародитеља краљевства ми и као цара и владара постави ме за господара тековине мога оца, јер није се утајило ово страшно дело од свих садругова краљевства ми, од царева и краљева који живе око нас и од свих земаља које су чуле.⁴⁷⁹

Наведени фрагмент открива сврховитост одређених мотива који су искоришћени у аренги текста (ови мотиви су, такође, заступљени и у *Призренској*

⁴⁷⁶ Исто, 274.

⁴⁷⁷ Т. Јовановић, Предговор у: *Стара српска поезија, записи и натписи, аренге*, 38.

⁴⁷⁸ Исто.

⁴⁷⁹ *Стара српска поезија, записи и натписи, аренге*, 274.

повели). Пре свега, аренга и експозиција спајају молитвено обраћање Христу са истицањем законитости сопственог политичког положаја.⁴⁸⁰ Даље, за разматрање везе између аренге и експозиције значајан је мотив светлости и мотив очију, али и мотив срца, којег састављач повеље, очито, посебно издваја: у аренги, наиме, помиње се како су сви свети, Христом поучени, стекли славу „коју око не виде, ни ухо не чу, ни у срце човеку не дође“, да би се у наставку текста рекло како се само „очима срца“ и „очима душе“ може разумно схватити ко је Господ.

Господ, који све зна јер испитује срца, управо стога што се уверио у правду срца Стефана Дечанског враћа му вид, и доводи га на престо његових светих родитеља и прародитеља због његових духовних вредности. Увођење приче о сопственом страдању у експозицију требало је да нагласи „богоизабраност као основни чин на којем Стефан гради свој успон ка вечном животу“.⁴⁸¹

Нарација се наставља приповедањем о чину крунисања:

И венчан бих од Бога дарованим венцем краљевства српског истог дана са мојим сином 6829. године, месеца јануара, 6. дана, 5. индикта, на празник Богојављења, благословом и руком преосвећеног архиепископа Никодима и свих епископа и целог сабора српског, да се назовем Стефан, Богом помиловани и Богом просвећени краљ, Урош Трећи. А ја, веселећи се душом и телом божанственом дару који ми даде, Владико мој Христе, и са вољеним сином краљевства ми, младим краљем Стефаном, шта да ти уздам, Владико мој Христе, за све што ми даде, јер палог ме подиже и умртвљеног ме оживе.⁴⁸²

Оно што Дечанску хрисовуљу издваја од већине других средњовековних српских повеља јесте чињеница да је она у књижевноуметничком смислу занимљива због своје експозиције, а не због аренге. Читаву експозицију уврстио је Ђорђе Сп. Радојичић у своју *Антологију старе српске књижевности (XI – XVIII века)*⁴⁸³, а исти одломак нашао се у Радојичићевом избору, уз одабране одломке

⁴⁸⁰ С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 274.

⁴⁸¹ С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 273.

⁴⁸² *Стара српска поезија, записи и натписи, аренге*, 274.

⁴⁸³ *Антологија старе српске књижевности (XI – XVIII века)*, избор, преводи и објашњења Ђорђа Сп. Радојичића, Београд, 1960, 77-78.

српске средњовековне књижевности, у часопису *Дело*, као пропратни текст уз чланак „Прве наше аутобиографске белешке (XIII – XIV века)“.⁴⁸⁴

Овај фрагмент доноси неколико података важних у контексту владарског програма Стефана Дечанског. У готово свим својим повељама упућеним црквеним дестинатарима Дечански инсистира на круни као на симболу свог владарског положаја.⁴⁸⁵ У истом контексту, важна би била и титула младог краља⁴⁸⁶, која уз слојевиту и вишезначну дечанску иконографију, у извесном смислу, открива особине владарског програма Стефана Дечанског у фази прелаза ка самосталној Душановој владавини. Да су Дечани замишљени као заједничка задужбина Дечанског и његовог сина Душана⁴⁸⁷ види се из фрагмента који следи⁴⁸⁸:

И паде ми на ум страшни смртни час, јер се сви пророци, и апостоли, и мученици, и светитељи и цареви скончаше смрћу, и нити један од њих се не избави, сви се у гроб уселише и све прими земља као мати, и бојећи се када на твом суду повичу анђели: „Понесите дела да награду примите“, теби се клањам који знаш све моје познате и непознате грехове, тражећи твоју велику помоћ и бојећи се свом душом и желећи да следим учење и добра дела светих родитеља и прародитеља мојих и да недостајуће допуним и завршим. И међу свима овима величам и славим блаженог и преосвећеног Саву који се више од свих трудио око светих Божијих заповести, кога је и сам Христос учинио блаженим и прославио га на земљи и на небу неизрецивом славом, који украси и прими престо краљевства српског, сазда Архиепископију и многе друге цркве од почетка и украсивши их, постави у њих часне мужеве, једне за епископе, друге за игумане, и сабравши велико мноштво монаха и сваког црквеног чина за слављење Божије, предаде да их држе према свом чину, који и овде у овом месту званом Дечани у Затрнавској жупи, нађе красно место и погодно за подизање Божијег дома, обележи га и затим благослови светим својим рукама да му ово место буде светилиште. Како за неко време не успе саздати овај храм, узиђе на пренебеска места ка свом вољеном Христу иштући за нас потпуно спасење

⁴⁸⁴ Примери из српске средњовековне књижевности објављени су у рубрици Летопис уз коментаре: Ђ. Sp. Radojičić, *Prve naše autobiografske beleške (XII – XIV veka)*, *Delo*, knj. 6, sv. 1, godina V, br. 1, 149-150.

⁴⁸⁵ С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 153.

⁴⁸⁶ Како је већ поменуто, ова титула се у Србији уводи од времена Уроша I (титула *rex iuvenis* уведена је за Драгутина), под утицајем Угара. Са титулом младог краља, престолонаследник је, по свему судећи, добијао и право на име Стефан (Исто, 46).

⁴⁸⁷ Нема података да је међу владарима династије Немањића било још примера двојног ктиторства и заједничког вођења бриге о задужбинама (Исто, 155).

⁴⁸⁸ Двојно ктиторство Дечана, иначе, наглашаваће и Душан у својим повељама, а о том концепту сведоче и двојни ктиторски портрети из саме цркве (Исто, 154-156).

као истинити пастир који се увек брине за своје стадо. А мени грешном и недостојном слуги овог светог, Стефану, Богом помилованом краљу свих српских и поморских земаља, Урошу Трећем, његовим молитвама откри се ово скровито скровиште које на овом месту сакри свети мој господин и које кроз толико много времена би сачувано за мене и мог сина, младога краља. Почех зидати дом Господу Богу, своме Сведржитељу и сазидавши украсих га свим унутрашњим и спољашњим красотама и одредих да буде игуманија, општежиће монаха, са благословом господина ми и оца Данила и свих епископа и целог српског сабора.⁴⁸⁹

Поред тога што се истиче двојно ктиторство манастира, овим фрагментом уводи се неколико важних идеја. Пре свега, ту је основни мото средњег века – *temento mori*, којим се мотивише сотериолошка функција подизања храма и постиже се личнији тон у односу на део текста који му претходи. Затим, Стефан Дечански представља се у овом одломку као онај који довршава недовршено: он гради храм на месту које је својевремено пронашао и означио сам Свети Сава. Прелази се на званичан тон у тренутку када се Дечански (заједно са Душаном) представља као ктитор манастира, и када он наводи целу своју титулу. Осим тога, тек наведени одломак показује да је Стефанова одлука да се крунише заједно с Душаном свакако у складу с концептом Дечана као њихове заједничке задужбине⁴⁹⁰, иако је разлог њиховог савладарства могао и бити и Стефанова онеспособљеност да самостално води војску у биткама и ратовима.⁴⁹¹

Питање храмовне посвете у овом случају од велике је важности. Стефан Дечански је своју задужбину посветио Христу Пантократору, што је представљало одлучан корак напред у приближавању Немањића идеји царства (из невеликог броја цркава и икона посвећених Христу Пантократору у византијском свету, види се да су право на такву посвету имали, пре свега, цареви и краљеви⁴⁹²). Пурковић као могућност наводи да је Дечански своју задужбину посветио Христу Пантократору у знак сећања на своје сужањство у манастиру Христа Пантократора

⁴⁸⁹ *Стара српска поезија, записи и натписи, аренге*, 274.

⁴⁹⁰ С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 155.

⁴⁹¹ Исто, 157.

⁴⁹² В. Ј. Ђурић, *Посвета Немањиних задужбина и владарска идеологија*, у: *Студеница у црквеном животу и историја српског народа*, Београд, 1987, 23.

у Цариграду.⁴⁹³ Дечани су замишљени као владарски маузолеј, а саграђени су према двоструком узору: по угледању на цркву Свете Богородице у Студеници, и по угледу на цркву Светог Стефана у Бањској.⁴⁹⁴

Након диспозитивног дела, у завршним ставовима повеље, Дечански даје опис битке код Велбужда у којој је српска војска тријумфовала над бугарским царем Михајлом Шишманићем. Као и аренга, и есхатокол почиње похвалом Спаситељу:

Све ово окончавши, Спасе мој, предадосмо божанственој и неизрецивој твојој владавини, јер ти си податељ добра, неоскудни извор сваког дара, услишитељ свих који те призивају истином, не желећи да ико пропадне, него заповедајући свима да се спасу и да дођу до познања истине. Јер сви се диве таквој промисли коју показа за наше спасење изабравши да се оваплоти, и показа славу своју ученицима својим, и нама дарова венац царства земаљског, и показа славу своју пред земаљским царевима и многим народима и опет нам спремајући венац царства небеског, јер рече у свом светом Јеванђељу: 'Приђите, благословени Оца мога, наследите царство небеско које вам је спремљено'; и опет: 'Где два или три моје име призову, ту сам ја међу њима'; и пророк Давид каже: 'Колико је добро, колико је красно када браћа живе заједно, јер је за ово Господ завештао вечни живот'. Стога и ја, грешни и недостојни роб Христов, Стефан Урош Трећи, Богом помиловани краљ свих српских и поморских земаља, сабрах сабор Српске земље, архиепископе, и епископе, и игумане, и казнаце, и тепчије, и војводе, и слуге и ставилце и договорих се са њима и примих благослов од господина ми оца архиепископа Данила и свих епископа и свих игумана и од целог сабора српског за оно што је приложено овом храму. Ко ће исказати Божија милосрђа учињена за мене? Он показа чудо дивније и славније од свих чудеса!⁴⁹⁵

Премда се налази у оквиру есхатокола, наведени одломак, по својој садржини, у многоне подсећа на аренге и почетне ставове експозиције српских повеља. Опис битке код Велбужда долази, дакле, у тексту хрисовуље, као најснажнија потврда Божјег милосрђа и највеће чудо:

⁴⁹³ М. Ал. Пурковић, Светитељски култови у старој српској држави, Богословље, год. XIV, св. 2, Београд, 1939, 155.

⁴⁹⁴ С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 155.

⁴⁹⁵ *Стара српска поезија, записи и натписи, аренге*, 276.

Док се овај храм зидао и док се ова хрисовуља исписивала у дому краљевства ми у Породимљу, изненада се помами цар бугарски Михаил Шишманић са четири силна цара и са иноплеменим народима и са многим незнабошцима, желећи да у рату са мојим краљевством преотме Српску зрмљу. Изишавши против њега са вољеним сином краљевства ми, младим краљем Стефаном, и са свом властелом краљевства ми, подигавши руке ка небу, рекох: 'Слава теби, превечни царе, како су неправедну мисао и недоличну намеру ови цареви смислили за мене!' И у великом рату, уз помоћ Божију и молитвама светих родитеља и прародитеља краљевства ми убих цара Михаила и уништих његову гордост и друге цареve победих и разбих и узех њихову имовину на месту званом Велбужд, 6838 (1330) године, 28. дана месеца јула⁴⁹⁶.

Поред специфичног места у формулару повеље, овај одломак занимљив је и из других разлога: пре свега, он се тумачи као посредно сведочанство о концепту самопредстављања Стефана Дечанског у лику Новог Мојсија: у том контексту, Стефанова молитва уочи битке могла би, заправо, бити алузија на Мојсијев разговор с Јахвеом уочи победе над Амаликом.⁴⁹⁷

Аутобиографски чиниоци у опису битке код Велбужда у литератури су већ разматрани. С. Марјановић-Душанић примећује да је инсистирање Стефана Дечанског на личним заслугама војсковође толико да толико самоистицање изгледа готово непримерено врсти документа каква је свечана повеља манастиру.⁴⁹⁸ Наиме, у самом опису битке, у делу када се помиње највећи ратнички тријумф, у тексту је употребљено прво лице једнине⁴⁹⁹, док пре тога Дечански употребљава синтагму *краљевство ми*, што инсистирање на властитим заслугама чини мање директним. Чак и када говори о сину, Дечански га помиње као „сина краљевства ми“, дајући читавом исказу званичан тон, док је у опису тријумфа над бугарским царем постигнут личан тон какав се не среће у другим аутобиографским текстовима

⁴⁹⁶ Исто. У преводу Павла Ивића и Милице Грковић (*Дечанске хрисовуље*, Нови Сад, 1976, 309) заменичка синтагма *краљевство ми* преиначена је у *моје краљевство*, чиме је „изгубљена“ у преводу читава једна димензија: иако је смисао ове две синтагме исти, с једне стране, не добија се слика о континуитету употребе скраћене интитулације, која је преузета из византијске традиције, а с друге стране, употребом синтагме *моје краљевство* „ублажава“ се контраст између исказа у којем се аутор изједначава са својом државом и на тај начин испољава своју персону, и исказа у којем он проговара у првом лицу.

⁴⁹⁷ С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 220.

⁴⁹⁸ Исто, 157.

⁴⁹⁹ Исто.

српске средњовековне књижевности. Овај фрагмент, био би, дакле, специфичан у односу на аутобиографску праксу у српским средњовековним повељама: поред аутентичности, он показује и несвакидашње одступање од начела жанра повеље, што је, у контексту средњовековне поетике, можда и најзначајнији показатељ оригиналности.

Оригиналност Дечанске хрисовуље потврђује се и у њеној санкцији, коју карактерише много нових елемената у односу на претходну традицију састављања повеља, што Мошин објашњава чињеницом да је „ова повеља израђена потпуно изнова“⁵⁰⁰.

⁵⁰⁰ V. Mošin, Sankcija u vizantijskoj i u južnoslovenskoj ćirilskoj diplomaciji, 39.

*Повеља манастиру Светог Николе Мрачког у Орехову*⁵⁰¹

9. септембар 1330.

Ова повеља припада тзв. „мрачком комплексу повеља“ (поред повеље Стефана Дечанског, овој групи припадају две повеље краља Душана – из 1339. и 1342, те повеља бугарског цара Ивана Александра из 1347)⁵⁰², које је више изучавалаца окарактерисало као фалсификате. При том, управо је повеља Стефана Дечанског најсумњивија од свих мрачких повеља када је реч о аутентичности. Најчвршћи аргумент за овакву тезу произлази из сличности повеље Стефана Дечанског са повељом Ивана Александра, на чему је инсистирао још Јордан Иванов при првом њеном издавању, 1908. године.

Оригинал повеље није сачуван, већ препис из XIV века, који се чува у хиландарском архиву (бр. 11).⁵⁰³ Ипак, иако је реч о лошем препису који је начинио Бугарин који се, очито, трудио да пише српском редакцијом, С. Мишић сматра да ову повељу не треба олако прогласити фалсификатом, и да је више аргумената на страни њене аутентичности.⁵⁰⁴ Стефан Дечански издао је ову повељу након нешто више од месец дана од битке код Велбужда, и њоме потврдио старе и даровао нове поседе манастиру Светог Николе у Орехову, који је – према тексту хрисовуље – изнова подигао.⁵⁰⁵

Повеља почиње аренгом карактеристичном за немањићке повеље, и у њој се говори о потреби старања о Божјим храмовима, што је – по мишљењу С. Станојевића – уобичајена мисао манастирских повеља⁵⁰⁶:

Благочастиво је и веома богоугодно, и достојно свачије хвале то, што имам топлу љубав према светим и божанским црквама, да их обилато, по царском наређењу, украсим даровима – а тако је и сведржитељу Богу угодно и у

⁵⁰¹ Издање повеље са старијом литературом и коментарима: С. Мишић, Повеља краља Стефана Уроша III манастиру Светог Николе Мрачког у Орехову (спорне аутентичности), ССА 1 (2002), 55-68.

⁵⁰² Исто, 61.

⁵⁰³ Исто, 56.

⁵⁰⁴ Исто, 63.

⁵⁰⁵ Исто, 55.

⁵⁰⁶ С. Станојевић, *Студије о српској дипломатици*. Аренга, 224.

свему пријатно. Стога краљевство ми, имајући топлу љубав према овим божанским црквама, и усрдну жељу, нарочито према светом и топлим помоћнику и посебителу краљевства ми, светоме и великославном чудотворцу архијерарху Христовом Николи, који је непоколебиво и топло помагао краљевству ми у свим борбама које су снашле краљевство ми, сетивши се речи пророка Давида који рече: 'Господе заволах красоту дома твога и место боравка славе твоје', и који рече 'Са овим божанским црквама цареви царују и рог царски се уздиже, и држава се њихова утврђује, и силни правду пишу' – пожелеле краљевство ми, привржено овој речи, да украси ове цркве како и приличи, као што су и њих прошли цареви, држаоци скиптра царскога украсили и записали часне одабране богоисписане речи'.⁵⁰⁷

Наведени фрагмент привлачи пажњу неколиким детаљима, пре свега на стилистичком плану: више пута употребљен је епитет „топло“, чак би се могло рећи да је мотив топлине доминантан у овом фрагменту аренге и да се тиме појачава приврженост Стефана Дечанског Светом Николи, кога је – очито - сматрао својим заштитником.⁵⁰⁸ Како је већ поменуто, аренга ове исправе у многоме се подудара са аренгом повеље Ивана Александра, што се може објаснити и могућношћу да су обе повеље имале заједнички предложак у некој од старијих повеља бугарских царева.⁵⁰⁹

Као и у Призренској повељи, истиче се намера издавача да се угледа на своје претходнике - „прошле царе“ – и да обнови манастир:

А краљевство ми видевши их, угледа се на њих па пожелеле да приложи и украси, и да благодарно укаже достојно поштовање, како и приличи краљевству ми да просвети и начини неко место и неке цркве, и то не само велике које су лавре, него и мале у којима се такође изговара и прославља име Исуса Христа Бога нашега и православна вера хришћанска.⁵¹⁰

⁵⁰⁷ С. Мишић, Повеља краља Стефана Уроша III манастиру Светог Николе Мрачког у Орехову (спорне аутентичности), Превод: Т. Суботин-Голубовић).

⁵⁰⁸ Свети Никола јавља се као лични светитељ заштитник Стефана Дечанског и у Цамблаковом *Житију Стефана Дечанског* (Григорије Цамблак, *Књижевни рад у Србији*, Београд, 1989).

⁵⁰⁹ С. Мишић, Повеља краља Стефана Уроша III манастиру Светог Николе Мрачког у Орехову (спорне аутентичности), 62-63.

⁵¹⁰ Исто, 59.

Доследна употреба синтагме *краљевство ми* уместо првог лица једнине изневерава се само на једном месту у повељи, када састављач наводи шта је конкретно учинио:

И због тога благоизволи краљевство ми и видех цркву оронулу великославнога чудотворца архијереја Христовог Николе Мрачког и срушивши је, сазидах је од темеља и осликах је, и урадих све како треба.⁵¹¹

На тај начин се, за кратко, прекида званичан тон исправе, а њен састављач се обзнањује као активан, непосредан покретач и учесник обнављања запустеле цркве. Не може се, при том, занемарити утисак да и овога пута аутор о себи говори афирмативно, у првом лицу једнине. У наставку текста, међутим, наставља се са развијањем идеје да све што Стефан Дечански чини, чини по угледу на „бивше царе“:

И краљевство ми, видевши записане хрисовуље светопочивших првих царева, потрудох се даровати овај садашњи хрисовуљ томе манастиру краљевства ми, светог и великославног чудотворца архијерарха Христовог Николе [...] Такође, видевши краљевство ми прилоге претходних бивших царева, приложих село [...] А по смрти краљевства ми, ко буде наследник краљевства ми, или син или сродник краљевства ми или неко други кога Бог одабере и посади на престо краљевства ми, тај да не поништи нити погази овај хрисовуљ краљевства ми, него још да га понови и потврди, како и приличи светим и православним царевима да чине, као што ни само краљевство ми није поништило нити одбацило, него је потврдило и обновило и просветлило.⁵¹²

У односу на повеље краља Милутина, повеље Стефана Дечанског очигледно се разликују и по начину на који се говори о прецима. То је у овој повељи најјучљивије. На ову одлику исправа Стефана Дечанског донекле указује и Мошин, који примећује да у санкцијама повеља овог владара изостаје помен родитеља и прародитеља.⁵¹³ Док је код Милутина помен предака био у функцији

⁵¹¹ Исто.

⁵¹² Исто, 59-60.

⁵¹³ V. Mošin, *Sankcija u vizantijskoj i u južnoslovenskoj ćirilskoj diplomaciji*, 38.

владарске идеологије и инсистирања на легитимитету свог владарског положаја, код Стефана Дечанског поштовање предака део је једног општијег, моралног начела, могло би се чак рећи и морални образац којег се овај владар придржава у свим животним ситуацијама.

С друге стране, топос Божје милости у овој повељи изостаје (помиње се само на једном месту Свети Никола као драгоцен помоћник Стефана Дечанског „у свим борбама“). Однос са Господом овога пута дефинисан је осећањем обавезе да му се „благодарно укаже достојно поштовање“, с тим што мотивација није захвалност на милости коју је Господ указао, већ аутентична љубав према црквама и њиховом украшавању и даривању, и то „по царском наређењу“. Као што се у неким повељама топосом Божје милости маркира сваки значајнији догађај из живота ауктора, тако се у овој повељи Стефана Дечанског свака његова одлука обележава написаним правилом угледања на претходнике.

У санкцији су уочљиве одређене новине у односу на претходну праксу, па се тако на једном месту каже:

А онога ко поништи и погази овај хрисовуљ краљевства ми, њега нека искуша Бог својим праведним судом, страшним и невидљивим мачем [...] ⁵¹⁴

што Мошин издваја као оригиналне елементе у санкцијама повеља Стефана Дечанског. ⁵¹⁵

⁵¹⁴ С. Мишић, Повеља краља Стефана Уроша III манастиру Светог Николе Мрачког у Орехову (спорне аутентичности), 60.

⁵¹⁵ V. Mošin, Sankcija u vizantijskoj i u južnoslovenskoj ćirilskoj diplomaciji, 38.

У аутобиографској традицији српског средњег века повеље Стефана Дечанског имају истакнуто место. Пре свега, у односу на повеље својих претходника, Дечански уноси више личних података, и то не само у оне ставове повеље који су, у жанровском смислу, „отворени“ за личне садржаје. Код Стефана Дечанског, дакле, уочава се унеколико „слободнији“ однос према формулару (нпр. помен битке код Велбужда у Дечанској хрисовуљи), као и нов начин на који се, у језику, предочавају његови односи с људима из своје околине (пре свега с оцем). Иако се, у погледу садржаја, аренге Стефана Дечанског у научној литератури не истичу посебно по својој оригиналности, оне су, чини нам се, изузетно значајне за каснију дипломатику Стефана Душана, у којој ће се утицаји његовог претходника показати итекако присутним.

2. 3. Повеле Стефана Душана

У доласку на власт Стефана Душана огледају се, сматрају историчари, два подједнако значајна начела која су фигурирала у претходним генерацијама владара лозе Немањића: утицај династичког начела и правило примогенитуре (дакле, редослед који је предодређен судбином), и утицај случаја, којим се тај редослед често нарушавао.⁵¹⁶ Сличан владарски пут, уосталом, имао је и Душанов деда, краљем Милутином.

Милутинова заокупљеност Византијом и учвршћивање веза са Цариградом нису допринели само убрзаној византинизацији српског друштва, већ су се одразили и на његов даљи развој, као и на владарску идеологију потоњих Немањића. Као и за Стефана Дечанског, и за Душанову биографију свакако је био значајан боравак у Цариграду, где је провео седам година у изгнанству, у манастиру Светог Јована Претече, са ослепљеним оцем Стефаном и млађим братом Душицом, који је тамо и преминуо. Тада је упознао цариградску средину и стекао искуство које је, како се сматра, одредило његов каснији владарски пут.⁵¹⁷

У науци се често истиче Душаново угледање на Милутина и подражавање његовог владарског програма. С тим у вези могао би бити занимљив и један податак који даје Григорије Цамблак у свом *Житију Стефана Дечанског*, где се за Дечанског каже: „А он сина, који је дошао с њим из Константинова Града, предаде га његову деду“.⁵¹⁸ Овај податак, дакако, не може се проверити, и његов смисао није сасвим јасан⁵¹⁹, али – уколико је тачан – може се претпоставити да Душан под дединим окриљем није могао живети дуже од годину дана, до 1321. године, када Милутин умире.

⁵¹⁶ Б. Ферјанчић, С. Ћирковић, *Стефан Душан*, Београд, 2005, 14.

⁵¹⁷ Исто, 26-27.

⁵¹⁸ Григорије Цамблак, *Књижевни рад у Србији*, Београд, 1989, 62.

⁵¹⁹ Душан очито није узет као талац, већ да би на двору био припремљен за каснији живот, како се то чинило са властеоским синовима (Б. Ферјанчић, С. Ћирковић, *Стефан Душан*, 28).

Стефан Дечански односи победу у борби за престо, до краја 1321. године већ чврсто држи власт, да би се 6. јануара 1322. године, крунисао заједно са сином Душаном. Чином крунисања, код обојице долази до промене у имену: краљ додаје име Урош, и постаје Стефан Урош Трећи, а његов син добија владарско име Стефан, којим се служио као млади краљ, краљ и цар.⁵²⁰

У време очевог крунисања Душан је имао свега четрнаест година, па је тешко претпоставити да је као млади краљ могао владати без саветника. Ипак, о људима који су окруживали Душана зна се веома мало.⁵²¹ До размимоилажења између Стефана Дечанског и Душана дошло је, верује се, због одвећ видљивог Душановог тријумфа у бици код Велбужда 1330. године.⁵²² Душан долази на власт државним превратом уз помоћ великаша који су били уз њега⁵²³ и бива крунисан за краља 8. септембра 1331. године, јер је било потребно што пре достојно овенчати новог краља краљевским венцем, како би се легализовала промена на престолу.

У првим година своје владавине, Душан је предузимао освајачке походе према југу на рачун Византије, и учврстио је везе с Бугарском. Један од најважнијих краљевих задатака, такође, био је сређивање односа са Дубровником. Идеја царства у политици Стефана Душана сазрела је постепено, а нарочито значајно место у развоју те идеје имали су дуги преговори које је Душан водио с византијским претендентом на престо – Јованом Кантакузином, током лета 1342. године. Тада је Душан, као услов за прихватање савеза, захтевао да добије византијске градове и територије западно од Христовоља, што се огледа и у његовој освајачкој политици.⁵²⁴

Пратећи византијски царски церемонијал, Стефан Душан се најпре прогласио за цара (између новембра 1345. и јануара 1346), чиме је учињен први

⁵²⁰ Исто, 30-31.

⁵²¹ Исто, 32.

⁵²² С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 158.

⁵²³ Властела се против Стефана Дечанског окренула после битке код Велбужда, уверена да краљ није довољно искористио повољну ситуацију у којој се наша држава као победник у тој бици (Б. Ферјанчић, С. Ђирковић, *Стефан Душан*, 50)

⁵²⁴ Током 1342/1343. године Стефан Душан је, као савезник Јована Кантакузина освајао градове у Македонији и Албанији. Након тих освајања, у његовом потпису почињу да се помињу грчке земље (титула „честник Грком“) (Исто, 149-150).

корак на путу према царској круни.⁵²⁵ Сам чин крунисања одиграо се у Скопљу 16. априла 1346. године, на Ускрс, након што је архиепископ Јоаникије произведен у патријарха. Различита су тумачења Душанове царске идеологије. Према једном схватању, Душан је узимањем царске круне намеравао да освоји Цариград, сруши Византију и да на њеним темељима оснује ново српско-грчко царство које би заменило дотадашње царство Ромеја.⁵²⁶ Према другим тумачењима, Душан је са Византијом неговао однос савладарства, попут оног којег су се у односима са Палеолозима придржавали бугарски владари: узевши титулу цара, они су учествовали у ромејском царству, али без жеље да га разоре или замене.⁵²⁷

О карактеру и смислу царске титуле Стефана Душана свакако сведоче и исправе које је он издавао и у којима је сам изражавао своје царске идеје и планове. Пре свега, потребно је нагласити да је цар Душан први српски владар који је издавао хрисовуље писане на грчком језику и оверене златним печатом, што је било искључиво право Ромеја. Такве његове исправе писане су потпуно по угледу на византијске царске канцеларије.⁵²⁸ Осим тога, после крунисања, Стефан Душан је издавао и простагме, које су представљале једно од главних обележја византијског цара.⁵²⁹

О Душановим царским претензијама сведоче интитулације и потписи у његовим повељама: наиме, у царским потписима овог владара јављају се називи којих није било у његовим краљевским потписима („западна страна“, „Поморје“), што је очито последица освајања византијских територија. Потписи су, међутим, пре свега зависили од језика на којем је повеља издата. Тако се, после 1346. године, у српским повељама Душан потписује као „цар Срба и Грка“ (што је блиско пракси византијских царева да титулу увек вежу за појам Ромеја, а не за географску

⁵²⁵ Исто, 151.

⁵²⁶ Исто, 158.

⁵²⁷ Исто, 159. Упоредити: С. Ћирковић, Србија уочи царства, у: *Дечани и византијска уметност средином XIV века*, Београд, 1989, 13.

⁵²⁸ Душан је, додуше, повеље на грчком језику издавао још као краљ, али су оне одступале од византијских образаца (Б. Ферјанчић, С. Ћирковић, *Стефан Душан*, 160).

⁵²⁹ Исто.

категорију), док се у повељама на грчком језику потписује као „Стефан и Христу Богу верни цар и самодржац Србије и Романије“.⁵³⁰

Иначе, употреба титуле самодршца врло је занимљива у повељама Стефана Душана. У интитулацијама Душанових исправа титула „самодржац“ наводи се често, и док је био краљ, и након крунисања за цара. У потписима, међутим, ситуација је другачија: док је као краљ Стефан Душан често истицао своју самодржавност (чак и у грчким повељама), након што је постао цар титулу самодршца више не употребљава – ниједна Душанова царска повеља на српском језику не садржи ту титулу.⁵³¹ С друге стране, у својим грчким потписима, Душан се придржавао византијске формуле, па је његов грчки потпис – за разлику од српског – увек исти: *Στέφανος ἐν Χριστῷ τῷ θεῷ πιστός βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ Σερβίας καὶ Ρωμανίας*. Ипак, кад се Душан у грчким повељама потписивао српски, он се чак ни ту није називао самодршцем.⁵³²

Премда би ова обележја Душанових потписа у први мах могла изгледати необична, Острогорски их је сматрао потпуно разумљивим, с обзиром на тумачење титуле самодршца, према којем она представља знак државне независности. Онога тренутка када је постао цар, Душан је престао да на овај начин наглашава своју сувереност, јер то више није било потребно – царска титула је сама по себи искључивала мисао о потчињености неком ауторитету. Осим тога, Острогорски наводи примере из историје титулатуре који показују да је примање нове титуле често доводило до потискивања старе.⁵³³

Душанов однос према власти, као и промене у владарској идеологији, могу се пратити већ од првих значајнијих докумената које он издаје као самосталан владар. Заправо, на примеру Душанових повеља најбоље се може уочити карактер његовог угледања на Милутина: Душан је Милутина подражавао како у избору храмова које је даривао, тако и у начину састављања даровница. Један од елемената

⁵³⁰ Исто, 160-161. По употреби термина „Романија“ Душанови грчки потписи разликују се од ромејских узора, и сведоче о Душановој свести да му пространство византијске територије коју је запосео још увек не даје за право да се титулише као цар Ромеја.

⁵³¹ Г. Острогорски, Автократор и самодржац, 152-154.

⁵³² Исто, 155.

⁵³³ Исто, 156.

које Душан преузима из Милутинових повеља јесу молитве Светог Саве и Симеона као један од извора власти. То позивање на молитве оснивача династије не налазимо у повељама Стефана Дечанског⁵³⁴, па се може рећи да се Душаново дистанцирање од оца опажа и у повељама⁵³⁵, пре свега кад је реч о Стефановим владарским особинама. У повељама се то постиже на више начина: истицањем Милутина као узора, оспоравањем улоге Стефана Дечанског у победи код Велбужда и критиком његових поступака према недужном сину.⁵³⁶

Душанов однос према Стефану Дечанском мења се у повељама од осећања кривице због греха према оцу до помена Дечанског као светитеља у каснијим исправама. Неосновано би било претпоставити да је Душан сам иницирао канонизацију Стефана Дечанског – по свему судећи, та идеја је потекла из Дечана, а Душан се са канонизацијом једноставно помирио.⁵³⁷ О томе, ипак, најбоље сведочи „дечанска генеалогичка“ у којој Душан, као први српски цар, изражавајући свој однос према прецима и пореклу власти, не сврстава оца у ред најзначајнијих Немањића.⁵³⁸

Поред тога, повеље које је Душан издавао у првим годинама владавине откривају и краљеве политичке намере да успостави добре односе с Дубровчанима, како би се, у походу на југ, обезбедиле западне границе.⁵³⁹

Пажњу истраживача привукле су и Душанове повеље везане за Свету Гору и Хиландар, будући да се од јесени 1345. године и Атос нашао у оквиру територије српског царства⁵⁴⁰, те је Хиландар, очекивано, био предмет посебне бриге српског цара.⁵⁴¹ У неколиким повељама на српскословенском и грчком језику говори се о

⁵³⁴ У повељама краља Душана молитве Светог Симеона и Светог Саве представљене су као извор актуелне власти, „а светост немањићких корена као залог њеног континуитета и Божје наклоности“ (С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 160-162).

⁵³⁵ Исто, 166.

⁵³⁶ Исто, 172.

⁵³⁷ Исто, 168, 173.

⁵³⁸ Исто, 173.

⁵³⁹ Исто, 159.

⁵⁴⁰ Више о томе: Д. Кораћ, *Света Гора под српском влашћу (1345-1371)*, ЗРВИ XXXI (1992).

⁵⁴¹ У новембру 1345. године Душан је издао тзв.општу хрисовуљу свим манастирима који се налазе на Светој Гори, и којим је настојао да успостави своју власт на Атосу и да дефинише права и обавезе. Ова хрисовуља представља јединствен документ, јер је „први и једини пут у својој историји светогорска заједница признала власт владара који није носио круну византијског василевса“ (Д. Кораћ, *Света Гора под српском влашћу (1345-1371)*, 47).

царевом боравку на Светој Гори 1348. године, када је царска породица, бежећи пред епидемијом „црне смрти“, уточиште пронашла на Атосу.⁵⁴² Боравак царице Јелене на Светој Гори подразумевао је кршење одредбе светогорског типика *Трагоса*, којим се боравак жена на територији монашке државе изричито забрањивао.⁵⁴³

У том контексту посебно је занимљив круг повеља цара Душана за испосницу Светог Саве Јерусалимског у Кареји. Реч је о три повеље које говоре о царској посети Хиландару и Кареји и поклањању хвостанског села Косорића Карејској келији.⁵⁴⁴

Обиман изворни материјал када је реч о повељама Стефана Душана (овај владар издао је 45 повеља са аренгом, од тога 36 а српском језику) онемогућава да се, у оваквој врсти рада, грађа сагледа и анализира у целини. Полазећи од претпоставке да је основна одлика аутобиографске књижевности средњег века фрагментарност (а свесни, при том, чињенице да је сваки избор из грађе недостатан), задржали смо се овом приликом на повељама у којима су аутобиографски делови значајни за реконструкцију Душанове „аутобиографије“.

У зборнику *Писах и потписах* нашло се девет исправа Стефана Душана, дате у одломцима: Врањинска повеља (1331), Потврда Дубровчанима (1332), Повеља старцу Григорију за манастир Светог Петра Коришког (1343), Повеља Богородици Перивлепти у Охриду (1345), одломци из двеју Хиландарских повеља, штампани заједно (1347. и 1348), Велика прилепска повеља за Кареју (1348), Светоарханђеловска (у зборнику датирана 1348) и *Реч уз Законик* (1349). Иако се наш избор само делимично поклапа с избором Радмиле Маринковић, усвојили смо принцип да подједнако буду заступљене краљевске и царске повеље Стефана

⁵⁴² Причу о Душановом боравку на Светој Гори реконструираше Ђорђе Трифуновић на основу царевих хрисовуља: хрисовуље за лавру Светог Атанасија и хрисовуље Ватопеду (повеље на грчком језику), и пет повеља на српскословенском језику: повеља Хиландару којом се потврђује поклон братучеда Војихне а односи се на село Потолоино (1348), Општа повеља Хиландару (1348) и три карејске хрисовуље (Ђ. Трифуновић, Цар Душан о свом боравку на Светој Гори, *Источник*, год. VIII, бр. 31/32, 1999, 18- 25). О питању аутентичности карејских хрисовуља: Д. Живојиновић, *Карејске хрисовуље Стефана Душана*, *Историјски часопис*, књ. L (2003), 33-52.

⁵⁴³ У изузетним историјским приликама, ипак, заштиту на Светој Гори могле су потражити и жене. Према казивању Даниловог ученика, у време каталанских пустошења Халкидикија, велики број избеглица склонио се управо у светогорске манастире, а међу њима било је и жена и деце.

⁵⁴⁴ Д. Живојиновић, *Карејске хрисовуље Стефана Душана*, *Историјски часопис*, књ. L (2003), 36.

Душана, како би се јасно уочиле промене у његовом самоприказивању и представљању властитог живота. Приликом прављења избора, ослонили смо се и на антологијске публикације (нпр. *Стара српска поезија. Записи и натписи. Аренге*, прир. Томислав Јовановић), сматрајући да предност имају оне повеље чија је књижевна вредност већ потврђена. Такође, *Реч уз Законик* анализирали смо уз остале Душанове повеље, али не одбацујући у потпуности недоумице о њеном жанровском одређењу.⁵⁴⁵

⁵⁴⁵ Отуда овај документ називамо *Реч уз Законик* (а не *Повеља уз Законик*), и посвећујемо јој посебну целину.

*Прва стонска повеља Дубровчанима*⁵⁴⁶

22. јануар 1333.

У првој значајнијој повељи коју Стефан Душан издаје као самостални владар, он Дубровнику дарује Стонски рат, приморје од Превлаке до дубровачких граница и острво Посредница на ушћу Неретве у море. Претходна дуга настојања Дубровчана да прошире своју територију на Стонски рат окончана су у преговорима са краљем Душаном после свега две недеље, када им краљ дарује и више него што су очекивали. Стога, с правне тачке гледишта, ова повеља представља јединствен документ у српској дипломатици и неупоредива је са исправама иједног другог српског владара: она представља сведочанство о отуђењу једног дела државне територије⁵⁴⁷, јер Стефан Душан овом повељом одустаје од територијалних добитака свог оца.⁵⁴⁸ Повеља је писана двојезично, на српском и латинском језику, па се – премда је формално реч о две исправе – може говорити о две редакције једне повеље.⁵⁴⁹ У нашој анализи усредсредимо се на српску редакцију.

Поред тога што у правном смислу представља преседан, Прва стонска повеља у науци је издвојена и као сведочанство о Душановој владарској идеологији с почетка његове владавине. У овој исправи краљ о себи говори као о наследнику светог корена својих родитеља и прародитеља⁵⁵⁰:

Господ погледа са небеса да види синове човечије и чује глас свих који се уздају у њега, држећи влашћу Божијом ствар, којом цареви царују и мучитељи држе земљу. Бог једини, Исус Христос јуче и данас, такође и у векове, изабра свете родитеље и прародитеље краљевства српске земље и поморске и прослави их више од свих царева земаљских на земљи, и опет на небу венцем светлим украсивши их са свим светима, како се не би утајила по свој васељени блажена њихова успомена.

⁵⁴⁶ Издање повеље са преводом, прегледом старије литературе и коментарима: Д. Јечменица, *Прва стонска повеља краља Стефана Душана*, ССА 9 (2010), 25-50.

⁵⁴⁷ Исто, 25-26.

⁵⁴⁸ С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 159.

⁵⁴⁹ Д. Јечменица, *Прва стонска повеља краља Стефана Душана*, 26.

⁵⁵⁰ С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 158.

Од њиховог племена изабран бих, помоћу Божијом и пречисте његове Мајке и молитвама њиховим, и ја Стефан, милошћу Божијом краљ свих српских земаља и поморских, који није далеко од њиховог тела, праунук и унук, и син њихов и наследник истинити, од светога њиховог корена. Допуштењем и судом Божијим примих сву државу српске земље и седох на престо краљевства српскога као цар и владика свих добара светих родитеља мојих, и од свих примих част и славу и даре многе.⁵⁵¹

Упадљиво инсистирање на божанском извору власти, наглашавање светости сопственог корена у интитулацији документа, те опширно објашњење свог доласка на власт судом Божјим, одговара другим примерима из српске дипломатичке праксе у којима се легитимитет власти нарочито истиче управо у оним ситуацијама када је владар завладао насилним путем.⁵⁵² Занимљиво је да се Стефан Душан представља као изданак светог корена у првим документима које издаје приликом ступања на власт – у акту игумана Гервасија Карејској келији (1332) и у овој повељи. Реч је о документима у којима се Душан, као нови краљ, заправо, први пут представља западним чиниоцима. Да је основна Душанова намера била истицање легитимитета властитог доласка на престо, потврђује и чињеница да, у периоду од наредних петнаестак година, Душанове аренге ретко кад садрже мотив светог корена (премда помен светих предака не изостаје).⁵⁵³ У том контексту свакако није случајно што Душан ову аренгу почиње псаламским цитатом: „С неба гледа Господ, види све синове људске“ (Пс. 33, 13) – на тај начин Бог се представља као апсолутни судија „који активно уређује земаљски поредак“.⁵⁵⁴

У експозицији повеље објашњавају се околности које су довеле до правног чина:

У свему овоме, видех срдачну љубав и верно служење, родитељима и прародитељима краљевства ми, и самом краљевству ми, властеле славнога

⁵⁵¹ Д. Јечменица, Прва стонска повеља краља Стефана Душана, 33.

⁵⁵² С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 159. Д. Јечменица, Прва стонска повеља краља Стефана Душана, 38-39.

⁵⁵³ Ж. Вујошевић, Стари завет у аренгама повеља Стефана Душана, 231. У својим краљевским повељама, Душан се само још два пута назива изданком светог корена – у повељи за пирг Хрусија (1336/1337) и у повељи старцу Јовану о цркви Светог Петра у Кориши (1343), да би се овај мотив поново почео јављати у Душановим исправама после 1346. године.

⁵⁵⁴ Ж. Вујошевић, Стари завет у аренгама повеља Стефана Душана, 235.

града Дубровника, и по првом мом ступању на краљевство дарове које ми дароваше, осам хиљада перпера, друге многе потребе безбројне са љубављу њиховом, нелицемерно. И ради љубазности према њима, када послаше краљевству ми своју властелу и браћу своју [...] дадох им с милошћу и са утврђењем [чврсто] Рат стонски са свим међама својим [...]. И то све даде им краљевство ми у баштину, и деци њиховој и унуцима њиховим.⁵⁵⁵

Санкција садржи духовну и материјалну казну онеме ко прекрши одредбе. Прописана материјална казна (5000 перпера) неуобичајено је висока за оно време⁵⁵⁶:

И кога Бог изволи да господствује после нас, молим као господина и брата нека ово писаније не прекрши, јер даровах за праву љубав властели дубровачкој, за служење и част њихову. Ко ли ово прекрши да је проклет од Господа Бога сведржитеља, и од пречисте његове Мајке, и од дванаест светих апостола, и од четворице јеванђелиста, и од три стотине осамнаест светих отаца никејских, и да је прибројан Јуди издајнику Христовом, и од краљевства ми да је проклет. А такав да прими гнев и казну од краљевства ми, и да плати пет хиљада перпера, и да ми је неверан.⁵⁵⁷

У овом фрагменту искоришћена су сва три облика аутобиографског исказа – тзв. протоколарно „ми“, прво лице једнине и облик *краљевство ми*. Ипак, када говори о свом дару, Стефан Душан то чини у првом лицу, иако је реч о правном чину, чиме се исказ добија личнији тон, док прекршиоца одредбе проклиње *краљевство ми*.

У науци постоји тенденција да се Прва стонска повеља сагледава заједно са Другом стонском повељом⁵⁵⁸ (1334), као јединствена целина, будући да су обе повеље настале на истој правној основи. Друга Стонска повеља, међутим, припада промулгационом (а не аренгалном) типу исправе, и премда је у погледу формулара типична, у садржинском смислу представља јединствену исправу у српској

⁵⁵⁵ Д. Лечменица, Прва стонска повеља краља Стефана Душана, 33.

⁵⁵⁶ Занимљиво је да се у српској редакцији ова казна односи на све прекршиоце краљеве воље, а у латинској редакцији само на краљеве поданике (Исто, 40).

⁵⁵⁷ Исто, 34.

⁵⁵⁸ Издање повеље са преводом, прегледом старије литературе и коментарима: Д. Лечменица, Друга стонска повеља краља Стефана Душана, ССА 9 (2010), 51-61.

дипломатици. Наиме, прва реченица повеље изречена је врло оштро, у изразито резигнираном тону, какав се не среће често у дипломатичкој грађи⁵⁵⁹:

Пише краљевство ми да је знано свакоме, како се беше (по)расрдило краљевство ми на властелу дубровачку за Стонски рат. И они, видевши расрђење краљевства ми, послаше краљевству ми властелу своју Жуња Вукасовића и Жуња Журговића и Николицу Мартинушевића у поклицарство краљевству ми. И дођоше краљевству ми и учинише све што је хтело краљевство ми, те виде краљевство ми, да присташе на сву вољу краљевства ми, и праву службу (њихову) краљевству ми.⁵⁶⁰

Иако у тесној вези с Првом стонском повељом и њена својеврсна допуна⁵⁶¹, Друга стонска повеља почива на другачијем типу формулара у односу на прву, и из те чињенице пролазе и разлике у начину на који Душан говори о себи. У Другој стонској повељи, наиме, прво лице једнине ниједном није употребљено, већ се доследно употребљава скраћена интитулација – *краљевство ми*. Утолико је занимљивији сам почетак повеље, где Душан говори о својим личним, интензивним осећањима из позиције надперсоналног, и у томе се, пре свега, огледа особеност ове повеље.

У односу између ове две Душанове повеље јасно се види у коликој мери су тон аутобиографског исказа и тип приповедног обрасца условљени типом дипломатичког формулара (повеље промулгационог типа имају званичнији тон, и у њима се примећује готово доследно дистанцирање од индивидуалне личности ауктора). С друге стране, Друга стонска повеља сведочи о томе да понекад ни најстрожи образци не одолевају аутобиографским садржајима.

⁵⁵⁹ Исто, 56.

⁵⁶⁰ Исто, 55.

⁵⁶¹ Исто, 56.

*Повеља о цркви Светог Николе у Добруштини*⁵⁶²

мај 1334.

Овом повељом са почетка своје самосталне владавине краљ Душан обнавља цркву Светог Николе у Добрушти код Призрена и њено властелинство потчињава Хиландару.

Аренга чини готово половину текста повеље, и у свом првом делу представља нешто прерађену аренгу која се јавља у два врањинским повељама Стефана Дечанског. Формулар је могао бити преузет, јер је реч о манастирима посвећеним Светом Николи, као и због чињенице да су обојица владара – и Стефан Дечански и Душан – били у сукобу са својим очевима. Отуда је аутобиографски фрагмент из повеља Стефана Дечанског, где ауктор говори о томе како је страдао од оца, несметано функционисао и у случају Стефана Душана:

Теби, јерарше и чудотворче Христов Николаје, смерно приступам и молим се, (јер) ме је ради твог топлог милосрђа и брзог заступништва помиловао Бог мој, хотећи да ме избави из подземне дубине. Пошто ми је, дакле, позавидео опаки враг, учинио је да се раздражи срце родитеља краљевства ми, те је овај хтео да ме баци у смртоносну јаму, да не будем наследник престола у мом отачаству и то не својом вољом и намером, већ због зависти злог ђавола. (А била је воља Божија), Који је узео његове немоћи и на Себе примио (његове) слабости, да овога учини грешним, иако по свему, осим по грешној природи, подобним Себи.⁵⁶³

Фрагменти у којима се казује о страдању од оца и избављењу уз Божју помоћ јављају се у неколиким повељама Стефана Дечанског (Призренска повеља, Дечанска хрисовуља) и Душана (Повеља Хиландару о цркви Св. Николе у Врању из 1343-1345, Реч уз Законик, можда и у изгубљеном делу Светоарханђеловске хрисовуље).⁵⁶⁴ Занимљиво је, међутим, да се у оба случаја прича о страдању, посредно или непосредно, доводи у везу са старозаветном причом о Јосифу. Очито је управо овај старозаветни лик, као тип неправедно кажњеног праведника, био

⁵⁶² Издање повеље са старијом литературом и коментарима: Ж. Вујошевић, Повеља краља Стефана Душана о цркви Светог Николе у Добруштини, ССА 4 (2005), 51-67.

⁵⁶³ Исто, 55-56.

⁵⁶⁴ Исто, 58.

погодан за успостављање библијске паралеле између политички осетљиве ситуације у којима су се, сваки у своје време, нашли Дечански и Душан. Премда се у овој повељи Јосиф не помиње по имену, упоређивањем са другим исправама у којима се то чини навело је Жарка Вујошевића на закључак да је у овој повељи реч о алузији на Јосифову судбину. Од врањинске повеље Стефана Дечанског, ова Душанова повеља разликује се у једној појединости: док су код Дечанског за страдање окривљени „зли и покварени људи“, Душан криви ђавола. И Дечански и Душан, међутим, наглашавају да је онај који је злочин починио био заведен.⁵⁶⁵

Други део аренге је оригиналан, дакле, није преузет из исправа Стефана Дечанског. Поступке свог оца Душан оправдава мишљу о грешности људске природе и искупљењу које се крије у поштовању речи Божје:

Не само због искупљења овог једног (тј. родитеља краљевства ми), већ и све природе, приличи да се кажу ове речи које је са пажњом добро слушати ради користи за душу. Јер Он (?) је рекао: 'Они који траже речи Божије наћи ће вечни живот;' (непознат цитат) 'Јер царску тајну је добро тајити, а Божанску реч љубављу истините вере објавити' (парафраза Тов. 12, 7). А пророк богоотац каже: 'Слађе су речи Твоје од меда мојим устима' (парафраза Пс. 119, 103). У овом животу није добро срамити се онога што је пропадљиво, нити сакрити талант који смо раније примили из руке благог хранитеља живота⁵⁶⁶, да не останемо жедни, већ да се наситимо духовног пића из непресушног извора – јерарха Христовог и чудотворца Николе и његове присне и топле помоћи, који ме је помиловао и заштитио од видљивих и невидљивих непријатеља и противника. Благи и незлобиви, човекољубиви Бог погледао је на мене Својим милосрдним оком и пожурио да ме изведе из јаме.⁵⁶⁷ У Тебе се и ја слободно уздам и надам и Твоје име свагда призивам, Владико мој, јер си ми Ти даровао престо мог отачаства, о чему сам нисам могао ни да мислим, већ само ако ми се прикаже у сну.⁵⁶⁸

Завршетак аренге обележен је молитвом Светом Николи, којем се ауктор захваљује да дарованом престолу отачаства.

У овом фрагменту аренге нема препознатљивих елемената владарске пропаганде, какви се срећу у исправама других владара (нпр. угледање на претке,

⁵⁶⁵ Исто, 58-59.

⁵⁶⁶ Видети причу о талантима у *Светом писму* (Мт. 25, 14-30).

⁵⁶⁷ У овој формулацији садржана је алузија на причу о праведном Јосифу.

⁵⁶⁸ Ж. Вујошевић, Повеља краља Стефана Душана о цркви Светог Николе у Добрушти, 56.

инсистирање на потреби старања о црквама и манастирима), па се може рећи да су у првом плану богословске, а не политичке идеје.⁵⁶⁹ Оригиналноста овог дела повеље доприносе и искоришћени цитати: наведени стих из Псалама (119: 103) јавља се само у овој повељи, а навод из Књиге о Товиту јединствен је пример цитирања другоканонске књиге у српској дипломатици.⁵⁷⁰ И неидентификовани цитат такође се јавља само у овом документу.

Институција не одступа од образаца Душанове краљевске канцеларије. Помињу се преци које Душан и иначе најчешће наводи у својим повељама и на које се највише угледао – Симеон Немања и Милутин:

И тако сам ја у Христу Богу верни краљ и с Богом самодржац свих српских и поморских земаља, Стефан, унук превисоког и светог и страшног краља Стефана Уроша, праунук нашег господара и преподобног оца Симеона Стефана Немање новог мироточца, бившег самодржавног владара српских и поморских земаља.⁵⁷¹

У експозицији повеље открива се да је црква постојала и раније, премда је ово њен први помен у сачуваним изворима⁵⁷²:

И пошто је краљевство ми усрдно измолило за себе и већу благодат него што се може замислити од спасоносних дела Његове свемогуће деснице, дођох у место звано Добрушта и нађох цркву светог и великославног чудотворца Христовог Николе запустелу и сасвим уништenu и, смиловавши се, сазидах и обнових тај храм светог чудотворца Николе да буде за помен краљевства ми.⁵⁷³

„И молим вас у Господу оци и браћо, кога Бог по смрти краљевства ми постави за господара, да ли сина краљевства ми, или неког од рођака краљевства ми, да ово што сам записао ја, Стефан краљ четврти, не поништи, већ да потврди. А ко се усуди да укине ово што је записано, да је проклет од Господа Бога сведржитеља и од пречисте Богородице Одигитрије и од 318 отаца никејских и од свих светих богоугодника и од

⁵⁶⁹ Исто, 59.

⁵⁷⁰ Исто.

⁵⁷¹ Исто, 56.

⁵⁷² Исто, 60.

⁵⁷³ Исто, 56.

свих правоверних архиепископа и епископа и игумана српских и од мене грешног да није благословен, већ да је проклет у овом веку и у будућем.⁵⁷⁴

Ни у овој повељи не може се са поузданошћу проникнути у принципе смењивања првог лица једнине и израза *краљевство ми*. Утисак произвољности употребе ових двају приповедних образаца извире из поређења исказа у којем аутор говори о „смрти краљевства ми“, „сину краљевства ми“ и сл. (чиме се у оно што се тиче краља лично утискује печат надличног), а с друге стране, у формулацији која се односи на чин издавања повеље, и где се у већини повеља употребљава израз *краљевство ми*, у овој повељи јавља се прво лице једнине: „ово што сам записао ја, Стефан краљ четврти“.⁵⁷⁵ Иначе, занимљиво је да у великом броју повеља Стефана Душана налазимо прво лице једнине у оним фрагментима где се говори о самом чину записивања/састављања повеље.

⁵⁷⁴ Исто, 57.

⁵⁷⁵ Ова исправа представља један од докумената кључних за разматрање Душанове титулатуре, односно, нумерације уз његову титулатуру. Формула „Стефан Четврти“, која се јавља и у интитулацији Душанове повеље за Хрусијски пирг, наиме, одржива је само уколико је њено стварно значење „Стефан Урош Четврти“, у супротном се мора посумњати у аутентичност ових аката. Да ли се Душан звао Стефан Урош – не може се поуздано утврдити, јер се ниде изричито тако не назива. (С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 57-58; Д. Живојиновић, Хрисовуља краља Стефана Душана Хрусијском пиргу о поклону села Гаидарохора, ССА 6 (2007), 92).

*Повеља Хиландару о поклону Милшине жене Радославе*⁵⁷⁶

1336/1337.

Краљ Душан овом повељом потврђује поклон који је Хиландару дала Милшина жена Радослава. Краљевском милошћу дозвољава се да после Радославине смрти право на властeosке поседе ужива манастир Хиландар. Ова повеља изванредно је значајна за сагледавање аутобиографских исказа у повељама Стефана Душана, јер је мотивација за издавање повеље лична. Према податку из текста повеље, исправу је записао хиландарски игуман Арсеније у Сврчину, а потписао је сам краљ.⁵⁷⁷

Аренга је посвећена Богородици и почива на уобичајеним топосима везаним за Мајку Божју. Специфично је ипак то што је аренга срочена молитвено:

Теби Богоматери, царици, јединој Богородици молим се и падам на колена, тражећи твоју помоћ и твоју топлу заштиту. Ти ми својом милошћу буди заступница, јер ти си једина нада и утврђење и неосвојиви град рода хришћанскога и мени, грешноме рабу и недостојном да се назовем твојим. А можеш шта год хоћеш [да тражиш] од Творца и Сина свога, Бога нашега. Припадам к теби, која знаш сва моја прегрешења јавна и тајна, тражећи твоју велику помоћ, бојећи се од све душе, желећи да следим учење и добра дела светих родитеља краљевства ми; док размишљам у многим бурама и метежима овог сујетног и пролазног живота, управих ум ка ономе што ће користити души мојој, да избегнем разнолике мреже ђаволове. А апостол Павле пише: Они који воле Бога, све постижу себи на добробит. И опет пише, говорећи: Где се умножи грех, ту је благодати у изобиљу.⁵⁷⁸

Душанов ослонац је, дакле, молитва, љубав према Богу и учење Светог Павла, али и жеља да у свему последује својим прецима.

У интитулацији повеље Душан се представља само као „грешни раб, Стефан краљ“, да би се званичнијем тону вратио позивајући се на повеље својих предака:

⁵⁷⁶ Издање повеље са преводом, коментарима и прегледом старије литературе: 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.

⁵⁷⁷ Исто, 67.

⁵⁷⁸ Исто, 66.

Ја пак, грешни раб, Стефан краљ, проучивши оно што пише апостол Павле, обрадовах се у души, и виде краљевство ми запис деда и родитеља краљевства ми, који беху уписали Милшиној жени Радослави Манастир великомученика Христовог Георгија и село Уложиште, и ослободих их од свих работа малих и великих, од града, од винограда, од жетве, од кошења сена, и од пса, од позоба, од провода, просто речено – од свих работа малих и великих. Виде краљевство ми велику молбу и прилежност Милшине жене Радославе, и видех милост и записаније родитеља краљевства ми, и не поништих, него и јаче потврдох.⁵⁷⁹

Дакле, премда о себи говори комбинујућу прво лице једнине и скраћену интитулацију, када говори о својим прецима, Душан употребљава формулу *краљевство ми* („дед краљевства ми“, „отац краљевства ми“), а тај обичај наставља се и у другом делу експозиције, где се помиње Душанова супруга Јелена:

И ја, богом постављени краљ, веселећи се душом и телом, са супругом краљевства ми, благочастивом краљицом кира Јеленом, о божаском дару који ми даде владика мој Христ, клањајући се, молим се пречистој Богородици и чудотворици названој *Хиландарска*, и принесох овај мали дар. Приложи краљевство ми Манастир великомученика Христова Георгија и село Уложиште, с виноградима и сенокосима [...]⁵⁸⁰

Наведени одломак открива посебне, личне мотиве за издавање повеље: дарове наведене у диспозицији краљ Душан приноси, заједно са краљицом Јеленом, икони Богородице Хиландарске, као знак захвалности за божански дар. Сматра се да се под божанским даром подразумева рођење принца Уроша, којег су Душан и Јелена добили после пет година брака, па се отуда то сматрало потврдом посебне наклоности чудотворне иконе.⁵⁸¹ Па ипак, иако у овом фрагменту Стефан Душан о себи говори у првом лицу, и иако смисао овог дела експозиције више говори о краљевом егу него о његовој персони, краљица Јелена остаје „супруга краљевства ми“ (а не, на пример, „супруга ми“). То, између осталог, ову повељу чини

⁵⁷⁹ Исто.

⁵⁸⁰ Исто, 67.

⁵⁸¹ Исто, 69.

значајном за разматрање статуса краљице, односно царице Јелене, у повељама Стефана Душана.⁵⁸²

⁵⁸² У царским повељама помен Душанове супруге јавља се у другачијим формулацијама.

*Хрисовуља о даровању манастира Светог Николе Мрачког манастиру
Хиландару*⁵⁸³

1339.

Након што је у хрисовуљама ранијих владара уочио помен манастира Светог Николе Мрачког у Орехову, краљ Душан одлучио је да тај манастир поклони Хиландару, те издаје повељу којом се дефинише нови статус манастира.⁵⁸⁴ По неким особеностима формулара, ова повеља се издваја у српској средњовековној дипломатичкој грађи. Пре свега, повеља не почиње симболичном инвокацијом крстом, што је у српској дипломатици врло редак случај.⁵⁸⁵ Аренга повеље припада кругу аренги о богоугодности владарских даривања и помагања храмова:

Пошто је човекољубац Бог неизрецивом мудрошћу и промислом уређујући све, удешавајући времена и године установивши својом влашћу, и назвавши у њима царевице и кнезове и власти, и давши свакоме да влада у својој области и да уређује царство које је од Њега (Бога) примио, Он (Бог) се радује када се са дужном усрдношћу слави достојанство, када се љуби светиња дома Његова, заједно са свим украсом и потребама светога живоносног гроба животворног васкрсења, новог Сиона, другог Јерусалима. Како је диван Бог у светима својим, Бог Израилев као што каже овај божанствени пророк Давид, као што премудри Соломон рече: 'Мноме цареви царују и силни правду пишу'.⁵⁸⁶

Поред тога што се о Богу говори као о извору сваке власти (што је чест мотив у повељама Немањића), развија се и идеја о божанском устројству света. Нарочито је у том контексту занимљива (будући не тако честа) представа о томе да је и време одређено владавином одређеног владара, што указује на необично

⁵⁸³ Издање повеље са старијом литературом и коментарима: С. Марјановић-Душанић, Хрисовуља краља Душана о даровању манастира Св. Николе Мрачког у Орехову манастиру Хиландару, ССА 2 (2003), 55-68.

⁵⁸⁴ Исто, 55.

⁵⁸⁵ Исто, 60. Поред ове повеље, још две повеље Стефана Душана немају инвокацију крстом – интерполирана повеља краља Душана о Хрељином поклону Хиландару (1336-1340) и Повеља Хиландару о даровању цркве Св. Ђорђа, села Полошког и села Драгожеље (1340).

⁵⁸⁶ Исто, 58-59.

схватање категорије времена. Владари имају обавезу да дарују храмове и украшавају их по узору на Нови Сион, односно Вишњи Јерусалим.

Сион као метафора храма у повељама, како је показано раније, присутан је још од времена краља Милутина. Функција ове метафоре била је изразито идеолошког карактера и са недвосмисленом династичком поруком.⁵⁸⁷ Када је реч о краљевским повељама Стефана Душана, овај мотив јавља се и у његовим трескавачким повељама, а посебну тематску сличност показује ова повеља са трећом трескавачком повељом (1343/1344).

У овом фрагменту искоришћена су два старозаветна цитата: „Како је диван Бог у светима својим, Бог Израилев“ (Пс. 68, 35), и: „Мноме цареви царују и силни пишу правду“ (Приче Соломонове 8, 15). Наведени псалам јавља се, у Душановим исправама, само још у трећој трескавачкој повељи, а присутан је и у повељи деспота Константина за манастир Пантелејмон из 1377. године, док навод из Прича Соломонових налазимо и у другим Душановим исправама (нпр. у Повељи манастиру Светог Петра и Павла на Лиму).

У експозицији повеље наводе се мотиви због којих краљ Душан дарује Хиландару манастир Светог Николе:

Стога и ја, у Христу Богу верни краљ српски и поморски, син превисокога краља Стефана, унук господина ми светог краља Уроша, имајући искрена осећања према овим светим црквама и старајући се за њихову обнову из дубине срца, обратих се теби пречистој Богоматери, која си свима царица и владарка – буди ми помоћница у дан искушења мога.⁵⁸⁸

У интитулацији Душан Милутина назива светитељем, а затим се обраћа Богородици у познатом маниру – као својој будућој заступници на дан Страшног суда. У наставку експозиције, аутор објашњава на који начин је дознао за манастир Светог Николе:

Приносим ти, владичице Богородице, овај мали дар, јер приличи, а и познато је да су претходни цареви и краљеви, који су држали скиптар

⁵⁸⁷ Исто, 61.

⁵⁸⁸ Исто, 59.

царски и српскога краљевства, украсили достојна и богоисписана писмена изабраних хрисовуља, у којима пронађе краљевство ми цркву Светога Николе Мрачкога, коју су саздали древни цареви и родитељи и прародитељи, па је приложих у власништво светогорске Богородице Хиландарске: да буде метох Богородице Хиландарске сада и довека.⁵⁸⁹

Преко мотива Богородице, дакле, успоставља се веза између аренге и експозиције. С друге стране, помен древних царева који су издавали раније повеље, подсећа на повеље Стефана Дечанског, у којем је ово такође чест мотив.⁵⁹⁰ Душан се угледа на своје претходнике, између осталог, и по старању о манастирима и обичају издавања повеља:

[...] то све записах и приложих дому Богородице Хиландарске, да буде метох и посед светогорски у помен краљевства ми, као што су и први светопочивши прародитељи прилагали и записивали, тако и краљевство ми приложи Богородице Хиландарској (да има) довека.⁵⁹¹

Наведени фрагменти недвосмислено упућују на, данас очито изгубљену, даровницу краља Милутина, али отварају и питање односа између ове Душанове повеље и повеље Стефана Дечанског истом манастиру (1330). Наиме, Дечански у својој повељи каже како је срушио пропалу цркву коју је затекао и на њеном месту саградио нову, те не помиње повеље прародитеља и родитеља, већ само „хрисовуље светопочивших првих царева“.⁵⁹² Та противречност изазвала је сумњу у аутентичност једног од ова два документа.⁵⁹³

Попут већине немањихких манастирских даровница, и у овој се, у деловима који се непосредно тичу правног чина, уместо првог лица јединине употребљава израз *краљевство ми*, чак и приликом наглашавања родбинских релација, и то на оним местима где је потребно искључити димензију персоналности из наведеног

⁵⁸⁹ Исто.

⁵⁹⁰ Под „древним царевима“ мисли се, сматра С. Марјановић-Душанић, на бугарске владаре који су манастир подигли и били његови први дародавци (Исто, 64).

⁵⁹¹ Исто, 59.

⁵⁹² Исто, 64.

⁵⁹³ Исто, 64-66.

исказа („И што је записао дед и родитељ краљевства ми и први цареви и краљеви [...] све то приложи краљевство ми у посед светогорски [...]“⁵⁹⁴).

У санкцији ове повеље, међутим, тај се обичај на неким местима напушта, чини се без неке унутрашње логике:

Онога, за кога Бог одлучи да после мене краљује у српској земљи, или син краљевства ми, или брат краљевства ми, или ко од сродника краљевства ми – молим да се ово не прекрши него да, колико му буде могуће приложи, а не да прекрши оно што сам записао и приложио ја, краљ Степан.⁵⁹⁵

Изгледа, ипак, на основу увида у грађу, да се ретко дешава да владар у првом лицу каже да је нешто приложио манастиру – у тим случајевима обично се инсистира на званичном тону који се постиже скраћеном интитулацијом.

Неуобичајена је ова санкција и по томе што Душан предвиђа да га на престолу може наследити и брат, или неко од сродника, а не само син, како је назначено у већини његових исправа. Управо се на овом детаљу задржава Смиља Марјановић-Душанић у расправи о аутентичности повеље, сматрајући да помен брата као могућног наследника говори у прилог тези о аутентичности исправе, будући да се оваква формулација у санкцији исувише разликује од других Душанових докумената и стога би тешко могла припадати фалсификату.⁵⁹⁶

Према томе, иако је санкција став повеље који се сматра потпуно типизираним и без простора за увођење оригиналних елемената, ова повеља краља Душана представља још један модел уклапања аутобиографских садржаја у задати формулар.

⁵⁹⁴ Исто, 59-60.

⁵⁹⁵ Исто, 60.

⁵⁹⁶ Исто, 63.

*Хрисовуља манастиру Светог Петра и Павла на Лиму*⁵⁹⁷

25. октобар 1343.

Душанова повеља манастиру Светог Петра и Павла на Лиму једна је од четири сачуване Лимске повеље. Док су Лимске повеље Уроша I, Милутина и Стефана Дечанског тесно повезане и континуирано се надовезују једна на другу, Душанова повеља за исти манастир по својој садржини знатно одступа од осталих.⁵⁹⁸ Код Душана, наиме, не говори се о Хумској епископији, нити се помињу претходне исправе, као што је то случај код његових претходника, а упадљиве разлике уочљиве су и у аренги и санкцији.⁵⁹⁹ Отуда се ова Душанова повеља и разматра пре свега са становишта његовог владарског програма, те интерпретира у светлости неких значајнијих иновација у овом периоду Душанове владавине, тим пре што је ово први документ који је Душан издао после заузимања пространих византијских територија. Штавише, ова повеља сматра се сведочанством о „суштинским идеолошким и политичким кретањима, која ће дати главни правац даљем развоју српске државе под вођством најмоћнијег Немањића“.⁶⁰⁰

Подробном анализом аренге и других делова формулара установљено је да је ова Душанова повеља (која се чува у Хиландарском архиву, као и остале повеље тзв. Лимског комплекса) копија данас непознате аутентичне исправе. Препис је, сматра се, настао недуго после оригинала, иако је остало отворено питање због чега је повеља преписана.⁶⁰¹

Аренга чини говото три четвртине садржаја повеље и представља у сваком смислу целовит и заокружен текст, каквим се одликују повеље највишег ранга⁶⁰², и

⁵⁹⁷ Идање повеље са преводом, коментарима и прегледом старије литературе: Ж. Вујошевић, *Хрисовуља краља Стефана Душана манастиру Св. Петра и Павла на Лиму*, ССА 3 (2004), 45-69.

⁵⁹⁸ Исто, 56-57.

⁵⁹⁹ Исто, 57.

⁶⁰⁰ Исто.

⁶⁰¹ Исто, 67.

⁶⁰² Исто, 58.

сматра се јединственом у српској дипломатици⁶⁰³, иако су у неким деловима утврђени елементи дословно преузети из Милутинове Светостефанске хрисовуље.⁶⁰⁴ Тиме се може објаснити и због чега изостаје помен краља Милутина, који се у Душановим повељама најчешће наводи као његов главни узор.⁶⁰⁵

Пошто се анђеоска реч (закон) брине за сву васељену, она (васељена) је испуњена благоверјем и чистотом. А цареви и праведници са сваком смерном мудрошћу слуге су истинитог Бога, нашег Владике Исуса Христа. Међу њима су и наши претходници, господари нашег богодарованог отачаства српске земље, моји свети родитељи и прародитељи, [који су] у својој области сачували и обновили како треба домове Господа Бога сведржитеља, пречисте Његове Мајке и свих светих Његових, а друге су подигли из основа. Они су и заповедили да се у њих положи њихова тела, за њихов свети спомен; тако је и било. Њихове свете мошти дарују исцељења, лече многе различите болести и у ратовима са иноплеменицима доносе победу свом отачаству; њихова смрт је блажена, као царско достојанство, а и наше очи су виделе што је Бог даровао онима који га воле.

Вољом Бога Оца, помоћу Сина и управљењем Светог Духа, молитвама пречисте владичице наше Богородице и мојих светих родитеља и прародитеља, удостојен сам да им будем наследник на престолу и следбеник у богодарованом отачаству нашем као краљ Стефан трећи, са мојим сином Урошем четвртим, у Христу Богу верни и самодржавни господар свих српских земаља и поморских и грчких, прапраунук светог Симеона Немање и првовенчаног краља Стефана, у анђелском лику (тј. у монаштву) названог Симона монаха, и син светог краља Уроша трећег.

Изношење сложеног идеолошког програма у аренги Душанове Лимске повеље имало је свој непосредан повод у трима конкретним историјским догађајима: почетку градње Душановог владарског маузолеја, освајању у Албанији и Македонији и објављивању моштију Стефана Дечанског. Ово је први документ у којем Душан помиње своје господарење над делом грчких земаља, што ће постати

⁶⁰³ С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 86; Ж. Вујошевић, *Хрисовуља краља Стефана Душана манастиру Св. Петра и Павла на Лиму*, 58.

⁶⁰⁴ Сматра се, међутим, да су ти делови преузети свесно и да су добро уклопљени у текст Душанове повеље, уз извесне логичне измене (нпр. формула набрајања предака прилагођена је Душановој ситуацији - Ж. Вујошевић, *Хрисовуља краља Стефана Душана манастиру Св. Петра и Павла на Лиму*, 58).

⁶⁰⁵ С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 163-166.

уобичајено и у другим његовим повељама издатим између 1343. и 1345. године⁶⁰⁶ („честник Грком“)⁶⁰⁷. Први пут се у Душановим повељама јавља формулација „у ратовима с иноплеменицима доносе победу свом народу“, што такође упућује на успешан завршетак освајачких подухвата.

Осим тога, у овој Душановој повељи Стефан Дечански се први пут помиње као светитељ.⁶⁰⁸ С тим у вези је, претпоставља се, и тема светих моштију која се развија у аренги ове повеље, а не налазимо је у другим Душановим исправама. Могућно је, дакле, да је Душан био инспирисан канонизацијом свог оца Стефана Дечанског које је, сматра се, окончано у пролеће или лето 1343. године.⁶⁰⁹

Институлација је такође помало неуобичајена. Душан себе назива „краљ Стефан трећи“, а свог сина „Урош четврти“, што је привукло пажњу неколицине изучавалаца, јер се таква формулација не среће у другим Душановим исправама.⁶¹⁰

Други део аренге говори о потреби да се чине богоугодна дела. Овај фрагмент богат је библијским цитатима: парафразирају се Псалми Давидови, наводе се библијски примери поступања по Божјој вољи (алузије на Авеља, Аврамам, удовичине две лепте...). На тај начин се истиче идеал праведника с једне

⁶⁰⁶ Исто, 85.

⁶⁰⁷ М. Динић, За хронологију Душанових освајања византијских градова, ЗРВИ IV (1956), 4-10; уп.: Д. Кораћ, *Света Гора под српском влашћу (1345-1371)*, 51.

⁶⁰⁸ С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 166.

⁶⁰⁹ Реч је о успостављању на плану политичко-династичке праксе Немањића, а не канонизацији у правом смислу речи, будући да је црквени култ Стефана Дечанског формиран тек почетком XV века, захваљујући служби и житију које је саставио Григорије Цамблак (Ж. Вујошевић, Хрисовуља краља Стефана Душана манастиру Св. Петра и Павла на Лиму, 61). Смиља Марјановић-Душанић указује да су аренге Душанових повеља из времена након проглашења Дечанског за светитеља краће, формалније и мање говоре о Душановим осећањима греха и страха пред Божјим судом, него што је то случај с његовим ранијим исправама. Анализом Душанових аренги ауторка долази до закључка да је у повељама овог владара издатим пре канонизације Дечанског уочљиво осећање кривице, премда он није признавао оцеубиство. На основу тога, како смо раније већ поменули, изгледа мало вероватно да је Душан био иницијатор успостављања култа Стефана Дечанског (нарочито ако се узме у обзир, на пример, Душанова повеља за цркву Светог Николе у Врању). (С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 166-168). Жарко Вујошевић, међутим, релативизује ово становиште, подсећајући да се мотиви греха, кривице и Страшног суда, иако чешћи у аренгама пре 1343. године, повремено јављају и касније: Према Вујошевићевом мишљењу, Душанова успомена на оца овде нема пресудну улогу, већ да до праве промене наступа тек са проглашењем царства (Ж. Вујошевић, Хрисовуља краља Стефана Душана манастиру Св. Петра и Павла на Лиму, 64).

⁶¹⁰ Преглед научних разматрања о овом питању даје Жарко Вујошевић (Хрисовуља краља Стефана Душана манастиру Св. Петра и Павла на Лиму, 64-65), сматрајући да је оваква формулација, заправо, дело преписивача, који је Душана и Уроша титулисао „по некој својој идеји“.

стране, али се такође, као и у првом делу аренге, инсистира на континуитету овог идела у владарској лози Немањића, континуитету који наставља сам Стефан Душан:

Поучен њиховим житијима трудим се да сачувам њихове заповести неизмењено и непоколебиво, да не будем одељен од њих у овом времену и земаљском царству, али и да не бих био лишен њиховог доброг наслеђа у вечном, Небеском царству; а оно (наслеђе) је тамо (у Царству небеском) непроменљиво сачувано у неизрецивом заједништву и лепоти у све векове свесилном Његовом (Христовом) заповешћу, од Кога извиру све ризнице благодати и премудрости, и бесмртност, слава и живот свему земаљском. Јер Он је рекао преко пророка: „Мноме цареви царују и кнезови владају земаљом“. Због тога су се од почетка сви богомислени и богобојажљиви, разумевши са страхом свог Владику и добротинитеља, Који им је толика и тако велика блага даровао из својих неисцрпних ризница, - не само да царују над свим земаљским, него и над свим небеским, оним што вечно постоји, - потрудили сваким подвигом и најискренијом љубављу да Му послуже на сваки начин и да Му угоде свакаким добрим делима, по пророковим речима: Принесите Господу славу и част, принесите Господу славу имена Његовог, узмите жртве и идите у дворе Његове“. А коме то, о богооче, цару и пророче Давиде? Страшном, рече, ономе који узима дух кнезовима, страшнијем од царева земаљских, а опет благом човекољупцу Који прима и моли од нас добру и искрену намеру, као што су Авељев принос, Аврамова жртва и две лепте оне удовице. По том примеру и врлини владали су и хришћански цареви, па су се ови показали као христољубиви и побожни, други као милостиви и кротки и испуњени сваком правдом, а други су опет сваком добротом оснивали, као што кажем, цркве и са свим прилозима и украсима принели их на славу и част свом Владици.

Са њима су, по благодати Христовој, и свети прародитељи и родитељи краљевства ми – од првог господара и самодршца свих српских и поморских земаља, светог Симеона, и свих који су после њега редом побожно и самодржавно краљевали – сваки у своје време достојно саградили и украсили сваким добрим прилогом раскошне и многе цркве, заједно ревнујући божанственом љубављу, и установили их и утврдили свом Владици на славословље и као прилог сваком христољубивом делу, а себи на спасење и вечну успомену.⁶¹¹

Управо на примеру ове Душанове аренге, сматра Жарко Вујошевић, потврђује се значај Псалама Давидових и, уопште, цитата из Светог писма, у текстовима идолошко-пропагандног карактера као што су аренге, чија је једна од

⁶¹¹ Исто, 52-53.

основних функција била формирање слике идеалног владара.⁶¹² С тим у вези, Вујошевић се посебно задржава на цитату из Прича Соломонових (8, 15-16): „Мном цареви царују и кнезови владају земљом“. Реч је о цитату који се јавља у многим Душановим повељама, а односи се на речи које Премудрост упућује људима позивајући их да приме њено учење, да би им се „умножили дани и додале године животу“ (Сол. 9: 11).⁶¹³

На основу овог и сличних елемената у аренги, Вујошевић закључује да је аутор аренге морао бити „учени богослов, уз то веома добро упућен у политичке прилике и идеје на Душановом двору“, а износи претпоставку да је аутор могао бити и сам краљ Душан.⁶¹⁴

У експозицији се као главни повод издавања повеље наводи објављивање моштију Стефана Дечанског:

И пошто сам видео нову благодат на мом родитељу, светом краљу Урошу, трудим се свим жаром душе и жељом срца да се узвисим од телесног ка духовном и од земаљског ка небеском, те прилажем и потврђујем оно што су моји свети прародитељи и родитељи дали и узаконили светим и божанственим црквама, и допуњујем што недостаје.⁶¹⁵

Не наводе се раније исправе које су манастиру издали претходни владари, већ се само начелно каже да се потврђују дарови родитеља и прародитеља. Израз „нова благодат“ могао би упућивати на друго прослављање моштију Стефана Дечанског.

Санкција повеље је такође необична и нема пандан у српској средњовековној дипломатичкој пракси⁶¹⁶:

И све то да остане у власти и поседу овог манастира непоколебљиво и сигурно, све док не буде дошло Вечно царство да разори и уништи сваку земаљску власт и силу. А ко се усуди пре тог времена, немајући страха

⁶¹² Исто, 62; упоредити: Н. Fichtenau, *Arenga*, 19.

⁶¹³ Ж. Вујошевић, Хрисовуља краља Стефана Душана манастиру Св. Петра и Павла на Лиму, 62.

⁶¹⁴ Исто, 59.

⁶¹⁵ Исто, 53.

⁶¹⁶ Исто, 66.

Бођјег у себи, да одузме и отме било шта (од овога) што сам ја, краљ Стефан, приложио овом божаственом манастиру, тешко оном човеку, и да га снађе гнев и јарост и огањ неугасиви и свака бескрајна мука, и да нема милости за таквог од страшног и нелицемерног судије и осветника Христа и да буде прибројан онима који су разапели Христа, рекавши: „Кр...“ [прекид]

Сматра се да је санкција настала преписивачевом прерадом, иако разлози тог поступка нису познати.⁶¹⁷ Вујошевић ову санкцију доводи у везу са типом тзв. „хиландарске санкције“, који је издвојио Владимир Мошин⁶¹⁸, отварајући могућност да је преписивач Душанове повеље припадао братији Хиландара.⁶¹⁹

Како било, и санкција Душанове Лимске повеље потврђује мишљење да је ова исправа у сваком смислу особена и веома значајна. Одавно је примећено да се многи елементи Душанове владарске идеологије први пут јављају управо у овом документу. С друге стране, уочене су и неке промене у погледу Душановог самоприказивања, о чему је писао још Александар Соловјев. Он је у овој повељи видео неку врсту прекретнице у Душановом „расположењу“, а у вези са проглашењем Стефана Дечанског за свеца, што се – сматра Соловјев – потврдило у Душановим потоњим повељама.

⁶¹⁷ Исто, 67; уп.: А. Соловјев, Кад је Дечански проглашен за свеца? (Краља Душанова повеља лимском манастиру), Богословље IV (1929), 298.

⁶¹⁸ V. Mošin, Sankcija u vizantijskoj i u južnoslavenskoj ćirilskoj diplomaciji, 40-41.

⁶¹⁹ Ж. Вујошевић, Хрисовуља краља Стефана Душана манастиру Св. Петра и Павла на Лиму, 67.

*Повеља о поклањању цркве Светог Николе у Врању манастиру Хиландару*⁶²⁰
1343 – 1345.

На молбу жупана Маљушата, краљ Душан дарује Хиландару цркву Светог Николе у Врању са свим њеним имањем и људима. Реч је о црквици – задужбини кнеза Балдовина, подигнутој у време владавине Стефана Дечанског, и три села са међама и виноградима. Повеља је значајна јер се у њој налазе и два закона: закон црквеним људима⁶²¹ и закон Власима⁶²². Смиља Марјановић-Душанић у повељи уочава више слојева који показују да се ради о исправи насталој спајањем више Душанових повеља за цркву Светог Николе у Врању.⁶²³

У науци је ова повеља посебно издвојена због својих аутобиографских елемената.⁶²⁴ Аренга почиње стиховима из Псалама Давидових, који се јављају још и у Улијарској повељи (1318), а наводе се и у повељи Стефана Дечанског за манастир Светог Николе Мрачког у Орехову⁶²⁵:

Господе, омилио ми је стан дома Твојега и место васељенске славе Твоје!
(Пс. 26:8) [...]“⁶²⁶

Потом се парафразирају места из јеванђеља која се односе на Христове поуке ученицима:

⁶²⁰ Издање повеље са старијом литературом и коментарима: С. Марјановић-Душанић, Повеља краља Стефана Душана о поклањању цркве Светог Николе у Врању манастиру Хиландару, ССА 4 (2005), 69-85.

⁶²¹ Овим законом се црквеним људима Врањанцима утврђују обавезе меробаха и отрока према Хиландару (С. Марјановић-Душанић, О неким нерешеним питањима из Повеље Стефана Душана за цркву Светог Николе у Врању, ССА 4 (2005), 237).

⁶²² Закон власима утврђивао је обавезе влашког становништва према иконому, игуману и целом манастиру (Исто).

⁶²³ Исто, 237-248.

⁶²⁴ О односу између аутобиографских фрагмената ове повеље и одговарајућих повеља Стефана Дечанског расправља С. Марјановић-Душанић (Исто, 243-244).

⁶²⁵ У повељи Стефана Дечанског ови стихови се посебно доводе у везу са Светим Николом као личним заштитником овог владара.

⁶²⁶ С. Марјановић-Душанић, Повеља краља Стефана Душана о поклањању цркве Светог Николе у Врању манастиру Хиландару, 75.

[...] јер рече Господ ученицима својим: „Онај ко слуша вас – мене слуша, а ко слуша мене – слуша Онога који је мене послао. Ко се вас одриче – одриче се мене, а ко се мене одриче – одриче се Онога који ме је послао“ (Лк. 10: 16). И још рече Господ својим ученицима: „Ништа није сакривено што се неће открити, јер све што у тамо рекосте, чуће се међу људима“ (Лк. 12: 2-3). И још рече Онај који ме исповеди пред људима: „Син човечији признаће њега пред анђелима Божјим“ (Лк. 12:8). И опет рече Господ својим ученицима: 'Како читаш оно што је писано у Закону?'“ А онај, одговоривши, рече: „Љуби Господа Бога свога свим срцем својим и свом душом својом, и свом крепосћу својом и сваком мисли својом.“ (Лк 10: 26-27). И опет рече: „Тражите и даће вам се, тражите и наћи ћете, куцајте и отвориће вам се, јер свако ко моли – добије.“ (Лк. 11: 9-10)⁶²⁷.

Прелаз ка експозицији остварује се уобичајеном формулацијом након које следи интитулација и краћа похвала патрону манастира – Светом Николи:

Тако и ја у Христу Богу верни Стефан Четврти, по милости божијој краљ свих српских и поморских земаља и удеоник Грцима, к теби великоме чудотворцу и топлом и брзом помоћнику и у искушењима заступнику и архијереју Николи припадам молећи се, помилован и просвећен твојим брзим заступништвом.⁶²⁸

Посебну пажњу у интитулацији документа заслужује израз „ удеоник Грцима“ („честник Грком“), који представља директни превод латинског *particeps*, а у интитулацијама Душанових повеља јавља се између 1343. и 1345. године (после освајања 1342, а пре заузимања Сера 1345. године) и очито је повезано са Душановим освајањем грчких земаља (Македоније и Албаније), а делимично и са званичном веридбом Душановог сина Уроша са сестром Јована V Палеолога.⁶²⁹ Овом формулом краљ Душан истицао је да је удеоничар у владавини Византијским царством, што је и био, судећи по територијама које је држао.⁶³⁰

Аутобиографски садржај аренге захтева посебну анализу. Премда ово није једина повеља у којој Душан износи историју свог односа с оцем, тон излагања догађаја овде је другачији него у другим исправама. Наиме, уместо исповедног

⁶²⁷ Исто.

⁶²⁸ Исто.

⁶²⁹ Исто, 80.

⁶³⁰ С. Мишић, Хрисовуља краља Стефана Душана Хиландару којом прилаже властелине Рудла, ССА 9 (2010), 81.

тона којим се донекле оправдавају поступци Стефана Дечанског, и уместо инсистирања на сопственој грешности, овде се нетрпељивост према оцу не скрива. У овој повељи нигде се не говори о Душановом осећају грешности или забринутости за сопствену душу на дан Другог доласка Христовог:

Родитељ мој Урош заточио ме је у Зетску земљу и ту, по наговору ђавола и злих и лукавих људи, није хтео да ме остави у тој убогој земљи да будем чуван, него се окомио на мене у жељи да ме погуби – да будем прогнан у туђу земљу, да не видим земљу отачаства мога.⁶³¹

Потом се развија очекивана паралела са праведним Јосифом, која се у претходним повељама само наговештава (нпр. у Повељи о цркви Светог Николе у Добрушти), а овде се Јосифово име први пут помиње – када је о Душановим повељама реч:

Спознао сам испрва мржњу ђаволску, јер су и Јосифа браћа продала и бацила у ров и заточен беше у туђој земљи, али Владика човекољубац не напушта оне који се непрестано уздају у Господа, па је и мене сачувао од рова пакленог и од заточења отачаства мога. Ни умом мојим, нити икаквим лукавством, нити човечијим размишљањем – само Владика човекољубац својим неизрецивим милосрђем показа на мени велико неистраживо милосрђе своје и закрили ме кровом крила својих од свих противника и војски видљивих и невидљивих које су насрнуле на мене, од непријатеља мојих који ме нападају.⁶³²

Сличност са Јосифом посебно се наглашава тиме што су и Душан и Јосиф били заточени у туђој земљи.⁶³³ Иста паралела биће употребљена и у Душановој Речи уз Законик, али у другом контексту⁶³⁴, а претпоставља се да се поређење с Јосифом могло налазити и у Светоарханђеловској хрисовуљи.⁶³⁵

Примери Душановог поређења са овом старозаветном личношћу сведоче о томе како су старозаветне приче прилагођаване актуелној политичкој ситуацији у

⁶³¹ С. Марјановић-Душанић, Повеља краља Стефана Душана о поклањању цркве Светог Николе у Врању манастиру Хиландару, 75.

⁶³² Исто, 76.

⁶³³ Исто, 80.

⁶³⁴ С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 215-216.

⁶³⁵ Ж. Вујошевић, *Стари завет у аренама повеља Стефана Душана*, 241.

којој се владар налазио. Популарност лика праведног Јосифа у средњем веку навела је Стефана Душана да пронађе начин за поређење с овом старозаветном личношћу. У Душановом случају, ова паралела је увек била у функцији потврђивања легитимитета његовог владарског положаја, пре свега захваљујући везивању за околности под којима је Душан дошао на власт.⁶³⁶

Санкција је духовна и сасвим типизирана, без оригиналних мотива или специфичних формулација.

⁶³⁶ Исто.

*Хрисовуља Хрусијском пиргу о поклону села Гаидарохора*⁶³⁷

1. јануар 1345.

Приликом боравка на двору краља Душана у Скопљу, хиландарски игуман Арсеније и старац Амфилохије, духовник краља Душана, затражили су економску помоћ за задужбину краља Милутина, хиландарски пирг у Хрусији.⁶³⁸ На њихову молбу краљ Душан дарује Хрусијском пиргу село Гаидарохор са засеоцима и ослобађа га свих обавеза према држави. По краљевом наређењу, повељу је писао логотет Хрс.

Ова исправа чувала се у Хиландарском архиву под редним бројем 22, али је оданде нестала пре више од 75 година. Сачуване су само фотографије овог документа.⁶³⁹ Веродостојност ове исправе није довођена у питање – сматра се да је реч о веродостојном препису који је сачињен, вероватно, током осме деценије XIV века.

Хрисовуља почиње симболичком инвокацијом, а затим следи аренга у којој се похваљују цареви и краљеви који поштују свете цркве⁶⁴⁰:

Благочастиво је и пријатно и за похвалу да сви христољубиви цареви и краљеви имају љубав и топле жеље према светим и божаственим црквама у којима је представљен лик Бога и човека и светих његових. Јер, цар се украшава круном и драгоценим камењем и бисером, а према Богу – побожношћу и поштовањем према његовим светим црквама, па тако и краљевство ми, имајући помазање од Господа Бога, и апостолским предањем благочестивог хришћанског престола светопочивших краљева српских, и имајући топлу љубав према Богу и поштовање према Његовим светим црквама и према Његовом божанском лику, а још више због

⁶³⁷ Издање повеље са преводом, коментарима и прегледом старије литературе: Д. Живојиновић, *Хрисовуља краља Стефана Душана Хрусијском пиргу о поклону села Гаидарохора*, 83-101.

⁶³⁸ Исто, 83.

⁶³⁹ Исто, 84.

⁶⁴⁰ Књижевна вредност аренге посведочена је њеним уврштавањем у антологију *Стара српска поезија, записи и натписи, аренге* (прир. Т. Јовановић). Поред ове Душанове аренге, у избору се нашла и аренга Светоарханђеловске хрисовуље.

обнављања и помена и подушја светопочивших краљева српских, првопрестолника стола српскога.⁶⁴¹

Слична аренга јавља се у више српских повеља: у Милутиновој повељи за манастир Светог Николе у Врањини, повељи Стефана Дечанског за Светог Николу у Орехову, у више повеља Стефана Душана (повеља за старца Григорија, повеља о поклањању Светог Николе у Псачи Хиландару и др.), у повељи деспота Угљеше за Кутлумуш, повељи браће Драгаш за Свети Пантелејмон, итд.⁶⁴²

За аренгом следе интитулација и експозиција, у којој је централни мотив краљево уздање у Богородицу и њену посредничку улогу:

Стога и ја, раб Христу, Стефан Четврти у Христа Бога верни краљ, самодржац свих српских земаља и удеоник у грчким земљама, пошто сам поучио краљевство ми у оном закону и предању, имајући велику смелост и наду према светом и божаственом храму пресвете Владичиценаше Богородице, који је у Светој Гори атонској, званом Хиландар, припадам и молим се: „Погледај милосрдним очима моју смерну душу, Ти која си Госпођа моја по милости Сина твога човекољубивог – величам и прослављам пресвето име Твоје, старам се, колико могу, о дому славе Твоје, желећи све да учиним пречистоме дому Твоме, вољом и уз помоћ Сина Твога“.⁶⁴³

Пажњу изучавалаца, међутим, привукла је специфична формулација у интитулацији документа, на коју је раније скренута пажња (Душан се као „Стефан Четврти“ помиње и у санкцији повеље за цркву Светог Николе у Добрушти), а којом се отворило питање нумерације уз Душаново титуларно име. У контексту владарске идеологије, такође, значајна је формула „чесник Грком“ (тј. „удеоник у грчким земљама“), која се – како је већ истакнуто – јавља и у другим Душановим повељама⁶⁴⁴, а сведочи о његовом „путу ка царству“.

У наставку експозиције говори се о догађајима који су претходили правном чину:

⁶⁴¹ Д. Живојиновић, Хрисовуља краља Стефана Душана Хрусијском пиргу о поклону села Гаидарохора, 88 (превод: Ирена Шпадијер).

⁶⁴² Исто, 90-91.

⁶⁴³ Исто, 88.

⁶⁴⁴ С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 85.

Дође краљевства ми часни игуман пречисте Богородице хиландарске, отачаства нашега, кир Арсеније, и са њим часни старац и духовник краљевства ми башта Амфилохије, и говораху краљевству ми за пирг што га је подигао господин свети краљ, дед краљевства ми, на мору у Хрусији – како има на Струми само једно село Куцово, и да село Гајдарохор има заједничку међу са Куцовом. И по молби њиховој благоизволело је краљевство ми, распаливши се искреном љубављу и сетивши се дана страшног мучења Владике мога, па дадох оно село Гајдарохор заједно са засеоцима тога села [...]⁶⁴⁵

Наглашена употреба формуле *краљевство ми* у овом фрагменту повеље може се, као и у претходним случајевима, објаснити контекстом у којем се јавља: званичан тон, који се постиже поистовећивањем владара са краљевством, додатно наглашава значај правног чина. Занимљиво је, ипак, што краљ Душан не одступа од званичног тона ни када говори о свом духовнику, старцу Амфилохију („духовник краљевства ми“). У овом фрагменту, дакле, изостаје прво лице једнине и тамо где би се очекивала употреба овог приповедног обрасца.

С друге стране, употребу првог лица једнине уочавамо у санкцији:

И ово приложи Краљевство ми и ослободи од свих работа царских, просто речено – од малих и великих. Да би ово било јавно потврђено, даровах овај светли и златопечатни хрисовуљ краљевства ми и тога ради потписах словом краљевства ми, тако да је тврдо и да га нико довека не прекрши, него да га још више учврсти. Ако ли се дрзне ко, ђаволским искушењем, не бојећи се Бога нити се опомињући страшнога Суда, ово да разори или да отме нешто од онога што сам ја, краљ Стефан, записао – таквога да убије Господ Бог и Пречиста Дева и Богородица, и да га порази сила Часног и животворног крста Христовог, и да је проклет од 318 светих отаца у Никеји, и од дванаест апостола, и од Светог Симеона новог мироточца српског, и светитеља Саве, и да буде прибројан Јуди издајнику и онима који су рекли: „Крв Његова на нама и на чедима нашим“. И сви свети Рашани да су му противници на страшном и нелицемерном суду Христовом. И од мене, краља Стефана, да није благословен ни у овом веку ни у будућем.⁶⁴⁶

Премда почива на уобичајеним, конвенционалним чиниоцима Душанових и немањићких санкција, ова санкција ипак је у једном погледу оригинална: само у

⁶⁴⁵ Д. Живојиновић, Хрисовуља краља Стефана Душана Хрусијском пиргу о поклону села Гаидарохора, 88.

⁶⁴⁶ Исто, 89.

овој повељи, наи́ме, помињу се сви рашки светитељи као могућни супарници на Страшном суду.⁶⁴⁷

⁶⁴⁷ V. Mošin, Sankcija u vizantijskoj i južnoslavenskoj ćirilskoj diplomatici, 44.

Манастир Светих Арханђела у Призрену јесте главна задужбина Стефана Душана, његов маузолеј. Изградњу манастира Душан је започео 1343. године, по доласку у Призрен, а потом калуђера Јована поставио за игумана и поверио му бригу о изградњи.⁶⁴⁹ Због чега је Душан одлучио да свој маузолеј подигне баш у околини Призрена, није сасвим јасно, јер нема историјских извора који откривају његове мотиве. Претпоставља се, међутим, да је овакав избор Душан начинио зато што је у то време Призрен био један од најразвијенијих и највећих градова у држави, па је Душан можда размишљао о њему као о могућној престоници.⁶⁵⁰

Повељу за манастир Светих Арханђела Душан није издао одмах по оснивању манастира (1343. године, када је своју намеру да оснује манастир обтнанио у повељи манастиру Светог Петра Коришког), већ пет година касније. Премда већина изучавалаца (Шафарик, Соловјев, Новаковић, Благојевић, Маринковић, Јовановић) сматра да је повеља могла бити састављена најраније 1348. године, када су положени темељи манастира, у најновијем издању повеље упућује се и на могућност да је повеља написана током завршне фазе изградње манастира – 1352. године, односно 1349/1350.⁶⁵¹

Оригинал Душанове хрисовуље за манастир Светих Арханђела у Призрену није сачуван. Повељу је открио Павел Јозеф Шафарик у манастиру Светог Николе у Кориши, 1860. године: реч је о препису хрисовуље савременом оригиналу, који је највероватније настао из практичних разлога (претпоставља се да је оригинал био у

⁶⁴⁸ Издање повеље са преводом, коментарима и пропратним текстовима: С. Мишић, Т. Суботин-Голубовић, *Светоарханђеловска хрисовуља*, Београд, 2003.

⁶⁴⁹ Исто, 11.

⁶⁵⁰ Исто, 10.

⁶⁵¹ Закључак о томе да је хрисовуља састављена 1348. године изведен је делимично и на основу тога што нема сведочанстава да је Душан након 1348. године посећивао Призрен (уп. М. Ал. Пурковић, Итинерар краља и цара Стефана Душана, Гласник СНД, XIX -11 (1938) 239-244). То би, према томе, значило да Душан никада није видео своју задужбину, што изгледа мало вероватно с обзиром на труд и пажњу коју је поклатио изградњи манастира (С. Мишић, Т. Суботин-Голубовић, *Светоарханђеловска хрисовуља*, 17). Смиља Марјановић-Душанић повељу датира 1347/1348. годином (*Владарска идеологија Немањића*, 176), а ово датирање преузима и Ж.арко Вујошевић (*Стари завет у аренама повеља Стефана Душана*, 227-247).

облику свитка, док је препис на пергаменту, у облику повезане књиге).⁶⁵² Повеља је без почетка и завршетка, с испретураним листовима, а неки листови недостају.⁶⁵³ Шафариково издање било је прво издање повеље⁶⁵⁴, али и методолошки најкомплетније, све до појаве издања Синише Мишића и Татјане Суботин Голубовић.⁶⁵⁵

Светоарханђеловска хрисовуља није нарочито погодна за дипломатичку анализу (јер недостају сам почетак и завршни део), иако се може рећи да ова исправа не одступа много од других аката Душанове царске канцеларије, односно, од византијског царског формулара. Аренга је опширна, али њен почетак није сачуван. Садржај аренге, разумљиво, и овде је тесно повезан са питањем храмовне посвете. У случају Светоарханђеловске хрисовуље, претпоставља се да је један од Душанових мотива да свој маузолеј посвети баш Светим Арханђелима могла бити тешка болест коју је овај владар једва преживео⁶⁵⁶: подизањем манастира Светих Арханђела, сматра се, он се уздао у исцелитељске моћи арханђела Михаила.⁶⁵⁷ С друге стране, арханђел Михаило био је заштитник византијских царева, и током VII и VIII добија изразито ратничка обележја,⁶⁵⁸ па је могућно да су слични разлози условили јачање овог култа још у време краља Милутина, а то се наставило и за време Душанове владавине.⁶⁵⁹

Како било, упркос својој непотпуности, аренга Светоарханђеловске хрисовуље потврђује становиште да се најкомплекснији богословски материјал

⁶⁵² С. Мишић, Т. Суботин-Голубовић, *Светоарханђеловска хрисовуља*, 145.

⁶⁵³ Исто.

⁶⁵⁴ Ј. Шафарик, Хрисовуља цара Стефана Душана, којом оснива манастир Св. Арханђела Михаила и Гаврила у Призрену, Гласник ДСС 15 (1862), 262-317.

⁶⁵⁵ Након Шафарика, хрисовуљу је издао Панта Срећковић (П. Срећковић, *Синан-паша*, Београд, 1865), један њен правни део издао је Стојан Новаковић (С. Новаковић, *Законски споменници српских држава средњег века*, Београд, 1912, 682-700), а потом 1980. године Лидија Славева (*Споменници за средновековната и поновата историја на Македонија III*, Скопје, 1980, 349-406). Сва ова издања, међутим, недостатна су, док се издање Лидије Славеве сматра методолошки погрешним, јер је она на основу Дечанске хрисовуље и других повеља Стефана Душана покушала да реконструише изгубљене делове Светоарханђеловске хрисовуље.

⁶⁵⁶ О томе постоје подаци у документима из Млетачког архива из 1340. године (Т. Суботин-Голубовић, *Култ арханђела Михаила у средњовековној Србији*, у: *Култ светих на Балкану II*, Крагујевац, 2002, 14).

⁶⁵⁷ Исто; Д. Поповић, *Српски владарски гроб у средњем веку*, 114.

⁶⁵⁸ Тада је, због политичких прилика дошло до милитаризације државе (Т. Суботин-Голубовић, *Култ арханђела Михаила у средњовековној Србији*, 16).

⁶⁵⁹ Исто.

уопште, а нарочито утицаји Старог завета, налазе управо у повељама краља Душана.⁶⁶⁰ Уосталом, арханђелу Михаилу припада истакнута улога у Старом завету.⁶⁶¹ У аренги се прослављају Господ, Свети арханђели Михаил и Гаврило и Богородица:

[...] у Тројици славимо, Бога Оца Саваота, говорећи: Једини који си од искона Господ, Отац штедрости и Бог сваке наде, који почетка немаш ни краја, и несамерљива сило, који си Бог од Бога, светлост од светлости и живота податељ, превечна мудрост и сила, који преславном и премоћном руком својом држиш све и твориш своја дела, и хоћеш да својем божавству слуге себи представиш и приставе својега владарства! 'О, тајне Божије велике! О, дубине богатства!' Ко позна ум Господњи, или ко му саветник би? Јер су неизмерни судови његови и неизрециви путеви његови' (Рим. 11,33) и небеских његових сила, што лебде у сферама небеским, и поднебеским, и горе изнад небеса, као што пише пророк Исаија: 'Видех Господа на престолу превисоку славно, и херувими и серафими око њега стоје' (Ис. 6, 1-2), анђели, и арханђели, и многоочити и шестокриллати и страшни, у којима особито дело показа божавства својега, богоразумна светила великих чиновачелника, богоугодна од искона арханђела Михаила и доброгласног Гаврила, војводе небеских сила, предстатеље и добре приставе над свима Господа и Владике нашег Исуса Христа, непрестану песму достохвално к њему узашиљући. Зато и даром свога милосрђа показа им да буду начелници, и да имају за војводу небеским силама арханђела Михаила и бестелесним предстојника, бестелесних почетак.⁶⁶²

Татјана Суботин Голубовић, међутим, скреће пажњу на несумњиви утицај литургијске књижевности видљив у једном делу аренге, где се налази карактеристичан опис арханђела („светли лик твој огњени, и лепота чудесна, и пламено оружје у руци држећи“). На истом месту задржава се и Жарко Вујошевић, препознајући у овом опису арханђела Михаила различке особине Исуса Навина⁶⁶³:

⁶⁶⁰ Ж. Вујошевић, *Стари завет у аренгама средњовековних српских и бугарских повеља*, 122.

⁶⁶¹ Т. Суботин-Голубовић, *Култ арханђела Михаила у средњовековној Србији*, 10.

⁶⁶² С. Мишић, Т. Суботин-Голубовић, *Светоарханђеловска хрисовуља*, 117.

⁶⁶³ У тумачењу овог места Вујошевића охрабрује претпоставка Данице Поповић о изгледу „царских врата“ призренске цркве, где су представљени, један наспрам другог, Душан и Исус Навин, како клече пред патроном храма – арханђелом Михаилом (Ж. Вујошевић, *Стари завет у аренгама повеља Стефана Душана*, 241. Упореди: Д. Поповић, *Представа владара над „царским вратима“ цркве св. Арханђела код Призрена*, *Саопштења* 26 (1994), 27-33). Војислав Ј. Ђурић помиње да се знање о Исусу Навину као старозаветном ратнику коме је Бог помогао посредовањем арханђела Михаила ширило из учених кругова око Српске архиепископије, односно Патријаршије, и да је Душан са тим предањем био веома добро упознат. Управо се средином XIV века учесталије подижу манастири у

Небеских сила први предстојниче, светли лик твој огњени, и лепота чудесна, и пламено оружје у руци држећи, обличје златосјајно, природо пламена, одежа твоја муња је; бестелесном природом достижући савршенство, извршав наредбе Творца свих, силно крепошћу својом открио си се, источник здравља цркву своју показао си, мира мисленог угодна точења, као светлоносан јављајући се озго, изгледом преславним и лепотом неизрецивом, блистањем својих благодати, Михаиеле, јављајући се, божаствену мисао испуњаваш!⁶⁶⁴

Паралелно место ауторка препознаје у другој стихире на вечерњи (на Господи вазвах) службе за 6. септембар, где стоји: „изглед (лик) ти је огњен и доброта предивна, Михаиеле старешино анђела“.⁶⁶⁵ На основу тога, Татјана Суботин-Голубовић закључује да је навод из аренге несумњиво парафраза одговарајућег дела службе. У прилог тој тези говорио би и помен арханђела Гаврила, који је присутан у септембарској и новембарској служби арханђелу Михаилу, где се Гаврило прославља јер је Богородици донео вест о предодређењу да роди Спаситеља⁶⁶⁶:

Он, дакле, благоугодно и побожно са усрђем овакву знаменујући ствар тајанства твојег, Владико Христе, знаменова и чиновачелника радости наше, посредника Гаврила. Све радосно ишчекујући с неба, Гаврил слетевши с неба радост Деве принесе, говорећи овако: 'Радуј се, Обрадована, Господ с тобом!' (Лк. 1, 28). Анђели се задивише тајној речи његовој, којом весеља будућег убедљив проповедник бивши, свечудесно и сваки ум задивљујући приноси и нешто до крајности тајанствено: објављује долазак нас ради ваплоћеног с небеса на земљу, ка чистој која у чистоти не познаде скврни (јединочедни, пак, Син Очев у њу се усели, а од недара се Очевих не одвоји); ка њој силажење, од ње узлажење, одмах на небеса узнос, као служитељ великога овог тајанства шаље се доброгласни Гаврил. Због чега он? Зато што доликоваше да се чудо чудесним приведе, мање изнад већег.⁶⁶⁷

част оба арханђела, а међу ктиторима највише је било припадника високе властеле (В. Ј. Ђурић, Нови Исус Навин, Зограф 14 (1983), 5-15).

⁶⁶⁴ С. Мишић, Т. Суботин-Голубовић, *Светоарханђеловска хрисовуља*, 117. (превод повеље Д. Богдановић, према: *Задужбине Косова*, Призрен – Београд, 1987, 345-354).

⁶⁶⁵ Наведено према одговарајућем месту у служби *Братковог минеја*. Цитат доносимо према: Т. Суботин-Голубовић, *Култ арханђела Михаила у средњовековној Србији*, 14.

⁶⁶⁶ Исто, 14, 16.

⁶⁶⁷ С. Мишић, Т. Суботин-Голубовић, *Светоарханђеловска хрисовуља*, 117-118.

Аренга ове хрисовуље, међутим, значајна је и из династичких разлога. Свечани карактер повеље, одређен чињеницом да је реч о владарском маузолеју, захтевао је осврт на немањићке претке.⁶⁶⁸ У овом делу аренге понавља се приказ породичне генеалогije из Дечанске хрисовуље, при чему се као основна врлина немањићких владара истиче одбацивање свега земаљског⁶⁶⁹:

Шта, дакле, друго, но пренеизрециво његово понижење и силажење, ваплоћење и вачовечење: будући сав Бог, постаде сав човек, тело примивши и душу која има логос и ум, да заблуделе врати, пале подигне, просветли помрачени [ум] и оно што је сломљено исцели, и чеда Божија – људе наследницима божаствене славе и учесницима створи. Дивног ли човекољубља Божијег, којим од небића у биће приведени бисмо, по неизрецивој његовој вољи и хтељу, доброразумно благоизволео ти [...] за последњег обновљења којим и нама што би [...] и благо да буде чудесно показа Господ, којег вазљубише оци наши и на њега се уздаше; уздањем својим спасли су се (Рим. 8, 24). Јер омрзнуше све земаљско, све старање своје усредсредише на духовно сазнање и страх Божји, и заменише земаљско царство за небеско живљење и славу бесконачну, оставивши нам достохвалне успомене на земљи, сваког уживања и весеља пуне – то јест: Симеона Немању, првог и светог господина, отачаствољупца, просветитеља [...].⁶⁷⁰

Утицаји Дечанске хрисовуље уочавају се и у наредном фрагменту, где Душан каже да се приклања стремљењима својих предака у тренутку када му се приближава смртни час. У делу аренге који следи види се да Душан, образлажући подизање храма, изражава захвалност и Христу, што се у литератури тумачи као могући израз Душанове благодарности Христу и његовим арханђелима због

⁶⁶⁸ Иако се Светоарханђеловска повеља у дипломатичком смислу наслања на претходну традицију, то се не би могло рећи и за сам манастир: „Мада се у оснивачкој повељи својој задужбини цар Душан изричито позива на прародитеље када говори о месту свог вечног покоја сама замисао његовог гроба у потпуној је супротности са дотадашњом праксом Немањића. Промене у схватању изгледа и функције владарског гроба, донекле наговештене у Дечанима, овде су спроведене до крајњих консеквенци, усвајањем решења туђег византијском схватању, а истовремено јединственом у српској сепулралној уметности“ (Д. Поповић, *Српски владарски гроб у средњем веку*, 116).

⁶⁶⁹ С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 245.

⁶⁷⁰ С. Мишић, Т. Суботин-Голубовић, *Светоарханђеловска хрисовуља*, 118.

излечења.⁶⁷¹ Овде се, такође, као и у неким другим Душановим повељама, наводи податак да је он био гоњен и ометан у томе да дође на престо. На основу првих записаних редова после велике лакуне, у којима се препознају познати мотиви („да не будем наследник отачаства мојега“) претпоставља се да се у изгубљеном делу аренге могло налазити упоређење са Јосифом⁶⁷²:

[...] бесова, који говораху да се не помене име моје на земљи и да не будем наследник отачаства мојега. Али ти, Владико Царе човекољупче, избавио ме јеси из јаме преисподње, и благоизволео јеси да будем наследник отачаства мојег, као светих мојих родитеља и прародитеља корен, њихова грана и изданак јединородни прародитеља мојих; и поставио ме јеси на престолу отачаства мојега, и достојна свему што стекоше прародитељи моји, и богодарованим венцем краљевства српског венчан бих на царство.

Ја, Стефан, Богом помиловани и Богом просветљени цар и самодржавни, свих српских, и поморских, и грчких земаља, са благочастивом и христољубивом мојом супружницом царицом кир Јеленом, и са богодарованим нам сином краљем Урошем, веселећи се душом и телом због божаственог дара што ми га даде Владика мој Христос, шта да ти дам, Владико мој човекољупче, за све што ми даде, јер пала ме подиже и мртва ме оживе?! И на ум ми долази страшни час смртни, јер сви пророци, а постоли, и мученици и светитељи, и цареви смрћу скончаше, ниједан од њих не остаде, сви се у гроб уселише, и све их земља прими као мати, и ништа од овог света нећеш добити, само добра дела, као и зла, и бојећи се када на суду твојем завапе анђели: Понесите дела, да плату примите! Због тога распаљен божаственом љубављу са свом ватром душе и жудњом срца, старајући се од телесног ка духовном, и од земаљског ка небеском, оно што су извршили и узаконили и утврдили свети моји родитељи и прародитељи потврђујући и још не [...].

[...] постављењем од Бога и анђелским предањем да будем благочастива хришћанства, и љубав топлу да имам к Богу, и поштовање ка светим његовим црквама и божаственом лику његовом, и ка свим светима његовим, а нарочито обновљења ради и помена у задушја светопочивших краљева, господара мојих првопрестолних стола српског и Царства ми. Тај закон и предање упознавши, усудих се да својој немоћи узмем помоћника данас, да приведем одавде реч и оданде да почнем на небо увек гледајући и оданде помоћ очекујући, према светоме који прорече: 'Служите Господу са страхом

⁶⁷¹ Душан, свакако, не би био једини Немањић који је манастир подигао у знак захвалности: Стефан Немања подигао је Ђурђеве ступове у знак победе у бици код Пантина, Милутин такође подиже цркву посвећену Светом Ђорђу након једне победе над Турцима итд. Д. Поповић, *Српски владарски гроб у срењем веку*, 114; Т. Суботин-Голубовић, *Култ арханђела Михаила у средњовековној Србији*, 14.

⁶⁷² Ж. Вујошевић, *Стари завет у аренгама повеља Стефана Душана*, 241.

и радујте се трепетом' (Пс. 2, 11); и опет: 'Узмите мртве и уђите у дворе његове, принесите Господу славу и част' (Пс. 95, 7-8); и опет, док сам се поучавао: 'Приону душа моја уз тебе' (Пс. 62, 9); и опет: 'Што ли ће дати [...] прах Саздатељу свих (Пс. 115, 3=; и опет ће успојати човечији ум и језик онога којег поје сав свет, видљиви и невидљиви.⁶⁷³

У аренги Светоарханђеловске хрисовуље, дакле, јасно се уочава Душаново инсистирање на оном елементу владарског програма који се тиче обавезе хришћанског владара да се стара о „закону и предању“ предака, што открива јосафовску идеју у Душановој владарској идеологији, која се потврђује и његовом намером да служи Господу са страхом.⁶⁷⁴ Поред тога, из наведеног одломка види се да последњи ставови аренге у неким формулацијама подсећају на експозицију, јер се из њих дознаје мотив за подизање манастира. У контексту ранијих повеља, занимљиво је како Душан говори о царици Јелени: најпре је назива „благочастивом и христољубивом мојом супружницом царицом кир Јеленом“, а касније (у одломку који следи) „богодарованом ми царицом Јеленом“, као у повељама за Карејску испосницу:

Зато и призивам ја грешни Стефан цар, са богодарованом ми царицом Јеленом, и са превазљубљеним нашим сином, краљем Урошем, ова два светила велика, на којима је и Дух Божји лебдео; једнога, праведно сунце, што огањ доле сноси и огњем се горе узносећи Дароносца носи; другог, што јутарњег светилника исход од почетка неба твори све до самога краја неба у сусрет; служитеље великих тајанстава, то јест, чиновачелнике Михаила и Гаврила, који је благовесник спасног о нама провиђења.⁶⁷⁵

У овој повељи опажа се нешто чешћа употреба првог лица једнине, чак и на местима где се у већини повеља користи израз *царство ми*, односно, *краљевство ми*. На пример, док се у великом броју повеља инсистира на званичном тону када се говори о самом чину подизања манастира, овде такав поступак изостаје. Ипак, када помиње „златопечатну хрисовуљу“, Душан тада користи израз *царства ми*. Као и

⁶⁷³ С. Мишић, Т. Суботин-Голубовић, *Светоарханђеловска хрисовуља*, 118-119.

⁶⁷⁴ С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 246.

⁶⁷⁵ С. Мишић, Т. Суботин-Голубовић, *Светоарханђеловска хрисовуља*, 118-119.

краљ Милутин у Светостефанској хрисовуљи, и Душан јасно наглашава да његова задужбина не може бити архиепископија ни митрополија, већ само игуманија:

Због тога и ја, свестан ваше велике пучине милосрђа Владичина што је имате, мноштвом грехова обложен и никако достојан [...] [...] архистратига Михаила и Гаврила, и овај из темеља раскрчивши, почех зидати на утешење монашком чину; и рекох да он никако не буде архиепископије, ни митрополије, ни епископије, само игуменије за општежилиште монаха. И колико ми би могућно приложити и дати храму овоме светом у свим правима што беху на потребу светоме и часном општежитију, села и метохије и катуне влашке, што је писано у овом благообразном и свечасном златопечатном хрисовуљу Царства ми.⁶⁷⁶

А с овим сабором са свим (!) изнађосмо Град горњи на Пштанама, Вишеград, у хрисовуљу црквеном епископије призренске [...]

⁶⁷⁶ Исто, 119-120.

*Скопска хрисовуља за келију Св. Саве Јерусалимског у Кареји (Хил. 31)*⁶⁷⁷

1348, индикт 1.

Прва у низу тзв. карејских хрисовуља цара Душана издата је у месту званом Чахра, недалеко од Скопља. Овом повељом цар Душан, на интервенцију некадашњег игумана Хиландара (?), јеромонаха Арсенија, поклања Карејској млчалници село Косориће у Метохији са свим засеоцима који се у овој повељи (за разлику од друге две) не именују.⁶⁷⁸ Осим тога, цар Душан потврђује одредбе Светог Саве и краља Милутина које се односе на келију, и дозвољава својој супрузи, царици Јелени, да буде други (нови) ктитор келије.

Аренга се јавља само у овој повељи и заправо представља версију аренге Повеље манастиру Хиландару о даривању села Потолино. У њој се разрађује тема о потреби прослављања Бога:

Часно је и благодатно, разумно и достојно прославити Бога и оца Саваота, јер од божанске Његове славе и благодати и по Његовој вољи треба многохвално да појемо Свету и божанску Тројицу, од које је просијала светлост неизрециве славе, и бројни и дарољубиви дарови дароваше се пророцима и апостолима и мученицима, светитељима и преподобнима и свом народу православном. А од ње свима процветаше венци богозрачни, онима који мирно с вером живе на земљи, самодржавним царевима и господарима, свима различите дарове деливши. Као што Господ свезнајући гласно свима говори: мноме цареви царују и скиптри њихови се утврђују и силни усрдно правду пишу.⁶⁷⁹

Прелаз од аренге ка експозицији дат је као нека врста проширене интитулације, у којој се јављају мотиви „изданка светог корена“ и „молитве светих предака“⁶⁸⁰, и којима Душан наглашава законитост своје владавине и богодарованост своје владавине. Овај део јавља се у свим карејским повељама:

⁶⁷⁷ Издање повеље са старијом литературом и коментарима: Д. Живојиновић, Скопска хрисовуља цара Душана за келију Светог Саве Јерусалимског у Кареји (Хил. 31), ССА 7 (2008), 59-70.

⁶⁷⁸ Исто, 59-60.

⁶⁷⁹ Исто, 64.

⁶⁸⁰ Исто, 67.

Тако и ја, у Христу Богу благоверни и Богом постављени Стефан, цар свим Србима и Грцима и Западној страни, то јест Албанији и Поморју и целога Дису (Западу), пошто сам божанском благодаћу узрастао у своме отачаству, и по Његовој се вољи назвао изданском светога корена, родитеља мојих светих, светих праведника Симеона Немање, новог мироточца и првог владара Земље српске, и светитеља нашег Саве, архијереја и престолника земље отачаства нашега. Ево и сада, Господњом благодаћу и старањем пресвете Владичице госпође наше Богородице и молитвама тих богоугодних светих родитеља и прародитеља мојих, благословом Божијим даровано ми беше царство.⁶⁸¹

Следи фрагмент у којем се говори о царевом доласку на Атос истиче брига и старање о светогорским манастирима:

И од почетка царевања мога био сам наклоњен према свим светим и божанским Његовим црквама, а најпре и највише и најискреније и од све душе поревновах о манастирима Свете горе Атона, где се налази и здање бивших родитеља царства ми, велики манастир звани Хиландар и друго у заједничком животу (општежићу) Горе Атона, звано Кареја и келија која се ту налази, коју су начинили прародитељи царства ми, звана свети и преподобни отац наш Сава, велике цркве и пустиње јерусалимске. И како је имало и могло царство ми, даривах и украсих различитим даровима те свете манастире Свете горе, па пожелеле царство ми и да и тој малој и оскудној келији Светога Саве чиме притекнем.⁶⁸²

У наведеном фрагменту, без обзира на уобичајену комбинацију првог лица једнине и израза *царство ми*, о Душановом доласку на Свету Гору говори се у једнини. Царица Јелене помиње се тек у петицији, где се износе њене молбе:

По добросрдачној молби и из љубави према светим и божанским црквама превисоке и богодароване ми царице кира Јелене и са превазљубљеним сином нашим, благоверним краљем Урошем, и са подсећањем свечасног старца јеромонаха проигумана хиландарског кир Арсенија, свечасној тој келији Светога Саве у Кареји дарова царство ми у Хвосну село Косориће и са свим засеоцима [...] Пошто христољубива и богодарована ми царица кира Јелена нарече ову келију Светога Саве у своје име, на корист душевну

⁶⁸¹ Исто, 64.

⁶⁸² Исто, 64-65.

царства јој, и у своје старање и бригу то место, нека она буде други ктитор тој Божијој цркви [...].⁶⁸³

У наведеном фрагменту цар Душан говори о жени и сину у користећи прво лице једнине, иако би се – имајући у виду ранију дипломатичку праксу – у овим формулацијама могао јавити и израз *царство ми* (нпр. „супруга царства ми“). Исто тако, за Уроша се каже „син наш“, што се свакако односи на Душана и Јелену. Занимљиво је да и за царицу Јелену Душан каже да му је „богодарована“.⁶⁸⁴

Употреба првог лица једнине опажа се и у завршним ставовима повеље, на местима где би се такође могла очекивати формулација *царство ми*, а необично је, у односу на раније примере, и непосредно обраћање (у другом лицу, уместо у трећем, што је чешћи случај) онима који ће цара наследити на престолу:

Молим све вас који ћете после мене царевати да овај хрисовуљ буде неповредив и још више потврђен.⁶⁸⁵

Строго званичном тону цар Душан се враћа на самом крају повеље, где се израз *царство ми* употребљава у контексту који се односи на личност самог цара, чиме приватни чин претвара у надперсонални, јавни:

Стога се написа овај хрисовуљ у околини града Скопља, кад је боравило царство ми на Чахри [...].⁶⁸⁶

Топос Божје милости у овој повељи нарочито је уочљив. Мотив благодарованости не јавља се само у вези са питањима царске власти, напредовања у владавини, старања о манастирима и црквама, већ се – у извесном смислу – преноси и на лични план, кроз називање царице Јелене „богодарованом“.

⁶⁸³ Исто, 65.

⁶⁸⁴ Занимљиво је да савременици помињу царицу Јелену као „свету царицу“ (као што је за све своје поданике цар Душан био „свети цар“). Видети: Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи III*, Београд, 1984. Као „свети“ Душан и Јелена атрибуирани су и у исправама на грчком језику (Г. Острогорски, *Серска област после Душанове смрти*, Београд, 1965, 4-5).

⁶⁸⁵ Д. Живојиновић, Скопска хрисовуља цара Душана за келију Светог Саве Јерусалимског у Кареји (Хил. 31), 65.

⁶⁸⁶ Исто, 66.

Ово је прва од две повеље за Карејску испосницу које је цар Душан издао у Прилепу 1348. године (уједно и најопширнија у даровном корпусу за Карејску келију)⁶⁸⁸, окончавши свој боравак на Светој Гори. Мишљења о аутентичности ове повеље у науци су подељена. Лидија Славева и Владимир Мошин сматрали су повељу оригиналном.⁶⁸⁹ На основу употребе титуле „самодржац“ у потпису повеље, Острогорски је закључио да је повеља фалсификат⁶⁹⁰, а сумњу у аутентичност изразили су и Душан Синдик⁶⁹¹ и Сима Ћирковић.⁶⁹²

Сам почетак аренге нешто је другачији него у повељи издатој у Чахри, иако се у другом делу аренге повеље поклапају⁶⁹³. И ова повеља, међутим, почиње мотивом захвалности Богу и Светој Тројици:

Достојно је и честито и богоразумно вазда славу узносити Богу у Тројици, то јест Оцу и Сину и Светоме духу, у једном божавству, једној сили, једном јеставству, једном суштавству, несазданом, непроменљивом и нераздвојивом, трисаставном, и безначалном, јединославном и јединопрестолном, од које је просијала светлост неизрециве славе.⁶⁹⁴

У аренги су видљиви одједи исихастичких идеја: приказане божанске светлости која се указала апостолима на Гори Таворској јесте циљ исихастичке

⁶⁸⁷ Издање повеље са старијом литературом и коментарима: Д. Живојиновић, Велика прилепска хрисовуља цара Стефана Душана Карејској келији Светог Саве (Хил. 149), ССА 7 (2008), 71-90.

⁶⁸⁸ Д. М. Живојиновић, Карејске хрисовуље Стефана Душана, Историјски часопис, књ. L (2003), 33-52.

⁶⁸⁹ Л. Славева, В. Мошин, *Српски грамоти от Душаново време*, Прилеп, 1988.

⁶⁹⁰ Георгије Острогорски (Автократор и самодржац) сматра да су све повеље у којима се Душан као цар потписивао као самодржац – фалсификати

⁶⁹¹ Д. Синдик, *Српска средњовековна акта у Хиландару*, 127.

⁶⁹² С. Ћирковић, Хиландарски игуман Јован (Проблем аката српске царске канцеларије), *Осам векова Хиландара. Историја, духовни живот, књижевност, уметност, архитектура*, Београд, 2000, 63-67.

⁶⁹³ Уз мање варијације, иста аренга се јавља у све три карејске исправе, акту о поклњавању Потопина, општој хиландарској хрисовуљи и златопечатној повељи за Руски манастир од 12. јуна 1349 (Д. Живојиновић, Велика прилепска хрисовуља цара Стефана Душана Карејској келији Светог Саве (Хил. 149), 82).

⁶⁹⁴ Исто, 78.

праксе.⁶⁹⁵ Ђорђе Трифуновић је у аренгама ових повеља уочио утицаје учења Григорија Паламе: наставши се у близини Григорија Паламе, и на самом извору његовог учења (у то време на Светој Гори почели су да се преводе Паламини списи с грчког на српкословенски), цар Душан могао је доћи на идеју да се у аренге његових повеља уведу исихастички мотиви. Било да је повељу састављао Душан лично, или неко од богословски образованих логотета, нема сумње да су аренге ових исправа биле надахнуте светогорским духовним приликама оног времена.⁶⁹⁶

Интитулација је истоветна као и у Скопској хрисовуљи за Карејску келију, док се у експозицији примећују извесне разлике. Овде се приповеда о жељи царских супружника да обиђу Свету Гору и приме благослов од њених житеља :

И тако сада Господњом благодаћу и старањем пречисте Владичице наше Богородице и молитвама тих богоугодних светих родитеља и прародитеља мојих, благослов Божјим даровано ми беше царство. И пошто сам у почетку царевања мога био распаљен према свим светим и божаственим црквама, а још више са благодарованом ми превисоком и богољубивом царицом августом кира Јеленом, од свег срца и од све душе потрудисмо се о манастирима Свете горе велике пустиње Атона, где се налазе преподобни и богоносни иноци свети и блажени оци. И чусмо много и дивно о животима тих светих људи, и већ је дуго желело царство ми да види и да се поклони тим светим местима, и да прими благослов од тих светих и богоносних отаца, који као путници-намерници живе на земљи. И вољом Христа мога (и поспешењем пречисте Матере Његове), који подстиче на свако добро дело и који даје сва блага за спасење и испуњава све добре жеље, испуни се искрена жеља срца мога да видим ону Свету гору по реченоме: 'Подигох очи моје на горе, откуда ће доћи помоћ моја'. И опет: 'Подигнимо се на гору душо, иди тамо одакле ће ти помоћ доћи'.⁶⁹⁷

У неведеном одломку примећује се употреба првог лица једнине (када Душан говори о свом доласку на власт, о својој супрузи – царици Јелени), првог лица множине (у фрагментима који се односе на Душана и Јелену), и израз *царство ми* (када Душан говори о жељи својој жељи да се поклони светим местима). Израз

⁶⁹⁵ Исто, 82.

⁶⁹⁶ Ђ. Трифуновић, Цар Душан о свом боравку на Светој Гори, 22.

⁶⁹⁷ Д. Живојиновић, Велика прилепска хрисовуља цара Стефана Душана Карејској келији Светог Саве (Хил. 149), 79.

царство ми, међутим, употребљен је у контексту у којем би се пре очекивало прво лице једнине, будући да се ради о личној, интимној жељи владара („већ је дуго желело царство ми да види и да се поклони тим светим местима“). Ипак, оваква формулација самом чину поклоњења светим местима даје званичан тон.

Варирање приповедних образаца постаје нарочито занимљиво у наставку приповести о збивањима на Светој Гори:

И пошто је дошло к њој царство ми са богодарованом ми царицом августом кира Јеленом, нађосмо ту велики манастир Хиландар, који су саздали прародитељи моји. И пошто је дошло царство ми, поклони се и прими благослов од старца који у њему живе. А уђе царство ми и у унутрашње манастире те Свете горе. И пошто је, заједно са богодарованом ми царицом августом кира Јеленом, обишло царство ми те манастире, обдарисмо и украсисмо различитим даровима и попуни царство ми све што је недостајало тим манастирима. И видесмо у тој Светој гори станове и скиније и пећине тих преподобних и богоносних отаца – пустиножитеља, и веома задивљени бесмо животом тих светих људи, уистину небеских људи и земаљских анђела. И пошто смо примили благослов, саслушали смо речи души корисне као поуку, да бисмо се богато користили њима, као што је речено: 'Обратиће се мени, рече, они који се тебе боје, и који знају сведочанства твоја'. И приликом обиласка тих светих места дођосмо у место звано Кареја, где се налази келија Светог Саве, великог пустиножитеља јерусалимског, коју је подигао господин и родитељ и просветитељ наш кир Сава, у којој је тихо и богоугодно поживео живот.⁶⁹⁸

Описујући свој обилазак и поклоњење манастирима, Стефан Душан о себи говори употребљавајући синтагму *царство ми*, али истовремено, о царици Јелени говори као о „богодарованој *ми* царици“ (дакле, употребљавајући прво лице једнине). Прво лице множине доследно је употребљено у исказима који се односе на заједничке активности Душана и Јелене. Следи фрагмент у којој се говори о одлуци царице Јелене да постане други ктитор, након што се сажалила над тешким стањем келије:

И када је видела богољубива царица августа кира Јелена сиромаштво и велику оскудицу келије те свете цркве, распали се љубављу Христовом

⁶⁹⁸ Д. Живојиновић, Велика прилепска хрисовуља цара Стефана Душана Карејској келији Светог Саве (Хил. 149), 79-80.

према тој светој келији. И вољом њеног богољубивог срца, нарече је на име царства свога, тако да је тој светој и божавеној келији други ктитор, да чува и пази то свето место, тако да је на корист души царства њеног. И да од свег чина хиландарског изабере старца којег буде хтела и да (га) постави у ту свету келију, али са питањем и благословом хиландарским, и по њеној вољи и жељи, и да не буде ниоткуда осим из цркве хиландарске.⁶⁹⁹

Одлука краљице Јелене, међутим, у пракси се спроводи уз учешће цара Душана:

И пошто се опет вратило царство ми у своје, у свети и божавени манастир Хиландар, потражи царство ми, с богодарованом ми царицом августом кира Јеленом, старца да буде старешина тој светој келији. И са пристанком царства нам и са благословом игумана и свих стараца, благословисмо проигумана попа Теодула да буде старешина тој келији која је у Кареји. И тако му је даде царство нам – да му је трајно за живота, да моли Бога за живот и за спас душе царства нам. И по добродушној молби и милосрђу ка свим светим и божавеним црквама узвишене ми и богодароване ми царице августе кира Јелене, и са богодарованим сином нашим, благоверним краљем Урошем, дарова царство ми свечаној тој келији Светога Саве у Кареји, у Хвосну село Косориће са свим засеоцима [...].⁷⁰⁰

Наведени фрагмент посебно је значајан јер се у њему открива нова позиција из које проговара аутор. Наиме, описујући именовање Теодула за старешину келије, Душан користи израз *царство нам* које се, с обзиром на контекст, може различито тумачити. С једне стране, могло би се претпоставити да је у овом случају дошло до „комбиновања“ краљевског „ми“ и израза *царства ми*. Ипак, будући да Душан у овом делу повеље говори о заједничком деловању њега и његове супруге, допуштена је и претпоставка да се изразом *царство нам* у извесном смислу, означава заједништво Душана и Јелене, у смислу владавине, односно, да поистовећивање владара и државе којом влада у овом случају укључује царски пар.⁷⁰¹ Ову претпоставку додатно учвршћује чињеница да се израз *царство нам* не

⁶⁹⁹ Д. Живојиновић, Велика прилепска хрисовуља цара Стефана Душана Карејској келији Светог Саве (Хил. 149), 80.

⁷⁰⁰ Исто.

⁷⁰¹ Познато је, уосталом, да је царица Јелена, „образована и интелигентна жена, живог политичког темперамента“ заузимала значајно место у политици свог супруга, те да је активно учествовала у

јавља случајевима када цар Душан недвосмислено мисли само на себе (на пример, у диспозитивном делу, када говори о томе шта је даровао келији, цар Душан употребљава израз *царство ми*).

политичким одлукама и преговорима. Њене амбиције оствариле су се у преузимању Серске области, којом није управљала само формално (Г. Острогорски, *Серска област после Душанове смрти*, 6).

*Хрисовуља цара Стефана Душана Карејској келији Светог Саве
Јерусалимског (Хил. 30)⁷⁰²*

1348, индикт 1.

Последња и најкраћа од све три карејске хрисовуље Стефана Душана издата је такође у Прилепу, и у великој мери слична је другим двома Душановим повељама за Карејску келију.⁷⁰³ Разлика је у томе што је нарација у овој повељи знатно краћа него у претходној (Хил. 149), што је разумљиво с обзиром на то је читав текст ове повеље готово три пута краћи.⁷⁰⁴

Ова хрисовуља први пут је публикована тек у новије време, у Старом српском архиву. Разлог томе је у ранијим схватањима према којима је ова повеља само варијанта тзв. Велике прилепске хрисовуље Стефана Душана (Хил. 149).⁷⁰⁵ Да је ипак реч о посебној исправи показује један податак у диспозитиву (податак о даровању једног „морског“ ловишта хиландарској болници) који се налази само у овој повељи.⁷⁰⁶

Иако се у литератури наводи да су аренга и експозиција ове повеље готово сасвим преузете из Велике прилепске повеље за Кареју (с тим што је експозиција знатно краћа), неке нијансе се ипак опажају, и то баш када је реч о аутобиографском исказу цара Душана. Наиме, у неким фрагментима измењен је само приповедни образац, па се уместо израза *царство ми* употребљава прво лице множине, као у одломку:

Затим, заједно са царицом обиђосмо и разгледасмо унутрашњост светог манастира и сихастирије и даровасмо разноврсним добрима оно што је недостајало у светим местима. И веома задивљени, распитасмо се о животу којим живе свети, и примивши од њих благослов и духовну поуку, и

⁷⁰² Издање повеље са старијом литературом и коментарима: Д. Живојиновић, Хрисовуља цара Стефана Душана Карејској келији Светог Саве Јерусалимског (Хил. 30), ССА 1 (2002), 69-78.

⁷⁰³ Д. М. Живојиновић, Карејске хрисовуље Стефана Душана, Историјски часопис, књ. I (2003), 40.

⁷⁰⁴ Исто.

⁷⁰⁵ Д. Живојиновић, Хрисовуља цара Стефана Душана Карејској келији Светог Саве Јерусалимског (Хил. 30), 70.

⁷⁰⁶ Исто.

обишавши света места, дођосмо у место звано Кареја и у келију Светога Саве Јерусалимског, коју је саздао господин и родитељ наш кир Сава и у којој је богоугодно поживе.⁷⁰⁷

Још је занимљивији изостанак формулације *царства нам*, која се јавља у Великој прилепској повељи за Карејску келију. Уместо тога, у повељи Хил. 30 јавља се уобичајено *царства ми*:

И пошто се врати царство ми натраг у манастир Хиландар, вољом **царства ми** и са благословом игумана и стараца, благословисмо проигумана попа Теодула да буде заступник у тој светој келији Светога Саве.⁷⁰⁸

Изостаје, међутим, и формулација којом се прецизира да цар Душан заједно са царицом Јеленом и њиховим „богодарованим сином“, краљем Урошем, дарује Косориће Карејској келији. Уместо тог податка, који налазимо у Великој прилепској повељи, овде се помиње само цар Душан:

И дарова царство ми тој келији у Кареји у Хвосну село Косориће [...].⁷⁰⁹

Ове разлике су, разуме се, незнатне, и неке од њих су могле настати једноставно скраћивањем текста повеље Хил. 149. Ипак, упоређивањем повеља Хил. 149 и Хил. 30, уочавају се неки нови детаљи аутобиографског исказа цара Душана, као што је то случај са изразом *царство нам*. Премда се оваквим нијансирањем не мења смисао повеље, ове ситне разлике сведоче о постепеном проширивању спектра образаца које су средњовековни аутори користили говорећи о себи и свом животу.

⁷⁰⁷ Исто, 74.

⁷⁰⁸ Исто.

⁷⁰⁹ Исто.

2. 4. Душанова Реч уз Законик

21. мај 1349.

У Народном музеју у Прагу, у збирци Павела Јозефа Шафарика, под сигнатуром IX С4 (Š16), чува се тзв. Раковачки препис *Законика цара Стефана Душана*.⁷¹⁰ Овај рукопис, који је 1700. или 1701. године у фрушкогорском манастиру Раковцу (прилично невешто, додуше) начинио јеромонах Пахомије⁷¹¹, једини је међу више од двадесет до данас сачуваних преписа Душановог *Законика*,⁷¹² који садржи Душанову аутобиографску белешку, у литератури познату као *Реч Душанова уз Законик*.⁷¹³

Реч уз Законик од самих почетака научног изучавања измиче прецизним жанровским одређењима, подједнако привлачећи пажњу историчара српског средњовековног права, историчара уметности и историчара књижевности.⁷¹⁴ Текст је први објавио Георгије Магарашевић 1828. године у Српском летопису а потом су се за овај састав заинтересовали и Шафарик, Мајков, Стојан Новаковић, Зигел, Иларион Руварац, Флорински, Соловјев, Тарановски, и многи други. Већина изучавалаца, нарочито историчара који су се бавили средњовековним правом, жанровски је одредила овај састав као повељу (Мојков, Флорински, Соловјев, Тарановски,⁷¹⁵ у новијим истраживањима Марјановић Душанић и Бубало)⁷¹⁶, али било је и другачијих мишљења. Пошто се у Раковачком зборнику ова белешка

⁷¹⁰ *Законик цара Стефана Душана (Барањски, призренски, шишатовачки, раковачки, раванички и софијски рукопис)*, Београд, 1997, 283 (опис рукописа: Радоман Станковић).

⁷¹¹ Н. Радојчић, *Реч цара Стефана Душана уз његов Законик, Законик цара Стефана Душана 1349. и 1354.* (издао и превео Н. Радојчић), Београд, 1960, 153–154.

⁷¹² Прегледан приказ рукописне традиције Душановог *Законика*, са релевантном новијом литературом, у: *Душанов законик*, приредио Ђ. Бубало, Београд, 2010.

⁷¹³ О одбацивању сумње у аутентичност списка видети: Ђ. Сп. Радојчић, „Живота дело“ цара Стефана Душана (аутобиографска царева белешка испред *Законика*), Република, бр. 509 (уторак, 2. август 1955), Београд, 1955, 3; Н. Радојчић, *Реч цара Стефана Душана уз његов Законик*.

⁷¹⁴ Н. Радојчић, *Реч цара Стефана Душана уз његов Законик*, 153. Библиографију радова о Душановом законодавству објавила је Гордана Радојчић Костић (*Библиографија о законодавству цара Стефана Душана*, Извори српског права XII, Београд, 2006).

⁷¹⁵ Н. Радојчић, *Реч цара Стефана Душана уз његов Законик*, 149–153.

⁷¹⁶ С. Марјановић Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, Београд, 1997; *Душанов законик* (приредио Ђ. Бубало), 42.

налази иза текста *Законика*, постоје и недоумице око тога да ли је *Реч уз Законик* требало да буде предговор (увод) или, пак, поговор *Законику*.

Дешавало се, чак, да поједини истраживачи временом промене мишљење о жанровском карактеру *Речи уз Законик*. Тако је Стојан Новаковић 1870. године штампао овај састав као „Душаново писмо о законнику“⁷¹⁷, да би га у следећем издању, 1898. године, издао под насловом: „Цара Душана наредба о законодавној радњи [...]“, очито га сматрајући неком врстом предговора; потом, у расправи „Средњовековна Србија и Римско право“, исти аутор ову белешку одређује као „писмо“, износећи претпоставку да се састав не односи на текст *Законика*, већ на *Синтагму* Матије Властара⁷¹⁸; о Душановој *Речи уз Законик* и Јиречек је размишљао као о предговору; Руварац га прво назива „поговором“, а онда „поговором или записом“; Зигел га назива само „додатком“, „записом“. За Кашанина овај састав је најпре „увод у Законик“⁷¹⁹, а потом „повеља“, односно, „напис“⁷²⁰, док је за Трифуновића *Реч уз Законик* „врста споја аренге и записа“.⁷²¹

На аутобиографски карактер Душанове белешке први је скренуо пажњу Ђорђе Сп. Радојичић, доносећи у преводу на данашњи језик овај састав као „аутобиографску белешку“.⁷²² Иако „сасвим усамљено и веома скромно“⁷²³, Радојичић је оваквим одређењем ипак отворио пут ка могућностима књижевног изучавања *Речи уз Законик*. На књижевну особеност овог текста указује је и Никола Радојичић: свестан да се у овом случају може говорити само о одломцима из

⁷¹⁷ *Законик Стефана Душана цара српског 1349. и 1354.* (издао и објаснио С. Новаковић), Београд, 1870, XXII–XXIV.

⁷¹⁸ Душанов *Законик* се, иначе, никада у старим рукописима не јавља сам, већ увек на трећем месту, после *Синтагме* Матије Властара и Закона цара Јустинијана (А. В. Соловјев, *Постанак и значај Душановог законика*, Београд, 2001, 21).

⁷¹⁹ М. Кашанин, *Српска књижевност у средњем веку*, Београд, 2002, 42.

⁷²⁰ Исто, 217.

⁷²¹ Ђ. Трифуновић, Краљ Душан казује о себи, *Са светогорских извора*, Београд, 2004, 158. Иако већина истраживача сматра да се ради о повељи којом је цар проглашавао ступање на снагу свог *Законика* (неоспорно је да извесна сличност овог документа са повељама постоји, пре свега због тога што он почиње интитулацијом), Никола Радојичић био је сумњичав је према оваквом одређењу, сматрајући да – уколико овај састав јесте повеља – онда је то повеља „нарочите врсте, *sui generis*“, уз то још и сасвим непотпуна (Н. Радојичић, *Реч цара Стефана Душана уз његов Законик*, 153). Ово Радојичићево становиште, чини нам се, у новије време ипак је напуштено.

⁷²² Ђ. Сп. Радојичић, „Живота дело“ цара Стефана Душана (аутобиографска царева белешка испред *Законика*), 3.

⁷²³ Н. Радојичић, *Реч цара Стефана Душана уз његов Законик*, 153.

аутобиографије, односно о аутобиографском фрагменту, а не о потпуној аутобиографији, Никола Радојчић истиче да би будућа изучавања *Речи уз Законик* требало да иду у правцу расветљавања његове аутобиографске димензије. Стога он намерно избегава прецизно жанровско одређење овог текста, задржавајући формулацију „Реч уз Законик“.⁷²⁴

Из богате ризнице аутобиографских фрагмената, „личних исказа“ аутора широко распрострањених у различитим жанровима (житијима, записима, натписима, повељама, писмима, тестаментима и др.), многи изучаваоци издвојили су управо Душанову *Реч уз Законик* као најрепрезентативнији текст српске средњовековне аутобиографске традиције, иако уз обавезно подсећање да ова аутобиографска белешка у средњовековној српској књижевности „није цвет без корена“⁷²⁵, те да се у идејном смислу, у избору мотива и њиховом развијању, овај спис „наслања на целокупну претходну традицију српских докумената“.⁷²⁶ Овакво гледиште, ипак, прихватљиво је само делимично.

Наиме, ако се прихвати мишљење да су аутобиографски фрагменти у српској средњовековној писмености најприсутнији у повељама⁷²⁷, тада се мора приметити да се у Душановој *Речи уз Законик* заиста уочавају одређене сличности са овом врстом докумената (не само у формалном смислу – карактеристична интитулација, устаљени ставови као што је, на пример, помињање предака, већ и на идејно-мотивском плану – топос мира и тишине, рецимо), али контекст у којем тај текст настаје, као и његова основна сврха, битно су другачији од свега што је у српској писаној традицији овом документу претходило. Ако ни због чега другог, онда због околности у којима је настала, *Реч уз Законик* заиста се издваја међу осталим аутобиографским списима српског средњег века.⁷²⁸

⁷²⁴ По Радојчићевом мишљењу, овај текст је или предговор или, још вероватније, поговор *Законику*, будући да је сврха и једног и другог да истакну основне идеје дела за које су написани.

⁷²⁵ Н. Радојчић, *Реч цара Стефана Душана уз његов Законик*, 161.

⁷²⁶ Р. Маринковић, *Живота мојега дело. Аутобиографија цара Стефана Душана*, у: *Светородна господа српска*, Београд, 2007, 259.

⁷²⁷ *Писах и потписах*, 242; Љ. Јухас-Георгиевска, *Природа и функција аутобиографских сегмената у српским повељама од 12. до 15. века*, 9.

⁷²⁸ Н. Радојчић, *Реч цара Стефана Душана уз његов Законик*, 158. Оригиналност у погледу иделошких елемената Душанове *Речи уз Законик* у односу на раније повеље из времена Немањића

Пре свега, *Реч уз Законик* (без обзира на то како ће жанровски бити одређена) није самосталан састав, тј. то је документ који се не може тумачити одвојено од текста *Законика*, а *Законик* је по свему јединствена појава у српској средњовековној култури. Стога се и Душанова *Реч уз Законик* од претходних аутобиографских списа разликује барем онолико колико се *Законик* разликује од свих других законодавних докумената српског средњег века. Тиме се, можда, може објаснити чињеница да се у *Речи уз Законик* срећемо са идејом која није присутна (или није толико јасно изражена) у другим српским аутобиографским списима оног времена: да се о догађајима из властитог живота пише с намером да се недвосмислено нагласи своје главно животно дело, сврха живота, ако не крајња, а оно бар и најважнија тачка животног пута. Та мисао ретка је у српским средњовековним повељама, без обзира на то што се у највећем броју њих описују догађаји који су претходили чину оснивања, обнављања манастира и сл., али сам тај чин, који је испраћен издавањем повеље, аутор не описује као врхунац властитог живота.

Извесна аналогија између српске и византијске праксе уочљива је и у погледу ситуације, односно, контекста у којем неки владар или племић пише о себи. Већ после првог увида у византијске владарске документе искрсава питање: због чега у исправама одређених владарских породица (нпр. Дука и Комниних) недостају аутобиографски садржаји, док су у списима неких других породица (Палеолози и Кантакузини) изузетно заступљени? На ово питање можда и није тако тешко одговорити: они писци који нису писали о себи вероватно нису ни имали

више пута је истицана у науци. На плану владарске идеологије, овај документ показао се вишеструко иновативним. Штавише, изучаваоци који сматрају да је реч о повељи, означили су *Реч уз Законик* као својеврстан преседан у српској дипломатичкој традицији, ону тачку развоја српске средњовековне дипломатике у којој се перспектива драстично мења: ово, према томе, не би била само прва повеља у немањихкој традицији у којој се виде црте владарског идеала које се могу назвати ритерским и феудалним, већ управо од *Речи уз Законик* Душанове повеље постају све више византијске (С. Марјановић Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 302, 307). Осим тога, у *Речи уз Законик* Душан говори о својим правима и обавезама, што очигледно сведочи о његовом познавању богате византијске литературе о правима и обавезама једног цара (М. Кашанин, *Српска књижевност у средњем веку*, 35).

потребу да оправдавају или објашњавају свој политички, односно социјални положај.⁷²⁹

У сваком случају, раније наведени примери из византијске аутобиографске књижевности речито сведоче да аутобиографски искази ни за Византинце нису представљали разговор са самим собом, већ да је њихова природа у суштини дијалогска, те да они настају готово увек из потребе која није само индивидуална и стваралачка. Аутобиографски фрагменти у византијским списима најчешће су у функцији задовољавања неких социјалних потреба, и то или у смислу успостављања модела, односно узора по којем треба живети, или из потребе да се оправда или објасни властити живот (али не самом себи, већ другима). Отуда је за изучавање и разумевање средњовековне аутобиографије неопходно имати увид у друштвени контекст и, пре свега, узети у обзир социјални статус писца, што уосталом, показује и Хинтербергерова класификација византијске аутобиографске књижевности из које се јасно види да је један од основних критеријума управо социјални идентитет писца.

Управо у томе леже додатне могућности сагледавања Душанове *Речи уз Законик* у контексту византијске аутобиографске књижевности. С обзиром на то да је већ утврђена веза између садржаја Душановог *Законика* и византијске законодавне праксе, поставља се питање није ли могућно да је аутобиографски слој *Речи уз Законик*, барем делимично, настао под утицајима византијске аутобиографске књижевности, нарочито ако се зна да је византинизација свих сегмената живота, започета још у Милутиново доба, у освит XIV века, када се „трајније успостављају духовни путеви између Свете Горе, Цариграда и Србије“⁷³⁰, достигла свој врхунац управо за време владавине цара Душана током које су византијски утицаји бивали очигледни чак и у спољашњим обележјима српског

⁷²⁹ За разлику од њих, представници других аристократских породица, као што су, на пример, Михајло VIII Палеолог (1259) и Јован VI Кантакузин (1341), иако су оставили сасвим различита сведочанства о себи, били су подстакнути жељом да објасне чин узурпације власти. Ово је, дакако, пракса која је добро позната у српској традицији, још од времена Оснивачке Хиландарске повеље Симеона Немање, преко Дечанских хрисовуља итд.

⁷³⁰ Ђ. Трифуновић, *Стара српска књижевност*, Београд, 2009 (3. проширено издање), 170.

двора и самог владара.⁷³¹ Изучавања културних и књижевних односа између средњовековне српске и византијске традиције осветлила су тек један део ових прожимања, показавши да грчки утицаји на српску културу нису били само у техници, већ и у идејама, те да се запажа извешан паралелизам у мишљењу и погледу на свет.⁷³²

Као један од важних фактора у усвајању византијских културних образаца и учвршћивању српско–византијских културних веза често се истиче седмогодишњи боравак Стефана Дечанског и Душана у Цариграду, што се повезује и са њиховим каснијим књижевним стварањем.⁷³³ Будући да је рану младост провео у Цариграду, Душан је, без икакве сумње, морао добро познавати грчки језик (о томе најбоље говори чињеница да је издавао повеле на грчком), али и византијски начин живота и византијска схватања. С друге стране, он је и из преведених византијских хроника (неке су биле преведене баш у његово време) могао усвојити представу о историји у којој се смењују царства.⁷³⁴ Према томе, уколико постоји у средњовековној српској књижевности аутобиографски текст који би требало сагледати у контексту византијске аутобиографске традиције, онда је то Душанова *Реч уз Законик*, и то не само због очигледних елемената византијске политичке и филозофске мисли, већ и због места које овај текст заузима у српској књижевној традицији.⁷³⁵

⁷³¹ О византијско–српским везама и византијским утицајима на српску културу и уметност видети: В. Мошин, *Византиски утицаји у Србији у XIV веку*, ЈИЧ III, 1–4, Љубљана–Загреб–Београд, 1937, 147–160, и од истог аутора: *Средњовековна Србија и византиска култура*, СКГ, LVI, 5, Београд, 1939, 354–365.

⁷³² В. Ћоровић, *Утјецај и одношај између старих грчких и српских записа и натписа*, Глас СКА, том LXXXIV, књ. 50, Београд, 1910, 2.

⁷³³ „Налазећи се у близини Андроника II, Стефан и дечак Душан могли су да упознају најученије људе и најбоље писце и мислиоце Византијског царства. Тако, каснија Стефанова аутобиографска излагања у дечанским хрисовуљама и Душанова уз Законик настају на основама домаће традиције аренги и нарација, али су стилски обојена и особеностима ових жанрова у византијској књижевности које су неговали познати цариградски писци, међу којима и неки Андроникови савременици“ (Ђ. Трифуновић, *Стара српска књижевност*, 178–179).

⁷³⁴ С. Ћирковић, *Србија уочи царства*, 8.

⁷³⁵ Било је покушаја да се *Реч уз Законик* сагледа и у односу према античком наслеђу. У свом издању Душановог *Законика* Никола Радојчић примећује да се *Реч уз Законик* заснива на одређеној схеми која је уочљива у најранијим делима аутобиографске књижевности (египатским, старовавилонским, асирским...), делима која су у највећем броју случајева представљала аутобиографије владара или моћника. Основни чиниоци те схеме су: име владара, набрајање

У науци о књижевности *Реч уз Законик* више пута је анализирана као једина целовита, потпуна аутобиографија у српској средњовековној књижевности (иако без одговарајућих теоријских образложења и, рекло би се, с одређеним упрошћавањима). Кашанин у „уводу“ Душановог *Законика* види „аутобиографију која се може уврстити у најзначајније и најузбудљивије странице српске прозе“⁷³⁶. „Није се могло са мање речи дати државна идеологија једног друштва и краће испричати историја једног живота, нити боље оцртати личност средњовековног владара“.⁷³⁷ Радмила Маринковић сматра да је цар Душан, међу многим владарима који су о себи говорили у уводним деловима повеља, једини који је „сачинио и своју потпуну аутобиографију“⁷³⁸; она истовремено истиче да је Душан са пуном свешћу исписивао овај аутобиографски текст, назвавши своју исповест „живота мојега дело“⁷³⁹. Иако сматра да у српској средњовековној књижевности нема правих аутобиографија, Трифуновић ипак истиче да би „на праву аутобиографију највише личила реч цара Душана уз *Законик*“.⁷⁴⁰

У сваком случају, неколико је питања на која се мора одговорити уколико се с књижевног становишта жели тумачити текст *Речи Душанове уз Законик*. Пре свега, да би се идејно и типолошки одредила ова аутобиографска белешка, али и његова функција, неопходно је установити у каквој су тачно вези текст *Законика* и *Реч уз Законик*, као „додатак“ главном тексту.⁷⁴¹ Затим, уколико прихватимо мишљење да је један од средишњих проблема аутобиографије успостављање идентитета⁷⁴², поставља се питање: на који начин писац (у овом случају цар Стефан Душан) даје смисао властитом животу? Коначно, ако аутобиографија заиста није разговор са самим собом, ако су аутобиографски текстови у средњем веку својом

његових предака и побрајање његових славних дела и заслуга (Н. Радојчић, *Реч цара Стефана Душана уз његов Законик*, 158).

⁷³⁶ М. Кашанин, *Српска књижевност у средњем веку*, 74.

⁷³⁷ Кашанин, занимљиво, интерпретира *Реч уз Законик* као аутобиографски текст, иако исказује сумњу у могућност да га је Душан сам писао и, уопште, да се Душан може убројати у књижевнике (М. Кашанин, *Српска књижевност у средњем веку*, 42)

⁷³⁸ Р. Маринковић, *Живота мојега дело*. Аутобиографија цара Стефана Душана, 260.

⁷³⁹ Исто, 259.

⁷⁴⁰ Ђ. Трифуновић, *Азбучник*, 27.

⁷⁴¹ И Бахтин је, уосталом, упозоравао да аутобиографски и биографски антички текстови нису сами по себи представљали књижевна дела, већ су својом функцијом били везани за друштвену ситуацију.

⁷⁴² А. Zlatar, *Ispovijest i životopis. Srednjovjekovna autobiografija*, Zagreb, 2000, 75.

функцијом били везани за друштвену ситуацију⁷⁴³, ваља се запитати: коме се писац обраћа, и коме, заправо, он жели да говори о свом животу?

У трагању за одговором на последње питање немогућно је избећи идеолошки оквир. У контексту изучавања владарске идеологије и у различитим покушајима дефинисања идеолошких образаца српског царског програма, *Реч уз Законик* интерпретирана је као повеља у којој се износи „званична верзија Душановог живота“, што значи – извор који недвосмислено припада жанру владарске пропаганде (*res gestae*).⁷⁴⁴ На основу уводних реченица *Речи уз Законик*, које указују на претходни – иначе уобичајени – помен предака у повељама:

Тако и ја, унук и син њихов, и изданак доброга корена њихова, светих богаисповедајућих родитеља и прародитеља мојих, названих роб Христу Стефан, у Христу Богу благоверни цар свима Србима и Грцима, и Странама бугарским, и целоме Западу, Поморју, Фругији и Арбанасима, милошћу и помоћу божијом самодржавни цар, и, ево, рећи ћу сву истиниту садржину живота мога, каква је од младости моје.⁷⁴⁵

оправдана је претпоставка да је овој интитулацији претходила аренга. У том случају (а на основу увида у традицију и карактер српских дипломатичких списа), могао би се, с приличном поузданошћу, реконструисати садржај те аренге: њен циљ свакако је био да да образложење сакралног чина, да објасни и истакне задатке владара, пре свега духовне, тј. његову обавезу да брине о праву и правди.⁷⁴⁶

Поједини изучаваоци Душановог *Законика* значај овог документа видели су и у томе што се у њему јасно истиче циљ да се „новоосвојеним крајевима олакша прелаз под српску хегемонију“.⁷⁴⁷ Ипак, без обзира на Душанове циљеве и

⁷⁴³ Исто, 70.

⁷⁴⁴ С. Марјановић-Душанић, Елементи царског програма у Душановој Повељи уз Законик, ПЛИКФ LXV ¼ (1999-2000), 4.

⁷⁴⁵ *Законик цара Стефана Душана 1349. и 1354.* (издао и превео Н. Радојчић), 142.

⁷⁴⁶ У овој аренги, дакле, свакако је морао бити заступљен мотив тзв. „праведног судије“ (*iustus et bonus*), који спроводи закон на земљи уз помоћ божанских закона и на тај начин припрема своје хришћанске поданике на коначни суд (С. Марјановић-Душанић, Елементи царског програма у Душановој Повељи уз Законик, 11)

⁷⁴⁷ *Законик* је новим поданицима требало да покаже како „нови цар није никакав варвар ни узурпатор“, већ владар који ће умети да сачува многовековну културу освојених крајева (А. В. Соловјев, *Постанак и значај Душанова законика*, 33). Одређење новог царства као „православног“ у идеолошком смислу свакако је занимљиво, јер открива универзалистички карактер нове државе која

стремљења у новонасталом односу према покореним народима, и без обзира на то што Душаново царство прелази оквире националне државе рачунајући, при том, на одређену улогу у светској политици и историји⁷⁴⁸, не сме се пренебрегнути чињеница да су Душанов *Законик*, као и *Реч уз Законик*, писани на српском језику, па нема сумње да је овим документом Душан желео да се представи домаћој публици.⁷⁴⁹ С друге стране, сама *Реч уз Законик* јесте свечани документ који је имао посебно значење за идеологију владара, самим тим што је представљала право цара да доноси законе.⁷⁵⁰

На основу садржаја Душанове аутобиографске белешке у науци се одржало мишљење да је и сам цар у *Законику* видео најзначајније дело свог живота, круну својих владарских напора и подвига.⁷⁵¹ Да би се могао схватити врхунски чин издавања *Законика*, који припада само цару (!), било је потребно да се његов живот представи у целини, како би се видело да тај живот и није ништа друго до припрема за највиши подвиг једног православног цара. Дакле, из потребе за моралним успостављањем једног таквог свечаног документа какав је законик српске државе произлази и јавно излагање читавог живота, дела и схватања поглавара те државе и аутора њеног правног устројства. Слично византијским аутобиографима, Стефан Душан је, образлажући издавање *Законика*, изнео своје мотиве за тај чин, представио онај део свог живота који је у непосредној вези с настанком документа⁷⁵², потврђујући тако тезу да аутобиографија освешћује и обзнањује само оне догађаје који су животу дали значај и смисао.⁷⁵³

Посматрајући распоред и функцију аутобиографских података у *Речи уз Законик*, могло би се рећи да се Душаново приповедање о властитом животу концентрише око три главна догађаја: битке на Велбужду, сукоба с оцем и

настаје на идеолошко–сакралној основи, а не етничкој или политичкој (С. Марјановић-Душанић, Елементи царског програма у Душановој Повељи уз Законик, 15).

⁷⁴⁸ Ф. Тарановски, *Душанов законик и Душаново царство*, Нови Сад, 1926–1931, 5–6.

⁷⁴⁹ С. Марјановић-Душанић, Елементи царског програма у Душановој Повељи уз Законик, 4.

⁷⁵⁰ Исто, 6. Средњовековни правници, наиме, сматрали су да је законодавство искључиво атрибут цара, и према тој концепцији само је цар могао да проглашава правна правила која су се називала „законима“ (С. Шаркић, Идеја Рима у мисли и делу цара Душана, Зборник радова Правног факултета у Новом Саду 40-1 (2006), 65).

⁷⁵¹ Р. Маринковић, Живота мојега дело. Аутобиографија цара Стефана Душана, 259.

⁷⁵² Исто.

⁷⁵³ М. Angold, *The Autobiographical Impulse in Byzantium*, 242.

крунисања за цара. У опису битке на Велбужду препознати су елементи који су могли бити преузети из витешких романа. У томе би била оригиналност Душановог казивања,⁷⁵⁴ јер сачуване повеље и слични документи канцеларијске писмености из времена Немањића углавном не одају црте владарског идеала које бисмо могли назвати ритерским и феудалним,⁷⁵⁵ нити инсистирају на мотиву идеалног владар-ратника.⁷⁵⁶

Најпре Душан описује околности које су довеле до битке, уз податке о времену одигравања ових догађаја, што само по себи упућује на могућну сврху бележења – чување од заборава:

И док сам тако господствовао с родитељем мојим, у земљи отачаства нашега, живећи тихо, побожно и мирно, и док се нико од околних господствујућих владара није дрзнуо на нас, него смо се побожно и радосно веселили о свему Бога славећи. И позавидевши злопакосни ђаво нашем добром животу, и злбом подиже на нас седам владара: У години 6838, месеца јунија, 19 дан, а то, и цара грчкога, [и] Михаила, и брата његова Белаура [...] Када сви ови кренуше на нас, хотећи нас, по својој неразумности, као нешто слатко, прождрети и земљу отачаства нашега разделити себи и у ропство њима предати. Но не хтеде милосрђе божије намере њихове тако остварити. И кад су сви ти стигли у земљу нашу, у место звано Велбужд, њих око осамдесет хиљада, и када су многа зла створили тој крајини, и кад смо ми чули, да су упали у земљу нашу с много беса.

Занимљиво је, међутим, да се тријумф у бици описује кроз низ детаља и формулација којима Душан истиче своју личну заслугу у победи:

И ми сабравши војнике отачаства нашега, које сам ја припремио за борбу, око петнаест хиљада, од свег срца подигосмо на небо руке наше ка свемогућему Богу. И када стигосмо, помоћу Христовом и молитвама Светих отава наших, месеца јулија, 27 дан, у суботу, у 6 час. И тако навалисмо на

⁷⁵⁴ Радмила Маринковић сматра да се овај део Речи уз Законик може довести у везу са недовршеним Житијем краља Душана у Даниловом зборнику, чији су одређени делови писани стилем витешких романа. (Живота мојега дело. Аутобиографија цара Стефана Душана, 261).

⁷⁵⁵ С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 302.

⁷⁵⁶ Изузетак би биле повеље Стефана Дечанског.

њих и милошћу божијом победисмо их све победом великом, на дивљење свима околним владарима и господи.⁷⁵⁷

Иако у приличном броју својих повеља Душан помиње оца (на шта га, уосталом, обавезује обичај позивања на претке), *Реч уз Законик* један је од три документа у којима се осећа Душаново неодобравање очевих поступака.⁷⁵⁸ Као што је то углавном случај у средњовековној књижевности, за свако зло оптужује се ђаво, за сваки поремећај у међуљудским односима криви се ђаволско деловање:

Но, ох, зло и неисправљено оружје ђаволско не допусти доброга и тихога живота нашега. Него посејав, као од почетка злочелник и пакосник добру, ђаво, пође и развеја лукаве речи своје ђаволске посред људи отачаства нашега. Брижнога начинише због мене родитеља мога, и тако га раздражише на мене, као да уопште не буде имена мога, ни живота, као што је давно бедни ђаво разбеснео браћу, синове Јаковљеве, на Прекраснога Јосифа, брата њихова, хотећи га продати у туђе земље, да не буде наследник земље ова свога. Но Јакова не остави доброта божија, нити га умртви, као што они мишљаху. Тако и о мени, робу своме, Његова неизрецива мудрост помилова ме од толиких пакости, него мечак оснажи и моћна ме начини.⁷⁵⁹

Чини нам се да је Душан овде на занимљив начин призвао једну од опсесивних мисли средњовековног човека – мисао о пролазности живота. Коначност и ограниченост властитог живота Душан спознаје у чињеници да се његов отац понашао према њему као не постоји, „као да уопште не буде имена мога, ни живота“. Иако је мотив пролазности живота (у складу са главним мотом средњег века – *emento mori*) изузетно распрострањен у српској средњовековној књижевности, ретки су примери у којима се он на овај начин везује за човеково индивидуално постојање, за егзистенцију одређеног појединца.⁷⁶⁰

⁷⁵⁷ *Законик цара Стефана Душана 1349. и 1354.* (издао и превео Н. Радојчић), 143.

⁷⁵⁸ Поред *Речи уз Законик*, овакав Душанов став према оцу присутан је и у повељи за цркву Св. Николе у Добрушти и у повељи за цркву Св. Николе у Врањи (С. Марјановић-Душанић, *Повеља краља Стефана Душана поклањању цркве Светог Николе у Врању манастиру Хиланадару*, 81).

⁷⁵⁹ *Законик цара Стефана Душана 1349. и 1354.* (издао и превео Н. Радојчић), 143.

⁷⁶⁰ Свест о пропадљивости и пролазности земаљског живота у српској књижевности средњег века обично се исказивала кроз уопштене формулације, попут оних у првим двама Хиландарским повељама.

Потом Душан активира одговарајућу библијску паралелу: своју ситуацију пореди са причом о старозаветном Јосифу, која се и касније развија⁷⁶¹:

И постави ме за господина и владара свој земљи отачаства мога и владах година песнаест, и потом већом чашћу од Вишњегга Свевладара десницом ојачан бих, Као што је и Прекраснога Јосифа мудрошћу оснажио и створио га владарем многим народима и целој власти Фараоновој и свему Египту, таквим истим начином, по својој милости, и мене премести од краљевства на православно царство.⁷⁶²

Иако би се од аутобиографског исказа очекивало да у први план истакне индивидуалне особине, а не типске, давање смисла властитом животу преко одговарајућег модела светачког живота у средњовековним аутобиографијама било је сасвим уобичајено. Средњовековни верник је свој живот видео као аналогију једног туђег живота, али не било чијег, него репрезентативног, узорног, светачког живота, и свој идентитет је градио, између осталог, на тим основама.⁷⁶³

Више од поређења са старозаветним Јосифом пажњу привлачи паралела са Константином Великим:

И све ми даде у руке као и Великоме Константином цару, земље и све стране и поморја и велике градове царства грчкога, као што и раније рекосмо. И Богом дарованим венцем царским ванчан бих на царство у години 6854, месеца априла, 14 дан, на велики и пресветли и радостни празник Васкрсења Христова, благословом и руком преосвећенога патријарха Јоаникија, и свима архијерејима сабора српскога. Исто тако благословом и руком преосвећенога патријарха бугарскога господина Симеона и свих архијереја сабора бугарскога. И молитвама и благословом свечаснога збора Свете Горе Атона, протом и свима игуманима и свима старцима сабора светогорскога. Па и од архијереја престола грчкога и свега сабора, који одлучише да ја царствујем. Све се то догодило не по мојој жељи, ни неком силом, него по

⁷⁶¹ О Јосифу као библијском типу неправедно кажњеног праведника и честој употреби ове библијске паралеле у српској средњовековној књижевности видети: С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 210–216; Такође видети: Ж. Вујошевић, *Стари завет у аренгама повеља Стефана Душана*, 227–249.

⁷⁶² *Законик цара Стефана Душана 1349. и 1354*, 143–144.

⁷⁶³ А. Zlatar, *Ispovijest i životopis. Srednjovjekovna autobiografija*, 75.

благослову божијем и других поставише ме царем за сваку православну веру, да славим јединосушну Тројицу у векове. Амин.⁷⁶⁴

Стефан Душан је у *Речи уз Законик* обзнанио сопствено поистовећење са родоначелником хришћанског царства и највишим узором средњовековних владара на пропагандно–политичком плану. Премда су то чинили и његови преци, Душанова идентификација с Константином Великим је и идеолошки и политички утемељенија.⁷⁶⁵

Сличност са повељама открива се у овом тексту тек у његовом завршном делу, који истовремено указује на везу *Речи* с текстом *Законика*:

Зато и ја, најоданији роб Господа мога Христа, Богом венчани и благоверни цар Стефан, царски скиптар с вером држећи у рукама, и с најљубљенијим сином царства ми, краљем Урошем, и Богом дарованом царицом госпођом Јеленом, пожелех некоје врлине и најистинитије и православне вере законе поставити, како их треба држати и бранити по светој и свесаборној и апостолској цркви Господа Бога и Спаса нашега Исуса Христа, по земљама и градовима, да се не би умножила у области царства нашега нека злоба, зло домишљање лукава мржња, него да сви поживимо у пуној тишини и мирноме животу и у животу православне вере са свима људима царства нашега, малима и великима, и да постигнемо царство небеско у ономе будућем веку. Амин.⁷⁶⁶

Тек у овом фрагменту, дакле, откривају се одлике царске канцеларије (формула *царство ми*), и исправа добија знаничан тон. Осим тога, уочава се и сличност са Душановим царским повељама и у погледу тога како се говори о царици Јелени и краљу Урошу.

Нарочито занимљив литерарни слој овог списка открива се у начину на који цар Душан даје смисао властитом животу, односно, на који начин овај владар сегменте свог живота (битка на Велбужду, сукоб с оцем, „прелазак“ с краљевства на царство) представио као кључне. У том контексту пажњу опет привлачи једно

⁷⁶⁴ *Законик цара Стефана Душана 1349. и 1354*, 144.

⁷⁶⁵ О идентификацији Стефана Душана са ликом Константина Великог детаљно пише Смиља Марјановић Душанић, уз преглед релевантне литературе на ову тему. Видети: С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 221–222, 272–273, 299, 302–304, 307.

⁷⁶⁶ *Законик цара Стефана Душана 1349. и 1354*, 144.

опште место: топос Божје милости. Идеја Божје милости, како смо видели, изузетно је заступљена у свим врстама византијских аутобиографских текстова, али није непозната ни српској средњовековној књижевности. Напротив, у уводним деловима српских повеља честе су формуле захвалности Божјем милосрђу.

Божја милост у *Речи уз Законик* представља, без сумње, идеолошки печат: није то ни први ни последњи пут да се да се овај топос јавља у служби владарске пропаганде: ради се о добро познатом и испробаном начину да се у хришћанском учењу нађе оправдање за крунисање које је у стварности било узурпација власти.⁷⁶⁷ Оно што је код Душана, условно речено, другачије у односу на претходну српску аутобиографску традицију јесте наративни поступак, „уграђивање“ топоса у саму структуру аутобиографског исказа, чиме се постиже да ова идеја превазилази своје уобичајено идеолошко значење. Душан је све догађаје из свог живота које је сматрао важним означио управо Божјом милошћу.

Он најпре у интитулацији себе назива „милошћу и помоћу божијом самодржавни цар“⁷⁶⁸, што је својеврстан преседан у односу на византијску праксу, јер је помен Божје милости као додаток царској титули у Византији сасвим неуобичајен⁷⁶⁹; затим следи слика мирног и тихог живота у отачаству, који аутор такође схвата као резултат Божјег деловања, па живот живи славећи и хвалећи Бога; потом се каже да, када је његову државу напало седам непријатеља „не хтеде милосрђе божије намере њихове тако остварити“⁷⁷⁰, те их је српска војска победила „милошћу божијом“⁷⁷¹ (реч је о бици на Велбужду); Господу Душан захваљује и на томе што је постављен за краља, а милости Божјој што је премештен с краљевства на царство.

С обзиром на дугу традицију и фреквентност употребе, те на примарну идеолошку функцију овог топоса, Божја милост, дакако, може се интерпретирати

⁷⁶⁷ С. Шаркић, *Идеја Рима у мисли и делу цара Душана*, 61. Пошто је Стефан Душан 16. априла 1346. крунисан за цара без сагласности цара Ромеја и цариградског патријарха, Душан је у својим актима истицао, у маниру оног времена, да се све то догодило не његовом жељом, нити силом, већ Божјом вољом.

⁷⁶⁸ *Законик цара Стефана Душана 1349. и 1354.* (издао и превео Н. Радојчић), 142.

⁷⁶⁹ С. Марјановић-Душанић, *Елементи царског програма у Душановој Повељи уз Законик*, 6.

⁷⁷⁰ *Законик цара Стефана Душана 1349. и 1354.* (издао и превео Н. Радојчић), 143.

⁷⁷¹ Исто.

као „празна, куртоазна формула“, средство етикеције, опште место које није испуњено никаквим посебним значењем, као доказ више да је „једна од основних идеја политичке филозофије средњовековних Срба идеја о Богу као апсолутном политичком фактору“⁷⁷². И то не би било сасвим неоправдано. Ипак, начин на који је овај мотив уведен у сам текст *Речи уз Законик*, начин на који он дефинише структуру читавог текста открива много више. Јер сваки пут када помене интервенцију Божје милости, Душан говори о наставку свог живота у радосном прослављању Бога.⁷⁷³

Јасно је, према томе, из Душановог излагања, да је за сваком „акцијом“ Божје милости следила одговарајућа „реакција“, да између Бога и цара, као његовог експонента на земљи, постоји реципроцитет. Овде, очито, није реч о једносмерној релацији, нити о Душановом самопредстављању као пасивног инструмента у Божјим рукама: Душан с Богом има одређени однос. У *Речи уз Законик* цар не само што настоји да тај однос истакне, већ – чини нам се – читав свој живот (или барем онај део живота који сматра вредним приказивања) представља кроз свој однос с Богом.⁷⁷⁴ Зато се не бисмо могли до краја сложити с мишљењем да су у *Речи уз Законик* Душанова ратничка срећа и проглашење царства „природни резултат његове богоизабраности“⁷⁷⁵ (јер та теза укључује само идеолошки слој текста), већ пре резултат његовог узајамног односа с Богом, при чему је издавање *Законика* последња царева „реакција“ на Божју наклоност.

⁷⁷² Д. Богдановић, *Студије из српске средњовековне књижевности*, Београд, 1997, 121.

⁷⁷³ Колико нам је познато, овакво представљање властитог живота као „производа“ Божјег деловања које се манифестује као низ благослова, јавља се још само у спорној Улијарској повељи (која се једно време погрешно приписивала краљу Милутину) и у Дечанској хрисовуљи (1330/1331), евентуално, иако у нешто необудљивијој форми, у Хиландарској повељи Симеона Немање.

⁷⁷⁴ У светлости Душанове намере да себе представи као „Новог Константина“ занимљиво би било подсетити се да је Евсевије Кесаријски, први историчар хришћанске цркве и састављач „краљевског огледала“ за Константина Великог, у говору који је одржао 335/336. године на прослави тринаестогодишњице Константинове владавине, као једну од посебних врлина цара Константина истакао његову посебну, блиску, пријатељску везу с Богом: Константин је везу с Богом остварио преко божанске речи – Логоса, чији је био тумач. Од идеалног владара Евсевије је очекивао, поред мудрости, доброте, праведности и побожности, нарочито и пре свега, квалитете филантропа. Он управо и хвали Константина Великог због опонашања божанске филантропије (D. M. Nicol, *Byzantine Political Thought, The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350 – c. 1450*, Cambridge, 1988, 51).

⁷⁷⁵ С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 221–222, 272–273, 299, 302–304, 307.

Идеју о томе како владар треба милост добијену од Бога да испољава као љубав према отачаству Душан је артикулисао и пре *Законика*, у Светоарханђеловској хрисовуљи.⁷⁷⁶ У *Речи уз Законик*, овај поступак се усложњава: милост примљену од Бога Душан враћа отачаству преко свог најважнијег животног дела – *Законика*, који почива на учењу да је закон изнад цара.⁷⁷⁷

Однос са Богом који подразумева узајамност, и у којем се на Божју милост као на дар одговара одређеним ударјем, има и своје идеолошко и филозофско образложење: претпоставља идеју о томе да је Бог једини апсолутни суверен, а да је сваки земаљски владар само привремен, секундаран и услован, и да вреди само уколико је у складу са примарним Божјим доминатом.⁷⁷⁸ Ипак, сазнање условности и ефермености у овоземаљском животу у Душановој *Речи уз Законик*, видели смо, не односи се само на његов јавни, владарски живот, већ и на његов лични живот – у оном делу у којем говори о томе како се отац односио према њему као да његовог живота није ни било. Коначно, и сам чин писања аутобиографије подразумева индиректно признавање пролазности живота, досезање одређене тачке из које се на властити живот гледа уназад. Пишући о свом животу, Душан у властитој прошлости идентификује тренутак када је изгледало да његовог живота, макар и

⁷⁷⁶ У уводном делу ове повеље топос Божје милости Душан такође развија до идеје о односу човека и Бога. У Светоарханђеловској повељи јасно је изражена мисао да је Божја милост дар на којем треба узвратити. У немањићким повељама ова мисао је овако јасно експлицирана још само код Стефана Дечанског док се у већини других списа каже да се дар Господу прилаже као залог за опрост грехова. У *Речи уз Законик* поступак се усложњава: милост примљену од Бога Душан враћа отачаству преко свог најважнијег животног дела – *Законика*, који почива на учењу да је закон изнад цара.

⁷⁷⁷ Овим се повељама могу придружити и Душанове повеље на грчком језику, у чијим се аренгама чин издавања повеље и подизања манастира објашњава као захвалност Богу или Богородици, на пример, у Душановој повељи братству манастиру Ватопеду: „Пошто сам многе и велике дарове уживао од пресвете моје владичице и Богоматере, а пошто сам и све што имам, засновао на заступању и помоћи Њезиној, те због тога дугујем Њој многа ударја, – и то као дела добротинства, а пошто сам и сада постао удостојен помоћи заузимања Њезиног, и према врућој мојој тежњи, постојећој од давних времена, дошао на Свету Гору и поклатио се Њој у часној обитељи посвећеној Њеном имену и названој Ватопедској; (то због поменутих њених добротинастава према мени, а уједно и из љубави коју су одискона имали и исказивали према овој часној обитељи славни и блажени преци царства ми, а и из жарке љубави коју лично осећа царство ми према овој обитељи, дарује јој и поклања царство ми ово златопечатно слово, којим заповеда и наређује“ (*Грчке повеље српских владара*, приредили и превели А. Соловјев и В. Мошин, Београд, 1936, 140–141). Иако су Соловјев и Мошин утврдили да формуле српских аренги нису преузете из византијских, чињеница је да се идеје исказане у аренгама грчких повеља српских владара не разликују од оних у аренгама византијских и српских повеља тог доба.

⁷⁷⁸ Д. Богдановић, *Студије из српске средњовековне књижевности*, 121.

само симболички, није било. Он, дакле, саставља „живота мојега дело“ као објашњење животног пута који га је довео до главног животног дела, али, истовремено, и као истинито сведочанство о постојању властитог живота. *Реч уз Законик*, према томе, ако и јесте званична верзија Душановог живота, а то значи израз његове персоне, његове јавне личности, она је, ништа мање, и израз његовог ега, његове индивидуалности.

На основу свега до сада истакнутог, намећу се најмање два закључка о могућној повезаности Душанове *Речи уз Законик* са византијском аутобиографском књижевношћу. Прво, увидом у главне идеје и мотиве византијских аутобиографских бележака и фрагмената, те природе њихове везе с главним деловима текстова у оквиру којих су настајали, може се претпоставити да је Душанова аутобиографска белешка уз *Законик* (без обзира на то да ли се ради о повељи, предговору или каквој другој врсти „дodatка“), највероватније претходила тексту *Законика*. С друге стране, пишући о себи и својој прошлости, Душан описује догађаје који су га довели до кључног тренутка живота, у којем он ствара своје најважније животно дело, дело које дефинише сврху његовог постојања и које истовремено представља захвалност Богу за милост коју му је пружио.

Како је ова мисао до краја артикулисана само у повељама Стефана Дечанског и цара Душана, чије би се ослањање на византијску баштину лако могло објаснити тиме што су део живота провели у Цариграду, чини нам се разложном претпоставка да *Реч уз Законик* из византијске књижевне традиције баштини управо учење о специфичном односу између Бога и човека.⁷⁷⁹ Према том учењу, Божја власт над човеком не огледа у се томе да је човек ствар којом Бог манипулише, већ саговорник у дијалогу с Богом, у којем се на Божју милост и заповести одговара побожном захвалношћу или непослушношћу.⁷⁸⁰

⁷⁷⁹ Уосталом, Светоарханђелска повеља и *Реч уз Законик* већ су оцењени као документи који су, у односу на остале исправе Душанове канцеларије, по својим карактеристикама највише византијски (С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 307).

⁷⁸⁰ С. С. Аверинцев, *Поетика рановизантијске књижевности*, 93.

Становиште према којем средњовековна аутобиографија постоји као скуп фрагмената расутих у тексту, а чија је садржина зависна од главног текста и њиме одређена, готово у потпуности је применљиво у случају Стефана Душана. У повељама овог владара не само што се налази велики број фрагмената у којима до изражаја долази његово лично, индивидуално представљање властите личности и властитог живота, већ се, у одређеном поретку, могу пратити промене у његовом самодоживљавању и самопредстављању. Те промене се уочавају, пре свега, након Душановог проглашења за цара – упадљиве су разлике између његових краљевских и царских повеља – али је на промене расположења утицало и проглашење Стефана Дечанског за светитеља. Осим тога, занимљиво је пратити на који начин се промене у статусу владара (тј. његовој титули) рефлектују на његов однос према супрузи Јелени, о којој се различито говори у краљевским и царским повељама. Иако у овом раду није било могућно обухватити и Душанове повеље на грчком језику, верујемо да би будућа истраживања могла пружити драгоцену сазнања о односу персоне и ега првог српског цара.

2. 5. Повеље цара Уроша

Као млади краљ, Душанов син Стефан Урош V први пут се помиње у јесен 1345. године, у повељи за цркву Богородице Перивлепте у Охриду. Тада је имао око осам година.⁷⁸¹ Душан је умро с непуних 50 година, а Урош је тада имао 19 и није био дорастао огромном наследству и државним задацима који су му припали. Након Душанове смрти 1355. године, српско царство поделило се на области којима су управљали обласни господари. Био је то сумрак јаке, централизоване државе којој се ближио крај.

Слаб владарски положај Душановог сина Уроша произлазио је из две околности: пре свега, он није имао наследника, а затим – под притиском неповољних политичких прилика 1365. године – Урош је био упућен да узме два савладара из породице Мрњавчевић. Вукашин тада добија титулу краља, а његов син Марко титулу младог краља.⁷⁸² Овакав концепт трочлане владе био је новина у српској пракси, и у извесном смислу је наговештавао да, у будућности, престо српске државе више неће припадати Немањићима. На то донекле упућује и чињеница да не постоје исправе које су савладари издали заједно: сваки од њих издавао је сопствене повеље у којима се не говори изричито о питању наслеђа престола.⁷⁸³

Укупан број сачуваних повеља цара Уроша није велики, нарочито ако се упореди с бројем повеља његовог оца: док је само из времена Душановог царства (што је период од око десетак година) сачувано око 60 исправа на српском језику, из 16 година владавине цара Уроша сачувало се тек двадесетак.⁷⁸⁴

⁷⁸¹ Три године раније Душан је, пре именовања сина Уроша као младог краља, узначио као могућног наследника, поред сина, и свог полубрата Симеона (М. Ivković, Ustanova „mladog kralja“ u srednjovekovnoj Srbiji, Историјски гласник, 3-4 (1957), 77).

⁷⁸² С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 174. О Вукашину пре 1365. године нема неког посебног помена. Не зна се поуздано на који начин се он уздигао међу осталим великашима (В. Ћоровић, *Историја Срба*, Подгорица-Београд, 2005 – прир. Б. Томановић, 262-263).

⁷⁸³ С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 175.

⁷⁸⁴ А. Соловјев, Повеље цара Уроша у Хиландарском архиву, Богословље, II - 4 (1927), 284.

Од повеља цара Душана Урошеве повеље не разликују се само у погледу квантитета, већ и тематски и садржински. Теолошки програм аренги цара Уроша у начелу је мање развијен него код његових претходника⁷⁸⁵, иако и код њега има оригиналних формулара.⁷⁸⁶ Такође, премда се понегде у литератури Урош наводи као владар који је радо истицао своје претке⁷⁸⁷, Урош у својих 11 аренги само једном помиње Стефана Немању и Саву, и три пута оца.⁷⁸⁸ По томе се Урош знатно разликује од Душана, који је у позивању на претке био најревноснији.

У зборнику *Писах и потписах* заступљене су четири повеље цара Уроша: Повеља Хиландару о дару жупана Вукосава (1360), Повеља Хиландарском пиргу о дару царице Јелисавете (1360/1361), Повеља Дубровчанима (1362) и Повеља Хиландару о дару великог војводе Николе (1366), док се у избору Томислава Јовановића (*Стара српска поезија, записи и натписи, аренге*) нашла аренга Урошеве хрисовуље Светим Арханђелима у Јерусалиму из 1358. године, за коју је утврђено да је фалсификат, па стога неће бити предмет нашег разматрања.⁷⁸⁹

⁷⁸⁵ Ж. Вујошевић, *Стари завет у аренгама средњовековних српских и бугарских повеља*, 125.

⁷⁸⁶ В. Мошин, *Самодржавни Стефан кнез Лазар и традиција немањићког суверенитета од Марице до Косова*, у: *О кнезу Лазару*, Београд, 1975, 28.

⁷⁸⁷ Ђ. Трифуновић, *Стара српска књижевност. Основи*, 25.

⁷⁸⁸ Н. Порчић, *Дипломатички обрасци средњовековних владарских докумената: српски пример*, 53.

⁷⁸⁹ Иако књижевна вредност ове даровнице није спорна, штавише – антологијска је, она не може бити анализирана као аутобиографски текст, будући да је фалсификована (видети: Ђ. Бубало, *Фалсификована повеља цара Стефана Уроша о стонском дохотку*, *ССА* 2 (2003), 99-142).

мај 1356.

У договору с мајком, царицом Јеленом, а на молбу мелничког митрополита Кирила, цар Урош овом великодостојнику дарује цркву Светог Николе Стошког. Ову порушену цркву Кирил је обновио властитим трудом и сазидао пирг.⁷⁹¹ Хрисовуља представља аутентичан препис и сачувана је у хиландарској ризници.⁷⁹²

Аренга је необично дугачка и није у сразмери с осталим ставовима повеље. Она је, при том, због свог изразито теолошког садржаја, нетипична у односу на остале повеље цара Уроша. Заслуге за то свакако треба приписати њеном теолошки образованом састављачу – Драгославу, логотету цара Уроша⁷⁹³. Почетак аренге је у знаку прослављања Свете Тројице:

Побожно је и лепо и потребно (...) нашега корена плод благочестивости и изданак врлине принети, и украсивши плодове побожности, у захвалности славити Бога у Тројици, и Тројицу у једном божанству, у једном царству и у господству једне воље и жеље, безначелну и саприсносуштну, и непостижну и једину јестаствену, и равнoчасну и равнопоклањајему, која је све створила, и која држи небо и земљу и преисподњу, и све видљиво и невидљиво, живо и неживо. Од ње (Тројице) засјао нам је јединородни Син и Слово очиње, неизрецива светлост од светлости, и многобројни дарољубиви дарови дароваху се пророцима и апостолима и мученицима, светитељима и преподобнима, и православним царевима и целоме православном народу разделивши дарове различите побожности и овенчавши (их) похвале вредним венцима, јавила си се ти лично, узрочница и дароватељка живота, неизмерна мудрост божија, која свима веома гласно виче, говорећи: „Мноме цареви царују и силни правду пишу“.⁷⁹⁴

И у овој аренги наилазимо на познати цитат из Прича Соломонових, који се јавља у повељама Стефана Душана. Поред тога, овде су заступљени и мотиви светлости, што би се могло довести у везу с исихастичким утицајима, аналогно

⁷⁹⁰ Издање повеље са преводом, прегледом старије литературе и коментарима: Р. Михаљчић, *Хрисовуља цара Уроша мелничком митрополиту Кирилу*, ССА 2 (2003), 85-97.

⁷⁹¹ Исто, 85

⁷⁹² Исто.

⁷⁹³ Исто, 92.

⁷⁹⁴ Р. Михаљчић, *Хрисовуља цара Уроша мелничком митрополиту Кирилу*, 90 (превод: Т. Суботин-Голубовић)

Карејским повељама Стефана Душана. Занимљиве су, међутим, метафоре корена и изданка: употребљене на самом почетку аренге, у најопштијем смислу, оне се у наставку повеље развијају и доводе у везу са царем Урошем. На тај начин се цар Урош, управо преко метафоре светог корена, представља као настављач континуитета династије Немањића:

Тако и ја, у Христу Богу благоверни и Богом постављени Стефан Урош, други цар свих српских и грчких земаља, који сам благодаћу божијом процветао у своме отачаству, и који се Његовом вољом називам изданком благог корена родитеља мојих светих, да кажем Симеона новог мироточца и првога владара који је био у српској земљи и великог светитеља и првопрестолника земље српске отачаства нашега Саве, примивши благочасни венац царства од руке Христа мога, поревновах житију и побожном животу светих о Христу царева који су благоверно живели на земљи, да назовем великог и апостолима једнаког Константина – првог цара хришћанима, и других који су православно и побожно живели на земљи.⁷⁹⁵

На основу интитулације у којој Урош себе помиње као „другог цара свих српских и грчких земаља“, Соловјев је закључио да је ова повеља могла бити издата приликом Урошевог крунисања.⁷⁹⁶ У наведеном фрагменту истакнута је идеја о подражавању узора, у чијој основи је концепт *imitatio Christi*. У овој аренги, дакле, представљен је модел идеалног владара којем се издавач повеље саображава, не само опонашајући побожни живот светих предака, већ и угледањем на Константина, првог хришћанског цара, чији је лик у владарској идеологији Немањића био изразито актуелан, и са којим су се, у својим повељама, поистовећивали Милутин и Душан.⁷⁹⁷

У наставку повеље препознајемо још један од честих мотива немањићких манастирских даровница – мотив бриге о црквама и храмовима:

Од младости моје, топлотом душе и ревношћу срца мога распаљен бејах љубављу према светим и божанским црквама, а најпре према онима које су посвећене светом и славном, брзом на помоћи, архијереју Христовом Николи. А тај топли и брзи помагач, принео је себе, жртву договорену и

⁷⁹⁵ Исто, 90.

⁷⁹⁶ А. Соловјев, Повеље цара Уроша у Хиландарском архиву, Богословље, II - 4 (1927), 284.

⁷⁹⁷ О идеалном владару као Новом Константину: С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 287-302.

узвишене душе, Богу, са Њим царујући јер се, уз помоћ богогласног гласа ослободио телесних окова и удаљио се од ствари који збуњују ум, па се анђеоској одважности уподобио. Стога достојно храм његов, на похвалу и у почаст себи подигох, духом празнујући и прослављајући Господина који га је (духа) прославио. Истим тим устима почаст се Богу указује, а добро се зна да су слугама налик када објављују част и славу Владици свега.⁷⁹⁸

Наведени одломак открива сличности са повељом Стефана Дечанског манастиру Светог Николе Мрачког. Сличност се не опажа само на плану садржине, већ и у погледу стила. Ипак, за разлику од Стефана Дечанског који, такође пишући о Светом Николи као свом „топлом помоћнику“ и личном заштитнику, употребљава скраћену интитулацију (*краљевство ми*), цар Урош приповеда у првом лицу једнине. Утолико је занимљивији његов „поглед“ у властиту прошлост. Наиме, формулацијом „Од младости моје [...] распаљен бејох љубављу према светим и божанским црквама [...]“ успоставља се аутобиографски исказ који има за циљ да представи један одређени део живота, да га „омеђи“ и опише, што – колико нам је познато – није тако чест поступак у аутобиографским исказима средњовековних аутора.⁷⁹⁹

Имајући на уму Душанове повеље у којима овај владар помиње супругу Јелену, занимљив би могао бити фрагмент у којој цар Урош говори о својој мајци. Наиме, приповедајући о догађајима који су претходили издавању повеље, Урош помиње своју мајку с којом се консултовао о издавању повеље:

Тако, дакле, и ми добро верујућу да је искреност Богу угодне, свете њихове молитве, свагда призивамо царство ми, брзог помоћника и топлот заступника, архијереја Христовог Николу. И Његовом вољом спомену госпођи и матери сведржавној августи царици Јелисавети, матери царства ми и царству ми кротки и свечасни преосвећени митрополит богосазданог града Мелника, кир Кирил, о цркви светог Николе Чудотворца Стошког, како је нашао ону цркву светог Николе Стошкога порушену, и он ју је обновио и озидео, и још је к томе својим трудом и откупом сазидао пирг. И за тај спомен преосвештеног нам митрополита кир-Кирила, прихвати госпођа ми и мати царства ми царица кира Јелисавета и царство ми и

⁷⁹⁸ Р. Михаљчић, Хрисовуља цара Уроша мелничком митрополиту Кирилу, 90.

⁷⁹⁹ Сличан пример имамо у Призренској повељи Стефана Дечанског.

даровасмо му ону келију, цркву светога Николе Стошког и пирг што га је сам сазидао [...]⁸⁰⁰

Царица Јелена се овде помиње по свом монашком имену – Јелисавета⁸⁰¹, али цар Урош према њој и даље задржава исти однос – она је за њега и даље мајка и царица, и он се одређује према њеном световном, а не монашком ауторитету. С друге стране, она је за њега *госпођа ми* и *мати царства ми*, чиме се – и у овом случају, као и у другим повељама – потврђује да казивање о „приватним процесима“ и властитом односу према другим људима у дипломатичким списима није резервисано искључиво за прво лице једнине, то јест, да се позиција у односу на „другог“ успоставља у зависности од дела формулара, а не у зависности од садржине текста.

⁸⁰⁰ Р. Михаљчић, Хрисовуља цара Уроша мелничком митрополиту Кирилу, 91.

⁸⁰¹ У науци је, управо на основу ове повеље, прихваћено мишљење да се царица Јелена замонашила недуго после Душанове смрти, највероватније у пролеће 1356. године (на Ускрс, 14. априла) (Б. Милутиновић, Р. Радић, О времену замонашења царице Јелене. Једна претпоставка, ЗРВИ 33 (1994), 195-202). Недоумицу, међутим, ствара повеља цара Уроша которској властели из 1357. године, где се Јелена помиње по свом световном имену. У сваком случају, најранији поуздани подаци о монаштву царице Јелене потичу из 1359. године (Ђ. Бубало, Фалсификована повеља цара Уроша о Стонском дохотку, 124).

*Хрисовуља которској властели*⁸⁰²

10. април 1357.

Повељом коју је цар Урош издао Басету Баринчелу Биволичићу и Трипету Миховићу Бубићу, овим которским властелинима потврђено је острво Мљет са свим селима, међама и метосима.⁸⁰³ Исправа се чува у Дубровачком архиву, али није сачуван њен печат (претпоставља се да је истргнут).⁸⁰⁴ Ипак, аутентичност ових повеља није спорна.⁸⁰⁵ С овом повељом у непосредној је вези и повеља Дубровчанима од 24. априла 1357. године, којом се разрешава неспоразум настао услед двојне власти на Мљету.⁸⁰⁶

Повеља почиње похвалом Христу:

Испрва (беше) оваква љубав божанска и сласт неизрециве славе Твоје, и ко је способан да изговори такву благодат коју си, Владико Христе, небески царе славе, даровао својим слугама, православним царевима, који су у побожности и чистоти проходили све године живота свога, и примили венце почести од свемогућег Владике, и из руке анђеоске – мач победе, па се тако у царству стекоше обетовања Божија.⁸⁰⁷

Ова повеља цара Уроша представља један од доказа да су средњовековни Срби (као, уосталом, и Византинци) чин владарског примања мача победе везивали за анђеле Господње (пре свега за арханђела Михаила).⁸⁰⁸ Дакле, иако у повељама цара Уроша начелно има мање цитата из Старог завета него у Душановим повељама, неке старозаветне теме, које су у Душаново доба нарочито биле неговане, ипак нису напуштене у Урошевим исправама.

⁸⁰² Издање повеље са преводом, прегледом старије литературе и коментарима: Р. Михаљчић, Мљетске повеље цара Уроша, ССА 3 (2004), 71-87.

⁸⁰³ Исто, 71.

⁸⁰⁴ Исто, 72.

⁸⁰⁵ N. Klaić, Mljetski falsifikati, Arhivski vjesnik X-10 (1967), 220-221.

⁸⁰⁶ Судбина Мљета решена је 1333. године, када је краљ Душан уступио Стон и Пелешац Дубровнику – Мљет је тада политички припадао српској држави, али територијално и верски Дубровнику (Р. Михаљчић, Мљетске повеље цара Уроша, 79).

⁸⁰⁷ Исто, 74-75 (превод: Т. Суботин-Голубовић).

⁸⁰⁸ В. Ј. Бурић, Нови Исус Навин, Зограф 14 (1983), 10.

И у овој исправи налазимо топос Божје милости, захваљујући којој је Урош преузео „венац царства“:

Пошто је Бог тако пожелео, све се ово догодило и мени, по милости Господа Бога Спаса мојега Исуса Христа, јер је својом вољом даровао и мени, Стефану Урошу, цару Срба и Грка, Поморија и Западних (страна), па се веселим душом и телом божанскоме дару који ми даде Владика Христ – да преузем венац царства – дијадему, и прво знамење царске палате, а све то добро уређујем по закону свечаснога збора који је од раније установио господин и родитељ царства ми, светопочивши цар, који је одредио свакојака правила – а та сва утврђује (и) царство ми. Сва та (правила) утврђује царство ми у договору са госпођом и мајком царства ми, благоверном царицом кира Јеленом и са господином оцем преосвештеним патријархом кир Савом и са свим митрополитима, игуманима и са свом велеможном властелом под руком царства ми и са свим збором српским који записује хрисовуље и милости и слова царства да ништа не буде искварено (штетно). По томе царскоме начину изволи и царство ми овој вјерној, послушној и вољеној властели царства ми, Басету Баринчелу Биволичићу и Трипету Миховићу Бућићу, за њихову правоверну и свесрдну службу царству ми, дарова им царство ми овај хрисовуљ [...] ⁸⁰⁹

„Венац царства“ у овом контексту има исту метафоричку функцију као и мотив престола српског на који наилазимо у великом броју немањићких повеља. Преко ових метафора, наиме, индивидуална власт владара апстрахује се, па владар присваја особине некаквог „надперсоналног“ принципа.

⁸⁰⁹ Р. Михаљчић, Мљетске повеље цара Уроша, 75.

*Повеља Дубровчанима о земљи од Љуте до Курила*⁸¹⁰

25. април 1357.

На молбу Дубровчана Марина Бунића, Жива Гундулића и Жива Цревића, цар Урош издаје повељу којом дарује Дубровнику земљу од Љуте до Курила, прописујући, при том, и самосталност те територије.⁸¹¹ Иако се исправа назива хрисовуљом, печат није сачуван. Документ се чува у Дубровачком архиву.⁸¹²

Повеља почиње аренгом која се највише пута понавља у српској дипломатичкој грађи⁸¹³:

По неизрецивом милосрђу и човекољубљу владике мога слаткога ми Христа, по извољењу и милости и свемилостивом његовом прозрењу које на царство ми показа, као и у првих светих православних царева, такође и благодат пресветога свога Духа и на царство ми показа, као што изли на свете своје ученике и апостоле, говорећи им: „Идите у свет и проповедајте славу мога божанства“, и по свехваљеној његовој милости такве дарове и царству ми дарова и постави ме за господина свим добрима отачаства мога, наиме земљи српској и грчкој, Поморју и Западним странама.⁸¹⁴

За ову аренгу је карактеристична комбинована употреба првог лица једнине и скраћене интитулације (*царство ми*). Извођење сопствене власти из божанског ауторитета такође је уобичајено у повељама свих Немањића, а топос Божје милости јавља се и у наставку текста. Пажњу, међутим, привлачи начин на који цар Урош говори о оцу:

Са милошћу Божијом неизреченом и његовим старањем држећи све ово, ја благоверни и Богом постављени Стефан Урош цар, стално радујући се, о Богу држећи скиптар царства, по наследству и уставу господина и родитеља царства ми, светог цара Стефана, као што је установио и узаконио да се

⁸¹⁰ Издање повеље са преводом, прегледом старије литературе и коментарима: М. А. Чернова, Грамота цара Стефана Уроша Дубровчанам о дареним земљи од Љуте до Курила, ССА 11 (2012), 91-100.

⁸¹¹ Исто, 91.

⁸¹² Исто, 92-93.

⁸¹³ Н. Порчић, *Дипломатички обрасци средњовековних владарских докумената*, 51.

⁸¹⁴ М. А. Чернова, Грамота цара Стефана Уроша Дубровчанам о дареним земљи од Љуте до Курила, 94 (превод: Т. Суботин Голубовић).

записују хрисовуље и слова царска, прво светим и божанственим црквама, затим властели и властеличићима, и другим осталим, да не буде ничим штете.⁸¹⁵

Као и у повељи которској властели, и овде се Урош, пишући о оцу, позива на његове законе, истичући да влада и по наследству, али и по уставу који је његов отац прописао. Урош јасно истиче да у Душану, тј. у актима које је он издавао, има узор:

Одлучило је царство ми да према овом узору напише ову хрисовуљу и милост, када дођоше царству ми ова поштована властела и поклисари дубровачки, с поштовањем и даровима [...] ⁸¹⁶

Очито је, према томе, да се Душаново издавање *Законика* одразило и на дипломатичку грађу: не само што повеље више немају улогу „малих законика“⁸¹⁷, већ се – види се у то повељама цара Уроша – ауктор у њима позива на постојање општег закона, којег се треба придржавати.

⁸¹⁵ Исто, 94-95.

⁸¹⁶ Исто, 95.

⁸¹⁷ А. Соловјев, Манастирске повеље старих српских владара, 7.

Хрисовуља Хиландару о дару жупана Вукослава⁸¹⁸

15. октобар 1360.

Хрисовуља којом цар Урош потврђује поклон свог властелина, жупана Вукослава Хиландару, сачувана је у облику аутентичног преписа. Овом исправом потврђују се Хиландару поседи у близини Параћина, заједно са баштинском црквом посвећеном Богородици, коју је Вукослав поклонио светогорском манастиру.⁸¹⁹

О, Дево Мати владичице опевана, која си на неизрецив начин родила избавитеља мога Бога, и која си тог истог Господа и створитеља носила на својим рукама, онога који је понео лик плоти наше, да би избавио од неподобног владара света – ђавола. Твоја су недра, Дево пречиста, била престо избавитеља мога Бога. И тебе су пожелели међу земаљским родовима да имају као царски престо који све цареве земаљске који живе у православљу, достојно овенчава, и утврђује скиптре њихове на непријатеље њихове. Њиме сам и ја, раб Твој, Пречиста, благоверни цар Стефан Урош, по милости Његовој, помазан на самодржавно царство отачаства мога – на земљи српској и свим Грцима, те стога и овај мој мали принос дадох на дар Теби, свенепорочној отроковици⁸²⁰ и Богоматери.⁸²¹

За Александра Соловјева, ова аренга се издваја по „интересантној симболистици“: Богородичина недра помињу се као престо небеског цара.⁸²²

Осим тога, у аренги се помиње ђаво као владар овоземаљског света, као својеврстан „принцип зла“, што ову повељу донекле разликује од повеља Урошевих претходника. Код Стефана Дечанског и Душана, на пример, ђаво,

⁸¹⁸ Издање повеље са преводом, прегледом старије литературе и коментарима: Р. Михаљчић, Хрисовуља цара Уроша манастиру Хиландару, ССА 4 (2005), 151-160.

⁸¹⁹ Исто, 156..

⁸²⁰ *Отроковица* је израз који припада породичној терминологији словенских језика, и њиме се преводила грчка реч *корџ*, што значи девојчица, девојка. Занимљиво је, међутим, да је у дипломатичкој грађи израз *отрок* имао више значења. Реч *отроковица* јавља се, поред ове повеље цара Уроша, само још у једној исправи - Повељи цара Душана серском митрополиту Јакову (1353) – и у оба случаја њиме се означава Богородица (Р. Михаљчић, Хрисовуља цара Уроша манастиру Хиландару, 157; уп. Ђ. Бубало, Шта значи отрок у српским повељама, ЗМСИ 56 (1997), 19-58).

⁸²¹ Р. Михаљчић, Хрисовуља цара Уроша манастиру Хиландару, ССА 4 (2005), 154 (превод: Т. Суботин Голубовић и И. Шпадијер).

⁸²² А. Соловјев, Повеље цара Уроша у Хиландарском архиву, 284.

односно ђаволско деловање везује се увек за неки конкретан догађај (најчешће као објашњење почетка сукоба с оцем)⁸²³, док је овде његово значење крајње уопштено и удаљено од реалне ситуације.

Иако у интитулацији помиње да је Божјом милошћу „помазан на самодржавно царство“, цар Урош следује примеру свога оца – у његовим повељама нема титуле самодршца у потпису.⁸²⁴

До прелаза из првог лица једнине на скраћену интитулацију *царство ми* долази, рекло би се, у очекиваном тренутку, када цар Урош почиње да казује о приликама које су претходиле издавању исправе:

И како пред царством ми, с молбом и заповешћу царства ми, верни и много вољени властелин царства ми жупан Вукослав, под Хиландар подложи своју баштинску цркву Мајку Божију. И ову цркву сазидао је с молбом царства ми, својим трудом на својој баштини под Петрусом. Ову цркву с милошћу и заповешћу царства ми подложи под Хиландар. И зато дарова царство ми Хиландару цркву Вукосављевоу коју је сазидао под Петрусом, цркву Мајку Божију и са селима [...]⁸²⁵

У начину на који цар Урош говори о властелину Вукославу можда би се и могао претпоставити некакав приснији однос (за њега Урош каже да је „верни и много вољени“), али приповедни образац и овде је условљен формуларом, којим се – у овом делу исправе – предвиђа извесна „дистанцираност“ од онога с ким се склапа „уговор“. С друге стране, у аренги исправе, у којој се аутор обраћа Богородици, употребљено је прво лице, што још једном упућује на закључак да се у средњовековним повељама *ја* најчешће јавља у некој врсти комуникативне, дијалогске ситуације, макар она била и псеудодијалогска.

⁸²³ На пример, у Дечанској хрисовуљи и у неколим повељама Стефана Душана (Повељи Светом Николе у Добрушти, Повељи Милшиној жени Радослави, Повељи Хрусијском пиргу, у *Речи уз Законик*.

⁸²⁴ Г. Острогорски, Автократор и самодржац, Глас СКА CLXIV- 84, 156.

⁸²⁵ Р. Михаљчић, Хрисовуља цара Уроша манастиру Хиландару, 154.

*Повеља Хиландарском пиргу о поклону царице Јелисавете*⁸²⁶

1. септембар 1360 – 31. август 1361.

Овом повељом цар Урош потврђује Хиландару селиште Патрићево – дар царице Јелисавете. Повеља се чува у Хиландарском архиву, у два примерка (Хил. 49 и Хил. 50)⁸²⁷, а у кругу осталих докумената цара Уроша, ова повеља занимљива је из више разлога.

Пре свега, изневерава се устаљени обичај да се у аренги прославља оно божанско или свето лице којем је манастир посвећен.⁸²⁸ Тако се овде, уместо Богородице (којој је Хиландар посвећен) славе Света тројица:

Ево данас, шта је добро и шта красно – Давидски у недоумици рећи ћу, - него проповедати са смелошћу и православно славити јединога Бога у Тројици, беспочетног, неизмењеног, непостиживог, увек постојећег, бесконачног, у једном суштству и зраку божавства, а тројичног лицима и саставима својства. Оца, говорим, и јединороднога њему Сина, и Светога и божавственога Духа, као што Духом испуњена уста пророка предаше, и апостоли научише, мученици исповедаше и црква јединственом запечати вером. Од ње православљем укрепише се и благочестија венцем украсише се благоверни и христоименити цареви, који са правдом на земљи поживеше и велеразумно своје управљаше царство, а бившим под њима дарове и почести, свакоме по мери и по достојанству разделивши и раздавши.⁸²⁹

Значајнија је, међутим, употреба алузија из Светог писма, која потврђује да је избор цитата и реминисценција условљен, између осталог, и храмовном посветом манастира на који се повеља односи. И ова повеља цара Уроша, према томе, говори у прилог тези да је, у владарској идеологији Немањића, Давид био политички симбол, чија је тесна повезаност с подизањем сионског храма била

⁸²⁶ Издање повеље: А. Соловјев, Повеље цара Уроша у Хиландарском архиву, 290-291. Превод: Р. Маринковић (*Писах и потписах*, 142-143).

⁸²⁷ А. Соловјев, Повеље цара Уроша у Хиландарском архиву, 282.

⁸²⁸ Исто, 284.

⁸²⁹ *Писах и потписах*, 142.

основни фактор успостављања аналогиче између односа српских владара са Хиландаром – Новим Сионом српског отачаства.⁸³⁰

У овој Урошевој повељи наилазимо на помен његових предака, што се, како је већ речено, сматра ретким у исправама овог владара. Штавише, ова исправа представља изузетак у односу на друге повеље цара Уроша, јер се Сава и Симеон помињу по имену⁸³¹:

Стога и ја, у Христа Бога благоверни и Богом постављени и самодржавни Стефан Урош, цар Србљима и Грцима, Поморју и Западним Странама, унук преподобног и богоносног оца Симеона Немање, новог мироточца, и светога и великога међу светитељима Саве, првога пастира и просветитеља Земље Српске, и оних који су после њих краљевали Земљом Српском, и син најблагодостивијега и великога међу царевима, првога венчаног цара Стефана, и његове благочастиве и христољубиве царице, августије кира Јелисавете, њиховог царства и благочестија настављач, трудећи се и молитве и благословенија њиховог бити наследник, заповести ми њихове усрдно испуњавам. И тако, заповеди и установи госпођа и мати Царства ми записати селиште на Струми [...]⁸³²

Мотив који у наведеном одломку највише привлачи пажњу јесте настојање да се у свему следи пример предака, пре свега оца. Истовремено, у начину на који се говори о царици Јелени (Јелисавети) опажа се сличност са Душановим царским повељама, у којима се Јелена помиње као равноправна владарка уз свог супруга. Као што у једној од Душанових повеља налазимо формулацију „царства нам“ (у значењу: нашег царства), тако и овде Урош вели „њиховог царства (настављач)“.

⁸³⁰ С. Марјановић-Душанић, Хиландар као Нови Сион Немањиног отачаства, 17.

⁸³¹ Такав случај, додуше, имамо и у Повељи цара Уроша о Стонском доходу (Ђ. Бубало, Фалсификована повеља цара Уроша о Стонском доходу, 99-142), за коју је доказано да је хиландарски фалсификат. Како било, остаје отворено питање због чега у Урошевој дипломатичкој пракси изостаје „пропагандни помен очеве династије“ (С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 177).

⁸³² *Писах и потписах*, 142-143.

*Хрисовуља манастиру Хиландару о дару калуђера Романа*⁸³³

11. март 1365.

Овом даровницом цар Урош је, на молбу светогорског монаха Романа (иначе брат Гргура у Вука Бранковића), поклонио Хиландару баштенску цркву Светог Арханђела и три села. У науци је остало отворено питање да ли је исправа сачувана у оригиналу, или је реч о аутентичном препису.⁸³⁴ Она се чува у Хиландарском архиву под бројем 53, А 8/3.⁸³⁵

Аренга је идентична као у Урошевој Повељи Дубровчанима (1357), па је овде не наводимо. Разлике међу овим документима могу се пратити од дела у којем се казује о околностима што су довеле до издавања повеље:

И како дође царству ми пречасни старац светогорски (Свете горе Атона) Роман, син севатократора Бранка, и напомену царству ми како се договорио с браћом Гргуром и Вуком да приложе од своје баштине цркви свете Богородице хиландарске и свом братству (монашком), за спомен пречасног старца Романа, дарова царство ми овај светли хрисовуљ царства ми и записа му царство ми баштинску цркву Светога арханђела са три села [...] И како је царство ми другим светим и божанственим црквама записало и утврдило хрисовуље, на исти начин и ову свету и божанствену цркву записа и потврди царство ми светој Богородици хиландарској.⁸³⁶

Пажњу, међутим, привлачи санкција повеље, у којој цар помиње свог могућег наследника:

И молим и заповеда и забрањује царство ми, ако Бог изволи да на престолу буде син царства ми, ово слово царства ми да остане неповређено и неоштећено. Ако ли ко покуша оштетити или разорити једну црту више

⁸³³ Издање повеље са преводом, прегледом старије литературе и коментарима: Р. Михаљчић, *Хрисовуља цара Уроша манастиру Хиландару о дару калуђера Романа*, ССА 5 (2006), 139-148.

⁸³⁴ Исто, 139.

⁸³⁵ Исто, 140.

⁸³⁶ Исто, 142-143.

писаног слова царства ми, тога да убије и порази сведржитељ Господ Бог и пречиста његова мати и сила часног животворног крста Христова и уместо помоћи да му је осветница и противник мати Божија хиландарска на страшном суду Христовом, а од царства ми да није благословен.⁸³⁷

Отприлике од 1365. године, када је и издата ова повеља, из Урошевих повеља полако ишчезава помен сина као потенцијалног наследника. То је, штавише, доба када Урош одлучује да узме два савладара из породице Мрњавчевића, па се може рећи да санкција ове повеље бележи последњи тренутак Урошевог уздања у то да ће имати наследника.

⁸³⁷ Исто, 143.

Иако не располажемо великим бројем повеља цара Уроша, неке њихове заједничке карактеристике ипак се могу уочити. Александар Соловјев истицао је звучност Урошевих аренги, примећујући да се „у последњим његовим повељама осећа тешка брига“⁸³⁸. Посебно је то уочљиво, сматра Соловјев, у последњој Урошевој издатој повељи из 1366. године – Повељи Хиландару о поклону великог војводе Николе. Ово је једна од неколико Урошевих повеља које почињу аренгом: „По неизрецивом милосрђу и човекољубљу [...]“, али занимљив је део у којем се Урош моли Богородици:

О, свепевана Владичице, госпођо и предстатељнице и покровитељице! Стено хришћанска! Надо и уздање онима који се надају! Стога и ја, раб твој, Стефан Урош цар, ова моја мала приношења принесох на дар теби, и к теби прибегавам иштући помоћ и заступства, еда би ме избавила муке вечне, и да би ми била предстатељница и покровитељица у дан страшнога и љутога одговора, и да би ме покрила кровом крила твојега, да ме огањ не опали греховни.⁸³⁹

Соловјев је сматрао да је у овој исправи заправо реч о споју двеју различитих аренги. Прва би била већ поменута омиљена аренга немањићких владара, али она у овом документу није довршена, већ је прекида друга, која је славопој“ Богородици. Овај део аренге, који је у облику „директног апострофирања 'покровитељице, стене хришћанске, надежде'...“, по Соловјевом мишљењу, подсећа на акатист: „толико има у њему искреног осећања да изгледа као наслућивање кобних опасности за младог Уроша. Неки трагични дух веје из ових редака последње сачуване повеље последњег српског цара“.⁸⁴⁰ Тешко је, ипак, поуздано рећи да ли је овај Урошев аутобиографски исказ сведочанство о његовим

⁸³⁸ А. Соловјев, Манастирске повеље старих српских владара, 11.

⁸³⁹ Издање повеље: А. Соловјев, Повеље цара Уроша у Хиландарском архиву, 291-293. Превод: Р. Маринковић (*Писах и потписах*, 144-145).

⁸⁴⁰ А. Соловјев, Повеље цара Уроша у Хиландарском архиву, 284-285; уп. А. Соловјев, Манастирске повеље старих српских владара, 11.

слутњама, или су то тек „учитавања“ мотивисана нашим предзнањем о судбини последњег владара династије Немањића.

Одабране повеље цара Уроша, ипак, драгоцене су за сагледавање позиција из којих средњовековни аутор – у овом случају владар – говори о себи, будући да су уједначене у погледу примене приповедних образаца. У овим исправама, наиме, јасно се види како аутор, заправо, у самом језику заузима позицију наспрам других, на неки начин се одређује према друштву којем припада. Отуда у повељама цара Уроша готово доследна употреба првог лица једнине када се обраћа (похвално или молитвено) неком вишем ауторитету (Христу, Богородици и сл.), и – с друге стране – употреба заменичке интитулације *царство ми* у оним ставовима формулара где је важно нагласити друштвени ауторитет, и то не само властити, већ и ауторитет чланова породице.

У свим својим повељама цар Урош се оца сећа с поштовањем, назива га „светим“ и „светопочившим“, те – као и многи други пре њега – истиче своју намеру да у свему подражава очев пример, настављајући оно што је он започео. У науци је, штавише, већ примећено да у Урошевим исправама нема ни трага од могућне иницијативе за помирење српске Цркве са Цариградском патријаршијом, што би то значило неминовну осуду Душанових поступака.⁸⁴¹

Царица Јелена јавља се у повељама цара Уроша у више различитих улога: као саиздавач исправе (Повеља мелничком митрополиту Кирилу), као учесник сабора (Повеља которској властели), као субјект интервенције (Повеља о поклону села Патрићева, која је и писана по њеној заповести), итд.⁸⁴², и то уз обавезни атрибут – *госпођа*. Простор који је у повељама цара Уроша (али и цара Душана) добила царица Јелена (монахиња Јелисавета) на неки начин антиципира помињање кнегиње Милице у потоњим повељама Лазаревића, односно Јевдокије, мајке Јована и Константина Драгаша у повељама ових обласних господара.

⁸⁴¹ С. Ћирковић и Б. Ферјанчић, *Стефан Душан*, 325.

⁸⁴² Ђ. Бубало, Фалсификована повеља цара Уроша о Стонском дохотку, 123.

2. 6. Повеле кнеза Лазара

Од приближно 1373. године кнез Лазар био је, без сумње, најугледнији и најмоћнији међу обласним господарима на територији разбијеног српског царства.⁸⁴³ Овакву позицију он је обезбедио постепено, захваљујући умешности, успесима и женидбеним везама (тј. удавањем својих ћерки за угледне припаднике властеле).⁸⁴⁴ Иако је једно време у науци владало мишљење да је кнез Лазар себе сматрао „врховним господарем“ Србије и Зете⁸⁴⁵, оно је одбачено у корист уверења да је Лазар био старешина породичног савеза који су, поред њега, чинили његови зетови, Вук Бранковић и Ђурађ Балшић.⁸⁴⁶

Област кнеза Лазара простирала се од Новог Брда на југу до Саве и Дунава на северу.⁸⁴⁷ Продирање Турака ка средишњем делу Балканског полуострва након Маричке битке 1371. године, довело је до концентрисања друштвеног и државног живота у Поморављу, што је – очекивано – условило заснивање Крушевца као нове престонице.⁸⁴⁸

Осим државничких послова у којима је настојао да се држи традиције претходних владара, бројна су сведочанства о Лазаревом старању о црквама и манастирима.⁸⁴⁹ Није реч само о богатој ктиторској делатности, која се Лазару не може оспорити (подигао је Лазарицу, Горњак на Млави, Раваницу, а многе

⁸⁴³ Ф. Баришић, Владарски чин кнеза Лазара, у: *О кнезу Лазару* (зборник), Београд, 1975, 45.

⁸⁴⁴ Исто, 46; Ј. Калић-Мијушковић, Велики жупан Стефан Немања и кнез Лазар, у: *О кнезу Лазару* (зборник), Београд, 1975, 153.

⁸⁴⁵ Овакву претпоставку охрабривали су Лазареви потписи на повељама, где се он јавља као „Стефан кнез Лазар“ и „самодржавни господин Србљем и Подунављу“ (Ф. Баришић, Владарски чин кнеза Лазара, 46).

⁸⁴⁶ К. Лиречек, *Историја Срба I*, Београд, 1952, 322; М. Динић, Област Бранковића, ПКЈИФ 26, 1-2 (1960), 21. Ј. Калић-Мијушковић, Велики жупан Стефан Немања и кнез Лазар, 153. Владимир Мошин сматра да Лазарев ауторитет није почивао само на брачним везама његове породице с Вуком Бранковићем и Балшићима, те да се о „породичном савезу“ може говорити тек у последњим годинама Лазареве владавине (В. Мошин, Самодржавни Стефан кнез Лазар и традиција немањићког суверенитета од Марице до Косова, 32-33).

⁸⁴⁷ Ј. Калић-Мијушковић, Велики жупан Стефан Немања и кнез Лазар, 155.

⁸⁴⁸ Исто, 156.

⁸⁴⁹ Исто.

манастире је помагао), већ и о јединственој политици према Српској цркви „коју није водио ниједан други српски феудалац тог доба“.⁸⁵⁰

Управо се Лазареви односи са Црквом сматрају главним разлогом његовог угледа и владарског успона, будући да је она у оно време имала значајну улогу, те да је, након Маричке битке, управо Црква преузела бригу о државним интересима, али и о баштини Немањића и традицији светосавског култа.⁸⁵¹ Где су корени те сарадње, и који су били заједнички интереси ових двеју страна, сложено је питање, али је очито да Црква из неких разлога није прихватала босанског краља Твртка I као могућег наследника престола, премда је било елемената који су га за то могли препоручивати.⁸⁵²

Један од догађаја у којима се кнез Лазар највише истакао свакако је помирење Српске и Грчке цркве 1375. године, у којем је Лазар одиграо значајну улогу.⁸⁵³ Сарадња кнеза Лазара с поглаварима Српске цркве достиже врхунац у време патријарха Спиридона, који је у више наврата потврдио Лазареве даровнице различитим манастирима.⁸⁵⁴ Поред тога, кнез Лазар имао је несумњиви утицај у друштвеном и културном преокрету који је наступио у српским земљама, као последица тесних веза са Светом Гором. Реч је о синаитско-исихастичком покрету који је своје представнике имао у Ромилу Раваничком и Григорију Млађем Синаиту (Горњачком), а који је своје средиште имао управо у овим двама манастирима.⁸⁵⁵

С обзиром на многе непознанице у вези с владарском личношћу кнеза Лазара, повеље овог владара често су бивале предмет анализе, пре свега као изворни документи на основу којих се покушавало утврдити каква је, и коликог

⁸⁵⁰ Исто, 156-157. Јованка Калић поређења ради наводи пример Вука Бранковића, који у то време није основао ниједан нови манастир.

⁸⁵¹ Исто, 157.

⁸⁵² Исто.

⁸⁵³ Како је изворна грађа о расколу веома оскудна, на нека питања у вези с помирењем Цркава још увек није одговорено. О учесницима у измирењу Цркава и њиховим појединачним заслугама у склапању компромиса: Ф. Баришић, О измирењу српске и византијске цркве 1375, ЗРВИ XXI (1982), 159- 181.

⁸⁵⁴ Ј. Калић-Мијушковић, Велики жупан Стефан Немања и кнез Лазар, 158.

⁸⁵⁵ Јеромонах Амфилохије, Синаити и њихов значај у животу Србије XIV и XV века, у: *Манастир Раваница*, Београд, 1981, 110-113. Још о томе: А. Тахиаос, Исихазам у доба кнеза Лазара, у: *О кнезу Лазару*, Београд, 1975, 93-103.

обима, била његова власт и владарска моћ. Отуда се, у више наврата, разматрало шта Лазар казује у својим аренгама о себи и о својој власти, а нарочито у трагању за одговорима на питања: Да ли је кнез Лазар себе сматрао наследником цара Уроша, и ако јесте, у ком смислу? Да ли се, у том случају, ради о личним претензијама, лишеним правног основа, или је кнез Лазар „постао носилац српског владарског скиптра законитим путем“, прецизније речено, да ли је његова власт у државно-правном смислу легитимна?⁸⁵⁶

На основу повеља кнеза Лазара, дакле, настојало се утврдити да ли је кнез Лазар, као владар, имао намеру да настави династију Немањића, или је био тек један од обласних господара, чија је моћ почивала на личним успесима и породичном савезу.⁸⁵⁷ Целокупно дипломатичко наслеђе кнеза Лазара датира из периода између 1375. и 1389. године⁸⁵⁸, и представља значајно сведочанство како о територијалним границама до којих је досезала власт кнеза Лазара, тако и о природи и снази његове власти.⁸⁵⁹

Проблем наследности династичког легитимитета, тј. прихватање кнеза Лазара као законитог наследника пређашњих српских владара, може се разматрати на основу неколико значајних елемената који су присутни, између осталог, и у Лазаревим повељама. Пре свега, Лазар је себе називао *самодршцем*⁸⁶⁰, као што су то чинили владари из династије Немањића: не само својим формуларом, већ и владарском идеологијом, Лазареве повеље настављају традицију немањићких владарских повеља и титулом самодршца дефинишу своју суверену власт.⁸⁶¹ Томе у прилог говори и податак да се у свим исправама кнеза Лазара употребљава израз

⁸⁵⁶ Ф. Баришић, Владарски чин кнеза Лазара, 45.

⁸⁵⁷ С. Ћирковић, Повеље кнеза Лазара и његова канцеларија (поводом књиге Александра Младеновића, *Повеље кнеза Лазара*), ССА 2 (2003), 210-211.

⁸⁵⁸ Исто, 210. Чињеницу да све сачуване исправе кнеза Лазара потичу из последњих 14 година његовог живота Сима Ћирковић повезује с могућношћу да је до 1371. године врховна власт била у рукама цара Уроша и краља Вукашина.

⁸⁵⁹ Исто.

⁸⁶⁰ Ова титула се у Лазаревим повељама јавља у интитулацији, али је у потпису нема, изузев Повеље Хиландару из 1380. године, где се потписао као самодржавни господин (Г. Острогорски, *Автократор и самодржац*, 158).

⁸⁶¹ В. Мошин, Самодржавни Стефан кнез Лазар и традиција немањићког суверенитета од Марице до Косова, 31.

царствовати (у значењу суверено владати), као и у повељама Немањића.⁸⁶² После пада Царства, ова титула први пут се јавља у повељама кнеза Лазара, и то редовно.⁸⁶³ Осим тога, у Лазаревим исправама чест је мотив Божје воље која владара доводи на српски престо, а који се јавља у безмало свим владарским повељама династије Немањића.⁸⁶⁴

Коначно, али не и најмање важно, Лазар се као настављач династичког легитимитета доказао и једним религиозним елементом: узевши име заштитника династије Немањића – Светог Стефана – које је сваки владар у интитулацијама и потписима стављао испред свог правог имена, као династичко име.⁸⁶⁵ Поједини изучаваоци сматрају да управо у овој чињеници треба видети „најизразитији и најсадржајнији податак о природи Лазареве власти“⁸⁶⁶. На основу увида у грађу, међутим, закључује се да се државно-симболичко име Стефан у Лазаревим повељама употребљава у последњој деценији његовог живота.⁸⁶⁷

С друге стране, Фрањо Баришић сматра да се Лазареве повеље не могу посматрати као владарске само зато што су „редиговане према формулару српских краљевских и царских повеља“, јер такве повеље су издавали и други обласни господари.⁸⁶⁸ Ипак, у интитулацијама и потписима Лазар се помиње као „кнез Србљем“, односно, „господин Србљем“, што је титула која се код других обласних господара не јавља.⁸⁶⁹

Ипак, иако су у дипломатичком и идеолошком смислу повеље кнеза Лазара изванредно значајне (што показује степен научне пажње коју су привукле), оне су се истакле и својим књижевним вредностима. Ђорђе Трифуновић посветио је

⁸⁶² Исто.

⁸⁶³ Ниједан други обласни господар није употребљавао титулу самодршца, па чак ни Вукашин Мрњавчевић након узурпирања престола, и упркос својој краљевској титули (В. Мошин, Самодржавни Стефан кнез Лазар и традиција немањићког суверенитета од Марице до Косова, 23).

⁸⁶⁴ Исто, 18-21.

⁸⁶⁵ Исто, 17.

⁸⁶⁶ Ф. Баришић, Владарски чин кнеза Лазара, 49. Баришић сматра да је кнез Лазар, будући да није могао самоволно присвојити име „Стефан“, које је симболисало немањићку власт, заиста могао бити „врховни господин српски“, јер је само као носилац такве власти могао да добије Немањићко име.

⁸⁶⁷ Ипак, овај податак не може се узети као неприкосновен, јер су и све сачуване повеље кнеза Лазара из тог периода, па се не може тврдити да се он тако није помињао и раније.

⁸⁶⁸ Ф. Баришић, Владарски чин кнеза Лазара, 47.

⁸⁶⁹ Исто, 48.

посебан текст аренгама кнеза Лазара, у којима је нарочито подвукао њихов аутобиографски карактер.⁸⁷⁰ У зборнику *Писах и потписах* налазе се одломци из две Лазареве исправе – Пантелејмонске повеље (1380/1381), Раваничке повеље (1381), и писмо Дубровнику.⁸⁷¹

До данас је сачувано 11 аката Лазареве канцеларије, у оквиру којих је заступљено више врста докумената: даровнице, потврдне повеље, уговорне повеље, једна пресуда и једно писмо. Највећи број сачуваних докумената чине даровне повеље – има их пет, и све имају аренгу⁸⁷², од којих су три потпуно изворне, док две представљају прераде старијих формулара.⁸⁷³ Типолошки и тематски, ове аренге у потпуности одговарају аренгама повеља ранијих српских владара: у њима се истиче идеал хришћанског владара, модел идеалне владавине према којем владар треба да буде праведан, милосрдан и дарежљив.

Када је реч о ауторству Лазаревих аренги, Владимир Мошин је скренуо пажњу на особиту повезаност исправа кнеза Лазара и патријарха Спиридона, коју – по његовом мишљењу – свакако треба имати на уму приликом разматрања ауторства кнеза Лазара при састављању појединих аренги. При том, Мошин има на уму „аутобиографски елемент“ ових аренги - „лична осећања личности издавача повеље“ као могући сигнал да је у писању ових повеља учествовао сам њихов аутор.⁸⁷⁴

⁸⁷⁰ Ђ. Трифуновић, Аутобиографска казивања кнеза Лазара, *Огледи и преводи*, 25-30.

⁸⁷¹ Радмила Маринковић као аутобиографску изјаву кнеза Лазара уврштава у зборник *Реч уочи Боја на Косову* (Лазарева ратничка беседа војницима пред битку), што је одломак из *Слова о кнезу Лазару* Данила Млађег, и не може се прихватити као аутобиографски текст.

⁸⁷² Чини се, у извесном смислу, непрецизна констатација Владимира Мошина да „од девет сачуваних Лазаревих повеља само једна нема аренге: прва, у којој се наводи ток судске парнице између властелина Црепа и манастира Хиландара. У осталим повељама налазимо пет засебних аренга, од којих су три потпуно изворне, а две представљају прераде старих формулара“ (Самодржавни Стефан кнез Лазар и традиција немањићког суверенитета од Марице до Косова, 28). Тумачећи ову Мошинову тврдњу, Ферјанчић говори о пет типова аренги (Б. Ферјанчић, Владарска идеологија у српској дипломатици после пропасти Царства (1371), у: *О кнезу Лазару*, Београд, 1975, 141).

⁸⁷³ В. Мошин, Самодржавни Стефан кнез Лазар и традиција немањићког суверенитета од Марице до Косова, 28; уп.: Ђ. Трифуновић, Аутобиографска казивања кнеза Лазара, 25-30.

⁸⁷⁴ В. Мошин, Самодржавни Стефан кнез Лазар и традиција немањићког суверенитета од Марице до Косова, 30.

*Повеља Хиландарској болници*⁸⁷⁵

1. септембар 1379 – 31. август 1380.⁸⁷⁶

На молбу хиландарског монаха Тeрасима, а у договору с Неофитом, игуманом Хиландара, кнез Лазар овом повељом одређује материјалну помоћ болници у Хиландару.

Први део аренге ове Лазареве повеље налазимо и касније, у повељама Лаври и Обраду Драгосаљићу, а потом и у неким повељама кнегиње Милице и деспота Стефана (из 1390, 1394. и 1398. године):

Духовном светлошћу објасјавши своје мисли, божански пророци предвидеше будућност. Стога Давид јасно и гласно да сви знају говораше: „Доћи ће сви народи и поклонити се пред Тобом, Господе!“ Испуњење тога гледајући, црква, која од ових народа [настала] – оденувши се као царском хаљином, црвеном као крв Христова која је истекла из [Његових] ребара – радује се у красоти и чувањем заповести у нади да се учвршћује ради примања будућег живота, чије славе и части силно пожелех да будем наследник ја, у Христу Богу православни и самодржавни господар Србља и Подунавља, Стефан кнез Лазар.⁸⁷⁷

Општа, духовна мотивација за издавање повеље овде се образлаже помоћу старозаветних мотива, уз навођење Псалма Давидовог (86: 9). Истицање Давида у повељама посвећеним Хиландару у потпуности је у складу с немањићком дипломатичком праксом. У основи овог повезивања јесте идеја да се Хиландар представи као Нови Сион, тј. да се успостави „идентификација светих средишта двају изабраних народа“.⁸⁷⁸ У том контексту можда би се могла тумачити и карактеристична симболичка идеја цркве, која је овде поистовећена са обећањем будућег живота. Уколико је помен Давида и навођење Псалама заиста требало да „активира“ давно успостављену мисао о Хиландару као месту спасења, онда би се

⁸⁷⁵ Критичко издање повеље: А. Младеновић, *Повеље кнеза Лазара. Текст. Коментари. Снимци*, Београд, 2003.

⁸⁷⁶ Датирање према Младеновићу. Трифуновић датира 1380.

⁸⁷⁷ А. Младеновић, *Повеље кнеза Лазара*, 135.

⁸⁷⁸ С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 203.

овај део повеље могао тумачити као чврсто повезан са стварном ситуацијом Лазаревог старања о Хиландару.

И дође у моју област најчаснији међу монасима кир Ђерасим и рече ми за болницу – која је у манастиру Пресвете Богородице Хиландарске на Светој Гори Атонској – и о тамо у немоћи заједно лежећим светим и часним калуђерима, како да преко мене приме утеху и мир. Ово обавештење кир Ђерасима било је мени пријатно и успламтело љубављу према светим и божанским црквама.

*Повеља манастиру Ждрелу Браничевском (Горњаку на Млави)*⁸⁷⁹
мај 1379 – крај 1380.⁸⁸⁰

Такозвана Горњачка повеља кнеза Лазара није сачувана у оригиналу, већ само у каснијем препису из XVIII века, који је писан рускословенским језиком.⁸⁸¹ О манастиру Горњаку и повељама везаним за овај манастир постоји богата литература, будући да се ова повеља готово по правилу тумачи заједно са повељом патријарха Спиридона. Према Ђорђу Сп. Радојичићу, главни разлог Лазаревог подизања Горњака јесте његово настојање да учврсти власт у новоосвојеној области. Тако је Лазар управо подизањем овог манастира коначно потврдио припајање Браничева својој територији.⁸⁸²

Мошин наводи да је аренга ове Лазареве повеље састављена по типу Душанове аренге у повељи Арханђеловој цркви у Штипу (1336), али да код Лазара представља посебну, самосталну версију, да би се доцније неки њени мотиви јавили и у Твртковој повељи Дубровнику (1378)⁸⁸³. Аренга почиње парафразом Прве књиге Мојсијеве (Постање):

Благоразумна и сведарежљива треба да буде свака царска реч према Господу Нашем Исусу Христу који од непостојећег у постојеће створи све и човечју природу извиси више свега створенога, и то не само што човеку дарова власт над сваким бићем рођеним на земљи већ му придода од своје природе, то јест разумне ствари. Од блата сачини живе очи и човечју природу самовласном учини. Онима који га топло и милостиво воле обећа родитељство свога бића, онима који га жељно траже несметано дарова синовство, а онима који подражавају његова добровољна страдања, која је поднео за наше спасење, њих, због свог славног васкрсења, учини

⁸⁷⁹ Критичко издање повеље: А. Младеновић, *Повеље кнеза Лазара*, 28-40.

⁸⁸⁰ Датирање према Младеновићу. Трифуновић повељу датира 1380.

⁸⁸¹ Тај препис, међутим, данас нам је познат само на основу Вујићевог издања из 1828. године, у којем су објављени снимци повеље. Сам препис уништен је 1942. године. Питањима оригиналности преписа, те његовим датирањем и језичким особеностима бавили су се многи аутори, између осталих: Шафарик, Стојан Новаковић, Иларион Руварац, Пурковић, Радојичић (библиографију ових радова даје А. Младеновић, *Повеље кнеза Лазара*, 26).

⁸⁸² Ђ. Сп. Радојичић, Григорије из Горњака, *Историски часопис III* (1952), 89.

⁸⁸³ В. Мошин, Самодржавни Стефан кнез Лазар и традиција немањићког суверенитета од Марице до Косова, 29-30.

учесницима у весељу због чега је изабрао посредницу, Пречисту Владичицу Нашу Богородицу, заступницу нашу и одбрану, чврсту заштиту и помоћ. Због ње се и ја надам да добијем милост на страшном и праведном суду Господа Нашега Исуса Христа, где анђели са страхом стоје пред Њим.⁸⁸⁴

Старозаветна прича о стварању света, дакле, овде је представљена као обећање спасења читавог људског рода. У томе је, истовремено, образложење Лазаревог ктиторског чина:

Због тога и ја, православни кнез Лазар, самодржац све Српске земље, постарих се да принесем мали поклон Мојој Владичици Пресветој Богородици. И саградих Цркву у месту званом Ждрело Браничевско и приложих и уредих све потребе колико су довољне манастиру Пресвете Богородице.⁸⁸⁵

⁸⁸⁴ А. Младеновић, *Повеље кнеза Лазара*, 39.

⁸⁸⁵ Исто.

Оснивачка повеља кнеза Лазара за манастир Раваницу није сачувана у оригиналу, већ само у преписима. Позната су три преписа ове исправе: тзв. врднички препис (с краја XVII и почетка XVIII века, на пергаменту), болоњски препис (с краја XVII века, на папиру), и раванички препис (писан у Врднику, на Фрушкој гори, 1768. године, за разлику од прва два, писан у знатној мери рускословенским језиком).⁸⁸⁷

Раваничка повеља је потпуно оригинална (њену аренгу не налазимо у другим документима), па се стога може претпоставити да у њој има елемената који би откривали личне, аутентичне мотиве кнеза Лазара за подизање задужбине. У то је веровао и Димитрије Богдановић: „Не може се и не мора очекивати да ће кнез Лазар одступати од традиционалног односа, али у оквиру таковага општег нека посебност има места и казује се речима аренге па и на неким другим местима, на пример, у закључку повеље.“⁸⁸⁸ Штавише, за Богдановића је оснивачка повеља кнеза Лазара „добар и поуздан основ да се говори о субјективном виђењу Раванице у замисли њенога ктитора“.⁸⁸⁹ У уводном делу повеље кнез Лазар образлаже своју одлуку о подизању задужбине⁸⁹⁰. У основи Лазаревог неимарског чина јесте поштовање Свете Тројице, који су главни разлог сваког стварања:

Она што од непостојећег све у биће приведе, све видљиво и невидљиво, вечита Тројица, у једниству поштована и у Оцу, Сину и Светом Духу слављена, неизмерно биће, светлост недостижна, сила непокорна, неизмерност блакости – која, дајући закон Мојсију, заповеди да сачини светилиште (ћелију) у којем ће се молбе и мољења на непријатност Богу приносити. Док је био у телесном виду, Господ рече врховном апостоу Петру: „Ти си Петар и на овом камену сазидаћу цркву моју. И врата пакла неће јој одолети“. Затим обећа вечно царство онима који се брину о цркви, рекавши: „Оне који ме славе, прославићу“. Овим речима, дакле, веровавши,

⁸⁸⁶ Критичко издање повеље: А. Младеновић, *Повеље кнеза Лазара*.

⁸⁸⁷ Исто.

⁸⁸⁸ Д. Богдановић, Смисао Раванице, у: *Манастир Раваница*, Београд, 1981, 11.

⁸⁸⁹ Исто, 10.

⁸⁹⁰ Исто, 11.

они који су живели у православљу, велику усрдност, добру вољу, показаше око подизања цркве.⁸⁹¹

У наведеном фрагменту препознаје се алузија на Другу књигу Мојсијеву (Излазак), тј. на идеју скиније.⁸⁹² Према овој библијској причи, Господ је Мојсија заветовао да од Израиљаца скупи прилоге (злато, сребро, мјед, порфиру, скерлет, црвац...) и начини му светињу: „А шатор ћеш начинити од десет завјеса од танкога платна узведенога и од порфире и од скерлета и од црвца; и по њима да буду везени херувими“ (Изл. 26: 1). У подизању старозаветне скиније, дакле, јесте смисао градитељског чина⁸⁹³: идеја скиније почива на представи о цркви као телу Христовом, која се одражава у наредби што ју је Бог дао апостолу Петру. Бог је, међутим, обећао царство небеско и онима који се старају о цркви („Оне који ме славе, прославићу“).⁸⁹⁴

Осим тога, науци је већ примећено да се у дипломатичкој грађи након гашења владарске династије Немањића лик Мојсија више не појављује као модел идеалног владара-војсковође.⁸⁹⁵ Наиме, у повељама Лазаревића и Бранковића, уместо типских обележја владара-ратника, у Мојсијевом лику истиче се димензија религиозног вође и пророка који, по Божјем наређењу, подиже храм.⁸⁹⁶ Једнако је занимљиво и појављивање апостола Петра у контексту приче о подизању храма. У свему томе огледа се значајна разлика ове, али и других Лазаревих повеља, у односу на повеље Немањића: у повељама овог владара појављује се мотив који не

⁸⁹¹ А. Младеновић, *Повеље кнеза Лазара*, 85. Текст повеље наводимо према преводу врничког преписа.

⁸⁹² Према *Старом завету*, на средини шатора налазио се Ковчег савеза, који је требало да буде симболични подсетник да је Бог увек са народом (Израиља) и да је он њихов једини вођа. Шатор завета, дакле, упућује на специфичан споразум између Бога и ослобођених, споразум према којем су они, увек се подсећајући шта је Бог за њих учинио, били позвани да обећају да ће заувек бити верни његовим законима (Ц. Дрејн, *Увођење у Стари завет*, Београд, 2003, 59–60).

⁸⁹³ Оваквом тумачењу блиска је функција овог мотива у песми *Пропаст царства српскога* – њиме се свакако метафоризује однос између човека и Бога (З. Карановић, *Пропаст царства српскога*, ЗМСКЈ 59-2 (2011), 269). с тим што у овом случају, у контексту косовске легенде, храм представља и место за које народ везује своје стварање, где реконструише своју историјску физиономију и судбину.

⁸⁹⁴ Д. Богдановић, *Смисао Раванице*, 12.

⁸⁹⁵ Ž. Vujošević, *Moses as a Role Model in the Serbian Charters after 1371. Changing Patterns*, *Balkanica XXXIX* (2008), 69-78.

⁸⁹⁶ Исто, 73.

налазимо код његових претходника – мотив прослављања народа који се окупља у цркви Христовој.⁸⁹⁷

Премда свака аренга почива на општим местима, и без обзира на то што је њен садржај условљен формуларом, у Раваничкој повељи је занимљив већ сам избор топоса. Управо у топици ове аренге, у њеном богословском садржају, крије се основни смисао повеље који је, сматра Богдановић, пре свега еклисиолошки, па тек онда идеолошки.⁸⁹⁸ Наиме, иако се у различитим анализама Раваничка повеља истиче као Лазарева исправа у којој је највише дошла до изражаја његова владарска идеологија⁸⁹⁹, односно, да је управо овим документом у први план стављена идеја легитимног наследства српског престола, за Богдановића је најзначајнија идеја божанске легитимности, „јер је у томе, а не у сродству и династичком наследству, ипак, конститутивни елемент владарске власти у православно-византијском државном праву и теорији средњег века.“⁹⁰⁰ Другим речима, у средишту је Лазарев неимарски, а не владарски идентитет.

По мишљењу Димитрија Богдановић, помињући „оне који су живели у православљу“, кнез Лазар мисли и на владаре које он, Божјом вољом, наслеђује на престолу⁹⁰¹:

Стога и ја, у Христу Богу православни кнез Лазар – следујући пре мене бившим богоугодним царевима на чији ме је престо Бог поставио и царским ме достојанством украсио, као и славом многих својих дарова што су на мени – убрзо пожелех принети дар колико је у мојој моћи: добро вољом Оца, уз помоћ Сина и извршењем Светог Духа, подигох од основе Манастир у славу Светога Вазнесења, себи за задужбину, који украсих колико сам могао. У њему основах заједнички живот монашке братије, онакав какав апостоли прописаше и правила Светих Отаца утврдише. А за потребе Манастира приложих све изобилно [...]⁹⁰²

⁸⁹⁷ Исто, 74.

⁸⁹⁸ Д. Богдановић, Смисао Раванице 11.

⁸⁹⁹ Б. Ферјанчић, Владарска идеологија у српској дипломатици после пропасти Царства, 141.

⁹⁰⁰ Д. Богдановић, Смисао Раванице, 11.

⁹⁰¹ Исто, 12.

⁹⁰² А. Младеновић, *Повеље кнеза Лазара*, 85.

Баришић се задржава на Лазаревом саопштењу да га је на престо поставио Бог и, иако се ради о топосу који се јавља и у немањихким повељама, претпоставља да Лазар мисли на пуноважни црквени обред којим је посвећен, тј. да је законитим путем постао наследник престола.⁹⁰³ Начин на који кнез Лазар последује својим претходницима, према томе, нема само идеолошко-политички, већ и еклисиолошки, па и литургијски смисао („убрзо пожелех принети дар колико је у мојој моћи“).⁹⁰⁴

У уводним и завршним ставовима повеља кнеза Лазара лако се запажа одсуство скраћене интитулације. Иако Лазар у диспозитивном делу Раваничке повеље користи израз *господство ми*,⁹⁰⁵ он се не појављује ни у аренги нити, што је још занимљивије, у санкцији документа. Отуда се мора с резервом узети Ферјаничићева констатација да је кнез Лазар „упркос својим високим политичким амбицијама, а и истакнутом положају међу осталим обласним господарима на територији Српског Царства, поштовао византијске дипломатичке прописе“⁹⁰⁶.

У завршним деловима формулара такође се уочавају извесне особености, пре свега Лазарево истицање да је, све што је приложио цркви, приложио не узевши ничије наследство. Тај податак је, штавише, ушао и у народну песму *Пропаст царства српскога*, у којој се за кнеза Лазара каже:

[...] што је Лаза саградио цркву
за живота јоште за својега,
саградио себи задужбину
о свом лебу и о своме благу
а без суза без сиротињскије.

⁹⁰³ Ф. Баришић, Владарски чин кнеза Лазара, 50.

⁹⁰⁴ Д. Богдановић, Смисао Раванице, 12.

⁹⁰⁵ Александар Младеновић, међутим, у свом издању Лазаревих повеља, израз *господство ми* преводи првим лицем једнине, тако да се у његовим преводима ова важна карактеристика Лазареве канцеларије не види.

⁹⁰⁶ Б. Ферјанчић, Владарска идеологија у српској дипломатици после пропасти Царства (1371), 145. И Баришић је сматрао да Лазареве повеље ни по чему не излазе из оквира византијске дипломатике (Ф. Баришић, Владарски чин кнеза Лазара, 50). Многи изучаваоци су, међутим, па и Баришић, приметили да кнез Лазар своје исправе никада не именује као хрисовуље или златопечатна слова, већ за њих употребљава називе који одговарају титули кнеза (уп. Б. Ферјанчић, Владарска идеологија у српској дипломатици после пропасти Царства (1371), 145).

Стиховима народне песме одговарао би завршни део повеље:

И од свега што приложих, не узех ничије наследство, не учиних то насилно, већ све откупом или заменом, онако како је ко хтео. И молим онога кога Бог изволи поставити да влада после мене – или неког од мојих синова, или неког од мојих сродника, или неког од других – ово што је записано не само ненарушено да чува већ, шта више, да то буде потврђено и неизмењено. Ако ли се неко понесе сопственом самовлашћу или ђаволовом завишћу, или човечјом злобом, па покуша ово да уништи и зарати против Цркве и отме нешто од онога што сам одредио манастиру Светог Вазнесења [...] – таквог да уништи Бог Сведржитељ коме се клањамо и који припада Светој Тројици. И да се уништи сећање на њега у Животним књигама, а и овде на земљи јавно, и да је проклет од Господа који ће судити живима и мртвима, и од пречисте Његове Матере, и од Светих Апостола, и од 318 Светих Отаца Никејских, и од осталих Светих васељенских сабора, и од Свих Светих [...] ⁹⁰⁷

⁹⁰⁷ А. Младеновић, *Повеље кнеза Лазара*, 88-89.

1381.

Аренга ове повеље јавља се први пут у српској дипломатичкој грађи, а касније се понавља у повељи монахиње Јевгеније (кнегиње Милице) које је са синовима Стефаном и Вуком издала руском манастиру (1395), а затим и у повељи деспота Стефана Хиландару (1411):

Желећи постићи вишњу славу, извршиоци светих јеванђељских заповести у свести својој јасно примише хвале достојно учење закона Господњег: „Јер ако ме волите, рече [Господ], моје заповести испуните!“ Стога, различитим врлинама као рајским цветовима пристојно украсивши се, одмах потекоше пријатности божанског разума. „Јер они, рече [апостол Павле], који се управљају Духом Божанским, то су Божји синови“. Стога и они с Христом бораве у светлости која не залази, јер Он [Христ] сам рече: „Где сам ја, ту ће бити и мој послужитељ“. И о овима некада проповедаше, јасно и гласно да сви сазнају, велики међу пророцима божански Давид који рече: „Јер блажени су сви они који се боје Господа и који иду његовим путевима“.⁹⁰⁹

Иако је ова Лазарева аренга нова у односу на старије повеље, један мотив био је добро познат у владарској идеологији Немањића.⁹¹⁰ Реч је о представи о владару као учитељу страха Господњег: “Старозаветно учење да је ‘страх Господњи почетак мудрости’ (Пс. 111, 10, Приче Соломонове, 1, 7) имало је у владарској идеологији источног хришћанства нарочиту популарност. Оно је послужило као подлога једном огранку слике идеалног владара који инсистира на вредностима хришћанског самоусавршавања”⁹¹¹.

Тако се идеал *imitatio Christi* у уводном делу ове повеље успоставља укључивањем давидовског *exemplum*, будући да се Давид сматра префигурацијом Христа, и прототипом Божјег миљеника и богоизабраника.⁹¹² И док је у немањићким повељама истицање Давида често било повезано с Хиландаром, у овој

⁹⁰⁸ Критичко издање повеље: А. Младеновић, *Повеље кнеза Лазара*.

⁹⁰⁹ Исто, 160.

⁹¹⁰ Књижевни оквири ове идеје у немањићкој традицији налазе се у причи о Варлааму и Јоасафу, о чему смо недавно писали у коауторству са Светланом Томин (рад у штампи).

⁹¹¹ С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 234.

⁹¹² Исто, 200-202.

повељи кнеза Лазара, чини се, Давид се појављује као оличење страха Господњег, једног од главних владарских идеала. Управо то је врлина коју Лазар настоји да опонаша:

Блаженству и слави ових силно пожелех да будем њихов наследник и ја, у Христу Богу православни и христољубиви кнез Срба и Подунавља Стефан Лазар, што се надам добити уз помоћ и деловањем мога подржаваоца и помагача Светога Великомученика Христовог Пантелејмона, [манастира] званог Руси, који је на Светој Гори Атонској. А њему и приложих Спасову цркву у Хвосну, код Митрополије хвостанске, са свим оним што пише у хрисовуљама краљева који су раније били.⁹¹³

Угледање на претходнике у овој Лазаревој исправи није спорно, и свакако се може тумачити у контексту одређене владарске пропаганде. Ипак, значајно је нагласити да се смисао тог угледања не исцрпљује само у даривању манастира и поштовању онога што је изречено претходним хрисовуљама, већ и у кључним идејама владарске идеологије Немањића. Уколико се у Лазаревим повељама заиста може говорити о елементима владарске идеологије, онда свакако у обзир треба узети и идеју о страху Господњем.

И у овој повељи Лазар о себи говори у првом лицу једнине, како у уводним деловима, тако и у завршним ставовима, док израз *господство ми* налазимо само у диспозитивном делу. Тек на једном месту на крају повеље употребљено је прво лице множине:

И молим и заклињем онога кога после мене Бог изволи поставити за владара – или неког од мојих рођака или неког другог – да ово горенаписано не буде измењено већ, штавише, потврђено као што и ми не изменисмо оно што су учинили владари који су били пре нас. Ко ли се усуди отети из руку [манастира Св. Пантелејмона] или преиначити нешто од овога вишеписанога, а што сам ја записао, таквога да уништи Господ Бог и Пречиста Његова Мати [...]⁹¹⁴

⁹¹³ А. Младеновић, *Повеље кнеза Лазара*, 160.

⁹¹⁴ Исто, 161.

Иако је у литератури често истицано Лазарево угледање на дипломатичку праксу династије Немањића (што се потом тумачило у контексту легитимизације његове владавине), мора се приметити да се, у књижевно-естетском смислу, повеље кнеза Лазара знатно разликују од немањићких повеља. Пре свега, међу аренгама Лазаревих повеља налазимо довољан број нових текстова који нам дозвољавају да говоримо о оригиналности Лазареве канцеларије. Затим, упркос настојањима да се Лазареве повеље сагледају искључиво као сведочанства о његовој владарској пропаганди, већина његових исправа у први план, ипак, ставља религиозне мотиве и његово старање о црквама. Како је запазио Ђорђе Трифуновић, већ у аренгама Лазаревих повеља, у којима „духовна стремљења иду испред материјалних дарова“⁹¹⁵, као да се наговештава будуће Лазарево свесно опредељење за Царство небеско, које ће у списима посвећеним кнезу Лазару временом прерасти у главни његов подвиг.

Повеље кнеза Лазара разликују се од немањићких повеља и у формалном погледу. Аренге су краће, али – чини се – и чвршће повезане с експозицијом и садржајем повеље. Заједнички им је и приповедни образац – у Лазаревим повељама готово доследно употребљава се прво лице једнине, чак и у оним деловима формулара који се, посредно или непосредно, односе на правни чин. Заменичка интитулација *господство ми* јавља се само у диспозицији, док је у уводним деловима, као ни у санкцији, нема, за разлику од повеља владара из династије Немањића, код којих је промена приповедних образаца скоро обавезна (мада не увек логички објашњива).

С обзиром на то да, сагледане заједно, као целина, повеље кнеза Лазара откривају извесну уједначеност у погледу идеја, тона казивања и општих формалних карактеристика, не бисмо се могли сложити с тврдњом да Лазареве аренге одликује „сиромаштво [...] елементима за упознавање владарске идеологије“⁹¹⁶, јер „канцеларије српских великаша после 1371. године нису

⁹¹⁵ Ђ. Трифуновић, Аутобиографска казивања кнеза Лазара, у: *Огледи и преводи*, 27.

⁹¹⁶ Б. Ферјанчић, Владарска идеологија у српској дипломатици после пропасти Царства (1371), 141.

располагале са довољно вештих писара, који би састављали беседничке аренге за издате повеље“. Наиме, ако и јесу сиромашне елементима владарског програма, Лазареве повеље сиромашне су стога што се кнез Лазар у њима представљао пре свега као ктитор, као неко чији је главни циљ брига о црквама и манастирима. У главним идејама Лазаревих аренги не открива се његов владарски, већ управо ктиторски, неимарски идентитет. То се не уочава само у начину на који Лазар говори о себи избегавајући владарски званичан тон повеља својих претходника, већ у избору библијских алузија и цитата, у иновативној употреби добро познатих топоса.

2. 7. Повеље обласних господара, црквених великодостојника и монаха

Званични документи српских обласних господара нарочито добијају на значају после пропасти царства 1371. године, када су ове исправе служиле, између осталог, и за истицање владарских амбиција појединих великаша. Одавно је Станоје Станојевић запазио да су српски феудалци, још док је цар Урош био жив, на својим дворовима оснивали канцеларије и издавали повеље, које су се у погледу формулара знатно разликовале од дипломатичких образаца рашке канцеларије, а потом је у науци, на различитим примерима, потврђена недоследност ових канцеларија у поштовању норми.⁹¹⁷

Међу обласним господарима после смрти Цара Уроша истичу се, осим кнеза Лазара, и породице Драгаш, Бранковић и Балшић. Поређења ради, у наш преглед уврстили смо и једну повељу из ранијег периода, чији је аутор краљ Вукашин Мрњавчевић, како бисмо проверили у коликој мери се повеље великаша пре и после пропасти Царства ослањају на ранију дипломатику Немањића.

Први подаци о територијама браће Драгаш и њиховим међусобним односима потичу из 1373. године, када се у списима дубровачких трговаца помиње земља „деспота Драгаша“. У науци је прихваћено мишљење да се под деспотом Драгашем подразумева Јован Драгаш, најстарији син деспота Дејана, једног од најмоћнијих великаша Царства, и деспотице Јевдокије.⁹¹⁸ Према је био најстарији син, Јован Драгаш је релативно рано почео да дели власт са млађим братом Константином а – судећи по неким повељама – и са својом мајком Јевдокијом.⁹¹⁹ Браћа Драгаш, као господари, учврстили су свој утицај у источној Македонији⁹²⁰; најпре је врховни владар био Јован Драгаш, а када се он, између 1378. и 1380. године повукао из политичког живота, његово место заузео је Константин Драгаш.

⁹¹⁷ С. Станојевић, *Студије о српској дипломатици*, Глас САН 92 (1913), 153.

⁹¹⁸ М. Благојевић, *Савладарство у српским земљама после смрти цара Уроша*, ЗРВИ XXI, 1982, 198.

⁹¹⁹ Исто, 199.

⁹²⁰ Б. Ферјанчић, *Владарска идеологија у српској дипломатици после пропасти Царства*, 146.

У оба случаја, мајка Јевдокија имала је значајан удео у управљању државом, што указује на сличност с владарском породицом Лазаревића, с тим што је кнегиња Милица имала већи утицај на државне послове, будући да су њени синови били малолетни када су преузели власт.⁹²¹

О владарској идеологији браће Драгаш доста сазнајемо из њиховим повеља. На дипломатичке карактеристике ових исправа скренуо је пажњу Сима Ћирковић, приметивши да се они донекле држе прописа византијске дипломатичке праксе: у заједничким актима, где се на првом месту наводи Јован Драгаш, употребљава се формула *царство ми*, која је одговарала Јовановој деспотској титули. Међутим, у самосталним повељама Константина Драгаша, који није имао византијску дворску титулу деспота, ова формула изостаје (користи се израз *господство ми*).⁹²² О владарским претензијама браће Драгаш, сматра Божидар Ферјанчић, сведочи и назив хрисовуља који се јавља у неколиким (мада не свим) документима њихова канцеларије, а којим су ови господари настојали да се представе као независни владари.⁹²³

Наиме, после погибије кнеза Лазара на Косову његов најстарији син Стефан имао је свега 12 година и није био способан да влада државом. У таквим приликама, државних послова се прихватила њихова мајка, кнегиња Милица, о којој је Константин Филозоф забележио да је била мудра и сналажљива, упоредивши је са Одисејем.⁹²⁴ Иако је власт преузела у своје руке, Милица је, међутим, настојала да учврсти положај Лазаревића, како међу границама српске земље, тако и на двору султана Бајазита, стављајући увек до знања да је Стефан легитиман наследник свог оца и, отуда, легитиман владар.⁹²⁵

⁹²¹ М. Благојевић, Савладарство у српским земљама после смрти цара Уроша, 201. О разликама које показују повеље Константина Драгаша у односу на повеље Немањића: Б. Ферјанчић, Владарска идеологија у српској дипломатици после пропасти Царства (1371), 147.

⁹²² С. Ћирковић, Осумњичене повеље кнегиње Милице и деспота Стефана, Историски часопис 6 (1956), 149.

⁹²³ Б. Ферјанчић, Владарска идеологија у српској дипломатици после пропасти Царства (1371), 147.

⁹²⁴ Константин Филозоф, *Повест о словима. Житије деспота Стефана Лазаревића*, Београд, 1989, 86. О врлинама и способностима кнегиње Милице: М. Пурковић, *Кнез и деспот Стефан Лазаревић*, Београд, 1978, 17-18; С. Томин, *Мужаствене жене српског средњег века*, Нови Сад, 2011, 13-15.

⁹²⁵ М. Благојевић, Савладарство у српским земљама после смрти цара Уроша, 185.

На основу повеља које су издавали, види се да су Лазаревићи изразито држали до свог легитимитета: Стефан Лазаревић је издавао исправе по угледу на претходне српске владаре, краљеве и цареve из династије Немањића, недвосмислено стављајући до знања да је управо он највернији чувар баштине Немањића, па према томе и легитимни наследник њиховог престола.⁹²⁶ Када је, пак, реч о кнегињи Милици, она се из државног живота није повукла ни након замонашења⁹²⁷, задржавши видан удео у власти. Да је заиста било тако показују и писма Дубровчана, који се најпре обраћају монахињи Јевгенији, па тек потом кнезу Стефану.⁹²⁸

Међу савременицима кнеза Лазара по свом територијалном и политичком значају нарочито се истицао Вук Бранковић. Сложени односи између две најмоћније феудалне породице друге половине XIV века били су тема многих научних радова. У основи ових разматрања било је питање да ли је Вук Бранковић признавао кнеза Лазара за господара све српске земље. Док је један број изучавалаца сматрао да је Вук признавао Лазаров суверенитет (нпр. Иларион Руварац, Владимир Мошин)⁹²⁹, други су били скептични према оваквим тумачењима, истичући да Вук Бранковић није био ни у каквом односу подређености у односу на кнеза Лазара (нпр. Михаило Динић)⁹³⁰.

Када је о Вуковим повељама реч, пажњу привлачи једноставна интитулација и потпис; у већини случајева, ове повеље писане су у складу с правилима византијске дипломатике.⁹³¹ Извесна промена у садржају и формулару повеља може се пратити после погибије кнеза Лазара 1389. године, када Вук Бранковић почиње смелије да истиче своје владарске претензије и право на власт у српским и подунавским земљама, што је – пре Косовске битке – била одлика искључиво

⁹²⁶ Исто, 186.

⁹²⁷ У науци је отворено питање године замонашења кнегиње Милице. Видети: М. Ал. Пурковић, Кад се покалуђерила кнегиња Милица, *Јужни преглед* XIII (1939), 332-336.

⁹²⁸ М. Благојевић, *Савладарство у српским земљама после смрти цара Уроша*, 185.

⁹²⁹ И. Руварац, *О кнезу Лазару*, Нови Сад, 1885, 217-218; В. Мошин, *Самодржавни Стефан кнез Лазар и традиција немањићког суверенитета од Марице до Косова*, 39-41.

⁹³⁰ М. Динић, *Област Вука Бранковића*, ПКЈИФ 26 (1960), 21.

⁹³¹ Б. Ферјанчић, *Владарска идеологија у српској дипломатици после пропасти Царства (1371)*, 149.

повеља кнеза Лазара.⁹³² Томе у прилог говори и податак да је управо у време након Косовске битке, у својим документима, Вук уз своје име додао немањићко династичко име Стефан, што јасно сведочи о његовим претензијама на немањићко наслеђе.⁹³³

⁹³² Исто.

⁹³³ В. Мошин, Самодржавни Стефан кнез Лазар и традиција немањићког суверенитета од Марице до Косова, 39-41.

*Повеља краља Вукашина Дубровнику којом потврђује повеље ранијих српских
владара*⁹³⁴

5. април 1370.

Ова повеља краља Вукашина сачувана је у оригиналу и данас се чува у Дубровачком архиву.⁹³⁵ Након што је посланство дубровачке владе упознало Вукашина са исправама цара Душана и других владара, краљ Вукашин, као савладар, претходне исправе потврђује, што иначе, није била пракса у раније успостављеним односима између српских владара и Дубровника.⁹³⁶ Отуда се ова повеља узима као потврда да је у другој половини 1369. године Вукашин, бар извесно време, био једини владар, па су се Дубровчани њему обратили ради потврђивања старијих аката.⁹³⁷

Повеља краља Вукашина занимљива је и као сведочанство Вукашиновог односа према цару Душану и његовом сину Урошу, чији је био савладар од 1366. године.⁹³⁸ У подлози формулара ове повеље, наиме, налази се Урошева повеља Дубровнику из 1357. године. Обе повеље почињу истом и, како је већ речено, веома честом аренгом у српској дипломатичкој пракси, с том разликом што се у Урошевој повељи Дубровнику каже да потреба потврђивања ранијих закона произлази из Душановог наслеђа, док се код Вукашина истиче да тај подстицај долази од Светог духа :

По неисказаном милосрђу и човекољубљу владике мога, слаткога ми Христа, по његовој вољи и милости и свемилостивном његовом обзиру према краљевству ми; као што је благодат пресветог духа својега излио на свете своје ученике и апостоле говорећи им: „Идите у целу васељену и проповедајте славу мога божанства“; такве је дарове даровао и краљевству

⁹³⁴ Издање повеље са преводом, прегледом старије литературе и коментарима: С. Ћирковић, Повеља краља Вукашина Дубровнику којом потврђује повеље ранијих српских владара, ССА 4 (2005), 161-172.

⁹³⁵ Исто, 161.

⁹³⁶ Исто, 164.

⁹³⁷ Исто, 167.

⁹³⁸ Исто, 165. Уп. С. Ћирковић, Повеља краља Вукашина властелину Новаку Мрасоровићу, ССА 1 (2002), 99-102.

ми и поставио ме је за господина Земљи српској и Грцима и западним странама. И по свехвалној његовој милости, која је на краљевству ми, краљујући у Богу и веселећи се свих дана у земљи краљевства ми са многовољеном краљевства ми краљицом кира Леном и са многовољеним синовима краљевства ми Марком и Андријашем, благоизволело је краљевство ми на подстицај пресветог Духа, сваковрсне законе и хрисовуље раније бивше господе извршавати испуњавајући, а не погазити, него још више и јаче потврђивати са свом усрдношћу и жаром у срцу, не само у земљи краљевства ми него, штавише, и у околним поморским градовима, потврђивати законе и хрисовуље краљева и царева који су били пре краљевства ми.⁹³⁹

У наведеном одломку видљиве су све особености дипломатичке праксе које налазимо и у повељама немањихких владара. Између осталог, према истим формуларима казује се о члановима краљевске породице, о којима се говори уз употребу скраћене интитулације (*краљевство ми*).

Иако у овој повељи постоје извесне разлике у односу на Урошеву повељу Дубровчанима⁹⁴⁰, нема сумње да је Вукашин за свој предложак имао управу Урошеву исправу. Утолико је необичније што се Вукашин у својој повељи позива само на Душанову повељу Дубровчанима из 1349. године (која, узгред, уопште нема аренгу), док Уроша, чији је у том тренутку савладар, уопште не помиње:

Сходно томе, дођоше краљевству ми многовољени пријатељи краљевства ми, властела славног града Дубровника Мише Бобалевић и Јаке Соркочевевић, и донесоше краљевству ми хрисовуљ господина цара Степана, како је цару Степану долазио Никола Ђорђи, Венецијанац, и с њим дубровачка властела [...] И видело је краљевство ми записанија господина цара Стефана и друге раније господе. И прочитало је и видело краљевство ми записанија раније господе [...] и сходно томе краљевство ми није погазило њихова записанија, него је више и јаче потврдило краљевство ми да пребивају чврсто и непоколебљиво ни од кога до века, како су записала друга господа и Степан цар хрисовуље и повеље и законе, тако и краљевство ми потврди и записа.⁹⁴¹

⁹³⁹ С. Ћирковић, Повеља краља Вукашина Дубровнику којом потврђује повеље ранијих српских владара, 164.

⁹⁴⁰ На разлике студиозно указује Сима Ћирковић (Повеља краља Вукашина Дубровнику којом потврђује повеље ранијих српских владара, 167-169).

⁹⁴¹ Исто, 164.

Повеља краља Вукашина Дубровчанима, сагледана у контексту раније дипломатичке традиције, открива особености Вукашиновог аутобиографског исказа на неуобичајен начин: не оним што он о себи говори, већ оним што о себи прећуткује. На тај начин се, још једном, испоставља да је тумачењу аутобиографских исказа у средњовековним текстовима најбоље приступити у контексту одговарајућег жанра, јер се само тако могу уочити нијансе у погледу онога што се од писца очекује да каже, и података о властитом животу које он добровољно износи, независно од захтева жанра.

*Повеља браће Драгаша Хиландару о цркви Светог Власија*⁹⁴²

1. јун 1377.

Овом повељом Јован Драгаш и његов брат Константин потврђују Хиландару посед цркве Светог Власија у Штипу, и три села, које је манастиру наменио ктитор челник Станислав.⁹⁴³ Иако у правном смислу ова повеља има два ауктора, као аутор исправе иступа Јован Драгаш, па стога овак акт тумачимо у светлости његовог аутобиографског исказа.

Ова повеља у науци је већ била разматрана, пре свега у светлости владарске идеологије обласних господара. Како Вујошевић исправно примећује, традиција српске владарске канцеларија из времена Немањића препознаје се у употреби аренге која се први пут јавља у Милутиновој повељи за Хрусијски пирг:

Оставивши земљи земаљско и удаљивши се од пропадљивог и трошног, приђите да се усправимо и у висине подигнемо очи и уперимо разум, обраћајући се превечном и беспочетном Оцу, благом владики небеском и творцу свега видљивог и невидљивог, јединородном Сину његовом, нади и похвали хришћанског рода, Господу Богу и спаси нашем Исусу Христу и пресветом и благом и животворном Духу његовом, узвикујући: слава теби трисвета Тројице у једном Божанству у векове, амин! Јер када си благоизволео да пошаљеш твог јединородног Сина на земљу ради људског спасења, он се не одвоји од недара твојих, благи Оче. Драги Исусе Христе, превечни и бесконачни царе, Господе и творче наш, саздатељу све твари и свих бића. (А) оном који преславном и сведржитељном руком свиме управља и има власт над небеским и земаљским (стварима), непролазном и бесмртном Господу са Сином и са Духом, клањамо се свом снагом и слаavimo га у векове, амин.⁹⁴⁴

Ова аренга, међутим, у повељу браће Драгаша доспева посредним путем – преко Душанове Хиландарске повеље из 1348. године (Хил. 18), што је у својој анализи показао Жарко Вујошевић, с тим што је овде скраћена (нема цитата из

⁹⁴² Издање повеље са преводом, прегледом старије литературе и коментарима: Ж. Вујошевић, Повеља браће Драгаша Хиландару о цркви Св. Власија, ССА 10 (2011), 71-86.

⁹⁴³ Исто, 71 (превод: Т. Суботин Голубовић).

⁹⁴⁴ Исто, 76.

јеванђеља по Матеју, нити мотива „смртног часа“ који је главни подстицај ауктора за даривање цркава).⁹⁴⁵

У наставку текста, аутор се у молитвеном тону обраћа Христу, посебно истичући његову божанску ревност, хитрину:

Сведржитељу вишњи, владико Господе, у љубави својој сачувај наше душе, јер се бојимо твог пресветог имена и увек нам је мило да извршавамо твоју вољу у све дане нашег живота који си нам дао, слатки Христе наш, нама слугама твојим, по твојој великој милости. Али о, владико творче наш, ми слуге твоје по твојој доброј вољи и милосрдном човекољубљу – ја, деспот Јован Драгаш и брат ми Костадин знајући да се брз у милости и дарежљив у добру према грешницима, молимо и падамо на колена пре твојом хитром милошћу и пучином твоје доброте, да би нам твоје човекољубље и дуготрпљење били на помоћ: у дан суда оног страшног часа погледај милосрдним очима на нашу смерну душу. Јер величамо и прослављамо твоје пресвето име и старамо се о дому твоје славе колико је могуће према снази коју си нам даровао.⁹⁴⁶

Како ову исправу издаје заједно с братом Константином, јасно је да Јован Драгаш употребљава прво лице множине у дословном значењу. Заједничко ауторство, међутим, потврђује се и у форми заменичке титулације, која овде гласи *царства нам*⁹⁴⁷:

Дође властелин дома Пресвете Богородице Хиландарске, челник из Штипа Станислав, и помену царству нашем како је на свој баштини подигао Цркву Светог свештеноченика Христовог Власија (да буде) у власти дома Пресвете Богородице Хиландарске. (И) моли царство наше и тражи потврду царства нашег да је тој светој и божаственој цркви дозвољено да буде под влашћу дома Пресвете Богородице Хиландарске.⁹⁴⁸

⁹⁴⁵ Исто, 80.

⁹⁴⁶ Исто, 76-77.

⁹⁴⁷ Исти случај имали смо у повељама цара Душана, у којима се Душан помиње са супругом, царицом Јеленом. У очито нешто слободнијем преводу Татјане Суботин Голубовић наилазимо на израз *царство нашео*, уместо *царство нам*. О вези царског атрибута и деспотског достојанства: С. Ћирковић, Осумњичене повеље кнегиње Милице и деспота Стефана, 149-150; уп. Б. Ферјанчић, О деспотским повељама, ЗРВИ IV (1956), 89-114.

⁹⁴⁸ Ж. Вујошевић, Повеља браће Драгаша Хиландару о цркви Св. Власија, 77.

Висок ранг титуле Јована Драгаша, који је био деспот, дакле, добио је свој израз у скраћеној интитулацији *царство ми* (која се овде, с обзиром да је издавач повеље и Константин) јавља у облику множине. Овај израз налазимо у свим повељама Драгаша, чак и у оним које је Јован издавао са мајком Јевдокијом (као супруга деспота Дејана она је имала право да се назива царицом).

С друге стране, пажњу привлачи чињеница да Јован Драгаш не издаје хрисовуљ, већ обично исправу, што је у нескладу са заменичком титулацијом којом се служи. У овој појави Жарко Вујошевић види карактеристично колебање дипломатичких форми у канцеларијама обласних господара, пре него изузетак у погледу кршења правила византијске дипломатике.⁹⁴⁹

⁹⁴⁹ Ж. Вујошевић, Повеља браће Драгаша Хиландару о цркви Св. Власија, 79.

*Повеља патријарха Спиридона којом потврђује повељу кнеза Лазара
манастиру Ждрелу Браничевском*⁹⁵⁰
мај 1379 – крај 1380.⁹⁵¹

Као и Горњачка повеља кнеза Лазара, повеља патријарха Спиридона није сачувана у оригиналу, већ се располаже само Вујићевим издањем из 1828. године.⁹⁵² Како је реч о исправи којом се потврђује повеља кнеза Лазара, овај документ није аренгалног типа, али је аутобиографски тон исправе ипак вредан пажње.

Пошто к мени дође најчаснији међу монасима старац господин Григорије са својим побожним калуђерима, он донесе часно писаније самодршца све Српске земље господара кнеза Лазара заповедајући и молећи ме да благословимо његово божанствено и пријатно дело јер је подигао од основе Цркву у месту званом Ждрело Браничевско, коју је посветио Пречистој Богородици, Светој међу Светима. Он донесе и хрисовуљу господара Кнеза, коју је издао тој Цркви, да размотримо и духовном влашћу потврдимо оно што је Кнез у хрисовуљи записао и приложио тој Цркви Пресвете Богородице Ждрелске.⁹⁵³

Пре свега, уочава се да је, за разлику од повеља кнеза Лазара, где се готово доследно употребљава прво лице једнине, казивање патријарха Спиридона ближе ранијој дипломатичкој пракси, у којима је честа промена приповедних образаца. Тако у овој повељи Спиридон, уместо првог лица једнине, говори о себи у првом лицу множине онда када мисли непосредно на правни чин. Осим тога, занимљиво је да Спиридон Лазареву повељу назива хрисовуљом, што није чинио ни сам кнез Лазар⁹⁵⁴.

⁹⁵⁰ Критичко издање повеље: А. Младеновић, *Повеље кнеза Лазара*.

⁹⁵¹ Датирање према Младеновићу.

⁹⁵² Ј. Вујић, *Путешествије по Србији*, Будим, 1828, 73-76.

⁹⁵³ А. Младеновић, *Повеље кнеза Лазара*, 47.

⁹⁵⁴ Божидар Ферјанчић упућује на чињеницу да су „многи истакнути представници наше историографије превидели нетачност података повеље патријарха Спиридона и тврдили да је кнез Лазар издао хрисовуљу Манастиру Богородице у Ждрелу“ (Владарска идеологија у српској дипломатици после пропасти Царства (1371), 145). Чињеница да кнез Лазар није издао ниједну хрисовуљу Ферјанчића наводи на закључак да је „кнез Лазар, упркос својим високим политичким

Примивши заповест и молбу самодржавног господара кнеза Лазара и договоривши се са свим Сабором Свете и Велике наше цркве, најпре благосиљамо његово богоугодно дело. Нека је благословена Црква Пресвете Богородице и нека никад не престане слава Божја у њој, ни после господара Кнеза, ни после госпође Кнегиње, ни после њихове деце. Потом ја наредих и забраних духовном влашћу, и замолих – онога кога после господара Кнеза Бог по закону одреди да влада Српском земљом: или његовог сина, или неког од његовог рода, или било кога – да ништа не буде промењено и отето од онога што се записа и потврди у часној Кнежевој хрисовуљи.⁹⁵⁵

Како исправа нема аренгу, разумљиво је зашто изостају богословски садржаји. С друге стране, на више начина је видљиво како патријарх Спиридон иступа као ауторитет: осим што употребљава прво лице множине, он јасно истиче да поседује духовну власт којом му је дозвољено да наређује и забрањује. Могућно Спиридоново угледање на раније формуларе огледа се и у означавању Лазареве повеље као хрисовуље, што не одговара стварном карактеру Лазареве Горњачке повеље.

Патријархов благослов односи се на Цркву и кнеза, али и на чланове кнежеве породице, који се, такође, не помињу у Лазаревој иницијалној повељи. Отуда се у позадини Спиридоновог старања о манастиру препознаје старање о читавој држави, чиме се, у извесном смислу, открива улога цркве и њених великодостојника у време владавине кнеза Лазара.

амбицијама, а и истакнутом положају међу осталим обласним господарима на територији Српског Царства, поштовао византијске дипломатичке прописе“.

⁹⁵⁵ А. Младеновић, *Повеље кнеза Лазара*, 47.

*Повеља патријарха Спиридона којом потврђује прилоге Обрада Декиндића (Драгосаљића) цркви Светог Ваведења*⁹⁵⁶

19. јануара 1388.

У поређењу с одговарајућом повељом кнеза Лазара (1388)⁹⁵⁷, ова повеља патријарха Спиридона показује извесне недоследности: док у Лазаревој исправи налазимо презиме Драгосаљић, код Спиридона уз Обрадово име стоји презиме Декиндић. За разлику од Спиридонове Горњачке повеље, ова повеља почиње аренгом:

Неисказаним и благим Божјим старањем, и даром Пресветог Духа, божанским правилом апостола и законом Светих Отаца који веру уздигоше и прославише, православље учврстише и умножише, просвећење [разума] свету осветлише, царева православне и архијереје упутише ка доброту а властелу и властеличиће доведоше на добар и користан пут. Истом том отада добром и неисказаном вољом и Божјим човекољубљем и ја сам уздигнут на овај свети престо Светога Саве.⁹⁵⁸

Начин на који патријарх Спиридон објашњава свој долазак на место патријарха сасвим је у складу с аргументацијом у владарским повељама. Поред топоса Божје воље, овде се јавља помен „светог престола“ као својеврсни знак имперсоналног, један вид „схематизације“ персоне црквеног великодстојника. Ако је, дакле, „престо српски“ био симбол државне власти, тада се „престо Светог Саве“ може разумети симбол духовне власти. Према истом механизму као у случају владарских повеља, и овде се престо апстрахује од личности црквеног великодостојника који је тај престо наследио, па у уводном делу ове повеље разазнајемо личност патријарха Спиридона као оличење апстрактне, духовне власти.

⁹⁵⁶ Критичко издање повеље: А. Младеновић, *Повеље кнеза Лазара*, 209-214.

⁹⁵⁷ Овом повељом кнез Лазар је Обраду Декиндићу потврдио његова стара права на село Кукањ са засеоцима (Исто, 201).

⁹⁵⁸ Исто, 213.

Док у аренги препознајемо само „персону“ патријарха Спиридона (која је, видели смо, само оличење онога што је имперсонално), у другом делу повеље наилазимо на личнији тон:

Видех ја повељу и потврду светих господара краљева српских и господара цара Стефана [Душана], и господара кнеза Лазара [...]. Због тога [Обрад] потражи и замоли мене, такође на тај начин, да му и ја запишем и потврдим. Примивши на тај начин његову добру вољу и молбу, ја са Сабором Велике цркве записах војводи Обраду Декиндићу [Драгосаљићу] вишеречену Цркву као вечну [његову] баштину, заувек [...]⁹⁵⁹

Казујући о околностима које су претходиле издавању повеље, Спиридон се не позива само на исправе кнеза Лазара, већ и на оне које је издао цар Душан, истичући, у извесном смислу, себе као следбеника ових владара. Штавише, начином на који патријарх Спиридон говори о себи у контексту потврде Лазареве повеље војводи Обраду, јасно је да он утврђује своју позицију управо у односу на оне који представљају власт, што се види и у наставку текста повеље:

Даље, ја молим и благосиљам – даром и влашћу датом ми одозго, од Светог Духа, која је, кажем, од Тога [Светог Духа] – ово што сам потврдио нико да не измени. А онај којга Господ Бог изволи поставити да царствује или господари и влада [после мене], тај да ништа не уништи [од онога што је записано] у овој повељи већ, штавише, да њу снажно потврди.⁹⁶⁰

Наведени фрагмент потпуно, и у сваком смислу, подражава одговарајуће делове формулара владарских повеља из времена Немањића. Иако на почетку говори о духовној власти, патријарх Спиридон у једном тренутку потпуно усваја образац владарског самопредстављања. То би се, свакако, могло објаснити непосредним утицајима формулара на које се Спиридон угледао приликом састављања повеље, као и преузимањем одређених елемената из повеље кнеза Лазара коју потврђује. Чак и тада, међутим, оваква ауторепрезентација патријарха

⁹⁵⁹ Исто, 213-214.

⁹⁶⁰ Исто, 214.

ванредно је занимљива, јер се стиче утисак да овај црквени великодостојник у својим повељама далеко одлучније истиче свој ауторитет и (духовну) власт него што то чини сам кнез Лазар.

Са овом особеношћу Лазареве и Спиридонове повеље војводи Обраду свакако је у вези запажање које је изнео Владимир Мошин: „Обе су повеље, и кнежева и патријархова, писане истом руком и истим зеленим мастилом, употреба којиг је била повластица патријарха. Истим је зеленим мастилом стављен патријархов потпис-аутограф на његовој повељи, а на кнежевој повељи испод текста исписаног теленим мастилом стоји Лазарев потпис црвеним мастилом. Да ли је патријарх Спиридон био прави аутор Лазаревих аренга?“⁹⁶¹

Ове претпоставка, ипак, не само да не решава проблем аутобиографског исказа у повељама кнеза Лазара и патријарха Спиридона, већ га додатно усложњава. Наиме, уколико је Спиридон заиста био аутор (неких) Лазаревих повеља, поставља се питање његовог (чини се) пренаглашеног самоистицања у одређеним ситуацијама. То, дакако, не значи да се у Спиридоновим повељама не истиче суверена власт кнеза Лазара (у кнежевој титулатури Спиридон неизоставно наводи титулу самодршца)⁹⁶², али показало се да овај дипломатички чинилац није једино сведочанство о томе како је патријарх себе видео у односу на ауторитете световне власти.

⁹⁶¹ В. Мошин, Самодржавни Стефан кнез Лазар, 30.

⁹⁶² Исто, 31.

*Повеља монаха Доротеја манастиру Дренчи*⁹⁶³

2. март 1388.

Монах Доротеј и његов син Данило овом повељом прилажу манастиру Дренчи, недалеко од Жупе Александровачке, низ села и заселака у околини Александровца, широј околини Крушевца и у Браничеву. Оригинал исправе чува се на Светој Гори, у манастиру Светог Пантелејмона.⁹⁶⁴ До наших дана сачувала се само ова Доротејева исправа, али не и акти кнеза Лазара и патријарха Спиридона на које се Доротеј позива у тексту повеље.⁹⁶⁵

Аренга исправе, богата старозаветним мотивима и цитатима, истиче потребу проналажења Христа и одрицања од овоземаљског живота, чиме се, очито, реферише на стварне догађаје из живота издавача повеље, некада припадника истакнуте властеле, који се замонашио:

„Они који су Духом Божјим вођени, то су синови Божји“ као што рече божански апостол [Павле]... јер постојеће овог света као непостојеће презреше и, размишљајући као Свевишњи, добише највишу славу пошто нису били обузети маштањем, које брзо пропада, о овом много лукавом свету. Сав свој живот пренеше на небо где одмах и срца узнесоше, као што рече божанска реч: „Где су ваша богатства, тамо ће бити и ваша срца“. Стога све узеше у обзир да могу Христа пронаћи, а налажење Њега, што је тешко да се искаже, обухвати их весељем. Због тога се непрестано радују и појањем неизреченим веселећи се, с Давидом гласно узивују: „Прославио се Господ што је ово учинио с нама! И бисмо весели“. А њиховом празновању и слави силно пожелесмо да будемо наследници.⁹⁶⁶

У наведеном одломку, поред истицања жеље за подражавањем узора, присутни су и други елементи који упућују на стилску сличност ове аренге с претходном традицијом манастирских даровница (нпр. топос неизрецивости). Употреба првог лица множине овде се може тумачити двојачко: није, наиме, извесно

⁹⁶³ Критичко издање повеље: А. Младеновић, *Повеље кнеза Лазара*, 176-190.

⁹⁶⁴ Исто, 178.

⁹⁶⁵ Исто.

⁹⁶⁶ Исто, 186-187.

да ли монах Доротеј овде мисли само на себе, или под „ми“ подразумева и свог сина Данила, којег помиње у наставку текста:

Ја побожни и христољубиви, међу монасима Доротеј, са много вољеним својим сином Данилом, Божјом вољом и Пречисте Његове Матере, као и допуштењем нашег господара, самодржавног кнеза свих Срба, Лазара, сазидасмо Цркву у месту званом Дренча. Од мога Владике [Христа] и од Пречисте [Богородице] често сам се наслађивао многим даровима и блиставим украсима овог света. Стога и о овоме свему узвикнусмо гласно с Давидом: „Снага наша и наше појање јесте Господ и би нам на спасење!“ Стога се и побринусмо ради [нашег] доброг исправљења пред Светима горепоменути, и не узмогосмо створити ништа достојно према оном дару који богато примисмо из руку Господњих. Имали смо у виду, нешто мало, да узвратимо даровима, као што је она удовица приложила две паре, јер захвалисмо Богу који нас је научио да од основе подигнемо Манастир који смо подигли у месту званом Дренча, како смо горе написали. У њему пожелесмо основати заједнички живот братије, који је прописан од апостола и утврђен правилима Светих Отаца.⁹⁶⁷

И овај одломак сведочи о наслањању на претходну дипломатичку праксу, бар када је реч о идејама и мотивским склоповима.⁹⁶⁸ Брига о манастиру и овде се испоставља као један вид захвалности Богу за сва добра која је пружио, а позивање на Давида и употреба Псалама овде није у функцији поистовећивања аутора с овом старозаветном личношћу, већ се тиме, рекло би се, развија идеја о богоизабраности и Божјој наклоности, што је типска карактеристика Давидовог лика.⁹⁶⁹ Колебање између првог лица јединине и првог лица множине и овде је присутно, али се на основу садржине текста не може рећи да чиме је оно мотивисано.

Уколико се присетимо да је тзв. „монашка аутобиографија“ издвојена као један од најчешћих типова аутобиографског приповедања у средњем веку⁹⁷⁰, остаје нам да се запитамо да ли, и у коликој мери, овај писани акт монаха Доротеја представља сведочанство о његовом монашком идентитету.⁹⁷¹ Оно што је

⁹⁶⁷ А. Младеновић, *Повеље кнеза Лазара*, 187.

⁹⁶⁸ На пример, алузија на причу о удовици која је приложила две паре, присутна у многим повељама немањићког периода.

⁹⁶⁹ С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 200.

⁹⁷⁰ А. Zlatar, *Ispovijest i životopis*, 101-109; М. Hinterberger, *Autobiographische Traditionen in Byzanz*, 208-222.

⁹⁷¹ Резултати досадашњих истраживања на ову тему могу се само условно применити у случају повеље монаха Доротеја, будући да монашка аутобиографија у књижевности средњовековног

заједничко већини монашких аутобиографских текстова јесте истицање њиховог одвајања од света, што је код монаха Доротеја учињено само посредно, у аренги, посредством одговарајућих алузија на Свето писмо. Истовремено, у овој повељи открива се још једна битна карактеристика монашког живота: живот средњовековног монаха обухвата и димензију приватног, али и димензију јавног живота.⁹⁷² Штавише, у аутобиографском исказу монаха Доротеја видимо како податак који, по својој суштини, припада домену његовог приватног живота (помен сина Данила), а сходно примарној намени документа у којем се налази, постаје податак „од друштвеног значаја“. Другим речима, Доротеј и његов син Данило овде нису отац и син, већ дариваоци манастира.

Коначно, ова повеља монаха Доротеја донекле одговара на питање: који је то тренутак у животу монаха када он одлучује да забележи нешто о себи и свом животу? Изгледа да аутобиографске белешке прате описе оних догађаја у животу монаха које он сам сматра значајним и у којима види пут ка личном спасењу.

Запада припада превасходно исповедној књижевности, док се у византијској традицији монаси-аутобиографи јављају као аутори типика и тестамената.

⁹⁷² А. Zlatar, *Ispovijest i životopis*, 101.

Одабрани примери аутобиографских фрагмената у повељама које су издавали припадници властеле, црквени поглавари и монаси, иако сведоче о значајним колебањима и недоследностима у односу на краљевске и царске повеље из немањићког периода, у суштини, ипак, откривају истрајност одређених елемената аутобиографског исказа. Пре свега, однос између „персоне“ и „ега“ аутора повеље увек је сложен, било да је аутор цар, краљ, обласни господар, патријарх или обичан монах.

Сложеност овог односа нарочито се огледа у језику повеља, то јест у врсти дискурса који се јавља у одговарајућим деловима формулара. Ако је казивање у првом лицу једнине у начелу везано за изношење личне (духовне или религиозне) мотивације за издавање повеље, званичан тон у оним ставовима повеље који се односе на правни чин (употреба формуле *царство ми*, односно, *краљевство ми*, *господство ми*) може се, с једне стране, објаснити тежњом да се „персона“ онога ко повељу издаје дистанцира од своје индивидуалности и на тај начин постане знак, симбол онога што је надперсонално.

3. АУТОБИОГРАФСКИ ФРАГМЕНТИ У ПОСЛАНИЦАМА

Жанр посланице (грч. *επιστολή*) био је познат још у античкој књижевности. По узору на античке писце, и византијски аутори неговали су и развијали посланице (епистоле) у складу с књижевном етикецијом, важним чиниоцем средњовековне поетике. Иако се књижевни термини *писмо* и *посланица* (*епистола*) најчешће користе као синоними, неке дефиниције посланице строже раздвајају ове појмове.¹

Слање писама био је најраспрострањенији облик комуникације у средњем веку. Ипак, за византијску епистолографију може се рећи да је више од начина комуникације: она је и слика византијског друштва и културе², нарочито током XIV и XV века, када византијски писци све чешће размењују посланице.³

Посебно место посланица има у стваралаштву најстаријих црквених отаца, који су инсистирали на важности ученог изражавања за хришћанске проповеднике и књижевнике.⁴ Уосталом, најстарији текстови Новог завета јесу управо посланице, па се може рећи да хришћанска књижевност почиње писмима.⁵ Заправо, први обрасци и правила за писање писама ушли су у српску средњовековну књижевност са преводима дела византијских црквених отаца⁶, и од почетка обухватају најсложеније духовне и књижевне садржаје.

Вероватно најчувенији пример јесте писмо Григорија Богослова (Назијанзина) младом Никобулу, о чијем образовању и школовању се старао, а које

¹ Видети: *Rečnik književnih termina*, 625-626 (J. Deretić)

² Ε. Αγγελή, Δικτύα επιστολογράφων στον δεκάτο τέταρτο αιώνα, електронски извор: invenio.lib.auth.gr/record/131969/files/GRI-2013-10590.pdf?version=1 (приступљено: 1.марта 2014).

³ Ђ. Трифуновић, Живот, доба и књижевни рад деспота Стефана Лазаревића, у: Деспот Стефан Лазаревић, *Књижевни радови*, Београд, 1979, 123.

⁴ Н. Ристовић, *Старохришћански класицизам. Позитивни ставови старохришћанских писаца према античкој књижи*, Београд, 2005, 106.

⁵ Исто, 107.

⁶ *Лексикон српског средњег века*, 184 (Б. Јовановић-Стипчевић).

представља својеврстан „трактат о стилистичким правилима епистографије“.⁷ Као најважније одлике епистоларног стила Григорије Богослов наводи⁸: сажетост (саветује да обим писма буде сразмеран предмету о којем се пише), јасноћа (тежња ка свакодневном говору, концизност), драж писма (пријатељски тон, шарм)⁹. Писмо је, дакле, лепо у оној мери у којој показује шарм који није афектиран, већ природан и спонтан.

Када је реч о посланици као жанру, хришћанско прихватање античких модела одвијало се на исти начин у антици и у беседништву: и писма и беседе, у извесном смислу, представљају део традиције, али и изражавају дух оног времена. Отуда се на примеру посланице јасно уочава на који начин реторска средства – која нису оригинална, већ наслеђена (највећма из антике) – имају функцију да искажу неки нови садржај, нову субјективност која се развијала под утицајем хришћанског учења и у складу са хришћанским погледом на свет. С једне стране, лични тон и разговорни карактер првих хришћанских писаца подражавао је писма античких филозофа и мислилаца – Аристотела, Сенеке и др. С друге стране, богато епистографско стваралаштво Григорија Богослова, Василија Великог, Јована Златоустог, Светог Августина и др. резултат је њихове књижевне амбиције која је више била усмерена „ка читалачком потомству, него ка ономе који пише“.¹⁰

⁷ Н. Ристовић, *Старохришћански класицизам*, 106. Григорије Богослов је, наиме, лично саставио збирку својих писама управо на молбу свог младог рођака Никобула, претпоставља се пред крај свог живота. Како је сврха ове збирке била да се младићу пружи узор за писање писама, Григорије је на њен почетак ставио писма која му је писао његов пријатељ Василије Велики, а значај њиховог пријатељства наглашава се у читавој збирци. Не зна се колико писама је ова збирка садржала, иако се претпоставља да их је Григорије Богослов дао само у избору (Х. Г. Бек, *Путеви византијске књижевности*, 205).

⁸ Правила епистографије која Григорије Богослов наводи нису његова – он их преузима из реторске школе, и сасвим одговарају најчувенијем античком приказу овог жанра, Деметријевом трактату *О стилу*. Ипак, Богослов овде укључује само она правила која би могла бити од користи младом школарцу (Н. Ристовић, *Старохришћански класицизам*, 107).

⁹ Ђ. Трифуновић, *Азбучник*, 264. Н. Ристовић, *Старохришћански класицизам*, 106.

¹⁰ Исто, 108. Пишући о посланици у једном поглављу своје Реторике, монах Јосиф Ракендит (1280 – 1330) управо ове црквене оце наводи као примере на које се треба угледати у писању посланица. Овај учени монах који је живео на Светој Гори, Солуну и Цариграду одржавао је везе са образованим људима свог времена а посланицу је сматрао разговором одсутног са одсутним (Ђ. Трифуновић, *Азбучник*, 264-265).

У византијској књижевности посланице су најчешће биле тематске.¹¹ У својој Историји византијске књижевности, Х. Хунгер даје категоризацију посланица, према којој се писма деле на службена, приватна, филолошка и дидактичка¹², премда се у великом броју писама преплиће више тема. Отуда се понекад, као једна од основних карактеристика посланице као жанра, наводи њена „мозаичност“, јер тематска разноврсност повлачи са собом и стилске варијације.¹³

У старој српској књижевности обичај епистоларног општења био је добро познат. Радмила Маринковић помиње кратка, приватна писма, писана на комадићу пергаментa или хартије, у којима се даје неко кратко саопштење, и опширна писма, у којима је могао бити садржан путни извештај, филозофска расправа или расправа о некаквим теолошким проблемима.¹⁴ У овом другом случају, реч је о свечаним посланицама, које су састављане према предвиђеним обрасцима. Збир тих писмовних образаца називао се епистолар (писмовник). Епистолари су садржали формуле за обраћање појединим личностима¹⁵, одређеним поводима, са правилима титулисања и компоновања писма.¹⁶ С обзиром на то да су епистолари постојали и у византијској књижевности (Τύποι ἐπιστολών), није сасвим разјашњено да ли су српски епистолари били само преводи или прераде византијских зборника.¹⁷

Управо ти устаљени образци састављања писама разликовали би обично писмо од књижевне посланице, од које се очекује доследност у поштовању формулара. Уколико би се, пак, таква разлика правила, могло би се рећи да у српској средњовековној књижевности нема много књижевних посланица (барем не сачуваних) које би се строго придржавале законитости овога жанра.¹⁸ Како је српска средњовековна епистолографија позната по малом броју сачуваних текстова

¹¹ Ђ. Трифуновић, *Азбучник*, 265.

¹² Н. Hunger, *Βυζαντινή Λογοτεχνία, η λόγια κοσμική γραμματεία των Βυζαντινών*, том А, мџр. А. Г. Μπενάκης, Αθήνα, 2008, 308-314.

¹³ М. Стојнић, Писмо као књижевни жанр у средњовековној руској књижевности, ЗМСС 56-57 (1999), 15.

¹⁴ Р. Маринковић, Поговор у *Писах и потписах*, 246.

¹⁵ Образцима су били обухваћени представници различитих друштвених слојева: властела, монаси, пријатељи, рођаци, духовници, браћа, господари итд. (Ђ. Трифуновић, Нацрт за поетику старе српске књижевности, у: *Стара књижевност* (ур. Ђ. Трифуновић), Београд, 1972, 65).

¹⁶ Ђ. Трифуновић, *Азбучник*, 266; Д. Богдановић, *Историја старе српске књижевности*, 74-75.

¹⁷ Ђ. Трифуновић, Нацрт за поетику старе српске књижевности, у: *Стара књижевност* (ур. Ђ. Трифуновић), Београд, 1972, 65.

¹⁸ Ђ. Трифуновић, *Азбучник*, 267.

– писама и књижевних посланица у ужем смислу речи¹⁹ – у нашем истраживању ове врсте писама нису строго раздвојене. Изван нашег разматрања, међутим, остају писма која настају у владарским канцеларијама, пословна писма, која представљају документе строго правног карактера и по свом формулару и намени много су ближа повељама (имају карактер наредбе, уговора и потврда²⁰)

Најстаријим сачуваним делом српске епистоларне књижевности сматра се посланица Светога Саве студеничком игуману Спиридону, коју је тадашњи српски архиепископ послао свом пријатељу са путовања у Свету земљу. У науци је више пута истакнуто да ова посланица из првих деценија XIII века не превазилази оквире правог, лично интонираног писма.²¹ Најстарије сачуване књижевне посланице имамо тек из XV века. То су: *Слово љубве* деспота Стефана Лазаревића, посланице Никона Јерусалимца и Јелене Балшић сабране у тзв. *Горичком зборнику* и посланица Димитрија Кантакузина кир-Исаји.²²

Сачувана грађа, осим тога, открива и дуговечност посланице као жанра и њену истрајност и отпорност у тешким временима за српску књижевност: у доба турске владавине, када литерарни рад слаби, управо „посланица остаје најизворнији облик књижевног стварања“.²³ О томе сведоче посланице из XVI века и каснијих периода – Гаврила Светогорца, посланице хиландарских монаха, посланица патријарха Арсенија III Чарнојевића итд. Ипак, губитак већине приватних писама наших владара и црквених великодостојника XIII и XIV века ускраћује нам драгоцену сазнања о њиховом приватном животу.²⁴

У антологију *Писах и потписах*, Радмила Маринковић уврстила је Савино писмо игуману Спиридону (1234?), Милутиново писмо жупану Твртку (1282-1285)²⁵, аутобиографске одломке из *Слова љубве*, из *Отписанија богољубног* Јелене Балшић, затим Писмо царице Маре Дубровнику (1487), и Писмо Вука Гргуревића

¹⁹ Д. Богдановић, „Епистолије кир-Силуанове“, Зборник Филозофског факултета, XIV-1, Београд, 1979, 183.

²⁰ М. Кашанин, *Српска књижевност у средњем веку*, 76.

²¹ Ђ. Трифуновић, *Азбучник*, 267; Д. Богдановић, „Епистолије кир-Силуанове“, 183.

²² Исто; Ђ. Трифуновић, *Азбучник*, 266-271; *Лексикон српског средњег века*, 558-559 (С. Томин).

²³ *Српске посланице шеснаестог века* (прир. Ђ. Трифуновић), Крушевац, 1983, 6.

²⁴ М. Кашанин, *Српска књижевност у средњем веку*, 75.

²⁵ Ово је пословно писмо.

Бајазиту (1483). Кир-Силуанове посланице нису се нашле у овом избору, вероватно због своје раскошне реторике у којој Р. Маринковић очито није видела могућности за креирање личног и јединственог.

Иако сачуваних текстова нема много, велики број посредних сведочанства потврђује да је посланица била веома негована у српској средњовековној традицији. Најјасније о томе говоре Доментијаново *Житије Светог Саве*²⁶ и житија архиепископа Данила Другог²⁷: у ова дела хагиографске књижевности „интерполирани“ су текстови „који су на високом ступњу епистоларне реторике“²⁸, па се може претпоставити да овакви књижевни поступци старих српских књижевника одражавају богатство епистоларне делатности у средњовековној Србији.

У трагању за аутобиографским фрагментима мање је важна тематика посланице од тога да ли су у њој заступљени некакви лични садржаји. Отуда се најфункционалнијом показала, заправо, најгрубља подела посланица на две велике групе:

1) посланице с општом тематиком, од општег интереса, које садрже мало или нимало личних података о аутору (филозофске, књижевне, теолошке, научне посланице);²⁹

²⁶ У Доментијановом *Житију Светог Саве* налазимо шест посланица, чијом се функцијом у оквиру Доментијановог дела подробно бави Љ. Јухас-Георгиевска. Она показује да је уметањем посланица у структуру житија Доментијан настојао да постигне аутентичност и уверљивост када је реч о неким значајним питањима. Разматрајући могућну аутентичност сваке од ових посланица, Јухас-Георгиевска закључује да се последња, шеста посланица у житију, која говори о добијању аутокефалонности, својом целовитошћу издваја од осталих, те да показује извесно подударане са *Оснивачком хиландарском повељом*, као и са Савином *Посланицом игуману Спиридону*. Ова сродност могла би значити да је заиста постојало овакво Савино писмо и да га је Доментијан могао поседовати (Љ. Јухас-Георгиевска, Документарно и фикцијско у Доментијановом делу *Живот светог Саве*, у: *Свети Сава у српској историји и традицији* (ур. С. Ћирковић), Београд, 1998, 141-158).

²⁷ Данило Други пише како је краљица Јелена упућивала својим духовницима писма испуњена слатким и смиреним речима. И краљ Драгутин је имао своје духовнике којима је писао, а у писмима је исповедао своје грехе (Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских*, 1988).

²⁸ Д. Богдановић, „Епистолије кир-Силуанове“, 183.

²⁹ Филозофске посланице расправљају о смислу живота, често садрже библијске цитате, мотиве и параболе из Светог писма. Посланице са филолошком тематиком говоре о вредности језика и стила. Теолошке посланице баве се теолошким темама, док је најмање научних посланица, које разрађују медицинске, астролошке, правне теме (Ε. Αγγελέη, *Δοκτῖα ἐπιστολογράφων στον δεκάτο τέταρτο αἰώνα*)

2) посланице које су недвосмислено упућене једном конкретном примаоцу и садрже личне информације (обавештења, молбе, жалбе, похвале и сл.).

Писма у којима је садржано неко обавештење, или информација, најчешће су краћа писма у којима се аутор распитује о здрављу примаоца и његовом општем стању и статусу. Писма у којима су садржане жалбе или приговори обично су размењивали припадници виших друштвених слојева. Међутим, у ову групу могла би се сврстати и пријатељска писма у којима пошиљалац критикује примаоца што му се не јавља редовно, или зато што није успео да га посети. Писма која садрже молбу упућена су најчешће неком ауторитету од којег се очекује помоћ, али то такође могу бити и пријатељска писма. У оба случаја, за писма с овом тематиком карактеристичан је мотив Божје милости, односно, молитва да Бог подари милост ономе коме је писмо упућено. Осим тога, молбе се могу односити и на неки филолошки или књижевни садржај. У писмима хвале, прималац се велича због својих моралних особина или због свог образовања. Ова тема обично се јавља у комбинацији с неком другом темом посланице, чиме с постиже допуна и појачавање утиска ради постизања циља преписке.³⁰

Ако се примаоци писама према свом друштвеном статусу сагледају упоредо са темама посланица које су примали, уочава се да су владари, великодостојници и уопште припадници виших слојева друштва, најчешће добијали писма с похвалама својих достигнућа, или писма с молбама, при чему је обим, карактер и облик молбе увек зависио од статуса примаоца и формирао се у односу на озбиљност ситуације. Писма упућена научницима и филозофима углавном се тичу њихових интересовања, док се свештенству и монасима, очекивано, упућују посланице с теолошком и филозофском садржином. Ипак, код већине монаха, лични и филозофски садржаји се мешају.³¹

Независно од главне теме посланица, дакле, опажа се устаљени круг мотива идеја и фраза који се понављају у великом броју докумената. Разуме се да је свака категорија посланица мање или више типизирана. Ипак, у великом броју

³⁰ Исто.

³¹ Исто.

посланица, нарочито у онима које садрже молбу, јавља се мотив Божје помоћи, којом прималац треба да буде награђен. Такође, типичан је почетак посланица у којем се слави вредност пријатељства, те брига пошилаоца за здравље примаоца.

Како било, већина познатих средњовековних писама признате су као „књижевна чињеница“: оне се помињу у историјама старе књижевности, уврштене су у антологије и хрестоматије, па се може рећи да је епистола као жанр равноправна са свим другим жанровима средњовековне књижевности.³²

³² М. Стојнић, Писмо као књижевни жанр у средњовековној руској књижевности, 11.

Епистолије кир-Силуанове

За девет епистолија кир-Силуанових заинтересовао се Д. Богдановић седамдесетих година прошлог века, када је у манастиру Савини дошао у додир са зборником из око 1418. године (тзв. *Савински зборник*).³³ Посланице које се налазе на крају тог зборника, међутим, само су препис, а оригинал би – по Богдановићевом мишљењу – могао бити из друге половине XIV века.³⁴ Будући да византијска књижевност није упамтила аутора по имену Силуан, Богдановић је претпоставио да је реч о изворном писцу српске књижевности средњег века. Охрабрење за ову своју претпоставку он је нашао у чињеници да је у српској средини, половином XIV века, стварао извесни Силуан, за кога се – упркос оскудној сачуваној писаној заоставштини – мисли да је написао много више.³⁵

Посланице у Савинском зборнику нису нумерисане и немају посебна заглавља, али се почетак сваке од њих разазнаје на основу нешто крупнијег слова, иницијала у црвеном мастилу. Јасна омеђеност ових епистола препознаје се и у карактеристичном молбеном завршетку са формулом („Амин“), односно у завршном поздраву.³⁶ Не може се са сигурношћу рећи ни да ли је девета епистола последња, или је за њоме следило још посланица. Коначно, поред тога што је загонетан идентитет пошиљаоца, не зна се ни коме он пише, јер писма немају адресата.³⁷ Отуда се, неминовно, не намеће само питање ко је могао бити кир-Силуан, већ и ко су Марко, Ромил и кир-Исаија?³⁸

Када је реч о идентитету кир-Силуана, Д. Богдановић прихвата Ђоровићеву идентификацију песника Силуана, који писац стихова посвећених Светом Сави, са

³³ По својој садржини, овај зборник припада богатој традицији „исихастичких зборника променљивог састава којима је старија и млађа винатијска подвижничка литература, углавном из Свете Горе, преношена у српску књижевност“. Детаљан опис зборника, његовог садржаја, те језичка анализа: Д. Богдановић, „Епистолије кир-Силуанове“, 184-185.

³⁴ Исто, 184.

³⁵ Исто, 186.

³⁶ Исто, 184.

³⁷ Исто, 186.

³⁸ Исто, 189.

светогорским Силуаном, „творцем пасхалије“ из 1355/1356. године,³⁹ и претпоставља да би се истом Силуану могле приписати и епистолије, иако непосредних доказа који би потврдили ово ауторство нема.⁴⁰ Богдановић, међутим, указује на заједничке формалне карактеристике ових текстова (нарочит смисао за фигуре звучања – асонанцу и алитерацију, нпр.) које би могле говорити у прилог тези да их је саставио исти аутор.⁴¹

У такву претпоставку, у том случају, уклапа се и помен кир-Исаије: иза овог имена могао би се крити старац Исаија, који је у првој половини XIV века стигао у Хиландар, а од 1349. године био игумана манастира Светог Пантелејмона. Године 1375. успешно је водио дипломатску мисију измирења српске и византијске цркве. У историји српске књижевности остао је упамћен по запису о Маричкој бици, те као преводилац дела Псеудо-Дионисија Ареопагита.⁴²

У каквом је односу монах Силуан могао бити са кир-Исаијом може се наслутити из његових епистолија. Покушавајући да смести Силуана у историјске оквире, Богдановић закључује да је овај монах и писац морао припадати познатом кругу светогорских монаха окупљеном око кир-Исаије, иако се не може са сигурношћу рећи у ком манастиру на Светој Гори је он живео као монах, али се може претпоставити да је пре 1371. године отишао из Свете Горе.⁴³ На основу историјских података о струјањима светогорских монаха исихаста шездесетих и седамдесетих година XIV века ка моравској Србији, Богдановић претпоставља да су Силуанове епистолије могле настати између 1363. и 1371. године, и да се у то време Силуан налазио у Зети.⁴⁴

³⁹ Исто, 190; В. Ђоровић, Силуан и Данило II, српски писци XIV-XV века, Глас СКА 136 (1929), 13-103.

⁴⁰ Д. Богдановић, „Епистолије кир-Силуанове“, 190-191.

⁴¹ Исто, 191.

⁴² Исто, 193.

⁴³ Исто, 191.

⁴⁴ У овој претпоставци охрабрује га чињеница да је једини познати препис епистолија сачуван у манастиру Савина, у Приморју (Исто, 194-195).

Сагледане из перспективе законитости епистоларне реторике, епистолије кир-Силуанове припадају жанру књижевне посланице, иако у одређеним елементима – пре свега у погледу структуре и композиције – одступају од канона, јер изостаје устаљена схема (натпис са обраћањем – увод – поздрави – експозиција – завршетак са датумом и потписом).⁴⁵

У тематском смислу, међутим, ове епистоле показују сличност са византијским тзв. „пријатељским писмом“ (φιλική ἐπιστολή). Овај тип посланице почива на идеји о томе да је писмо средство преко којег се остварује потпуни духовни (интелектуални и емотивни) контакт између особа које су у преписци.⁴⁶ Управо из ове идеје извире главна теза византијске епистолографије, да је писмо слика људске душе, те да се писмом остварује илузија присуства. На истим идејама, сматра Д. Богдановић, почивају и Силуанове епистоле.⁴⁷

У сваком случају, посланице кир-Силуанове могу се сврстати у тзв. личне посланице, јер у њима проналазимо елементе и мотиве који се односе на самог аутора (нпр. помињање имена – Исаија, Марко, Ромил, могло би упућивати на некаква стварна збивања, на актуелност онога о чему се пише). С друге стране, ове епистолије богате су књижевним обележјима карактеристичним за византијску епистолографију X – XIV века. Сличност са делима византијске епистоларне књижевности огледа се нарочито у апстраховању и деконкретизовању садржаја, што се постиже богословским поучним фразама, концентрисању на опште теме источног хришћанства и монаштва, које се не односе непосредно на учеснике у преписци, већ на свакога ко се у њима може препознати.⁴⁸

Када је реч о аутобиографским елементима у књижевним посланицама какве су епистолије кир-Силуанове, кључно питање јесте: да ли су ова писма „само“ књижевна дела, фикција, или се у њима може разазнати некаква стварна историјска подлога која би нам дала за право да лично интониране исказе у првом лицу

⁴⁵ Исто, 187.

⁴⁶ Исто.

⁴⁷ Исто.

⁴⁸ Исто, 188.

једине интерпретирамо као аутобиографске?⁴⁹ Иако је у позноантичком периоду жанр фиктивног писма био веома популаран, чини се да у средњем веку овакве посланице нису биле толико распрострањене.⁵⁰ Међутим, велики је број посланица чија је аутентична мотивација била лична (дакле, настајале су у неком одређеном, конкретном тренутку и са конкретним поводом), али чији је стил омогућавао да оне буду обзнањене и читане ширем кругу људи. Отуда су аутори, састављајући ова писма, настојали да се придржавају законитости жанра и књижевне етикеције.⁵¹

Чини се да ни данас у науци не постоји јединствено мишљење о томе коме се посланица упућује, и на који начин тип адресата утиче на садржај посланице. Наиме, према неким схватањима аутор се посланицом обраћа само једној особи (најчешће свом пријатељу, савременику, или чак фиктивној личности, понекад и преминулој особи), али се од обичног писма разликује по томе што њена садржина није приватног, већ општег карактера.⁵² Овом схватању супротставља се мишљење да средњовековне посланице немају приватан карактер, тј. да је комуникација успостављена том посланицом била приватна само при првом читању (дакле, када ју је прочитао онај коме је била упућена), али да у тренутку када посланица постане доступна широј читалачкој публици, она почиње да се понаша као свако друго уметничко дело - „његов одашиљач комуницира са групама својих непознатих комуникатора преко баријере времена“⁵³. Стога се може рећи да је посланица, као облик комуникације, ближа књижевној комуникацији појединца (аутора) са групом њему непознатих читалаца.⁵⁴

Могло би се рећи да у лику кир-Силуана имамо управо таквог аутора: начин на који су сачуване (обједињене, у низу, тематски сродне и реторски уопштене) – упркос томе што су његова размишљања потакнута неким одређеним збивањем и имају лични тон – сведочи да су његове посланице биле намењене ширем

⁴⁹ На ову дилему упућивао је још Л. Бреје, опомињући да би за свако византијско писмо требало прво установити да ли је реч о софистичкој вежби или стварном писму (L. Breje, *Vizantijska civilizacija*, Beograd, 1976, 316).

⁵⁰ Д. Богдановић, „Епистолије кир-Силуанове“, 188.

⁵¹ Исто, 188-189.

⁵² *Rečnik književnih termina*, 626.

⁵³ М. Стојнић, Писмо као књижевни жанр у средњовековној руској књижевности, 15.

⁵⁴ Исто, 29.

читалачком кругу, којем је била потребна таква врста лектире.⁵⁵ „Штавише, оне су до те мере апстраховане, осамостаљене у погледу животног и личног исходишта, да могу бити употребљене као тип, као књижевни образац“, сматра Д. Богдановић.⁵⁶

Настојећи да одгонетне може ли се у епистолијама кир-Силуановим видети стварна преписка, Богдановић се задржао на местима у којима се види пишево одступање од законитости жанра, односно, на местима где се одређени подаци јављају „ван контекста“. Тако је утврдио да су епистолије кир-Силуанове „стилски рафинирани епистоларни састави“⁵⁷, али истовремено и лична писма која откривају личност аутора и прилике у којима писмо настаје.

Овим се знатно компликује распознавање аутобиографских елемената у поменутих списима, као и њихово интерпретирање, јер – како је већ речено – један од проблема који теорија аутобиографије мора да реши јесте: коме се аутор обраћа када говори о себи? Другим речима, није свеједно да ли се својим писмом аутор обраћа једном једином, одређеном адресату, или епистола допушта анонимну, типску уопштеност тог адресата (као што је случај, нпр. у *Слово љубве*).⁵⁸

Савремена теорија аутобиографије довела би у питање било какав вид типизације у потенцијалном аутобиографском тексту. Другим речима, свака врста уопштавања и деконкретизовања садржине посланице у старту онемогућава ставарање „аутобиографског уговора“ између аутора и читаоца. Ипак, за разумевање средњовековног аутобиографског текста неопходно је разумети каква је била свест аутора тог текста, односно, како је он доживљавао себе и своју улогу у друштву.

То би значило да се Силуаново ауторство у овом случају не може посматрати изван његовог друштвеног статуса. Будући монах, овај писац је већ сам по себи био репрезент одређених духовних и моралних вредности, својеврстан модел и узор, и то двоструки: он не показује само како се човек може приближити Богу, већ и на који начин се може удаљити од зла и штетних утицаја.⁵⁹ Не треба,

⁵⁵ Д. Богдановић, „Епистолије кир-Силуанове“, 189.

⁵⁶ Исто.

⁵⁷ Исто.

⁵⁸ Исто.

⁵⁹ А. Zlatar, *Ispovijest i životopis*, 104-105.

такође, заборавити ни чињеницу да је међу средњовековним аутобиографима највише писаца из монашких редова, што сведочи о специфичној монашкој свести и подстиче на откривање мотива због којих су управо монаси највише писали о себи.

Ако се, дакле, жели објаснити типизираност и формализованост фрагмената у посланицама у којима писац монах говори о свом животу, мора се поћи од тога како је изгледао његов властити живот. Монашки живот, иако изолован, подвргнут је строгој дисциплини и правилима, и не би се могло рећи да је то свакодневица у правом смислу речи, „већ се ради о формализованим елементима свакодневице“.⁶⁰ Живот монаха, према томе, састоји се у испуњавању задате форме, а сам монах је „тип“ који може бити „партикулизиран“, али не и „сингуларизиран“, јер је његова личност моделирана према општим идеалима.⁶¹

Будући да властити живот доживљава као задатак који треба испунити⁶², средњовековни монах упражњава основни хришћански начин рада на себи – брине о свом духовном животу. Принцип *vita contemplativa* јасно је видљив и у епистолијама кир-Силуановим. Остаје, међутим, да се види у којој мери ове посланице представљају накнадно сагледавање властитог живота, и – у случају да у њима има аутобиографске ретроспекције – из које тачке гледишта се она врши. Хроничарско-биографске, или конфесионалне?⁶³

⁶⁰ Исто, 106.

⁶¹ Исто.

⁶² Исто, 109.

⁶³ Аутобиографска ретроспекција не мора нужно подразумевати ретроспекцију пред смрт, нити је она искључиво усмерена према вечном животу. И у хроничарско-биографском и у исповедном моделу истакнута је идеја да треба бити узоран хришћанин. Разлика је у томе што је први модел најчешће одређен апологетским тоном, а други обележен понизним одрицањем од самог себе (Исто, 109).

Девет кир-Силуанових епистола повезују заједнички мотиви пролазности овоземљског живота и вечности божанске љубави. Очито настале у традицијским оквирима византијског пријатељског писма, ове посланице одликују се специфичном осећајношћу, у којој није увек лако разлучити лично од надличног.

Прва епистолија почиње изражавањем жеље за сталним, трајним, непосредним присуством онога коме је писмо упућено. Откривају се мотиви због којих Силуан почиње преписку:

„Желео сам да те стално гледам: не само видљиво телесно обличје, које сви могу гледати, већ оно што је непредвидљиво, у души, што малобројни препознају по мислима које душа покреће; и да ти дух напајам речима као што су ове, да из дана у дан, као по степеницама, добрим делима ка Богу узлази, док се коначно с њим не сједини колико је човеку могућно“.⁶⁴

Лична жеља за „гледањем“, која се чини конкретном, заправо је жеља за остваривањем надличног јединства. Иако почетна формулација упућује на конкретно, физичко зближавање двају раздвојених саговорника, она се заправо односи на духовно сједињење и жељу да се то јединство оствари управо кроз речи, кроз преписку.

Истицање властите грешности и суочавање са својим гресима у средњовековној књижевности увек је у домену топике, па се фрагментима са овим значењем у Силуановим епистолама не може признати аутентичност и оригиналност. Ипак, управо из топоса грешности израста непосредна мотивација за писање писма, која би могла бити лична:

„Али пошто ја никада не учиних ништа што би Богу било драго, нисам ни сам доживео оно што би мени било драго. Грешан у томе, приморав себе мало да ти пишем, у жељи да сазнам о теби, и писаним словим – као усмено – да те питам, макар на исти такав начин одговор примим: да ли ће због тебе *радост бити на небесима*, радост којој бих и ја да се придружим?“⁶⁵

⁶⁴ Исто, 201.

⁶⁵ Исто, 201-202.

Наведени фрагмент сигнализира аутобиографски дискурс на више начина: пре свега, аутор говори о својој прошлости, иако сасвим неодређено; он то чини у некој врсти дијаложке ситуације, где је наспрам његовог „ја“ постављено „ти“, конкретна личност којој се обраћа; такође, на основу овог фрагмента, могло би се закључити да је та дијаложка ситуација исповедног карактера (аутор почиње да говори о својим гресима), али се у наставку текста он се одваја од ових тема и разговор наставља у општијем тону, о општим питањима (душевном здрављу, људским жудњама, Христовој љубави). При том, пишући о општим хришћанским темама, Силуан напушта прво лице једнине и пише у првом лицу множине. Тако се деперсонализација садржине одражава и на форму исказа.

Стварном писму ближа је, барем донекле, **друга епистолија** кир-Силуанова. Својом садржином она је, чини се, непосредно везана за конкретни тренутак, и сведочи о истинским осећањима и размишљањима аутора. Наводимо је у целини⁶⁶:

Да ли оно што ти посласмо није ни дошло до тебе, љубљени, или ниси хтео да примиш? Једно од тога мора да значи твоје ћутање. Сем ако постоји и неки трећи разлог, о којему најрадије не бих ни говорио. Ако, дакле, није ни стигло до тебе, ваља потражити онога по коме је послато. Ако, пак, ниси хтео да примиш – треба да сазнамо узрок, па да се поправимо и дамо оно што се тражи, или да са стидом, недостојни, престанемо писати. То и самоме Богу изгледа право. Јер када он преко пророка говори Израилју, незадовољан жртвама: *Нећу да примим из куће јунца и из стада јарца* (Пс. 49: 9), он тада казује и шта хоће од њих. И када, опет, грешноме забрањује да прича о заповестима Божјим, казује одмах и због чега. Стога смо дужни да се понашамо као боголики и богоревнитељи, па да, кад нешто чинимо, откријемо и прави узрок свога поступка. Ако је разлог у ономе трећем, што прећутасмо, а то је безосећајност достојна суза – многог је зла она мати. Зато и треба да пазиш... Остало што хтедох, немој да пишеш док на ово одговор не примим. А онај *који може од камена чеда Аврааму подићи* (Мт. 3: 9), да омекша као восак и нашега кала тврдост, и да нас удостоји, печат Духа што га неправедно примисмо⁶⁷ – да сачувамо благодаћу његовом. Амин.

⁶⁶ Исто, 202-203.

⁶⁷ Мисли се на миропомазање (Исто, 203).

Тема овог писма је, чини се, жаљење због (краткотрајног) престанка писане комуникације и у том погледу оно није усамљено у односу на средњовековну епистоларну традицију. Занимљиво је, међутим, што аутор у овој посланици, пишући о себи, не користи прво лице једнине (као у првој епистоли), него употребљава прво лице множине, док се свом „саговорнику“ обраћа са „ти“. Осим тога, питајући се о могућим разлозима због којих је одговор на претходно писмо изостао, Силуан није усредређен на себе, он разлоге тражи у другима. Све то доприноси „деконкретизацији“ садржаја ове посланице, чији је оквир, рекли бисмо у први мах аутентична, стварна ситуација у којој се писац епистолије нашао.

Заправо, чини се да је читава епистолија конципирана тако да се нагласи потреба о указивању човеку на његове грешке, те да се подвуче идеал богоревњивости и боголикости. Њен контекст, ипак, не може се са сигурношћу одредити као аутобиографски: премда изгледа могућа и стварна, жалба због неприспелог одговора могла би бити и конструкт, или боље речено, фиктивна ситуација којом се само „провоцира“ разговор на одређену хришћанску тему.

Аутобиографски исказ налазимо у **трећој епистолији**. Силуан овде опет бира прво лице једнине када говори о себи. У првом делу посланице преовлађују опште теме. О себи и свом животу Силуан говори само у једном фрагменту из првог дела, али не непосредно, већ посредством паралеле:

Са чијим страдањем да упоредим своје?

Мучим се попут онога који много година проведе у тамници и још не може да гледа светлост због дуготрајног лишавања светлости, нити право да ходи не може због рана од окова којима беше окован. Он, дакле, страхује да се приближи месту у коме пострада, али је привучен невољом свога љубљеног, кога тамо гледа окована, и хоће да му каже: 'Ми смо успели да побегнемо из те страшне тамнице'. Па хоће да се постара за вид слепога и за ране тела, јер се неће побећи из те тамнице ако здравља не видимо.⁶⁸

⁶⁸ Исто.

На могућност да је овде реч о стварном, а не чисто књижевном писму, указује помен личног имена:

Марка ми Господ узео к себи, а мени руку откиде. И ја сам, дакле, због њега радостан, али себе жалим.⁶⁹

Ко је био Марко којег Силуан помиње, и у каквом је односу писац с њим био, не можемо знати поуздано. Богдановић није успео да открије било какве податке овом Силуановом послушнику. Ипак, осећања која је у Силуану изазвао овај губитак сведоче о њиховој блискости. Јасно контекстуализован и доведен у везу с Марковим одласком, Силуанов исказ о властитим осећањима може се схватити као аутобиографски, будући да му је претходила извесна интроспекција.

Одмах за овим фрагментом следи реченица: „Вишеструко је корисно гледати на оно што чине лекари“⁷⁰, којом се трећа посланица и завршава. Уколико се ова реченица доведе у везу са Силуановим поменом Марка, тада би се могло рећи да је губитак блиске особе Силуана навео на размишљање о телесном здрављу, што је иначе честа тема ових епистолија.

Четврта епистолија почиње у опет у тону пријатељског писма, при чему се инсистира на значају и лепоти преписке, и њеном благотворном дејству на духовни живот:

Ако су нам путеви различити, жеље су нам, у сваком случају исте. А воља је почетак делатне љубави, која хоће стално да гледа своје миле и стално да им говори. И када си тога лишен, писмо ублажава тугу, јер преко писма можеш да кажеш и чујеш шта хоћеш.⁷¹

Писмо, дакле, није ништа друго него израз духовне љубави, знак истоветних жеља, духовног јединства између две особе. Исказ у првом лицу множине, а потом

⁶⁹ Исто, 204.

⁷⁰ Исто.

⁷¹ Исто.

и у другом лицу једине (за који није, у овом случају, извесно да ли је директно обраћање адресату, или део поступка уопштавања), сугерише некакву врсту уопштавања, као да писац говори о нечему што се може односити на свакога. Нешто личнији тон осећа се у наставку, када Силуан поново моли свог саговорника да му пише:

Дуго времена лишен прилике да те видим и да говорим с тобом, молим те да ми пишеш, те да знам јеси ли сада срећан или не. А потом, ако треба, и неки мали савет да ти дам. Да те како брзи ток овог света не спречи да оствариш што од поменутога, или да ти брак не буде узрок тога. Ове су речи биле упућене онима у браку, а стога се безбрачност и сматра као нешто што олакшава испуњење јеванђелских савета.⁷²

У овом фрагменту уочава се карактеристичан мотив средњовековне посланице: пишчева потреба да поучи саговорника о некој (најчешће узвишеној теми), да му помогне својим саветом и тако га – кроз Божју љубав – довела до схватања свог односа према Богу и свету.⁷³ Овим писмом, у круг тема о којима Силуан расправља, уводи се тема брака и безбрачности. Пишући о идеји „старања о себи“ у антици, Фуко напомиње да се тај појам поново јавља у хришћанству и то пре свега у хришћанском аскетизму: код Методија Олимпског, Василија из Цезареје, Григорија Ниског итд.⁷⁴ Појам старања о себи посебно налазимо, напомиње Фуко, у *Расправи о девичанству* Григорија Ниског, где се каже: „Нека брига о себи започне ослобађењем од брака“. Пошто је за Григорија Ниског целибат први корак у приступању аскетском животу, стапање првог облика бриге о самом себи са безбрачношћу показује како је управо старање о себи постало нека врста обрасца хришћанског аскетизма. Испоснички живот, дакле, почиње управо старањем о себи.

Још један детаљ завршетка посланице остаје, чини се, ван задатог реторског контекста. Реч је о Силуановом необичном ословљавању саговорника: „Куме, куме,

⁷² Исто.

⁷³ Ч. Ребић, *Поетика духовног расуђивања и поучавања у посланицама*, Баштина 24 (2008), 39-40.

⁷⁴ М. Фуко, *Херменеутика субјекта*, Нови Сад, 2003, 22.

не зна се кад ће смрт, и нема краја вечној муци. А овај свет је лаж.⁷⁵ Аутентичан би могао бити и поздрав који Силуан упућује на крају („Познаницима шаљем поздрав!“). Ови детаљи охрабрују нас у претпоставци да је посланица примарно била упућена једној одређеној особи, што је први корак ка разумевању аутобиографских исказа у тексту.

У **петој епистолији** Силуан поново инсистира на значају комуникације: моли саговорника да му пише, али моли и да му буде опроштено уколико сâм буде каснио са слањем писама. У том фрагменту Силуан проговара о себи:

У нашем, пак, закашњењу да ти одговоримо, немој видети смањење љубави, него увећање валова који ме спадају. С једне стране, пребивање, које ми није по вољи, у погледу места и обичаја. Никада, наиме, не хтедох да будем испред многих људи. Од нових рана нећеш бити здравији. А с друге стране, честа болест. Па како ме оба та зла брзо задесише, само ми вера у човекољубље може излечити ране – са Марком растанак, или тачније, откидање руке – па још и десне ако кажем – никога то неће зачудити од оних који знају. Јер, нећемо скоро наћи такву послушну десницу какву ја нађох, ту блажену душу, спремну да изврши свако добро дело.⁷⁶

Из наведеног одломка наслућује се Силуаново незадовољство због новог пребивалишта и околности у којима се нашао, иако о томе не пружа конкретније податке. Његово незадовољство повезано је са Марковом смрћу, са којом се, очито, тешко мири. О својој жалости, међутим, као да говори с извесним подразумевањем, као о нечему што је општепознато (нико неће бити зачуђен његовом тугом, јер сви знају колико је био наклоњен Марку).

У растанку с Марком Силуан види и разлог своје болести:

Зато нико да ми не узима што за грех кад откривам рану лекару. Они којима лекари секу и жегу тело, трпе у нади на оздрављење, али и они осећају болове. Тако и о нама писасмо, колика нас је бура туге обузела због тога што нас је (Марко) оставио.⁷⁷

⁷⁵ Д. Богдановић, „Епистолије кир-Силуанове“, 204.

⁷⁶ Исто, 205.

⁷⁷ Исто.

Маркова смрт, дакле, наводи Силуана на размишљање о растанку и вечном животу.

Шеста епистолија очито представља Силуанов одговор на писмо у којем га његов саговорник хвали. Сам почетак посланице је у тону афектиране скромности и врло уопштен. Силуан о себи говори на смену у првом лицу множине и првом лицу једнине, чини се, сасвим у духу реторских правила. Занимљиво је како се приповедни образац мења у складу са садржином. Топос скромности остварује се приповедањем у првом лицу множине:

Чудно је некако, велим, твоје писмо, љубљени, јер нам приписујеш – као наше – оно што није наше. Свесни смо да немамо ничега што би заслужило похвале које си нам изрекао.⁷⁸

Ипак, чим почне да говори о својој грешности, Силуан прелази у прво лице једнине:

Него ће то бити, чини ми се, отуда што сам се показао недостојним истините похвале коју је Бог припремио за свете, па зато ову неумесну похвалу примам. И то је Бог намерно допустио, да како, застидевши се ове неумесне похвале, учиним бар што год достојно оне истините хвале, или, пак, да тиме покријем стид своје голотиње као кожама првозданих људи, да и лик свети што га носим у сени мојим злом не бде изложен прекору.⁷⁹

Као аутобиографски фрагмент, ипак, може се издвојити део у којем Силуан доноси реалије из властитог живота:

О оцу, пак, мојем кир-Исаји, што ми пишеш, док слушам, дивим се видећи га како брине и стара о онима од којих ништа није примио. Како би он, дакле, тебе

⁷⁸ Исто.

⁷⁹ Исто.

хтео да презре, он који је благословни узрок твог мира?! Зато није требало да сумњаш поводом тога. Макар и мало било наде, она није давала да се уплашиш.⁸⁰

Наставак писма је реторски састављен, апстрахован, са библијским цитатима.

У седмој епистолији Силуан поново говори о свом здрављу. Стварна дешавања, међутим, само се наслућују из онога што писац говори. Уз телесну болест која га мучи, он осећа и душевну бол због писма које је примио:

Бол ми је, љубљени, болести мојој телесној додало твоје писмо у почетку. И да не беше тада заштите да ме крепи, не би ми било могућно да поднесем. Таман сам примио мало олакшање у сазнању да дођох до места где живе оци за којима сам стално чезнуо, твоје ми речи обновише бол. Не растужи ме толико туга твоја, макар колико била велика, јер и моја је колико и твоја – колико ме ражалости што ти се у разум увукла сумња, лукавством препреденог ђавола, да у том страдању нема спасења. Још више, зато што ти се чини да ће нам бол због растанка бити мањи ако смо у лажном благостању... А требало је због тога да плачеш.⁸¹

На основу наведеног фрагмента може се закључити да је Силуан пре извесног времена напустио дотадашње место боравка. Силуан га овим писмом на неки начин прекорева због тога што сумња у божанске намере и сврховитост раздвајања, у којем сам Силуан види муку која води до спасења. У остатку посланице разрађују се хришћанске теме: Силуан свог саговорника подучава о потреби борбе против малодушности и уздању у Божју помоћ.

Сам завршетак епистолије изведен је према реторским правилима, писац исказује наду у скори сусрет са својим саговорником:

У ту се помоћ уздамо, да нам подари Господ да те видимо ускоро, и духом и телом здрава и слободна благодаћу његовом. Амин.⁸²,

али након тога, на самом крају, као пост скриптум, следи реченица која упућује на реалну ситуацију: „Пази на оно што ти рече Ромил.“⁸³

⁸⁰ Исто.

⁸¹ Д. Богдановић, „Епистолије кир-Силуанове“, 206.

⁸² Исто, 207.

О извесном Ромилу од Силуана не дознајемо ништа осим да је то човек чија се реч слуша и памти. Стога Богдановић претпоставља да је реч о Ромилу Синаиту, светогорском монаху који је у Свету Гору дошао између 1350. и 1360. године, и тамо живео до 1371. Умро је у Раваници највероватније 1376. године. Ромил је остао упамћен као „духовник широког светогорског угледа“ који је на Светој Гори боравио у исто време кад и старац Исаија, и Силуан, што би одговарало подацима из ових епистолија.

Осму епистолију Силуан такође започиње причом о сопственом здрављу:

Пре мале болести, љубљени, на писмо ти одговор дадосмо и загрљај. Слаби према телу, од тела пострададасмо. Издржаћемо, приковани сазнањем истине.⁸⁴

У овом примеру јасно се види на који начин се на реални садржај, чињеницу из пищевог живота (болест), надовезују реторски делови у којима се, у складу са законитостима жанра, садржај деконкретизује и где се развија хришћанска тематика.

Сличан детаљ налазимо и у наставку текста. Једну целину посланице Силуан, наиме, почиње реченицом: „Похвално је, дакле, што си о престављењу брата писао тужна писма, али то треба да буде с мером, јер неумереност свагде заслужује укор“.⁸⁵ Овде се, у оквиру исте реченице, од конкретног прелази ка апстрактном, да би се у наставку писма, уз библијске цитате и алузије на житија светих⁸⁶, писац бавио питањима вере и спасења.

⁸³ Исто.

⁸⁴ Исто.

⁸⁵ Исто.

⁸⁶ Д. Богдановић покушао је да установи на које житије светих се односе Силуанове речи: „[...] а чусмо и за блудницу у Едеси, која је, тек што је изашла од нечистог сношаја, умро дете матери васкрснула, не својом врлином, већ матерњом вером у Бога“ (Д. Богдановић, „Епистолије кир-Силуанове“, 208). Богдановић је с разлогом претпоставио да је Силуан овај пример морао навести по неком житију светих, али му прича о блудници из Едесе није била позната. Установили смо да је овај пример преузет из *Житија Светог Теодора, епископа ефеског* (прославља се 9. јула).

Девета по реду Силуанова епистолија није сачувана у целини. У њој се, у духу пријатељског писма, развија мотив растанка и поновног сједињења. Овде се, међутим, открива и да писмо није упућено само непосредном примаоцу:

Нека теби или коме слушаоцу не буде зазорно што сам, напустивши толико свакодневно лечење душе, примораван да водим рачуна о телесним потребама, јер заповест Божија наређује: *Ближњега љуби као себе*. Везан за тело, ја о тој заповести још више [...] ⁸⁷

Иако је завршетак девете посланице изгубљен, и премда се не може поуздано тврдити колико је писама било у збирци, наслућује се да их је било више. Ипак, и на основу ових девет епистолија може се говорити о целовитости композиције, о њиховој тематској повезаности. ⁸⁸

Силуанове епистолије илуструју једну битну одлику посланице као жанра – мозаичност. ⁸⁹ Тематска разноврсност донекле условљава и стилске варијације, као што је, између осталог, промена приповедног обрасца (прво лице једине, прво лице множине).

Поред формалних карактеристика, може се рећи да су епистолије кир-Силуанове блиске византијској епистоларној традицији и по врсти и „дистрибуцији“ аутобиографских садржаја. Као и већина византијских посланица, и Силуанове посланице полазе од неких конкретних разлога (који се, додуше, ретко експлицирају, само се наговештавају), или ситуација, који су често аутобиографске природе, али који су само повод за размишљање о неким апстрактнијим темама.

Осим тога, аутобиографски подаци које налазимо у овим посланицама у одређеном смислу блиски су дневничким белешкама, пре свега по томе што осврт на сопствени живот не превазилази блиску прошлост. ⁹⁰ Хинтербергер сматра да су посланице (као жанр) само у најширем смислу речи аутобиографске, те да се њихов апстрактни садржај најчешће конкретизује када писац пише о члановима своје

⁸⁷ Д. Богдановић, „Епистолије кир-Силуанове“, 208.

⁸⁸ Д. Богдановић, *Историја старе српске књижевности*, 185.

⁸⁹ М. Стојнић, Писмо као књижевни жанр у средњовековној руској књижевности, 15.

⁹⁰ М. Hinterberger, *Autobiographische Traditionen in Byzantium*, 77.

породице⁹¹ (у Силуановом случају, то би били његови „духовни сродници“, Марко и Исаија).

За разумевање „аутобиографичности“ ових епистолија изразито је значајно питање адресата, јер од типа адресата делимично зависи да ли посланица има или нема проватан карактер. У начелу, могло би се рећи да ова писма немају апсолутно приватан карактер, пре свега због тога што их не пише проватно лице, већ носилац „духовне бригае“ – монах. Пишући појединцу, аутор се, заправо, обраћа групи којој тај појединац припада, јер и сам аутор је представник једне одређене група.⁹²

Стога се може рећи да – чак и обимније збирке писама, каква је ова кир-Силуанова – дају само бледу слику ауторовог живота, и у суштини, остављају утисак духовног дневника аутора. С друге стране, када је реч о односу индивидуалног и типизираниог у средњовековним посланицама, упркос томе што постоје строги реторски обрасци, у посланици чак и скромни подаци из живота аутора откривају нешто о његовој индивидуалности. Јер рађање индивидуалности у непосредној је вези са модалитетима међуљудских односа, и успоставља се нарочито кроз односе љубави и пријатељства, кроз начине личног исказивања. Другим речима, индивидуалност се исказује и у обликовању унутрашње религиозности, али и у облику организације друштвеног живота.⁹³ Имајући то у виду, може се рећи да се у Силуановим посланицама донекле открива и његова индивидуалност, те да су ове епистолије, у одређеним својим фрагментима, аутобиографске. Аутобиографски подаци, често неодређени, овде су искоришћени као покретачи расправе о неким апстрактнијим питањима, хришћанским темама, и то је њихова основна функција. Ипак, ауторски став успоставља се не само путем проповедачке инстанце, већ и непосредним исказивањем властитих ставова и теза.⁹⁴

⁹¹ Исто.

⁹² М. Стојнић, Писмо као књижевни жанр у средњовековној руској књижевности, 29.

⁹³ А. Zlatar, *Ispovijest i životopis*, 103.

⁹⁴ Исто.

На који начин, дакле, функционише аутобиографско казивање у посланицама, и како се оно може разумети?

Уколико се писање писма схвати као „размена корисних ствари“, „размена услуга душе којом покушавамо да учинимо услугу другом док иде ка добру и самом себи“⁹⁵, како каже Фуко, онда се може рећи да онај који пише писмо није усмерен само на другога, већ и на себе: „С једне стране, преписком омогућујемо ономе који је највише одмакао на путу врлине и добра да даје савете другоме: распитује се у каквом је стању тај други, и затим му даје савете. Али, с друге стране, јасно је да та вежба омогућава ономе који даје савете да се сети истина које преноси другоме али које су и њему потребне за живот. Самим тим, док са неким одржавамо преписку, док му водимо душу, ми и даље упражњавамо те личне вежбе, гимнастику која се обраћа другоме али и нама самима, и која нам, захваљујући преписци, омогућава да непрестано управљамо и собом. На тај начин, савете које делимо другима дајемо и себи.“⁹⁶

⁹⁵ М. Фуко, *Херменеутика субјекта*, Нови Сад, 2003, 450.

⁹⁶ Исто. У том контексту, изванредно је занимљив Сенекин пример, који Мишел Фуко наводи као илустрацију ове своје идеје. Он, наиме, помиње једно од Сенекиних писама Луцилију, у које Сенека преписује своје претходно писмо Марулију, који је изгубио сина. Сенекино писмо Луцилију, отуда, има три намене: оно користи Марулију, јер је му Сенека даје савете како да савлада бол због губитка детета; затим, оно је корисно и Луцилију, јер га припрема за будућа животна искушења и несреће; коначно, оно служи и самом Сенеки „као вежба активације свега што зна о нужности несреће, њеним изгледима итд.“ (Исто, 451).

4. АУТОБИОГРАФСКИ ФРАГМЕНТИ У ЗАПИСИМА И НАТПИСИМА

Записи и натписи припадају тзв. „књижевности малих облика“, која своје корене има у античкој књижевности. Отуда се понекад у старим српским натписима може уочити сличност са античким епиграфима, епитафима и епиграмима.¹ Данас под записом подразумевамо краћу или дужу белешку коју је, углавном на маргинама рукописа, у књизи, оставио њен преписивач, преводилац, читалац или власник.² Поред књижевноуметничког значаја који се приписује великом броју записа, ови текстови имају и културноисторијску и филолошку вредност.³

Записи са књижевном вредношћу најчешће су текстови на граници поезије и реторске прозе, и представљају велику, хетерогену групу⁴, како у смислу садржине и тематике, тако и у погледу форме. С обзиром на поетику средњовековне књижевности коју обележавају општа места и устаљене фразе, записи су са литерарног становишта најзанимљивији управо стога што садрже личне, интимне белешке аутора: писац говори о себи, о својим осећањима, о збивањима у свом животу пре, или у току рада на књизи.

Записи се понекад узимају као историјски извори првог реда. За историчаре су нарочито драгоцене белешке у којима се помиње историјска или политичка ситуација у држави или на престолу, а честа тема су ратови или некакве друге „општенародне невоље“ које су и сами аутори преживели. Отуда велики број записа о ономе што је писарима било необично или страшно.⁵

¹ М. Павић, Предговор, *Стари српски записи и натписи*, Београд, 1986, 9.

² Ђ. Трифуновић, *Азбучник*, 78.

³ Исто, 79.

⁴ Д. Богдановић, *Историја старе српске књижевности*, 83.

⁵ В. Ћоровић, Утјецај и одношај између старих грчких и српских записа и натписа, 43.

Најобимнију збирку старих српских записа и натписа представља збирка Љубомира Стојановића у шест томова.⁶ Поред ове збирке, ту су и петотомни *Стари српски записи и натписи из Војводине*, чији је приређивач Петар Момировић, са регистрима у шестој књизи.⁷

Када је реч о записима у старој српској књижевности, уз уважавање велике тематске разноликости, у оквиру прикупљене грађе разликују се две велике целине. Прву групу записа чине они који су настајали у периоду пре доласка Турака у српске средњовековне земље, и ти записи су више реторског карактера. Друга група записа потиче из времена успостављања турске превласти на Балканском полуострву⁸: наиме, од седамдесетих година XIV века, једна од главних тема српских записа постају Турци⁹. Записи тада више не почивају на шаблонима, већ то све више постају непосредне, изворне, самосталне, личне белешке.¹⁰

Иако су настајали у различитим околностима, и без обзира на то што међу записима проналазимо остварења од оних изразито лирски интонираних с једне, до сасвим наративних с друге стране, установљени су основни, стални ставови записа, који ипак говоре о устаљеној поетици овог жанра. Реч је о одређеним фразама и формулама које су записима готово обавезне¹¹:

- 1) Формуле девоције (зазивање Бога, Богородице, молитва Господу и сл.; у српској традицији најчешће је зазивање Свете тројице);

⁶ *Стари српски записи и натписи*, прир. Љ. Стојановић, књ. I (1902), II (1903), III (1904), IV (1905), V (1906), VI (1907), Београд. Фототипско издање: Београд, 1982-1985.

⁷ *Стари српски записи и натписи из Војводине*, прир. П. Момировић, књ. I (1993), II (1995), III (1996), IV (2000), V (2001), VI (2004).

⁸ У старим српским записима о Турцима се говори слично као и у грчким – помињу се као „безбожни“ „безакони“ и сл., будући да је судбина српских средњовековних земаља и Византије била иста (В. Ћоровић, Утјецај и одношај између старих грчких и српских записа и натписа, 52)

⁹ Ђ. Трифуновић, *Азбучник*, 85.

¹⁰ М. Павић, Поговор, *Стари српски записи и натписи*, 10. Развитак записа као жанра средњовековне књижевности Трифуновић доводи у везу са стремљењима у другим гранама уметности. У XIII и XIV веку записи су били блиски минијатурном сликарству – својом особенешћу одвајали су се од текста крај којег се налазе. У време турског ропства, када уметничка вредност минијатурног сликарства слаби, записи су сачували своје поетско језгро и по идејама, мотивима и осећањима почели да се приближавају усменој традицији (Ђ. Трифуновић, *Стара наша заборављена поезија у: Из тмине појање (стари српски песнички записи)*, Београд, 1962, 13).

¹¹ В. Ћоровић, Утјецај и одношај између старих грчких и српских записа и натписа, 9-43. Уп.: Ђ. Трифуновић, *Азбучник*, 83-84.

- 2) Преписивачи саопштавају за кога и по чијој жељи пишу, о чијем трошку и сл;
- 3) Истицање властите грешности, у побожном и смиреном тону, „уз неколико сувих, оштрих речи за себе“;
- 4) Подаци о времену преписивања;
- 5) Истицање да се књига пише за спас душе, као нека врста задужбине; пише се у славу Божју, у похвалу цркве (тог мотива нема у византијским записима);
- 6) Молба читаоцу да се моли за писца/преписивача књиге, молба да не буде заборављен;
- 7) Молба да књига остане код онога коме је дарована.

Према се у многим ставовима записа писци у потпуности придржавају већ задатих формула и схема, они у своје белешке често уносе делове који функционишу као сасвим самосталне целине. То записе не чини само хронолошким белешкама, већ они у одређеним својим сегментима прелазе у молитве и акатисте.¹² За Кашанина, записи су, по интимности и непосредном обраћању, блиски посланицама, које нису биле намењене само једном лицу.¹³

Средњовековним записима у српској књижевности највише се бавио Владимир Ћоровић, који је ова књижевна дела упоређивао са византијским и словенским записима средњег века, покушавајући, на примеру записа, да установи сличности и разлике између ових књижевних традиција, али пре свега да се усмери ка одгонетању поетичких и жанровских законитости.

Према Ћоровићевом мишљењу, најједноставнијим обликом записа могу се сматрати већ сам писарски потпис и податак о томе када је рукопис писан: та два податка (име аутора и време писања) чине основу записа, а сви остали елементи само га чине рељефнијим (нпр. помињање актуелног владара, патријарха или неког другог великодостојника и сл., помен имена онога за кога се књига пише, белешке

¹² В. Ћоровић, Утјецај и одношај између старих грчких и српских записа и натписа, 10.

¹³ М. Кашанин, *Српска књижевност у средњем веку*, 76.

о власништву).¹⁴ Ћоровић, међутим, издваја још два детаља која су од посебног значаја за жанр записа: ближи подаци о домовини писца (или о месту, манастиру, у којем писац ствара), те податак о прилогу рукописа (од кога је, уколико је поклоњен).¹⁵

Док се Ћоровић бавио општим ставовима записа, Ђорђе Трифуновић трагао је за оним што је у овим текстовима оригинално и што није рефлекс грчких или словенских утицаја; бавио се, дакле, оним што не подлеже обрасцима.¹⁶ Својом особеношћу пажњу су му привукли „кратки састави, настали у једном даху, намах забележени, са свим особинама једног тренутка и поетског расположења“.¹⁷ У овим записима Трифуновић препознаје музичко-поетске целине (стихове), па их и интерпретира као поетске текстове.

Разнолики у погледу тематике, записи се разликују и формално: они могу представљати само једну синтагму, или реченицу, а могу бити дугачки и по неколико страница. У збирци Љубомира Стојановића, записи су класификовани у две групе. Једну чине тзв. белешке, које представљају случајне, ненамерне белешке читалаца или власника књиге, записане на маргинама или празним страницама. У њима се исказује однос према књизи, бележе се догађаји од општег значаја, или се откривају лични подаци о аутору белешке. Другу групу чине предговори или поговори у књигама, записи који су настајали истовремено са настајањем књиге и који су писани с одређеним циљем – да се укаже на околности и историјат настанка књиге, њен значај и сл. Садржина ових записа, према томе, непосредно је везана за саму књигу у оквиру које је запис забележен. Управо су ти записи пружали могућност да се у њима развије историографско и аутобиографско казивање.¹⁸

За разлику од византијске традиције, где је то редак случај, у српској средњовековној књижевности налазимо изразито дуге записе, „од којих неки

¹⁴ В. Ћоровић, Утјецај и одношај између старих грчких и српских записа и натписа, 4.

¹⁵ Исто, 8.

¹⁶ Ђ. Трифуновић, Стара наша заборављена поезија у: *Из тмине појање (стари српски песнички записи)*, 10.

¹⁷ Исто, 9.

¹⁸ Р. Маринковић, Инок из Далше или О генези српске аутобиографије, у: *Светородна господа српска*, Београд, 2007, 404-405.

сачињавају читаве мале биографије или чланке¹⁹. У такве записе могли би се убројати запис Теодора Спана о прогону голобрадих из Свете Горе, запис монаха Исаије, Никодимов запис из 1319. итд.

Према мишљењу Радмиле Маринковић, аутобиографским записима можемо сматрати оне у којима се саопштава нешто лично, нешто што је писца „нагнало на исповест“.²⁰ То су записи у којима нема строге реторичности нити церемонијалности, који су писани једноставно, и који се понекад могу развити „у праве мале аутобиографије, као што је случај са Иноком из Далше“.²¹ Поред Улијарске повеље, Дечанске хрисовуље и Душанове речи уз Законик, запис непознатог Инока из Далше најчешће се помиње као аутобиографија²², односно аутобиографски текст српске средњовековне књижевности који се по много чему одваја од претходне аутобиографске традиције српске средњовековне књижевности²³, „мала повест аутобиографског карактера“.²⁴

Дужи записи најчешће представљају предговоре, односно поговоре, у некој књизи. Иако се опширни записи истичу као оригиналне белешке, у којима аутори дају своје лично виђење неког (историјског) догађаја, мора се приметити да те оригиналности мање има у оним фрагментима где писац говори о себи. То свакако не значи да у записима писац не открива податке о свом животу, али стиче се утисак да је међу српским средњовековним записима много више оних у којима писац на оригиналан начин говори о некоме или нечему другом. Оно што писац записа каже о себи обично је или врло кратко, или сасвим у складу с реторским правилима унижавања себе и истицања своје грешне природе.

У начелу, могло би се рећи да писац о себи највише говори управо у најкраћим записима. Писац записа о себи најчешће проговара пишући о властитом стваралаштву, писарском или преписивачком раду. Стога се из записа често може

¹⁹ В. Ђоровић, Утјецај и одношај између старих грчких и српских записа и натписа, 44.

²⁰ Р. Маринковић, Поговор, *Писах и потписах*, 248.

²¹ Исто, 249.

²² Ђ. Сп. Радојичић, *Творци и дела старе српске књижевности*, 236.

²³ Оно што Инок из Далше казује у свом запису, сматра Радмила Маринковић, „није само у служби историјата књиге коју пише, нити је једино опис догађаја из времена кад се књига пише, а није ни само приказ личности везаних за ту књигу [...] Инок из Далше пише своју личну историју“ (Р. Маринковић, Инок из Далше или О генези српске аутобиографије, 405).

²⁴ Ј. Деретић, *Историја српске књижевности*, Београд, 2002 (3. издање), 201.

разазнати ток рада на једној књизи: ако је реч о преписивању књиге, преписивачи помињу од ког дела почињу да преписују, они понекад и тумаче нека места у тексту, помињу услове у којима раде...²⁵ Често се истичу тешкоће у којима писац ради. Ни сасвим кратки записи из овог тематског круга нису без литерарних потенцијала:

Плови пловче, пиши, грешни попе Петре (поп Петар на рукописном апокрифу)²⁶;

Овде пиле прхну да ми потре, орао га изео (непознати писац у рукописној књизи)²⁷;

Почини, грешни Дамјане, од трудне ове работе (Дамјан уз Слово Григорија Апостола)²⁸;

Ох, колика ми је тужица, зло перо, а не добра хартија (непознати преписивач у рукописној књизи)²⁹;

Писах у сумрак. О, што ми се зло писа овајзи лист. Прости, света Недељице (непознати писац у рукописној књизи)³⁰

Почини убоги Гавриле од великога труда. Ох, теби Гавриле, докле да почивамо? Свети оци никејски, помозите ми и ових шест и осам седмица окончати (Гаврило у Синајском пентикостару)³¹;

Занимљиво је да се у неким од ових изразито сажетих записа аутобиографски дискурс остварује кроз казивање у другом лицу јединине, па није сасвим јасно да ли се писац обраћа самоме себи, или будућем непознатом читаоцу.³² Ипак, пре него ли најкраћим записима признамо аутобиографски карактер, морамо се запитати и о мотивима због којих писац проговара о себи. Како је већ истакнуто, аутобиографски карактер текста није одређен само

²⁵ Ђ. Трифуновић, *Азбучник*, 88-90.

²⁶ *Стари српски записи и натписи*, 45. У овом запису писац употребљава честу средњовековну метафору пловидбе, како би тежину свог рада упоредио с опасном и неизвесном пловидбом.

²⁷ Исто.

²⁸ Исто, 45.

²⁹ Исто, 46.

³⁰ Исто, 88.

³¹ Исто, 68.

³² Т. Јовановић, Предговор у: *Стара српска поезија, записи и натписи, аренге*, 29.

чињеницом да писац говори о себи, већ је значајан и мотив због којег писац то чини. У случају кратких записа, ти мотиви су често „техничке природе“: писац је понекад само желео да испроба боју, мастило или хартију, па је то чинио на белинама рукописа. У овом случају, дакле, није спорна аутентичност онога што писац о себи казује, већ чињеница да та кратка белешка није настала из пишчеве потребе да каже нешто о себи, већ је мотивисана другим разлозима, па је спорно да ли се овакве белешке, које нису ништа друго до „пробе пера“, уопште могу посматрати као записи.³³

Писци и преписивачи понекад су остављали краће записе на више места у једној књизи. Ти записи у извесном смислу подсећају на дневничке белешке³⁴:

(На 9. листу) „Дремам“.

(На 20. листу) „Месеца маја 12. писах“.

(На 21. листу) „О, мајко моја, што не могу од главицу!“

(На 21. листу) „О, колика ми је тужица, проса немамо, а за пшеницу и не говорим“.

(На 56. листу) „Окусих перо“.

(На 79. листу) „Месеца јула 22. када узе краљ Табану овце, а њега свеза, ја писах у Сириниће лагатору“.

(На 82. листу) „Месеца јула 23. умре Ковелица када ово писах“.

(На 100. листу) „Дремах“.

(На 124. листу) „Помилуј, Боже, грешнога Равулу“ (Равул на пергаменту преписиваног Четворојеванђеља)³⁵.

Равулови записи, иако кратки, сагледани у целини, ипак откривају преписивачеву намеру да сачува од заборава неке детаље (осећања, догађаје) који су пратили његов стваралачки рад. Управо та намера Равулове записе чини аутобиографским, али и блиским дневнику. Штавише, ови записи најбоље потврђују Хинтербергерово мишљење да се зачеци дневника као књижевне врсте

³³ Исто, 18.

³⁴ Према дневник као књижевна врста у средњем веку не постоји, поједини изучаваоци сматрају да се већина византијских историографских дела (уколико се не ради о компилацији ранијих историографских радова) заснива на некој врсти дневничких бележака.

³⁵ *Стари српски записи и натписи*, 69.

крију у белешкама на маргинама или празним страницама књига, расутих у рукопису, у којима писац „евидентира“ податке о сопственом животу.³⁶

Постоје и случајеви кад два преписивача оставе записе у истом рукопису³⁷, обично онда кад желе да назначе одакле докле су преписали. Такав пример представљају записи Богоја и Георгија:

Довде писа Богојева ручица многогрешна. Испија хартија црнило... Изсухоше хартије од ветра, тере се зло пише“ (Богоје). Помози, Господи, рабу божију Георгију написати књигу ову, о Господи, помози. Већ друго годиште писах (Георгије)³⁸,

Многи записи садрже молбу читаоцима да се преписивачу или писару опросте грешке. Запис дијака Рајка у Четворојеванђељу, осим што садржи ову уобичајену молбу, указује и на пишчева осећања:

Христос – почетак и крај. Слава Створитељу Богу у векове! Амин. Амин. Амин. Ја Рајко дијак писах ово Четворојеванђеље како Бог допусти. И ако нешто будем погрешно, не куните, него, штавише, благословите и помените ме, а вас ће Бог; и оца ми, и мајку ми и супругу ми... Писах у великој нужди и печали.³⁹

Сличне мотиве налазимо и у запису јереја Николе у Јеванђељу:

Писа се ова књига у Скопљу граду попу Грду, брату ми од Виника, у дане Уроша краља Милутина, када побѣ Турке у Грчкој, руком грешног јереја Николе коме је отачаство гроб⁴⁰, а богатство греси. Зато и ако где погрешно јесам, било другом речју, било да сам се напио, а ви лако појте исправљајући калуђери, попови, дијаци, не куните, но праштајте, а вама ће Бог, јер не пише дух свети, но грешни човек. А мед ако је и на корену, благи господин је; слово божије, ако и грубо је, но Бога хвали. Да помене Бог

³⁶ М. Hinterberger, *Autobiographische Traditionen in Byzanz*, 75-76.

³⁷ У старој српској књижевности више је оваквих примера – да два или три писара пишу један рукопис – него што је то случај у византијској књижевности (В. Ћоровић, Утјецај и одношај између старих грчких и српских записа и натписа, 54).

³⁸ *Стари српски записи и натписи*, 46.

³⁹ *Стара српска поезија, записи и натписи, аренге*, 145.

⁴⁰ Мисао о гробу као отачаству је грчка монашка фраза (В. Ћоровић, Узајамне везе и утицаји код старих словенских записа, 162).

родитеље ми и који ме отхранише и учитеља ми, Бог да прости попа Грда, њему се писа ова књига. Прости, Боже, и мене грешнога јереја Николу....⁴¹

Наведени фрагмент илуструје распрострањен обичај средњовековних писаца да у аутобиографским белешкама помињу своје сроднике, иако се о њима из саме белешке не дознаје много.

Посебан тематски круг образују записи у којима је средишњи мотив смрт и помишљање на смрт. Међу њима је и антологијски Пахомијев запис у рукопису:

Грешни Пахомије. Пахомије земља. Пахомије трава. Пахомије златравник. Грех мој преда мном јест непрекидно. Легнувши на одар, помени свој гроб, мисли на то. Страх и трепет отргнуће ме од грехова мојих. Боже, прости грешнога Пахомија душицу.⁴²

Помисао на смрт често се јавља као главни разлог журбе преписивача:

Прогнева се господ у лето 6880. Пожури, грешни Синадине граматиче, док те не достигне смртна коса (Синадин граматик на mineју у време Маричке битке)⁴³;

Пиши и пожури, многогрешна руко, добре и слатке речи докле пак не достигне те смртни конач (Непознати писац у препису Октоиха);⁴⁴

Овом тематском кругу припада и запис који се нарочито издваја по својој поетичности:

Земљо зинувша, прими тело као своје (непознати читалац Осмогласника).⁴⁵

⁴¹ *Стари српски записи и натписи*, 50.

⁴² Исто, 83.

⁴³ Исто, 70.

⁴⁴ Исто, 87.

⁴⁵ *Из тмине појање*, 91. У издању *Стари српски записи и натписи* почетак записа гласи: „Земљо разјапљена...“, што је нешто слободнији превод од Трифуновићевог (*Стари српски записи и натписи*, Београд, 1986, 89).

Земља је за писца записа „неман разјапљених чељусти, која стално смртно прети“⁴⁶. У свим записима овог тематског круга присутна је мисао о непостојаности и пролазности овоземаљског живота, мисао о нестанку. Ђорђе Трифуновић у овим записима види одраз унутрашње борбе, борбе између живота и смрти. Отуда је, по Трифуновићевом мишљењу, основно осећање које произлази из ових записа – осећање туге, „јер када човек више мисли него што осећа, живот постаје тужан“.⁴⁷

У свим овим кратким записима уочавамо својеврсни аутобиографски принцип који почива на самоисказивању: писац записа најчешће „фиксира“ један актуелни тренутак из свог живота, најчешће везан за неку егзистенцијалну или стваралачку недаћу. Стиче се утисак, међутим, да је писац тих записа у дијалогу са самим собом, као да причом о својим мислима и осећањима освешћује самом себи оно што му се у том тренутку дешава.

Ипак, аутобиографски принцип у средњовековним записима разазнаје се и у оним текстовима у којима се, у личном сведочанству појединца, огледа дух читаве епохе. Најбоље то илуструју записи из времена продирања Турака на Балкан. У овој тематској целини има краћих записа, попут записа попа Николе у рукописном минеју:

Да простите ме грешнога попа Николу, ако будем где и сагрешио, јере веома невољан писах, у тамници седећи, у Кознику, гладан и жедан и зиман и веома невољан... Сачувај царева наше и раба твојега кнеза Лазара. Покори њему све иноплемене народе (поп Никола у рукописном минеју)⁴⁸.

или:

Грешни Михаил написа. И Бог да извести што патих од страха турскога овамо, од костобоље не устах ни с места и прославих Бога, не могах бежати, ни друго што, рекох: о, Мати божија хвостанска, покри од садашње ове беде... О, што пати душа од бегова турских, Мати божија, покри ме, раба својег. Бог да прости судију, јер ми даде три чаше велије вина.⁴⁹

⁴⁶ Ђ. Трифуновић, Стара наша заборављена поезија, у: *Из тмине појање*, 30.

⁴⁷ Исто, 30.

⁴⁸ *Стари српски записи и натписи*, 73.

⁴⁹ Исто, 83-84.

Велики број сачуваних записа је из године Косовске битке, попут:

[...] Писа Божидар ову књигу у дан благочастивога кнеза Лазара, кадно дође цар Јамурат на Ситницу и бише бој месеца јуна 15. дан на Косову (Божидар у рукописној књизи)⁵⁰;

Уобичајен је био поступак средњовековних писаца и преписивача да свој рад на књизи временски одреде неким значајнијим историјским догађајем. Њихова намера свакако је била да сачувају од заборава тренутак којем су сведочили. Ипак, у разматрању њихових аутобиографских исказа кључно је да ли они запис остављају да би од заборава сачували податак о себи и свом животу, или податак о том историјском догађају.

О мотивацији аутора записа може се расправљати тек увидом у опширније записе, тзв. предговоре или поговоре у књигама на којима су средњовековни писци, преписивачи или преводиоци радили. Неки од уметнички највреднијих средњовековних записа потичу управо из XIV века, попут записа архиепископа Никодима на Јерусалимском типичу из 1319, записа Рајчина Судића из око 1360. и записа монаха Исаије из 1371. године.

⁵⁰ Исто, 82.

Запис архиепископа Никодима у Јерусалимском типичу могућно је сагледати у координатама византијске аутобиографске праксе, будући да су у византијској књижевности аутобиографски садржаји најзаступљенији у тестаментима и предговорима типичима. Функција аутобиографских исказа у овим документима била је, пре свега, дидактичка: аутобиографске белешке оснивача манастира или игумана, наиме, требало да је истакну лична достигнућа, с једне стране као успомену и сведочанство о прошлости, а с друге стране као својеврстан модел, образац или инспирацију за могуће следбенике.⁵¹ Отуда Хинтербергер с правом издваја „монашку аутобиографију“ као посебан тип аутобиографског казивања у Византији.⁵²

Правила садржана у једном типичу требало је да буду упутство за досезање узорног живота, а пример таквог живота често је био дат у уводу типика, у аутобиографској белешци оснивача или ктитора манастира.⁵³ Тако је пример узорног оснивача манастира (ктитора, игумана, или ма које друге узорне личности која је, на неки начин, везана за манастир), не постаје само модел за подражавање, већ његов живот и буквално, али и симболички, бива уткан у историју заједнице,⁵⁴ чиме аутобиографски исказ добија и духовну и законску функцију, иако није самосталан.⁵⁵ У уводним аутобиографским белешкама многих византијских манастирских типика уочљива је готово потпуна идентификација оснивача с

⁵¹ М. Angold, *The Autobiographical Impulse in Byzantium*, 228.

⁵² М. Hinterberger, *Autobiographische Traditionen in Byzanz*, 208–230. На који начин је аутобиографски исказ у оквиру ових дела деловао дидактички? За монашку заједницу прошлост игумана манастира, а нарочито његовог оснивача, морала је бити од изузетног значаја; монашка заједница је, уосталом, и очекивала од свог оснивача да на неки начин „сведе животне рачуне“, а увод типика је за то био идеално место. Будући да је манастир морао да остане веран својим духовним циљевима, од оснивача се захтевало да постојање манастира оправда на духовном нивоу. Стога је ктитор у уводу типика морао да јасно представи доказ своје духовне зрелости и прикаже животни пут који га је довео до оснивања манастира (М. Hinterberger, *Autobiographische Traditionen in Byzanz*, 198–199). На исти начин функционише, на пример, Савино киторско житије посвећено Симеону Немањи, које је налази у оквиру Студеничког типика.

⁵³ М. Hinterberger, *Autobiographische Traditionen in Byzanz*, 198–199.

⁵⁴ Исто, 200.

⁵⁵ Исто, 384.

манастиром⁵⁶, као да се читав његов живот своди на тај један једини битан догађај: подизање манастира.⁵⁷

Међутим, чак и када се погледа изван оквира манастирског и монашког живота, увиђа се да у већини аутобиографских фрагмената византијских списа постоји тенденција да се фокусира, истакне, увелича један догађај из живота, најчешће повезан са настанком саме аутобиографске белешке: према истом обрасцу као и случају увода за типике и тестаменте, аутор описује догађаје који су га довели до тренутка у којем исписује свој живот.⁵⁸

Аутобиографски запис архиепископа Никодима у неким својим одликама показује сличност са византијском „монашком аутобиографијом“. Он почиње развијањем богословске теме, која треба да буде увод у казивање о приликама из властитог живота:

Пророштва божаствених пророка испунише као што рече Исаија: „Светли се, јер дође светлост твоја, и узведи околу очи своје и види сабрана ти чеда. Јер поћи ће цареви у твојој светлости, и народи у зраку истока твог.“ Пошто најпре Израил изнеможе неверовањем, рече тај пророк говорећи од лица Господњег: „Назваћу не народ мој као народ мој и не вољене моје као вољене“, где им се каза: нисте ви мој народ. Ту ће се назвати синови Бога живог. Јер видимо на нама милосрђе великог Божијег провиђења, јер нам јави новог Аврама, светог нашег господина Симеона и новог мироточца у новорођеном Израилу, то јест у Српској земљи. Јер од њега нам је прекрасан плод, син његов кир Сава божаствени, који многим знојем и трудовима одбацивши телесну тежину, као неки небопарни орао у род дошавши, род свој обнови, не само себе, него и сву Српску земљу. Светим Духом, као нека посебна пчела, од свих красних цветова сабравши, и испуни своје отачаство царским и самодржавним венцем царства, украсивши и утврдивши правоверном вером, и одаривши велики архијерејским чином, а

⁵⁶ Исто, 198.

⁵⁷ Илустративне примере оваквог аутобиографског казивања налазимо, у групи текстова које у периоду од X до XIII века састављају „пионери“ византијског монаштва: аутобиографска традиција најављена је уводом за манастирских типик Атанасија Атонског (970); упечатљив „аупортрет“ доноси и тестамент Јована Ксеноса (1027), док се у уводу типика за манастир Св. Јована на Патмосу (1091) обликује разуђено и сложено самопредстављање монаха Христодула, његовог оснивача (M. Angold, *The Autobiographical Impulse in Byzantium*, 228–231).

⁵⁸ Тако, рецимо, Никифор Васиљакис (око 1160. године) оставља аутобиографску белешку у предговору за своја сабрана дела, дајући до знања да смисао властитог живота види управо у чину сабирања својих рукописа (Исто, 238).

подобећи се боговидцу Мојсеју, којем када хтеде сатворити скинију, Бог рече: „Сатвори ме по слици датој ти на Гори“.⁵⁹

Мартин Хинтербергер уочава да је један од основних елемената монашке аутобиографије фигура учитеља, на којег се писац угледа и чијим врлинама се уподобљава. У запису архиепископа Никодима лик учитеља и „духовног вође“ могао би се препознати у Светом Сави, тим пре што су ови Савини атрибути асоцирани у уводном делу, фигуром Мојсија који је религиозни и духовни вођа изабраног народа:

Тако и овај богоблажени учитељ наш Сава, видевши у светом граду Јерусалиму изглед цркве славног Сиона и Светог Саве Јерусалимског, по истом изгледу сатвори ову велику цркву. А у светим његовим речима које нам остави на утеху, нађосмо како рече: „Молим вас који ћете бити после мене, због маловременог живота, испуните што не докончаш“. Стога, дакле, ја смерни Никодим милошћу сведржитеља Бога и молитвама светог Саве и светих ктитора и светих светитеља Српске земље, узведен бејаш на овај свети велики преосвећени престо архиепископије Српске земље. Похитах ако је узможно нешто мало испунити дане Богом чуваног светородног, превисоког и крепког самодршца и храброг краља Стефана Уроша.⁶⁰

Аутобиографски фрагменти у српским средњовековним текстовима могу имати различите функције у оквиру главног текста. Уколико се запитамо о разлозима настанка аутобиографских белешки, на основу грађе увидећемо да средњовековни писци ретко пишу о свом животу да би оживели прошлост. У овом запису, међутим, чини се да имамо такав случај:

Бивши, дакле, по кушању старог злодејца нека велика распра и несугласица међу господином ми превисоким краљем Урошем и међу братом му краљем Стефаном, а ја тада бејаш игуман часног манастира Свете Богородице Хиландара у Светој Гори. Извољењем оба брата и сабора Српске земље послан бејаш у Нови Рим, у Царски град, тадашњем царству правоверног цара кир Андроника Дуке Анђела Комнена Палеолога и сина му цара кир Михаила и унука му цара кир Андроника, а васељенским престолом управљаше у Цариграду Патријарх кир Нифон. Видевши и поклонивши се неизрецивим тамошњим добрима и трудољубазни устав тих мужева, који

⁵⁹ *Стара српска поезија, записи и натписи, аренге*, 176.

⁶⁰ Исто.

држе типик по обичају светог града Јерусалима, по уставу светог Саве Пустиножитеља, те примивши духовну утеху и смирење и јединство, да према речима Богооца буду у јединству оба брата и сва Српска земља.⁶¹

На овом примеру поново видимо колико је важно довести у везу аутобиографски фрагмент са главним текстом. Будући да се ова белешка налази у типичу, очито је да архиепископ Никодим бележи догађаје из свог живота како би дидактички, својим примером, деловао на оне који ће се тим типиком служити. Коначно, да је Никодимова намера превасходно да поучи, види се и у наредном фрагменту, у којем користи прво лице множине:

А када бејаш узведен на овај свети велики престо светога Саве, свагда имадох на уму сећање на подвиге и труд оних блажених и часних мужева, а посебно следећи речи нашег учитеља и наставника светог Саве, потрудих се макар ово мало приложити. Послах у Царски град у манастир Светог Претече и Крститеља Јована, и би ми донесен овај Јерусалимски типик. И преведох га на наш језик са писмена грчкога језика. А чујмо Господа нашег који рече у свом светом Јеванђељу: „Ако би господар дома знао у који ће час лопов доћи, бдио би и не би дао да му се поткопа дом“. Бдите, јер не знате у који час ће Господ ваш доћи. А пророк рече: „Уснуше својим сном и не нађоше ништа“. А немоћ људску зна Владика наш, али онима који воле Бога све ће се поспешити на добро. Јер не унесмо неке новине, него свети устав и начин живота у лаври Светог Саве, по чијем изгледу беше подобно саздана и ова света црква, те како је саздањем саображена, лепо је да се угледа и уставом у славослављу Бога, као што и у Царском граду видесмо типик светог Саве. Колико је, дакле, према могућности, покренимо се да бдимо и трезвенујемо у славослављу Богу. Похитајмо, дакле, и ми да се боримо са природом и телесним својством, а добри дародавац и подвигодавац, свемогући Бог, знајући нашу немоћ, даће нам духовну моћ само ако најпре покажемо труд, јер сва добра дела стичу се трудом. Јер као што олово вуче доле у дубину оно за шта је привезано, тако лењост и сан своди наше душе у дубину гејене, а бдење и молитва узносе нас духовним крилима на висину, као што нам житија светих јасно изјаснише о томе.⁶²

Позив на подражавање узора препознаје се и у помену житија светих, која су, као што је познато, такође имала дидактичку сврху. На самом крају текста уочава се мотив сећања преко којег се, на неки начин, успоставља аналогија са претходним

⁶¹ Исто, 176.

⁶² Исто, 176-177.

казивањем: као што се Никодим вазда сећао својих узора, тако се нада да ће се „пастири и учитељи“ стада Христовог њега сећати у својим молитвама:

Стога, дакле, молим вас, оци и браћо, које Бог удостоји да будете пастири и учитељи умног Христовог стада, сећајте ме се у својим светим молитвама, а Свети Дух утешитељ као што сваком од вас буде дао, на шта је позван, у томе и да остане. И вас, божаствена чеда, молим не лењите се у свом дару који свак има, да би Владика опростио наше грехе и оног страшног дана суда удостојио нас стајања са десне стране са својим угодницима, коме слава, Оцу и Сину и Светом Духу сада и у све векове векова. Амин. А овај индикт би написан 6827 (1219) године, круга сунчевог 23, а месечевог шестог, индикта другог.⁶³

Одраз Никодимове „персоне“ види се и у начину на који он говори о свом ступању на архиепископски трон: Никодим, наиме, каже да је узведен на престо Светог Саве, што се може упоредити с начином на који су владари у повељама објашњавали свој долазак на власт. У сваком случају, оваквом формулацијом Никодим се представља као, условно речено, ауторитет, будући да његова друштвена улога почива на принципу надличног и универзалног.

Јасно је, према томе, да аутобиографска белешка у типичу – ма како је звали (уводом, записом, белешком и сл.) – увек има исту функцију. Ако се типик саставља да би се у манастир увео ред, да би се „ревенирали“ сукоби, а монаси усмерили на прави пут духовног усавршавања⁶⁴, онда аутобиографска белешка – коју, у овом случају, оставља преводилац типика – има да пружи непосредан модел за подражавање, или барем да позове на опонашање узора.⁶⁵

⁶³ Исто, 177.

⁶⁴ М. Hinterberger, *Autobiographische Traditionen in Byzanz*, 200.

⁶⁵ Иста тенденција приметна је и у запису на Крмчији Светог Саве Григорија Рашког из 1305. године (*Шест писаца XIV века*, Београд, 1986, 63-64).

Запис Рајчина Судића
око 1360.

Запис Рајчина Судића најстарији је, и један од укупно три сачувана средњовековна српска записа који су настали у тамници. Због своје књижевне вредности овај запис се нашао у многим антологијама и хрестоматијама старе српске књижевности.⁶⁶ Осим тога, ова белешка привукла је пажњу бројних изучавалаца средњовековне књижевности управо непосредношћу свог казивања, и чињеницом „да је запис са сличним садржајем у нас редак“⁶⁷, пре свега због самог места где је настао – тамнице. Иако ово није усамљен пример аутобиографског записа, у српској средњовековној традицији редак је случај да писац записа властелин, а не свештено лице.⁶⁸

Често се овај запис наводи и као потврда да белешке у књигама не остављају само преписивачи или писари, већ и читаоци, односно власници књиге⁶⁹. Коначно, текст записа анализиран је и као историјски извор, односно извор за проучавање српске средњовековне правне историје.⁷⁰

Запис је остављен у рукописном зборнику светих отаца, који је Рајчин у тамници читао:

Боже, опрости грешном и недостојном да погледа на небо очима Рајчина Судића и Кијевца, јер нам је претужна душа до смрти. Држа нас ћесар у пиргу пет месеци без икакве кривице. Владика Христос зна да ми ни на кога не полагамо уздање осим на Бога, који створи небо, и земљу, и море и све што је у њему. Ти да нас изведеш из преисподње јаме, јер право вели Свето писмо: 'Не уздајте се у кнезове нити у синове човечије, јер од њих нема спасења, изићи ће душа наша и вратиће се у своју земљу; тога дана нестаће све њихове мисли; блажен је муж који се узда у Господа'.

⁶⁶ *Из старе српске књижевности* (прир. М. Башић), Београд, 1931, 284–285; *Antologija stare srpske književnosti (XI–XVIII vek)* (прир. Ђ. Ср. Радојичић), Београд, 1960, 95, 324; М. Панић-Суреп, *Кад су живи завидели мртвима*, Београд, 1960, 18–19, 238; Ђ. Трифуновић, *Из тмине појање*, 18, 51, 53, 67–67, 204); *Стари српски записи и натписи*, Београд, 68.

⁶⁷ М. Кашанин, *Српска књижевност у средњем веку*, 44, 273.

⁶⁸ Ђ. Ђекић, *Запис Рајчина Судића као историјски извор*, *Зборник Матице српске за историју*, 55 (1997), 47.

⁶⁹ Ђ. Трифуновић, *Азбучник*, 87.

⁷⁰ Ђ. Ђекић, *Запис Рајчина Судића као историјски извор*, 25–48.

Ох, ох, што ми је тужно у тескоби овој и у смраду овом! Туго, тужице, немам те коме исповедити, осим теби, Косенице, Мајко Божија, изнеси ме из ове напасти, јер нас оклеветаше сумњом невине, зна Христос! Не даде ми правду, нити суд или белег, него нас праве удави са Кијевцем у пиргу у негвама, али Бог види, а други нико.⁷¹

У трагању за поетским обележјима старих српских записа, Ђорђе Трифуновић посебно се задржао на запису Рајчина Судића, примећујући да ова белешка „губи све особине једног сужањског тренутка и остаје да живи као вечна песма унутрашње затворености“.⁷² У односу на већину других средњовековних записа, у којима се писци углавном обраћају себи, овде се писац обраћа Мајци Божјој Косеници са молбом за помоћ.⁷³

Неколико података које Рајчин Судић наводи у свом аутобиографском исказу вредно је пажње. Пре свега, он јасно наводи да их у тамници држи ћесар (установљено је да то може бити само ћесар Војихна)⁷⁴, што повлачи питање тамнице у коју су Судић и Кијевац заточени. Наиме, властела, којој је ћесар Војихна припадао, могла је да држи тамнице само у два случаја: у првом случају ради се о тзв. патримонијалним тамницама, где је властела судила себи потчињенима, изузев за најтежа кривична дела; друга врста су владареве тамнице, којима су припадници властеле само управљали.⁷⁵

Према тексту записа, Рајчин Судић и Кијевац су оптужени за неверу и затворени у пирг. Појам „невера“ се у средњем веку могао је имати три значења: јерес, изневеравање владаревог закона, и – коначно – кривично дело које је могао учинити само властелин.⁷⁶ Из исказа Рајчина Судића може се закључити да се затвореници нису огрешили о владара, већ о ћесара Војихну, који их држи у тамници пет месеци. На основу онога што дознајемо из записа, закључује се да је

⁷¹ *Стара српска поезија, записи и натписи, аренге*, 181.

⁷² Ђ. Трифуновић, *Стара наша заборављена поезија*, у: *Из тмине појање*, Београд, 1962, 18.

⁷³ Помен Мајке Божје Косенице упућује на икону Богородице која се налази у манастиру Косеница у Драми. Сматра се да је Косеницу подигао краљ Милутин (највероватније у спомен на своју ташту, царицу Ирину), а основао игуман Герман (Ђ. Ђекић, *Запис Рајчина Судића као историјски извор*, 32).

⁷⁴ Ђ. Ђекић, *Запис Рајчина Судића као историјски извор*, 32-36.

⁷⁵ Исто, 40-41.

⁷⁶ Исто, 36.

овде реч о патримонијалној тамници, што значи да су Рајчин Судић и Кијевац морали бити припадници властеле.⁷⁷

Аутобиографски исказ Рајчина Судића, прожет тугом због боравка у тамници, послужио је историчарима у одгонетању природе његовог огрешења и облика његове казне. Наиме, ни у једном случају чињења невера није предвиђено кажњавање тамницом. У Судићевом инсистирању не времену које су провели у тамници (пет месеци), Ђорђе Ђекић види незадовољство утамничених због предугог боравка у пиргу, и закључује да тамница у овом случају нема само функцију казне, већ и притвора. Отуда Рајчин Судић с правом очајава, јер му није суђено у предвиђеном року.⁷⁸

У сваком случају, запис Рајчина Судића издваја се међу другим записима и по томе што разлог сопственог страдања писац не види у властитој грешности, већ у греху ћесара који их предуго држи у тамници. Премда су подаци које писац наводи о себи и свом заточеништву били драгоцени у реконструкцији правних прописа у средњем веку и њиховог поштовања, о писцу, заправо, сазнајемо врло мало. Осим имена и презимена, Рајчин Судић нам не открива много тога: ни где се налази тамница, нити како се зове ћесар који га је затворио.

⁷⁷ Ђ. Ђекић, Запис Рајчина Судића као историјски извор, 41.

⁷⁸ Исто.

Запис монаха Исаије

Инок Исаија (старац Исаија, Исаија Серски), већ је поменут у вези са епистолијама кир-Силуановим као угледан Светогорац. Рођен на Косову, на самом почетку XIV века, Исаија је око 1330. године отишао на Свету Гору, где је најпре био хиландарски монах, а потом и игуман манастира Светог Пантелејмона. Као представник обитељи овог манастира боравио је и на двору деспота Угљеше у Серу, након тога путовао по Србији, а имао је и значајну улогу у измирењу српске цркве и цариградске патријаршије 1375. године.⁷⁹

У историји српске књижевности остао је упамћен као преводилац дела Псеудо-Дионисија Ареопагита (*Небеска јерархија, Црквена јерархија, Мистичка теологија и Божанска имена*) на којима се темељи готово сва византијска теологија након VI века, и која су одиграла значајну улогу у даљем развоју српске средњовековне књижевности.⁸⁰ У свом преводу дела Псеудо-Дионисија Ареопагита, инок Исаија оставио је дужи запис који почиње његовим размишљањима о преводилачком послу, о грчком и словенском језику, а потом се говори о наручиоцу превода и даје се опис Маричке битке, те стања које је потом наступило у српским земљама. Овај запис вишеструко је драгоцен: пре свега, он представља „једини и јединствени извор о Маричкој бици“.⁸¹

Иако се Исаија придржава реторских образаца и раније традиције записа, он извесне елементе оплемењује новим садржијама и у многим ставовима казује више него што је уобичајено (то се, пре свега, односи на податке које нам пружа о наручиоцу превода – митрополиту Теодосију).⁸² Запис почиње подацима о изворнику са којег се преводи, што је у записима уобичајено. Полазећи од општих оквира, Исаија покушава да установи своје место и свој статус међу онима који су се пре њега бавили превођењем божаствених списа:

⁷⁹ Д. Богдановић, *Историја старе српске књижевности*, Београд, 1991, 188; Ђ. Трифуновић, *Писац и преводилац Инок Исаија*, Крушевац, 1980.

⁸⁰ Д. Богдановић, *Историја старе српске књижевности*, Београд, 1991, 188-189.

⁸¹ Ђ. Трифуновић, *Писац и преводилац Инок Исаија*, Крушевац, 1980, 46.

⁸² Ђ. Трифуновић, *Писац и преводилац Инок Исаија*, Крушевац, 1980, 46.

Многи су се пре много времена и година и по различитим местима нашли у нашем словенском народу да преводе божаствене списе са многопремудрог и вештог и веома вредног јелинског на наш језик, чија имена људима нису само позната, већ су и у књиге живих, штавише, Богом написана. После њих по годинама по васпитању и по вештини умности у јелинском језику, и више по добрим делима, у вечери сунчаног дана, на заласку седмога, да кажем, века и скончања мојега живота – догоди се и мени да научим мало грчки језик толико, колико да могу разумети драгоценост његову и тежину превођења са њега на наш језик.⁸³

Иако је овај аутобиографски фрагмент сав у уобичајеном тону скрушености и скромности, он открива једну карактеристику коју налазимо и у византијским аутобиографским текстовима, у оној њиховој подврсти коју Хинтербергер назива „књижевничким“ („списатељским“) аутобиографијама. У овим аутобиографским делима, која могу бити „праве“ аутобиографије (попут Влемидове, Кидонове или Пселове), или пак само уводи у књиге, или списе на којима су радили писци, преписивачи или преводиоци, чест елемент је казивање аутора о свом образовању.⁸⁴ Да би са себе скинули одговорност, писари су се често жалили на различите ствари, између осталог и на своју невештост⁸⁵, као што то чини монах Исаија:

[...] Ма колико да од онога научих, не хтедох коснути се ствари изнад мене, то јест, преводити са грчког језика на наш, према реченоме: више од тебе не ишти и дубље од тебе не испитуј, бојећи се и оног како пострадаше у Старом и Новом завету они који вређајући слободно, смедоше божаственог се дотакнути.⁸⁶

Ипак, потпуним порицањем своје вештине и знања, монах Исаија обезвредио би, на неки начин, значај самог дела које преводи. Ситуација је, дакле, специфична: он говори о свом знању грчког језика, али не да би себе промовисао или уздизао, већ да би указао на вредност дела које преводи. Да би објаснио зашто

⁸³ Ђ. Трифуновић, *Писац и преводилац Инок Исаија*, 84.

⁸⁴ М. Hinterberger, *Autobiographische Traditionen in Byzanz*, 345.

⁸⁵ В. Поровић, Утјецај и одношај између старих грчких и српских записа и натписа, 20.

⁸⁶ Ђ. Трифуновић, *Писац и преводилац Инок Исаија*, 84.

се, напоследку, ипак прихватио преводилачког задатка, Исаија у своје приповедање уводи „читав мали духовни портрет митрополита Теодосија“⁸⁷:

Но, ипак, божаственим овим човеком, преосвећеним, велим, митрополитом богоспасаваног града Сера, кир Теодосијем пречасним, принуђен бих на превођење. И бејаше како доликује, мислим, без размишљања повиновати се таквом човеку, који од анђела, по великом Дионисију, посвећење прими. Јер овај истинити Божији човек, као ико други, живот имаше, да је слатко слушати, а спасоносно подражавати [му] и корисно. Не само што језик у учењу имаше користан за слушаоце, него и живот много више користан за подражаваоце му [...] Ја не дрзнувши се, нити у своју моћ речи и разума надајући се, јер није то, већ овим, како рекох, принуђен бих, и на његове богоумољиве и свете молитве надајући се, почех и преведох светог Дионисија Ареопажита с потпомагањем и ексодем или откупом овог светог ми владике и заступника.⁸⁸

У многим средњовековним аутобиографским текстовима аутор себе одређује у односу на другог. Тај поступак примењује и монах Исаија пишући о митрополиту Теодосију. С једне стране, сврха овог описа је величање Теодосијевог узорног живота; с друге стране, пишући о Теодосију, Исаија нешто казује и о себи: открива своје узоре, и пре свега, открива разлог због којег је ипак пристао да преведе Светог Дионисија. Тај разлог је сама личност Теодосијева, јер митрополит Исаију није „принудио“ на превођење непосредно, директном наредбом, већ самом својом личношћу.⁸⁹

Исаија, међутим, додаје још неколико података о свом преводилачком искуству, поново уз истицање властитог несавршенства и грешности:

И друго пре овога преведох, а после овога колико да свемилостиви Бог светим својим молитвама. Бојим се рећи да сам превео светог Дионисија. Ако сам га и превео, посматрајући недостижну не мало висину богословља и крајњу премудрост светога [Дионисија], блато мојих грехова добро сам знао.⁹⁰

⁸⁷ Исто, 46

⁸⁸ Исто, 84-85.

⁸⁹ Иначе, чести су случајеви да писар или преписивач открије разлог због којег преписује књигу. Ти разлози су најчешће побожни, али има и директнијих, понекад и чисто материјалних разлога (В. Ђоровић, Утјецај и одношај између старих грчких и српских записа и натписа, 32).

⁹⁰ Ђ. Трифуновић, *Писац и преводилац Инок Исаија*, 85.

Временске оквире свог преводилачког рада монах Исаија одређује у односу на тада актуелна историјска збивања:

У књигу ову, светога Дионисија, велим, у добра времена, дакле, почех, када божаствене цркве и Света Гора, рају подобне, цветаху као неки врт код извора увек напајан, а сврших ту у најгорим од свих злих времена, када разгневи Бог хришћане западних крајева. И подиже деспот Угљеша сву српску и грчку војску [...].⁹¹

У наставку текста Исаија даје живописан приказ Маричке битке и прилика које су снашле српске земље након пораза у бици. Многи средњовековни писари и преписивачи проширивали су своје белешке поменом неког историјског догађаја који се збио у то време, и ти фрагменти најчешће су оригинални и не почивају на традиционалним формулама.⁹²

Запис се завршава изразом немоћи да се речима дочарају страхоте које су након битке наступиле, када су живи завидели мртвима, што је такође опште место средњовековне књижевности:

И верујте ми, не ја, који сам незналица у свему, већ и онај премудри међу Јелинима Ливаније не би могао представити невољу која постиже хришћане западних крајева.⁹³

Управо овим описом, запис монаха Исаије привукао је највећу пажњу изучавалаца старе српске књижевности, па се у литератури Исаијин запис често и назива „Запис о Маричкој бици“. Кашанин, међутим, исправно примећује да се на Маричкој бици Исаија задржава мање него на свом преводу.⁹⁴

Завршни ставови сасвим су у складу са средњовековном топиком. Монах Исаија се извињава будућим читаоцима и преписивачима што дело има недостатака, позивајући се при том на грешну људску природу:

⁹¹ Исто.

⁹² В. Ђоровић, Утјецај и одношај између старих грчких и српских записа и натписа, 42.

⁹³ Ђ. Трифуновић, *Писац и преводилац Инок Исаија*, 86.

⁹⁴ М. Кашанин, *Српска књижевност у средњем веку*, 234.

Они који хоће преписивати и читати ову књигу, молим се, милостиви и без срдње будите према мојега ума немоћи и недостатку. Јер и ви сами сте људи и подлежете ономе што је људско, да вам треба милости од Бога и опроштаја од људи, те опроштаја вашег и мене удостојите, иштући код Бога остављење грехова [због] бездана моје невоље.⁹⁵

Дакле, као што почињу „побожним ускликом“, записи се често тако и завршавају.⁹⁶ На самом крају, Исаија се потписује у тајнопису, маниру српских средњовековних књижевника, који се у српској традицији практиковао од седамдесетих година XIV века, а врхунац достиже у XVII веку.⁹⁷ Исаија своје име скрива из бројева чија се бројна вредност изражавала словима:

И име међу иноцима мене јаднога ако хоћеш сазнати, почетак томе је осми број, средина двеста и први, а крај десет са једним се завршава. Година је тада текла 6 тисућа 8 стотина 70 и 9-та, индикт 9. Богу који је дао да се ово почне и благоизволео да се сврши – слава, част и поклоњење у бесконачне векове, амин.⁹⁸

Запис монаха Исаије умногоме потврђује досадашње закључке изучавала средњовековне аутобиографске књижевности. Пре свега, већини византијских аутобиографских текстова запис монаха Исаије близак је по томе што су, у својој основи, аутобиографски делови текста у непосредној вези с главним текстом⁹⁹ (у овом случају – преводом дела Дионисија Ареопажита). Тачније речено, главни текст утиче на то како ће писац записа говорити о себи.

И заиста, у запису инока Исаије није тешко установити идентитет аутора. Писац записа о себи говори из позиције преводиоца. Све што он казује о себи и свом животу у вези је с његовим преводилачким радом. Према томе, иако се записи често издвајају као оригиналне, личне белешке, у запису монаха Исаије недвосмислено проговара његова „персона“, а не његов „его“. У складу с тим је и чињеница да се, за разлику од кратких записа, у којима писци често проговарају у

⁹⁵ Ђ. Трифуновић, *Писац и преводилац Инок Исаија*, 86.

⁹⁶ В. Ђоровић, Утјецај и одношај између старих грчких и српских записа и натписа, 32

⁹⁷ Поред монаха Исаије, тајним писањем су се служили и Константин Филозоф, Никон Јерусалимац, и други (Ђ. Трифуновић, *Азбучник*, 342-343).

⁹⁸ Ђ. Трифуновић, *Писац и преводилац Инок Исаија*, 86.

⁹⁹ М. Hinterberger, *Autobiographische Traditionen in Byzanz*, 383.

другом лицу, у запису монаха Исаије јасно да се он обраћа читаоцима и будућим преписивачима књиге.

Натписи се од записа разликују пре свега у врсти материјала на којем су остављени. Они су могли бити изрезбарени, уклесани, утиснути, извезени и сл. на камену, дрвету, кожи, тканини, глини, на зиду цркве... итд.¹⁰⁰ Иако се врста материјала најчешће истиче као суштинска разлика између записа и натписа, за проблем аутобиографског исказа у овим делима средњовековне књижевности важна је још једна чињеница. Наиме, подлога на којој је остављена белешка у непосредној је вези с питањем: коме се аутор обраћа? За тумачење аутобиографске белешке није свеједно да ли је она остављена у књизи, или је уклесана, на пример, на зиду при улазу у цркву, односно, није битно само шта писац жели да каже о себи, већ и коме то жели да каже.

Међу натписима који су остављени у камену, најбројнији су они на надгробним плочама, које одликују „нескривене мисли“ и „отвореност осећања“, често врло блиски песничком изразу.¹⁰¹ Врста материјала утицала је непосредно и на форму белешке: ови натписи морали су бити јасни и сажети. Понекад, међутим, натписи садрже само помен имена, па пролазник не може ни да замисли каква животна прича се крије иза тог надгробног споменика.¹⁰²

Током XIV и XV века овакви натписи јављају се на стећцима у Босни и Херцеговини, надгробним споменицима који за историју књижевности значајни као сведочанство о разноликости епиграфских тема оног времена: најчешће се споменик, у покојниково име, обраћа онима који туда пролазе, уз помен одређених података из покојниковог живота, истицање његових родбинских веза, податке о томе ко му подиже споменик и сл.¹⁰³ Осим тога, ови натписи често говоре о пролазности живота: „Ја сам био као ви, а ви ћете бити као ја; Ви ћете бити као ја, а ја никада више као ви“.¹⁰⁴ Кашанин сматра да су натписи на стећцима у Хуму

¹⁰⁰ Поделу натписа Б. А. Робакова на 11 група према материјалу и врсти писаљке видети у: Ђ. Трифуновић, *Азбучник*, 179-180.

¹⁰¹ М. Кашанин, *Стара српска књижевност у средњем веку*, 77.

¹⁰² Исто.

¹⁰³ Ђ. Трифуновић, *Азбучник*, 181.

¹⁰⁴ Исто.

ближи фолклору него књижевности, и наводи занимљиво опажање: да што је нека личност већа, надгробни натпис на њеном споменику је краћи и једноставнији.¹⁰⁵

Будући да су писани у првом лицу једнине, Радмила Маринковић ове надгробне натписе назива тзв. „фиктивним аутобиографским изјавама“, у којима се „јавља умрли“¹⁰⁶, и као примере овог типа гробног натписа у зборник уврштава натпис на гробу краљице Марије Палеологине и деспота Стефана Лазаревића.

У нашем раду посебно ћемо се задржати на ктиторским натписима на црквама, које су – показало се – у српској традицији најчешће остављали владари.

¹⁰⁵ М. Кашанин, *Стара српска књижевност у средњем веку*, Београд, 2002, 77-78.

¹⁰⁶ Р. Маринковић, *Поговор, Писах и потписах*, 250.

Ктиторски натпис краља Милутина у саборној цркви манастира

*Хиландара*¹⁰⁷

1321.¹⁰⁸

Овај натпис Ђорђе Трифуновић анализира као један облик екфрасиса, посебне књижевне врсте која се неговала у источнохришћанској традицији, а у којој се обично описује унутрашњи или спољни изглед неке грађевине.¹⁰⁹ Иако по свом невеликом обиму натпис одступа од иначе развијених екфрасиса, Трифуновић у њему препознаје унутрашњу, естетичку и уметничку везу са овом традицијом.¹¹⁰ Са становишта аутобиографског израза у средњем веку, екфрасиси би могли бити посебно занимљиви, будући да се у њима јављају описи личних, посматрачевих утисака и доживљаја онога што су видели.¹¹¹

С друге стране, овај натпис показује извесне упадљиве сличности и са структуром повеље, нарочито у уводним деловима. У дипломатичкој студији посвећеној повељама краља Милутина, Владимир Мошин овај текст сврстава међу веродостојне манастирске повеље сачуване у преписима¹¹², а на сличности овог састава са жанром повеље указује и сам Ђорђе Трифуновић, напомињући да „историјски део, нарочито када краљ Милутин говори о себи у првом лицу јединине или када се обраћа Богородици, подсећа на начин излагања у повељама српских владара“.¹¹³ Отуда је наше истраживање пратила недоумица да ли да овај састав анализирамо као повељу краља Милутина, или, пак, као натпис. Ипак, поред чинилаца који су несумњиво карактеристичних за жанр повеље, нашли смо и на

¹⁰⁷ Издање натписа: Ђ. Трифуновић, Ктиторски натпис краља Милутина у саборној цркви манастира Хиландара, *Са светогорских извора*, Београд, 2004, 145-146.

¹⁰⁸ Натпис је у литератури дуго времена датиран самим крајем XIII или почетком XIV века (најчешће 1303. годином), услед погрешног преписа године, да би тек Марковић и Хостетер јасно показали да су последњи сликарски радови у припрати обављени пред сам крај живота краља Милутина, у септембру или октобру 1321. године. Из тог времена је овај натпис на источном зиду припрате. О ранијим датирањима натписа уз коментаре и аргументацију нових закључака: М. Марковић и В. Т. Хостетер, Прилог хронологији градње и осликовања хиландарског католикона, *Хиландарски зборник*, 10, Београд, 1998, 201-220.

¹⁰⁹ Ђ. Трифуновић, Ктиторски натпис краља Милутина у саборној цркви манастира Хиландара, 126.

¹¹⁰ Исто.

¹¹¹ Исто.

¹¹² В. Мошин, Повеља краља Милутина – дипломатичка анализа, 69.

¹¹³ Ђ. Трифуновић, Ктиторски натпис краља Милутина у саборној цркви манастира Хиландара, 126.

знатна одступања од овог жанра. Та одступања се уочавају пре свега у начину формулисања појединих идеја и заокруживању појединих мотива.

Најпре, у псеудодијалашком тону који обележава први део повеље, употребљава се прво лице множине, што у повељама краља Милутина ипак није чест случај (приповедни обрасци варирају између заменичке интитулације *краљевство ми* и првог лица једнине). Израз *краљевство ми* није употребљен ниједном у овом саставу, али то се може објаснити специфичном наменом овог натписа, местом на којем се налази, а можда и изостанком описа суштинског правног чина који је у већини случајева „диктирао“ краљеву идентификацију с властитом државом (слично као у случају, нпр., Прве хрусијске повеље).

У контексту других Милутинових исправа намањених манастиру Хиландару, и овде се, међутим, уочава доследност: наиме, састав почиње позивањем на Давида, и навођењем Псалама, чиме се – како је раније показано на примеру Оснивачке повеље за хиландарски пирг Хрусију – шаље одређена идеолошка порука:

Који у свештену и божаствену ову цркву с вером и љубављу приступамо, чујмо светога пророка Давида што говори Духом Светим: Ко ће изаћи на гору Господњу невиних руку и чиста срца, тај ће примити благослов од Господа (Пс. 24, 3-5) и видеће неисказиву лепоту славе његове.¹¹⁴

Хиландарски натпис, могао би се, дакле, такође односити на прилике у којима Милутин доноси одлуку о ктитирству над Хиландаром. И у натпису је Нови Давид постао „релевантна метафора политичке врсте“.¹¹⁵

Када је реч о Милутиновом односу према прецима, родитељима и прародитељима, он је у овом натпису, рекло би се, у границама краљевог препознатљивог владарског програма. Тако се о подизању Хиландара каже:

Побожном преданошћу покретани, богоносни и преблажени оци наши, учитељи и вође све Српске земље, нови мироточац Симеон преподобни са

¹¹⁴ Ђ. Трифуновић, Ктиторски натпис краља Милутина у саборној цркви манастира Хиландара, 146–147.

¹¹⁵ С. Марјановић-Душанић, Хиландар као Нови Сион Немањиног отачаства, 23.

вољеним сином својим Савом, првим архиепископом све Србије, љубављу божаственом разгоревани, великим трудом и знојем подигоше од основе цркву у име пресвете Богородице, на месту овом званом Хиландар.¹¹⁶

Међутим, у наставку текста, у оном делу који би се условно могао назвати интитулацијом, опажају се извесне разлике у односу на ранију Милутинову дипломатичку праксу:

С временом, сада, милошћу Божијом дође и мени, по наслеђу отачатсва, српско краљевство, мени Стефану Урошу, зету превисоког самодршца, императора грчкога, цара Андроника. Док сам се старао већма од пређашњих прародитеља и родитеља наших да недовршено испуним, колико буде воља Владике мојега Христа Бога, постојећу, онда, цркву тесну разруших и ову нову подигох и осликах у име пресвете Владичице наше Богородице и њеног часног Ваведења.¹¹⁷

Топос Божје милости јавља се и у овом саставу на одговарајућем месту, и у одговарајућој функцији: њиме се објашњава порекло власти. Ипак, иако се помињу прародитељи и родитељи, чија недовршена дела краљ настоји да оконча, упадљив је изостанак помена предака у интитулацији, што представља дистинктивно обележје исправа Милутинове канцеларије. Као и у случају Грачаничке повеље, која је из истог времена као овај натпис, ова се појава може тумачити на два начина: или дужа интитулација изостаје из практичних разлога, или краљ Милутин на самом крају своје владавине није више инсистирао на овом типу династичких обележја.

С друге стране, не може остати незапажена чињеница да се краљ Милутин представља као „зет грчког цара Андроника“, а не више као праунук, унук, и син владара династије Немањића. Тако нам специфичан језик повеља, са својом топиком као „оруђем владарске пропаганде“, открива да је на самом крају своје владавине Милутин себе видео као тријумфатора у грађанском рату¹¹⁸,

¹¹⁶ Ђ. Трифуновић, Ктиторски натпис краља Милутина у саборној цркви манастира Хиландара 146.

¹¹⁷ Исто, 146–147.

¹¹⁸ Обичај да се позивају на Давидову победу у грађанском рату имали су и византијски василевси (С. Марјановић-Душанић, Хиландар као Нови Сион Немањиног отачаства, 23).

„легитимизираног“ присуством Андроника II Палеолога, који и тада наглашава престиж који је заслужио као нови ктитор Хиландара.¹¹⁹

У вези с већ постављеним питањем о Милутиновим могућним мотивима за исписивање текстова повеља и натписа на зидовима, Ђорђе Трифуновић нуди естетичко тумачење: ктиторско дело није само духовни и материјални, већ и естетички чин; на подизање цркава и манастира владаре су подстицале и естетске побуде, па би то могао бити случај и са овим Ктиторским натписом.¹²⁰ Читав први део Натписа, сматра Трифуновић, обраћа се читаоцу, као превасходно визуелна представа, јер је све што се излаже управљено према чулу вида, највише вреднованом у оквирима средњовековних схватања.¹²¹

¹¹⁹ Исто, 23.

¹²⁰ Ђ. Трифуновић, Ктиторски натпис краља Милутина у саборној цркви манастира Хиландара, 143.

¹²¹ Исто, 136.

Ктиторски натпис Драгослава и Беле Тутић

1332.

Да су ктиторске натписе на црквама остављали и припадници властеле, показује натпис који су Драгослав Тутић и његова супруга оставили на цркви у Призрену:

У име Оца [и Сина] и Светог Духа, ја раб Христов Никола, а по световном имену зван Драгослав Тутић, и са својом супругом Белом, потрудисмо се да се сазида храм Светог Николе, себи на помоћ, јер не имадосмо деце, те ... да се има певати и нас помињати. И купих земљу око цркве и друго све што је мој део, или виноград или кућа и два дудињака крај цркве, све дадох Светом Николи. А сазида се овај храм у дане побожног краља Стефана четвртог и сина му краља Уроша, уз Божију помоћ ... године 6840 (1332), индикта 5.¹²²

Овај ктиторски запис прати чин подизања цркве, па је његова сврха јасна: у њему се образлажу мотиви ктиторског чина. Лични подаци које Драгослав Тутић износи (нпр. податак да он и супруга нису имали деце) заправо је део те аргументације: подизање цркве представља неку врсту „компензације“, и свакако, сотериолошки чин.

¹²² *Стара српска поезија, записи и натписи, аренге*, 298.

Ктиторски натпис краља Стефана Дечанског уз фреску

У молитвеном тону краљ Стефан Дечански обраћа се Христу Пантократору у натпису на својој задужбини, манастиру Високи Дечани:

Прими, Владико Господе, о Пантократоре, принето мољење раба твога Стефана краља, јер приносим ову божаствену цркву са сином својим краљем Стефаном, гледам на трошно ми тело над гробом својим и бојим се страшног ти суда. Теби падам ничице, Сведржитељу, помилуј ме у дан судњи.¹²³

Личан тон прати краљево казивање о сопственом страху од смрти. Мисао на смрт, уосталом, мотив је који се јавља и у повељама Стефана Дечанског, с тим што се овде, у односу на повеље, мотивом страха ствара утисак веће скрушености неголи у повељама, где његово обликовање подлеже извесним обрасцима. Овде је, међутим, осећање страха од смрти представљено далеко транспарентније.

¹²³ *Стара српска поезија, записи и натписи, аренге*, 300.

5. АУТОБИОГРАФСКИ ФРАГМЕНТИ У ЖИТИЈИМА

У житијима светих аутобиографски фрагменти нису необична појава. Штавише, у византијској хагиографској књижевности често се, иза основног текста светитељске биографије, назире сведочанство онога који пише.¹ Функција ових исказа јесте да обезбеде аутентичност казивања, па се – с обзиром на ту функцији – аутобиографски исказ језички обликује на одређени начин (нпр. употреба управног говора, посредством којег писац сугерише да је лично чуо светитељеве речи; истицање себе као сведока, па чак и као учесника неког догађаја и сл.).

Ову форму аутобиографског казивања, међутим, не треба сасвим поистовећивати са аутохагиографијом, која (како је већ поменуто) подразумева писање светитеља о властитом животу. Док је фокус аутохагиографије спиритуалан, аутобиографски фрагменти у житијној књижевности почивају на историографском принципу: писац има потребу да убеди у истинитост догађаја о којима пише.

Аутобиографске фрагменте налазимо у српској хагиографској књижевности већ на самим њеним почецима, у двама житијима посвећеним Светом Симеону. Ипак, мотиви Саве Немањиће и Стефана Првовенчаног да у овим текстовима проговоре о себи, чини се, другачије су природе. Савина аутобиографска белешка у *Житију Светог Симеона* посебно је занимљива у формалном смислу, јер показује како се приповедна ситуација прилагођава садржају текста – афирмативно казивање о себи одвија се у трећем лицу једнине, док покајничком и исповедном садржају одговара прво лице једнине. Стефан Првовенчани, с друге стране, о себи говори подстакнут жељом да подвуче легитимност свог доласка на престо. Дискретан „аутобиографски импулс“ имамо и код Доментијана, који на једном месту каже за себе да је последњи Савин ученик.

¹ М. Hinterberger, *Autobiographische Traditionen in Byzanz*, 158.

У сва три случаја, дакле, реч је о делима у којима тек на тренутак бљесне личност самог писца. Тек ће у XIV веку, у *Животима краљева и архиепископа српских*, односно тзв. Даниловом зборнику, личност хагиографа постати чврсто утиснута у само ткиво главног текста.

Архиепископ Данило Други

Зборник биографија српских владара и црквених великодстојника под називом *Животи краљева и архиепископа српских* уобличен је око 1340. године.² Идејни творац и писац већине житија у зборнику био је архиепископ Данило Други (Пећки), који је на архиепископском трону провео око 13 година (1324-1337).³ О пореклу и младости Данила Другог не зна се много: историјски извори га први пут помињу тек када је постао игуман Хиландара. Стога је загонетно остало и његово световно име, будући да се помиње тек након замонашења. Претпоставља се, ипак, на основу података у житијима *Даниловог зборника* да је могао бити рођен око 1270. године те да је, након што је један период своје младости посветио образовању, дошао на двор краља Милутина.⁴

Замонашио се око 1300. године, провео неколико година у манастиру Светог Николе у Кончулу, а потом отишао у Пећ. Игуман Хиландара постаје 1306. или 1307. године. Као игуман Хиландара учествује у његовој одбрани, у време каталанских напада (1307-1310), да би се касније повукао у испосницу у Кареји.⁵ Верује се да је Данило очекивао архиепископско место 1316-1317. године, након смрти архиепископа Саве III, али је за архиепископа изабран Никодим. Данило добија место хумског епископа, а после Никодимове смрти, 1324. године, и сам постаје архиепископ.⁶

² Г. Мак Данијел, Предговор у: Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских*, Београд, 1988, 12.

³ М. Пурковић, Ка хронологији живота архиепископа Данила II, Гласник патријаршије 33-10 (1952), 237-238.

⁴ Г. Мак Данијел, Предговор, 12.

⁵ Исто, 14-15.

⁶ Исто, 1988, 15-16.

У науци је давно запажено да је позиција „приповедача“ у *Даниловом зборнику* другачија него у дотадашњој традицији српске хагиографске књижевности. Један од првих изучавалаца који је овој занимљивости поклатио пажњу био је Станоје Станојевић: пратећи места у тексту *Даниловог зборника* у којима се појављује Данилово име, он је покушао да реконструише „склоп Даниловог Родослова“.⁷

На аутобиографске фрагменте у Даниловим делима указао је и Ђорђе Трифуновић. Пишући о прози Данила Другог, Трифуновић је уочио да се „из дела самог архиепископа и његовог Ученика може, већма него у других средњовековних писаца, воспоставити духовни и уметнички Данилов лик. Данило је у својој смерности оставио о себи неколико важних сведочанстава [...]“.⁸ Трагом својих претходника, Милунка Митић идентификовала је и описала Данилове аутобиографске фрагменте и анализирала их с аспекта поетике средњовековне књижевности.⁹ У свом тумачењу ауторка се, међутим, није усредсређивала на исказе који представљају уобичајене формуле грешности и недостојности, већ само на оне исказе у којима Данило саопштава своје име. Отуда се она не задржава на месту са почетка *Житија краља Драгутина* („Јер тако беше уистину у дане његова краљевства, чега и ми сведоци бисмо“¹⁰), сматрајући ову формулацију „општом формулом веродостојности [...] утолико пре јер је исказана у множини и без Даниловог имена.“

Показало се, ипак, да се аутобиографски принцип у српским средњовековним текстовима не остварује само кроз казивање у првом лицу једине. Употреба првог лица множине свакако је један од нејчешћих видова истицања монашке смерности, али исто тако је била уобичајена и његова употреба у значењу тзв. протоколарног „ми“. Осим тога, а средњовековној књижевности прелаз са „ја“ на „ми“, који је подразумевао извесну универализацију (због чега га модерна наука доживљава као антиаутобиографски) често је рефлектовао однос

⁷ С. Станојевић, Белешке о склопу Данилова Родослова. Пабирци, Летопис Матице српске, 183 (1895), 125-135.

⁸ Ђ. Трифуновић, Проза архиепископа Данила II, Књижевна историја IX – 33 (1976), 3.

⁹ М. Митић, Литерарна аутобиографија архиепископа Данила II, 35-45.

¹⁰ Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских. Службе*, 59.

„грешник – верник“.¹¹ Како било, тешко би се могло говорити о једнозначној употреби првог лица множине у књижевности средњег века. Коначно, синтагма „због чега и ми сведоци бисмо“ препознатљива је из античке историографске књижевности, у којој се сличним формулама потврђивала веродостојност казивања.¹²

На Данилово име у аутобиографској изјави први пут наилазимо на половини Драгутиновог житија, када архиепископ пише о краљевом абдицирању:

Шта да кажем, о љубимци, ја смирени Данило или шта прво да кажем? Одакле да почнем толике трудове и страдања овога благочастивога мужа [...] Јер овога Господ посла своју светлост и истину, да га оне васпитају и воде и у велико и свесрдечно кајање и богоугодне трудове, о чему смо наумили да саставимо слово колико је могуће.¹³

Управо наведени фрагмент потврђује да је прво лице множине употребљено у значењу „ја“, будући да се логички надовезује на исказ у којем Данило открива своје име. Занимљив је тренутак у којем се Данило представља читаоцу: први пут своје име помиње управо у склопу једног општег места, тзв. топоса неизрецивости, којим се, између осталог, истиче пишчева „неспремност“ за задатак којег се подухватио.

Непосредније самопредстављање Данилово налазимо у делу где се приповеда о Драгутиновом богоугодном живљењу и његовом тајном подвитању. Подробно излажући о Драгутиновим подвизима, Данило каже:

А ја, грешни Данило, био сам тајни зналац неких таквих његових подвига.¹⁴

У овом исказу јасно се уочава потреба да се нагласи аутентичност казивања: ако се Драгутин подвизао у тајности, онда и Данило мора себе преставити као тајног

¹¹ А. Zlatar, *Ispovijest i životopis*, 123.

¹² Исто, 111.

¹³ Данило Други, 62-63.

¹⁴ Исто, 69.

сведока. И док је овде аутобиографски дискурс употребљен у историографске сврхе.

Затим следи део житија у којем се описује Данилова мисија код Драгутина. Та епизода у науци се сматра интерполацијом, а питање њеног накнадног дописивања у *Житије краља Драгутина* у тесној је вези са проблемом концепције и састављања зборника.¹⁵ Без намере да се удубљујемо у овај проблем, и без потребе да сумњамо у ваљаност ове тврдње, скренули бисмо пажњу само на аргументацију која стоји иза тезе о интерполисању. Гордон Мак Данијел, наиме, истиче да на интерполацију превасходно указује то „што се Данило помиње у трећем лицу“.¹⁶ Ипак, имајући у виду неколике примере аутохагиографске праксе у западноевропској, али и византијској традицији, писање о себи у трећем лицу јединице не би требало прихватити као аргумент сам по себи.

Данилов аутобиографски исказ налазимо и на почетку *Житија краљице Јелене*:

Добро и тачно треба да изнесемо житије блажене Јелене о њеном уздржавању и подвигу. Светим молитвама вашим изоштрен, ја, грешни Данило, саставих напред писана житија благоверних краљева српске земље, што је видљиво пред лицем нашег христољубља, и о овоме потрудићу се и све ћу казати по истини, као што ми објавише сведоци живота ове блажене Јелене пре мене, а колико и ја очима мојима видех, истинито ћу исповедити.¹⁷

Како истиче Миланка Митић, „реалност и истинитост на које се Данило позива, заузимају главно место у његовом приступу раду“, док су „други топоси само назначени, као на пример, топос скромности“.¹⁸

¹⁵ Више о томе: Н. Радојчић, О архиепископу Данилу II и његовим настављачима, предговор у: *Животи краљева и архиепископа српских од Данила II*, Београд, 1935, V-XXIX, и нарочито: Г. Л. Мак Данијел, Генезис и састављање Даниловог зборника, у: *Архиепископ Данило II и његово доба* (зборник са научног скупа), Београд, 1987, 216-224.

¹⁶ Г. Мак Данијел, Предговор, 19.

¹⁷ Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских. Службе*, 81.

¹⁸ М. Митић, Литерарна аутобиографија архиепископа Данила II, 37.

Своје име Данило помиње и пишући о смрти краљице Јелене. Најпре, помињући болест краљичину, он вели:

Пребивајући ова блажена Јелена у царском двору своје, у месту званом Брњацима, поче боловати јаче, и разуме да дође дан смрти њезине. И били су у то време са мном најчаснији монаси и јереји стараца изабраних, велможе њезине, и призвавши их [...]¹⁹

Иако се на почетку представља као учесник догађаја о којима пише, у једном тренутку Данило себе изоставља из даљег приповедања, да би се касније опет „вратио“ као сведок:

Тако сам ваистину видео где одасвуд иду славни, тако исто и ништи и страни, хроми и слепи, којима беше хранитељка ова госпођа моја. И пошто се сабрао цео сабор српске земље ка њој у славни двор њезин Брњаци, а ја смерни Данило био сам у то време епископ цркве светога апостола Христова Стефана у месту званом Бањска, и када сам чуо за престављење ове блажене, брзо пожуривши се, и нађох се ту са осталим епископима и игуманима, и целим сабором отачаства њезина.²⁰

Следи део житија у којем се описује погреб краљице Јелене, о којем Данило пише у првом лицу множине, представљајући себе као једног од оних који су учествовали у церемонији полагања Јелениног тела у гроб, да би се нешто касније поново јавио у првом лицу једнине:

А ја смирени Данило, одморивши се у том манастиру после престављења те блажене око два дана, и ту дођоше многа властела силна сина њезина благочастивога краља Стефана од сремске земље, и учинише велики плач и ридање над гробом блажене.²¹

У поређењу с осталим подацима о себи које нам архиепископ Данило предочава, податак да се у манастиру задржао два дана након погребња одмарајући

¹⁹ Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских. Службе*, 99.

²⁰ Исто, 100.

²¹ Исто, 103.

се, чини нам се, на неки начин, личнији, и ослобођен функције стварања документарности. Ако ова информација и има сврху да остави утисак аутентичности казивања, та функција није толико транспарентна као у другим случајевима.

С обзиром на присне везе Данила Другог и краља Милутина, занимљиво је видети на који начин су аутобиографски фрагменти уклопљени у житије које је Данило посветио овом владару. Већ на самом почетку житија запажамо Данилово казивање о себи, вешто уклопљено у топос скромности и топос почетка:

Јер његовом доброподатљивом руком храњен сам био од младости моје, па ми грешноме није лако да оставим толике његове милости и њубазне поуке прела мојој грешности.²²

И док се овај исказ, по свему судећи, може тумачити једино у светлости средњовековне топике, изван образаца је, и чини се, оригинално, Данилово казивање о догађајима након Милутиновог ослепљења сина Стефана.²³ Наиме, након приче о околностима које су довеле до ослепљења и после описа самог чина, следи фрагмент из којег се види Данилов покушај да се врати похвалном казивању о краљу Милутину. Ипак, из његових речи наслућује се његов унутрашњи немир:

А ја грешни и недостојни раб Христа мога Данило, који сам пожurio да исповедим величија неисказаних чудеса овога мога господина, помишљам у моме уму, откуда ми и ове изречене речи, јер обузет веома страхом хтео сам ћутати, а љубављу богоугодних његових дела рањен, усуђујем се да изнесем њему похвале, ободрен силом св. Духа.²⁴

Милунка Митић издваја овај фрагмент као сведочанство о високоморалним вредностима архиепископа Данила, кога ни оправдани страх (а овде то, очито, није топос) није спречио да изнесе истину, и претпоставља да се управо у тону Даниловог аутобиографског исказа крије могући аргумент о накнадном

²² Исто, 111.

²³ М. Митић, Литерарна аутобиографија архиепископа Данила II, 39.

²⁴ Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских*, 126.

интерполисању ове епизоде, за коју се сматра да се није налазила – барем не у овом облику – у Даниловој верзији житија.²⁵ У сваком случају, наведени фрагмент изузетно је значајан, јер показује извесну промену у аутобиографском исказу: док се у ранијим примерима аутобиографски дискурс моделовао у историографске сврхе, овде се историографским фрагментом (верним описом једног историјског догађаја) ствара платформа за казивање о сопственим осећањима.

За разлику од аутобиографских фрагмената у владарским житијима, Данилов глас у житијима посвећеним српским архиепископима сасвим је другачији. У *Житију архиепископа Арсенија* Данило не открива скоро никакве податке о себи, тј. његови аутобиографски искази не измичу устаљеним обрасцима и формулама.

У *Житију архиепископа Јевстатија I* Данило је, чини се, у непрестаном дијалогу са читаоцима, односно, слушаоцима, којима се обраћа са јасном поруком, на самом почетку житија:

Опет добра реч божаствене силе, почетак у правду, достојна је реч да се прослави житије праведника, јер ће живети на векове, и од Господа је њихова награда, а њихова брига је за вишњом и горњом чашћу, утврђење царству и пристаниште утехе, и мени најпоследње, последњем од свију смерноме Данилу, пошто сам напред писмено изложио према сили свога разума. Јер од неисказаног нешто мало изложивши, потом гледам на оно што је преда мном, смео у нади да не мудрујем високо, но да гледам оно што приличи смиренима и према времену, јер велико је стицање само помињати житија праведника. Јер не (пишем) вести противнима или онима који неће добро да слушају, но ка духовнима који у сласт слушају речи духовне, и свакако се брину за истину, и који су се знаменали истинитом светлошћу, и који благочастије ка Хрситу јављају један другоме.²⁶

²⁵ М. Митић, *Литерарна аутобиографија архиепископа Данила II*, 39; уп. Р. Маринковић, *Како проучавати Данилов зборник*, у: *Светородна господа српска*, 254.

²⁶ Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских*, 193.

Из овог одломка јасно се види у чему Данило види циљ писања житија: да се укаже на добар пример хришћанског живота кроз житије праведника. Како он, међутим, види властиту улогу у предочавању тог узорног модела, видимо из његових речи:

Јер достојно је да ја, који сам се осветио светлошћу разумнога виђења, т.ј. дара божаствених речи, и није ми лепо да ћутим, јер не говорим своје нити састављам моју похвалу, но славу Божјега величија, славу коју прими од Оца и њоме прослави своје вазљубљене.²⁷

Истицање властитог талента и вештине, као и оваква врста самопоуздања, оправдано уочава Милунка Митић, неуобичајена је „за канонски начин излагања“. Могло би се, разуме се, рећи да се овде ради о карактеристичној средњовековној идеји да је стваралац само „медијум“ кроз који делује сам Бог – на чему, у основи, Данилов исказ и почива – али проблем је у томе што би такав доживљај сопствене личности требало да се подразумева, а не да се на њему инсистира, јер се тиме, како видимо, постиже сасвим другачији ефекат.

Претензије архиепископа Данила Другог на истиност својих казивања о животима владара и архиепископа српских често се у науци истичу као једна од основних одлика његове прозе.²⁸ Штавише, у научној литератури Даниловом зборнику често се приступало као историографском тексту, а Данилу као „историчару савремености“ пре него као хагиографу. Будући да је у више наврата показано да се, у погледу хагиографског модела, Данило у великој мери угледао на

²⁷ Исто, 193.

²⁸ С. Хафнер, Данило II као средњовековни историограф, у: *Архиепископ Данило II и његово доба* (зборник са научног скупа), Београд, 1987, 131-137; Ђ. Трифуновић, Проза архиепископа Данила II, 12-14;

Доментијана²⁹, могло би се рећи да се његова иновативност огледа управо у оним елементима који су ван тог модела.

Уколико Данилов зборник сагледамо из перспективе г аутобиографског казивања Данила Другог, заиста ћемо лако уочити историографски принцип: писац је, наиме, посвећен недавној прошлости, или чак садашњости, циљ виде у писању историје свог времена.³⁰ Међутим, то није једини вид његовог самопредстављања у житијима овог зборника.

Изгледа да се управо у стваралачкој личности архиепископа Данила Другог потврђује Гуревичево мишљење о средњовековној персоналости као центрифугалној, односно, о томе да су атрибути једне особе заправо поистовећени с њеним друштвеним функцијама, те да се особа у тим функцијама „распршава“.³¹ Таква врста центрифугалности уочава се у аутобиографским исказима Данила Другог: иако инсистира на својој улози очевица историјских догађаја и познаваоца значајних личности, његова улога не исцрпљује се у идентитету сведока-историографа. Он себе, видели смо, доживљава и као надареног и надахнутог ствараоца који своју функцију у друштву види у подучавању других, указивању на потребе узорног живљења. Коначно, понегде се, кроз његово аутобиографско казивање, назире и лик обичног човека суоченог с моралним дилемама.

Могућност везивања аутобиографског приповедања за хагиографски модел, према томе, у *Животима краљева и архиепископа српских* не очитује се само у историографском принципу, нити само у потреби истицања веродостојности казивања, већ често и у намери да се осветли, барем делимично, властити животни пут и ступњеви духовног развоја.

²⁹ В. Ћоровић, Доментијан и Данило, ПКЈИФ I-1 (1921), 21-33; Љ. Јухас-Георгиевска, Доментијан и архиепископ Данило II, у: *Архиепископ Данило II и његово доба* (зборник са научног скупа), Београд, 1987, 237-243.

³⁰ М. Hinterberger, *Autobiographische Traditionen in Byzanz*, 295.

³¹ А. Zlatar, *Ispovijest i životopis*, 121.

6. ДЕЛА МОНАХИЊЕ ЈЕФИМИЈЕ

Деспотици Јелени, жени Угљеше Мрњавчевића, у монаштву Јефимији, припада истакнуто место у српској књижевности: не само што се сматра првом познатом српском књижевницом, већ је њено стваралаштво, за разлику од стваралаштва већине средњовековних књижевника, од почетка високо вредновано, те до данас привлачи пажњу изучавалаца старе књижевности.¹ Јефимија је, међутим, била хваљена још од средњовековних писаца, Григорија Цамблака и Константина Филозофа. Управо су забелешке ових књижевника драгоцен сведочанства о томе да су жене итекако учествовале у културном и државном животу онога времена.

Чини се да ниједној српској средњовековној племкињи у науци није посвећено више пажње него деспотици Јелени. Отуда се о њеном животу и стваралаштву и зна више него о другим средњовековним женама. Основни подаци из Јефимијиног живота углавном су познати, иако је нешто и до данас остало загонетно.

Јефимија је рођена око 1349. године, претпоставља се као једина ћерка Војихне, намесника Дrame, иначе братанца цара Душана, који је овом облашћу загосподарио недуго након Душановог освајања Сера.² Верује се да је место њеног рођења било у старом завичају, да би као дете дошла у Дramу, мада није потпуно одбачена могућност ни да је рођена у Дramи, убрзо након Војихниног доласка у тај град, што је било 1346/1347. године³. Да је на крштењу добила име Јелена сазнаје се из једног записа у тзв. *Сарајевској крмчији* (познати препис Савине *Крмчије* –

¹ Видети: С. Томин, Библиографија радова о монахињи Јефимији, Књиженство (часопис за студије књижевности, рода и културе), 2011, електронски извор: www.knjizenstvo.rs (приступљено: 4. фебруара 2013).

² О историјским изворима који помињу Војихну, његовој титули и територији којом је управљао: *ВИИИЈ VI*, Београд, 1986, 564.

³ Љ. Јухас-Георгиевска, Књижевно дело монахиње Јефимије, ЗМСКЈ L, 1-2, 2002, 57-58.

Номоканона), у којем се каже да је „благочастива и христољубива и превисока деспотица кира Јелена“ за себе поручила препис Псалтира⁴.

Одрастајући у „дворској“ атмосфери, крећући се у кругу српске и византијске властеле, Јелена је, без сумње, морала стећи солидно образовање и васпитање. Претпоставља се да је, поред српског, читала и писала на грчком језику, да је учила уметнички вез, и да је присуствовала световним и црквеним догађајима.⁵ На Јелену је, такође, могла у значајној мери утицати управо царица Јелена, удовица цара Душана, која је и сама била позната по својој књигољубивости и учености⁶ и у чијем се друштву Јелена могла заинтересовати за уметност и књижевност.⁷

За војводу Угљешу Мрњавчевића Јелена се удала 1365. године и прешла у Серску област, где је Угљеша у то време живео. Добивши титулу деспота од цара Уроша и преузевши власт од царице Јелене, Угљеша учвршћује свој положај и постаје господар Сера, града јаке византијске традиције у којем су постојали повољни услови за византијско-српску духовну и културну сарадњу.⁸ Угљеша Мрњавчевић није се показао само као способан, већ и као образован владар са смислом за уметност, о чему говоре његове повеље на српском и грчком језику, његова ктиторска делатност у Светој Гори, као и активност многобројних сликара живописца који у Угљешино време делују у Серу.⁹

Нимало случајно, дакле, у Серској области за време Угљешиног управљања постојала је интензивна књижевна и преписивачка делатност: према жељи митрополита Јакова, 1354. године у Серу је преписано једно четворојеванђеље

⁴ С. Тројицки, Како треба издати Светосавску Крмчију (Номоканон са тумачењима), Споменик САНУ (1952), 43.

⁵ М. Кашанин, *Српска књижевност у средњем веку*, 252; Љ. Јухас-Георгиевска, Књижевно дело монахиње Јефимије, 58.

⁶ С. Hawkesworht, *Voices in the Shadows*, Budapest, 2002, 78; С. Томин, *Књигољубиве жене српског средњег века*, 82.

⁷ Уосталом, и чињеница да је, као већ удата жена, поручила за себе *Псалтир*, књигу коју је, како се сматра, имала скоро свака властeosка породица, свакако сведочи о Јеленином образовању. Других непосредних сведочанстава о Јелениној библиотеци данас, на жалост, немамо. Но, о несумњиво високом степену образовања деспотице Јелене сведоче текстови које је саставила и у којима је видљив завидан ниво књижевне културе, познавање жанрова и стилска изнијансираност (Исто).

⁸ Ђ. Трифуновић, *Стара српска књижевност. Основи*, 1994, 210.

⁹ Г. Острогорски, *Серска област после Душанове смрти*, 15-20.

српском редакцијом, а према жељи истог митрополита преписано је и неколико богослужбених књига за дар Богородичином манастиру у Синају.¹⁰ Таква атмосфера свакако је омогућавала деспотици Јелени да настави са неговањем својих интересовања за уметност и образовање.

Након шест година успешног управљања Сером, живот деспота Угљеше и деспотице Јелена узбуркала је лична трагедија: њихов син Угљеша, за којег је установљено да им је био једино дете¹¹ умире као младенац, што значи са непуне четири године.¹² Угљеша Деспотовић бива сахрањен у манастиру Хиландару, поред Јелениног оца Војихне, у заједничком гробу. Та околност, показаше се доцније, оставиће трага и у Јеленином стваралаштву.

Недуго после смрти сина, Јелена остаје и без супруга: деспот Угљеша погинуо је у Маричкој бици 1371. године. Као ни многим другим војницима страдалим у тој бици, Угљеша се не зна гроб. Једно време у науци се помињала могућност да су посмртни остаци Угљеше Мрњавчевића такође пренети у Хиландар, о чему је – наводно – сведочио деспотов надгробни натпис¹³, али очито се ради о забуну изазваној чињеницом да су отац и син носили исто име.¹⁴ После Угљешине смрти, серску област заузимају најпре Грци, а у септембру 1383. године освајају га Турци.¹⁵

¹⁰ Љ. Јухас-Георгиевска, Књижевно дело монахиње Јефимије, 59-60. Најзначајнијим показатељем интелектуалне и духовне климе у области којом је господарио деспот Угљеша, ипак, сматра се податак да је управо тада инок Исаија, по жељи серског митрополита Теодосија, превео теолошко-филозофске списе Псеудо-Дионисја Ареопагита, са тумачењима Максима Исповедника, који су значајни за формирање средњовековних естетичких схватања, а по неким тумачењима и за развој исихастичких идеја.

¹¹ Л. Мирковић, *Монахиња Јефимија*, Сремски Карловци, 1922, 9-15. Питање о броју деце деспота Угљеше и деспотице Јелене настало је на основу светогорског предања о болесној Угљешиној кћери, а у вези с настанком манастира Симонпетре, задужбине деспота Јована Угљеше, коју је, овај владар, наводно, подигао у знак захвалности Светом Симону, за исцељење болесне кћери (више о томе: Д. Љ. Кашић, Деспот Јован Угљеша као ктитор светогорског манастира Симонпетре, *Богословље*, XX (XXV) – 1-2, Београд, 1976, 29-63).

¹² Ђ. Сп. Радојичић, На трагу једног Јефимијиног састава, у: *Творци и дела старе српске књижевности*, Титоград, 1963, 108.

¹³ Исто, 137.

¹⁴ Исто, 139. Заједнички гроб ћесара Војихне и младог Угљеше налази се с јужне стране главне хиландарске цркве, управо код оног места где је, у цркви, гроб Симеона Немање. Иако поред гроба Угљеше Деспотовића надгробне плоче данас нема, Радојичић, ипак, сматра да је она постојала, и да је – уколико је такве плоче заиста било – она сигурно потицала од Јефимије, која је сина морала оплакивати у надгробном натпису.

¹⁵ Л. Мирковић, *Монахиња Јефимија*, 7.

О Јефимији се не зна ништа готово 20 година након што је напустила Сер. Оставши удовица са непуне 22 године, без родитеља којима би се вратила, Јелена је, свакако пре 1389. године, и у то доба већ као монахиња Јефимија, потражила уточиште на двору кнеза Лазара и кнегиње Милице, која јој је била даља рођака. Низ несрећних околности у Јефимијином животу наставља се када у Косовској бици бива погубљен њен заштитник, кнез Лазар. Власт над одређеним деловима кнежевине након Лазареве смрти преузимају кнегиња Милица и њихов син Стефан, прихвативши вазални однос са Турцима. У том осетљивом историјском периоду Миличине владавине, када Стефан још увек није могао владати самостално, Јефимија је, бар према врло оскудним подацима, била Милици незаменљиви ослонац и подршка.¹⁶ Без претеривања могло би се рећи да је ово раздобље остало упамћено управо по начину на који су Милица и Јефимија владале, мудро и достојанствено.

О томе најбоље говори сведочанство Константина Филозофа, који је у *Житију деспота Стефана Лазаревића* оставио белешку о дипломатској мисији султану Бајазиту, у коју су Милица и Јефимија ишле 1398. године, како би оправдале оклеветаног Стефана. По повратку са путовања, Јефимија и Милица, као монахиња Јевгенија, проводе извесно време у манастиру Жупањевац, одакле је Милица надгледала градњу своје задужбине, манастира Љубостиња.

У историју српске књижевности Јефимија се уписала трима својим песничким делима „високе уметничке вредности“¹⁷ – *Туга за младенцем Угљешом*, *Мољеније Господу Исусу Христу* и *Похвала кнезу Лазару* – од којих је свако у необичном материјалу: сва три њена састава, наиме, замишљени су као саставни делови материјалних предмета који се дају на дар.¹⁸ Отуда их Јефимија и назива „приношенијима“.¹⁹

¹⁶ С. Hawkesworth, *Voices in the Shadows*, 82.

¹⁷ Д. Богдановић, *Историја старе српске књижевности*, 196. Сва три дела Ђорђе Сп. Радојичић уврстио је у своју антологију (*Antologija stare srpske književnosti*, 96-98), док су се одломци из *Мољенија Господу Исусу Христу* и *Похвале кнезу Лазару* нашли у избору Васка Попе (*Јутро мислено. Немањићско доба. Зборник средњовековне српске поезије*, Нови Сад, 2008, 155-156) под називима *Молитва од нечистог језика* и *Молитва кнезу Лазару*.

¹⁸ У новије време поново је постављено питање ауторства плаштанице у Путни, за коју се претпоставља да би могла бити Јефимијин рад (видети: С. Томин, Н. Половина, *Плаштаница из*

Најзначајнијим делом монахиње Јефимије сматра се запис на покрову за кивот кнеза Лазара, у новијој литератури познат као *Похвала кнезу Лазару*. Састав се датира 1402. годином и од почетка је чинио саставни део Лазаревог кивота у Раваници, па је и историја покрова делимично везана за историју Лазаревих моштију.²⁰ За разлику од *Мољенија Господу Исусу Христу*, *Похвала кнезу Лазару* сматра се у целости изворним текстом, песнички интонираним, и личним, попут других Јефимијиних састава.²¹ Снажна веза са историјским тренутком у којем настаје омогућила је у овом тексту спој личне и опште трагедије, због чега се често истичу њени патриотски аспекти. У нашем раду, међутим, *Похвала кнезу Лазару* биће анализирана само узгред, с обзиром на то да не припада временским оквирима теме.

манастира Путна: питање ауторства, у: *Аспекти идентитета и њихово обликовање у српској књижевности* (зборник радова, ур. Г. Раичевић), Нови Сад, 2014, 95-110; ур. S. Tomin, N. Polovina, Shroud form Putna monastery. Question of autorship, in: *Medieval and Early Modern Studies for Central and Eastern Europe*, V, Iași, 2013, 29-49.

¹⁹ Ђ. Трифуновић, *Монахиња Јефимија*, Крушевац, 1983, 16.

²⁰ Бежећи пред Турцима ка северу, раванички монаси понели су 1690. године кнежеве мошти као највећу светињу. Једно време биле су положене у цркви у Сент-Андреји, а потом су раванички калуђери донели мошти у манастир Врдник – Нову Раваницу (Ђ. Трифуновић, *Српски средњовековни списи о кнезу Лазару и Косовском боју*, Крушевац, 1968, 132-133).

²¹ Д. Богдановић, *Историја старе српске књижевности*, 197.

Туга за младенцем Угљешом

1368-1371.

Првим познатим Јефимијиним делом сматра се запис на спољашњем оквиру диптиха (димензије) који представља тужбалицу за рано преминулим сином. У старијој литератури ова иконица није се увек атрибуирала Јефимији²², док се данас убраја у њена дела²³, а текст је познат и под називом *Туга за јединчетом*, како га је у својој *Антологији* насловио Ђорђе Сп. Радојичић. Реч је о двострукој дрвеној иконици малих димензија: на једној иконици је, у средини, изрезбарена Богородица на престолу са Христом младенцем у наручју и окружена попрсјима пророка у медаљонима, а на другој су, такође у средњем пољу, изрезбарена Света тројица (гостољубље Аврамово), окружена медаљонима у којима су попрсја апостола.²⁴

Судећи према склопу иконице и урезаном тексту, ово Јефимијино дело имало је сложену историју настанка²⁵, због чега су, вероватно, многи значајни подаци у вези са записом испрва били нерасветљени, почевши од ауторства записа, његовог датирања, броју Јеленине и Угљешине деце итд. О иконици са записом први је писао архимандрит Дучић, а садржину је разјаснио Иларион Руварац. Руварац је запис датирао временом између 1366. и 1371.²⁶, док се у новијој научној литератури за време настанка овога дела узима период између 1368. и 1371. године.

У тексту записа Јелена бележи да је младенцу Угљеши Деспотовићу две мале дрвене иконице даровао „велики и свети муж“, што би, сматра се, морао бити серски митрополит Теодосије.²⁷ Двоструку иконицу је, како се претпоставља, Хиландару предао лично деспот Угљеша, највероватније у априлу 1371. године, када је посетио светогорске манастире.²⁸ Могућно је да се од почетка иконица

²² Д. Павловић, *Старија југословенска књижевност*, Београд, 1971, 79-80.

²³ Ђ. Трифуновић, *Монахиња Јефимија*; Љ. Јухас-Георгиевска, *Књижевно дело монахиње Јефимије*, 60.

²⁴ Исто, 61.

²⁵ Ђ. Трифуновић, *Монахиња Јефимија*, 17.

²⁶ Л. Мирковић, *Монахиња Јефимија*, 8.

²⁷ Ђ. Трифуновић, *Монахиња Јефимија*, 17.

²⁸ Исто.

чувала у олтару хиландарске саборне цркве, где су је налазили и учени путници и ходочасници и крајем XIX века.

По својим спољашњим обележјима, Јефимијино дело припада жанру записа. Изучаваоци старе српске књижевности, међутим, препознали су у овом кратком саставу читав спектар жанровских нијанси, видевши у њему, „лирски излив материнске љубави“²⁹, „тужбалицу“³⁰, састав који „јасно казује душевно расположење“ Јефимијино и који је „дубоко личан“³¹, „елегију-молитву“³², „елегично интонирани састав“.³³

Управо по том личном, интимном тону који је – како видимо – препознат као једна од главних карактеристика Јефимијиног дела, овај састав издваја се међу другим текстовима средњовековне књижевности.³⁴ За Милана Кашанина, сви Јефимијини записи (на иконици, на завеси, на покрову) заправо су молитве, које су настале у одређеном тренутку и са одређеном наменом: писане у првом лицу, као директно обраћање божанској или светитељској личности, оне су, пре свега, одређене тоном „срдачности и интимности“.³⁵ „У њима нису садржана апстрактна осећања и морална размишљања“, сматра Кашанин, „већ туга и бол, лична патња, страховања за себе и ближње [...]“³⁶.

Танану осећајност Јефимијине *Туге* осетили су и песници нашег доба. Тако Миодраг Павловић бележи: „Запажа се да је већ и сама тема нешто осећајно, и ново за оквире тадањих књижевних обичаја. Деспотица Јелена саставила је једну породичну елегију у складу са владајућом теологијом, али и у песничкој и језичкој моћи која прелази конвенције састављања повеља и надгробних споменика.“³⁷

²⁹ Д. Богдановић, *Историја старе српске књижевности*, 197.

³⁰ Љ. Јухас-Георгиевска, *Књижевно дело монахиње Јефимије*, 60.

³¹ Исто, 62.

³² М. Павловић, *Ništitelji i svadbari*, Београд, 1979, 35.

³³ Ј. Деретић, *Кратка историја српске књижевности*, преузето са: www.rastko.rs (датум приступа: 3. август 2012).

³⁴ Ђорђе Сп. Радојичић уврстио је овај састав у малобројна дела старог српског световног песништва (*Старо српско духовно и световно песништво*, *Летопис Матице српске* 380, 7-8 (1957), 111, уп. исти рад у: *Стара српска књижевност* (приредио Ђ. Трифуновић), Београд, 1972, 84).

³⁵ М. Кашанин, *Српска књижевност у средњем веку*, 255.

³⁶ Исто.

³⁷ М. Павловић, *Ništitelji i svadbari*, Београд, 1979, 35.

С обзиром на то да као жена није могла да походи гроб свог детета у Хиландару, Јефимија је, сматра се, свој матерински бол исказала у тексту невеликог обима (читав запис, заправо, састоји се из две дуже синтаксичке целине)³⁸ у којем се, најпре, говори о смрти детета, о његовој сахрани, док други део садржи Јеленино молитвено обраћање Христу и Богородици које она изриче „у једном даху“ и у којем тражи удостојење за душу:

Мале иконе, но велики дар, који имају пресветли лик Владичин и пречисте Богоматере, што их велики и свети муж дарова младом младенцу Угљеши Деспотовићу, којег неоскрвњено млађахног преставише у вечне обитељи, а тело се предаде гробу, који створише праоци због грехова.

Удостоји, Владико Христе, и ти, пречиста Богородице, мене јадну да свагда бригујем о одласку душе моје, што угледах на родитељима ми и на рођеном од мене младенцу, за ким жалост непрестано гори у срцу моме, природом матерњом побеђивана.

Суочивши се са смрћу својих родитеља и смрћу свог детета, Јелена размишља и о сопственој смрти, рекло би се, сасвим у духу средњовековне идеје *temento mori*: сазнање смрти Јефимији се догодило кроз умирање ближњих, како то примећује Миодраг Павловић.³⁹ С друге стране, Љиљана Јухас Георгиевска у начину конструисања Јефимијине молитве уочава потребу за успостављањем паралеле „земаљска обитељ (породица) – вечна (небеска) обитељ“.⁴⁰ Паралела би се, можда, могла уочити и у томе што се Јефимија обраћа Богородици и Христу, мајци и сину.

Иако се особеност овог дела не може оспорити, и премда – иако кратко – оно пружа бројне могућности тумачења из перспективе Јефимијиног аутобиографског исказа, потребно је ту особеност образложити до краја. Наиме, као и у случају Душанове *Речи уз Законик*, и овде је за разумевање аутобиографске димензије текста неопходно указати на везу између аутобиографског фрагмента и главног текста, то јест – у Јефимијином случају – између текста и намене предмета на којем је тај текст забележен. Уколико прихватимо могућност да се *Реч уз*

³⁸ Ђ. Трифуновић, *Монахиња Јефимија*, 18.

³⁹ М. Павловић, *Ništitelji i svadbari*, 36.

⁴⁰ Љ. Јухас-Георгиевска, *Књижевно дело монахиње Јефимије*, 62.

Законик разликује од свих претходних, па и потоњих аутобиографских текстова српског средњег века, онолико колико се *Законик* разликује од свих других законских списа, онда се, по истом принципу, може објаснити због чега Јефимијина *Туга за јединчетом* превазилази тадашње књижевне конвенције. Оригиналност и особеност Јефимијиног састава „обезбеђује“ управо догађај који је подстакао његов настанак: смрт Јефимијиних родитеља и њеног јединог детета. Ма колико средњовековна књижевност била „схематизована“, клишеизирана, и сва у општим местима, нема тог обрасца у који се може потпуно уклопити овако дубок, личан бол.

Комплексност проблема аутобиографског исказа у *Туги за јединчетом* овим, ипак, није савладана. Имајући у виду да средњовековни аутобиографски текст, барем делимично, почива на основама друштвено признате важности, питање које морамо поставити није само: „Зашто Јефимија жели да говори о својим осећањима?“, него: „Како сме да говори о својим осећањима?“

Очито, и у овом случају, показује се да у средњем веку „индивидуалност“ није била једнако доступна свима, већ је она представљала привилегију виших слојева друштва. Отуда Јефимија и може, у готово исповедном тону, да призна како је побеђена материнском природом и да јој је тешко да се носи с болом⁴¹, с обзиром на то да „мати хришћанска не би требало да се распаљује болом за дететом“.⁴² Ипак, она нема довољно снаге да се одупре осећањима, пошто ју је њена материнска природа савладала.⁴³ Коначно, како примећује Ђорђе Трифуновић, „у старој српској уметности [...] пред ликовима заштитника од којих се иште

⁴¹ Љ. Јухас-Георгиевска, *Књижевно дело монахиње Јефимије*, 62.

⁴² Ђ. Трифуновић, *Монахиња Јефимија*, 18. На овом фрагменту задржао се и Лазар Мирковић у свом тумачењу *Туге*: „Последње речи 'обичајем матерњим побеђена', држим, имају овај смисао: по хришћанском учењу све бива по Божјој вољи, па и смрт људи. Према томе не би требали да се приликом смрти наших милих и драгих подајемо сувише великој жалости. Деспотовица то зна, али обични матерински осећај, неутешна жалост за дететом, побеђује њен разум, те жалост гори у срцу њеном“ (Л. Мирковић, *Монахиња Јефимија*, 9).

⁴³ У оригиналу Јефимијиног састава употребљен је израз „обичај“, а не природа. О смислу овог израза и његовом превођењу: Ђ. Трифуновић, „Обичај“ у запису монахиње Јефимије, ПЛКИФ XXXII, 1-2 (1966), 88-90.

заступљење – никада нису изречене (исписане) личније речи од ових деспотице Јелене“.⁴⁴

Ипак, без обзира на то што је лична и конкретна, и што у многоступе подсећа на хришћанску исповест, Јефимијина молитва у запису открива и њено познавање реторике, чиме се стварају могућности за тумачења овог дела у контексту античке традиције. Још је Милан Кашанин приметио да овај Јефимијин састав личи на „антички помен угравиран у надгробној плочи“.⁴⁵ На истом трагу је и Јелена Пилиповић, која је својим креативним, интертекстуалним читањем *Туге* упутила на неке значајне аспекте овог дела који би своје узоре могли имати у антици.

Пре свега, она указује на својеврсно двогласје у овом тексту, две истине које паралелно постоје: свеопшта истина хришћанске догме, и приватна истина жене, при чему је тај други глас „наследник епитафског епиграма – дуге и моћне књижевне традиције, чији поетички темељ представља конвенција непосредности, драматичности кроз једноставност [...]“.⁴⁶ Укратко, у овом Јефимијином делу, Јелена Пилиповић препознаје рефлекс античко-византијске традиције мотива материнског бола – *mater dolorosa*, „мајка опхрвана болом“ – који је неодвојив од мотива палог хероја.⁴⁶

Од епитафске форме античке књижевности, Јефимијина *Туга за младенцем Угљешом* ипак се удаљава. Премда „проживљена патња остаје језгро жанра“, како наводи Јелена Пилиповић, могућности ламента које се у антици могу остварити, овде морају остати неизговорене, јер не постоји оправдање за тугу: хришћанска есхатологија Јефимијиним сину обећава живот у царству небеском, а њој као мајци укида право на ламент, „на поетску рефигурацију мајчинског бола“.⁴⁷

У аутобиографској традицији српског средњег века Јефимијина *Туга за младенцем Угљешом* испоставља се као један од ретких текстова који се могу

⁴⁴ Ђ. Трифуновић, *Монахиња Јефимија*, 18.

⁴⁵ М. Кашанин, *Српска књижевност у средњем веку*, 253.

⁴⁶ Ј. Пилиповић, *Језик наговештаја. Интертекстуално читање Туге за младенцем Угљешом*, *Књиженство* (часопис за студије књижевности, рода и културе), 2011, електронски извор: www.knjizenstvo.rs (приступљено: 4. фебруара 2013).

⁴⁷ Исто.

тумачити у контексту конфесионалног аутобиографског типа.⁴⁸ Основна наративка потка овог модела јесте унапред задати дијалошки однос „ја“ - „Ти“, где је „ја“ сам аутор, а „Ти“ увек Бог.⁴⁹ Исповест, у ствари, и није ништа друго до вербализована нада у опшроштај грехова и утеху коју може пружити само Божја љубав. Осећање грешности у Јефимијиним аутобиографским исказима, очито, произлази из, у хришћанском смислу, недопустивог стања жалости за преминулим дететом.

За тумачење тог аутобиографског исказа, међутим, битно је на који начин се казује о претходним догађајима, о прошлости. И у том погледу *Туга за младенцем Угљешом* блиска је исповедном аутобиографском моделу, јер минуне догађаје (смрт родитеља и детета) не приказује „као такве“, већ су ти догађаји, у одређеном смислу, „прекодирани“: није важно какво је било значење тих догађаја онда када су се одиграли, већ се они тумаче у светлости онога што је за њима уследило. Другим речима, смрт ближњих, као животна чињеница, не значи ништа сама по себи, већ је она Божји знак чији смисао је тек касније протумачен. А управо мишљу о међусобној повезаности свих догађаја у животу, свакако захваљујући божанском деловању, надахнут је и овај спис.

⁴⁸ То никако не значи да у старој српској књижевности нема дела исписаних у исповедном тону (нпр. *Молитва Богородици* Димитрија Кантакузина), али будући да је већина тих дела недвосмислено одређена као поезија, они нису предмет наше анализе.

⁴⁹ А. Zlatar, *Ispovijest i životopis*, 122.

Мољеније Господу Исусу Христу

Тридесетак година након диптиха, за време боравка у манастиру Жупањевац, док се Милица старала о подизању Љубостиње, Јефимија ради на свом другом делу – завеси за царске двери, коју дарује саборној цркви у Хиландару. Овај њен састав, познат као *Мољеније Господу Исусу Христу* датира се 1398/99. годином.⁵⁰ На завеси су златом извезени ликови Исуса Христа, Јована Златоустог и Василија Великог, а у дну завесе извезена је молитва.

Стилски и типолошки, молитвено обраћање Исусу Христу на завеси и на двострукој иконици слично је: у оба састава истиче се лични доживљај. Осим тога, изучавање овог дела, као и у случају *Туге за јединчетом*, прате недоумице у погледу жанра: по садржини ово јесте молитва, али по спољашњим карактеристикама је запис, како се, уосталом, у литератури најчешће и помиње. Димитрије Богдановић дело жанровски одређује као молитву.⁵¹

Премда у дну завесе Јефимија потврђује своје ауторство, овај њен запис не сматра се оригиналним саставом. Песникиња је, наиме, надахнувши се евхаристичким молитвама Симеона Новог Богослова и Симеона Метафраста, компилирала неколико молитава пред причешће, и тиме ускладила садржину записа са сложеном богослужбеном функцијом саме завесе.⁵²

Од оскврњених усана, од мрскога срца, од нечистог језика, од оскврњене душе прими мољење, О Христе мој, и не одгурни мене, рабу твоју, нити ме јарошћу твојом, Владико, обличи у час доласка мојега, нити ме гневом твојим казни у дан доласка твојега, јер пређе суда твојега, Господе, осуђена сам савешћу мојом, ниједне наде спасења нема у мени ако милосрђе твоје не победи мноштво безакоња мојих.

Зато те молим, незлобиви Господе, ни мало ово приношење не одгурни, које приносим светом храму пречисте твоје матере и наде моје Богородице хиландарске, јер примих веру удовичину што ти принесе две цете, Господе, те тако и ја принесох ово, недостојна раба твоја, о Владичице,

⁵⁰ Д. Богдановић, *Историја старе српске књижевности*, 197.

⁵¹ Исто, 19.

⁵² Ђ. Трифуновић, *Монахиња Јефимија*, 19; Д. Богдановић, *Историја старе српске књижевности*, 197; С. Hawkesworth, *Voices in the Shadows*, 82.

Јефимија монахиња, кћи господина ми кесара Војихне, који лежи овде, негда деспотица.

И приложи се ова катапетазма храму пресвете Богородице хиландарске лета 6907, индикта 8. А ако ће је ко однети од храма превесте Богородице хиландарске, да је одлучен од јединосушне и неразделиве њене Тројице и да му је супарница пречиста Богомати хиландарска у дан страшнога испита. Амин.

Поводом овог Јефимијиног дела, а у вези с његовом оригиналношћу, Миодраг Павловић је упозорио на суштински важно полазиште у изучавању средњовековне књижевности: „[...] не треба престрого судити о позајмицама и цитатима у литерарном ткиву писаца средњег века. Важно је какви су ти цитати, од кога су узети, да ли добро функционишу у текстуалној целини. Исказујући велику погруженост, покајање, свест о греху, у једном другачијем времену него аутори од којих је наводе преузела, Јефимија постиже у овом тексту [...] звуке сопствене, личне исповести и туге.“⁵³

С друге стране, Богдановић констатује да је, у оквиру жанра молитве, тешко наћи нешто изворно: отуда се код Јефимије развија лично осећање грешности уобичајено у чину причешћа; лични доживљај мајке, који налазимо у иконици, овде као да је замењено молитвеним обраћањем Исусу Христу.⁵⁴

Уколико, међутим, покушамо да одредимо место овог дела монахиње Јефимије у контексту раније аутобиографске традиције српске средњовековне књижевности, уочићемо неколико занимљивости: пре свега, иако је у жанровском смислу ово дело негде између записа и молитве, мора се приметити да је његова форма, у извесном смислу, блиска повељама. Та би типолошка сродност могла произлазити из саме намене предмета на којем се текст налази: Јефимија завесу приноси као дар храму, као залог свог личног спасења, што је у складу са духовном мотивацијом због које владари подижу своје задужбине, или дарују манастире. Сличност са повељама огледа се нарочито у мотиву удовице која приноси два новчића, заступљеном у знатном броју српских повеља.

⁵³ М. Павловић, *Ništitelji i svadbari*, 36.

⁵⁴ Д. Богдановић, *Историја старе српске књижевности*, 19.

Занимљив је и начин на који се Јефимија у овом тексту представља: она најпре каже „Јефимија монахиња“, али потом, као напушта своју позицију монахиње (која би требало да подразумева свако прекидање са претходним, световним животом) додаје: „кћи господина ми ми кесара Војихне, који лежи овде, негда деспотица“. Она је, дакле, како сама вели, некада била деспотица, али и даље је ћерка кесара Војихне, иако суштински, релација између њих двоје више не може да се успостави (Јефимија је замонашењем прекинула везе с овоземаљским животом у симболичком, а кесар Војихна у физичком смислу).

Нешто од елемената повеље може се препознати и у завршном делу текста, у којем се, ономе ко би однео завесу из храма, прети Богородицом као супарницом на Страшном суду, што је формула уобичајена у санкцијама повеља. Како било, овај састав монахиње Јефимије, ако и није у целости оригиналан, изузетно је важан управо због фрагмента у којем монахиња открива свој прави идентитет. Тај идентитет не формира се само у односу на садашњи, већ и на прошли друштвени статус („негда деспотица“), али и у односу на родбинске везе („кћи господина ми кесара Војихне“).⁵⁵

Поред литерарних утицаја на које се Јефимија ослањала, указано је и на везу између завесе и једног необичајеног мотива у цркви манастира Раванице: уместо Исуса Христа који причешћује, што је уобичајена представа, у горњем појасу округлине олтара раваничке цркве, као и на Јефимијиној завеси, Христос је приказан раширених руку, како служи, односно, благосиља, попут првосвештеника.⁵⁶ Због чињенице да запис на завеси није изворан, ово Јефимијино „приношеније“ Хиландару сматра се значајнијим за историју уметности, него за књижевност.⁵⁷

⁵⁵ С тим у вези, драгоцено је запажање Јелене Пилиповић да се у српској науци о књижевности Јефимија без изузетка назива монахињом, јер се она сама тако потписује у своја два последња дела. Ипак, иза тог самоименовања можда се може наслутити један вид топоса ауторске скромности, будући да у свом окружењу, као бивша деспотица и ћерка кесара Војихне, Јефимија никада није била доживљавана као монахиња. Да је управо „деспотско достојанство [...] један од елемената идентитета поетског сопства“ Јефимијиног, показује управо сфрагида, печат којим се завршава *Мољење* (Ј. Пилиповић, *Језик наговештаја. Интертекстуално читање Туге за младенцем Угљешом*).

⁵⁶ Ђ. Трифуновић, *Монахиња Јефимија*, 19.

⁵⁷ М. Кашанин, *Српска књижевност у средњем веку*, 254.

Отуда је у науци посебна пажња била посвећена проблему ауторства самог веза на завеси за царске двери. Како садржина текста не пружа довољно података за разрешење овог проблема, у научним круговима постојала су различита мишљења: да Јефимија није везла ни завесу ни покров за кивот кнеза Лазара, већ да су они рађени по њеном захтеву (Добрила Станојевић, Гордана Бабић, В. Ј. Ђурић) да је Јефимија везла слова и на завеси, и на покрову, а да јој је основу за фигуре на њој неко исцртао (С. Мандић), али већина аутора ипак сматра да је завеса Јефимијин везиљски рад.⁵⁸ У сваком случају, Јефимијин удео у току рада на завеси несумњиво је био значајан и велик.

⁵⁸ Преглед различитих мишљења о овом проблему: Ђ. Трифуновић, *Монахиња Јефимија*, 21.

7. ЗАКЉУЧАК

Свако изучавање проблема аутобиографског исказа у средњовековној почива на неколико темељних чињеница:

1. Упркос томе што средњовековни аутори нису тежили сопственом изразу, већ су следили традицију раније формирану у одговарајућем жанру, у вези са средњовековним текстом ипак можемо говорити о индивидуалном стилу аутора. Индивидуалност уметника огледала се углавном у инвентивности којом се служио у наслеђеним навикама, у копирању традиционалних поступака.¹ Уосталом, ауторство неког анонимног књижевног текста у науци се често одређује према његовим стилским особеностима.
2. Изједначавање писца и преписивача, као последица схватања стваралачког чина и пишчевог ауторитета, није правило које се може применити у свим случајевима. Ауторство дела поштовано је онда када је аутор поседовао ванкњижевни (дакле, црквени или световни) ауторитет. Преписивачи нису имали право на интервенцију онда када је аутор дела био митрополит, кнез, цар, црквени отац...² О ауторитету средњовековног писца, према томе, не може се говорити као о једнозначној категорији, јер он је у неким случајевима постојао, а у неким није, или је, пак, био слаб.³
3. Могућност интервенције зависила је и од карактера саме књиге, од тога да ли је реч о канонском или неканонском делу. Док су преписи

¹ А. Гуревич, *Категорије средњовековне културе*, 59.

² Д. С. Лихачов, *Поетика старе руске књижевности*, 22.

³ Исто, 25.

богослужбених књига, дела светих отаца и слична канонска литература били (у начелу) затворени за све врсте измена⁴, у неканонским текстовима, нарочито оним световног карактера, као и у онима који су се сматрали забрањеним (нпр. у апокрифима) принцип тачности превода и преписивања није био обавезан.⁵

Јасно је, дакле, да изучавању средњовековне аутобиографске књижевности мора претходити релативизација одређених појмова које савремене теорије аутобиографије истичу као кључне: појмове истине, идентитета, индивидуалности.

Основна одлика аутобиографске књижевности средњег века јесте фрагментарност. То се показало у досадашњим изучавањима византијске аутобиографске књижевности, али и у испитивањима средњовековне књижевности Запада. Пишући о свом животу, средњовековни писац задржава се само на одређеним његовим фазама, етапама, а најчешће само на појединачним, конкретним догађајима из свог живота. Стога се аутобиографски фрагмент у средњовековном тексту не може до краја разумети без откривања његове суштинске везе са главним текстом, од којег не зависи само садржина, већ и форма аутобиографског исказа. Напослетку, у различитим жанровима средњовековне књижевности и писмености, аутобиографски искази имају различиту функцију. Отуда је једно од методолошких полазишта нашег истраживања била Лихачовљева теза о „жанровском лику аутора“: средњовековни писац који жели да остави белешку о себи и свом животу може то учинити само у задатим оквирима жанра у којем пише.

Да бисмо уопште поставили питање: „Зашто човек средњег века пише о свом животу?“, најпре морамо знати ко је човек средњег века и на чему он темељи свој идентитет. Наиме, идентитет средњовековног човека не заснива се на његовој индивидуалности, већ на његовом друштвеном положају. Због тога је човека ове епохе најједноставније представити као „културну фигуру“: он није индивидуум у

⁴ Под тим свакако не подразумевамо „случајне“ измене, омашке које су настајале на језичком, пре свега фонетском и фонолошком плану.

⁵ Д. Петканова, *Разноликото средновековие*, 16-18.

данашњем смислу речи, већ одражава један тип људске егзистенције. Сваки од типова егзистенције на другачији начин пројектује се у свету, па би се могло рећи да су аутобиографске белешке у средњовековним списима, заправо, само један од начина да се појединац „преслика“ у свет којем припада, и без чијег система и устројства не постоји.

Аутобиографске белешке у средњовековној књижевности, дакле, настају увек с неким циљем који није само – а најчешће није уопште – уметнички. Најбољи пример за то су повеље. Ако је византијска аутобиографска традиција најразвијенија у типцима и тестаментима, у српској књижевности аутобиографско казивање највећи замах достиже у повељама. Стога, међу списима обухваћеним нашим истраживањем највећи број чине управо списи канцеларијске писмености, и то, пре свега, владарске манастирске даровнице тзв. аренгалног типа, у којима су могућности аутобиографског казивања највеће када је о овом жанру реч.

Посматране из перспективе аутобиографске праксе, повеље су вишеструко занимљиве. Пре свега, у овим списима открива се репрезентативна личност владара, који казивањем о себи најчешће „пласира“ свој владарски програм, па се може рећи да је у владарским повељама аутобиографски исказ превасходно у функцији идеолошко-политичке пропаганде. Осим тога, довољан број сачуваних повеља из XIV века омогућава шире сагледавање праксе аутобиографског казивања у оквиру жанра, дакле, моделовање, али и модификовање аутобиографског дискурса у оквиру строго одређеног формулара, а у вези са променом друштвено-политичког контекста и династичких односа. Једино се тако широким увидом у форму аутобиографског казивања у повељама, у хронолошком низу од Милутина до кнеза Лазара и касније, могу уочити танане нијансе у промене у формулару, али и начину владарског самопредстављања.

Тако се већ на примеру повеља краља Милутина показала сва комплексност владарске ауторепрезентације у званичним исправама. Повељама краља Милутина, иначе, припада важно место у традицији аутобиографских текстова српског средњег века, пре свега зато што су готово све његове аренге оригиналне и први пут се јављају управо у његовим исправама, а потом и стога што су, претпоставља

се, Милутинове даровнице одиграле улогу посредника између византијске и старе српске књижевности. Принцип аутобиографског казивања који се очитује у Милутиновим повељама активан је и у повељама његових наследника, уз извесне модификације, али је њихова основна улога увек иста.

Анализом аутобиографских фрагмената у повељама јасно се показује да се све политичке и династичке промене, али и промене у породичним односима унутар саме династије, у ствари, најпре дешавају у језику званичних докумената, којима владари, између осталог, демонстрирају своју моћ. Другачије речено, те промене у владарском самопредстављању дешавају се у његовим списима често много раније него у реалности. У владарским повељама функција пишчевог казивања о себи јесте да истакне околности ступања на престо, до којег редовно долази захваљујући Божјој вољи, и у том смислу казивањем о себи и догађајима из свог живота писац упућује на своју прошлост. Али, истовремено, тај исти аутобиографски фрагмент у повељи учествује у „креирању“ будућности, јер треба да оправда легитимност владарског останка на престолу.

Исто тако, у повељама Стефана Душана, не само што се налази велики број фрагмената у којима до изражаја долази његово лично, индивидуално представљање властите личности и властитог живота, већ се, у одређеном поретку, могу пратити промене у његовом самодоживљавању и самопредстављању. Те промене се уочавају, пре свега, након Душановог проглашења за цара – упадљиве су разлике између његових краљевских и царских повеља – али је на промене расположења утицало и проглашење Стефана Дечанског за светитеља.

Иако су сиромашније у погледу елемената владарске идеологије, повеље кнеза Лазара значајне су јер откривају да је овај владар себе видео пре свега као ктитора, па тек потом као владара. У свим његовим исправама, а нарочито у оснивачкој повељи за манастир Раваницу, истиче се његов ктиторски идентитет, барем у оним фрагментима у којима Лазар говори о себи.

Како било, интимну димензију личности владара у повељама често је тешко препознати. У владарским даровницама не само што се истиче владарска „персона“ (а не „его“), тј. личност владара представља се кроз улогу коју има у друштву, већ

се његова личност често поистовећује са некаквим „надперсоналним“ принципом, према којем је владар идентификован са државом којом влада (такав принцип оличавају формуле *краљевство ми*, *царство ми* и сл.). Управо у овој одлици језика српске дипломатичке грађе одражава се још једна особеност средњовековног погледа на свет, према којем духовна мотивација можда и може бити „приватна ствар“, али је њена аргументација увек друштвени чин.

Индивидуална личност владара, међутим, назире се, на помало неочекиван начин, управо у његовом односу према ономе што је задато – према моделима и обрасцима у које треба да „уклопи“ причу о властитом животу. У том контексту изванредно је занимљива употреба општих места у функцији аутобиографског казивања (нпр. топос пустињелубиве грлице у повељи краља Милутина), или премештање одређених устаљених мотива из једног дела формулара у други, чиме се постиже сасвим другачији ефекат (нпр. Милутиново померање мотива молитве Светог Симеона и Светог Саве из санкције у аренгу документа). Будући да средњовековни писци топосе нису употребљавали механички, како се то данас често мисли, они су своју индивидуалност често успевали изразити новом контекстуализацијом устаљених формула и мотива.

С тим у вези, један део наших закључака односио би се и на потребу јасног дефинисања методологије будућих изучавања ове теме. Показало се да се прави значај одређених аутобиографских фрагмената у повељи не може уочити без увида у формулар читаве исправе, јер, примера ради, често само један податак у санкцији или интитулацији документа баца сасвим другачију светлост на значење аренге и експозиције, које су обележене аутобиографским казивањем.

На примеру владарских повеља, поред тога, најјасније се уочава да средњовековни човек о себи пише да би успоставио однос према другима, да би дефинисао свој статус у друштву. С тим у вези је и колебање приповедних образаца у казивању о себи, које је, испоставило, у највећем броју случајева подстакнуто садржином онога што се о себи открива: док је исповедном и покајничком тону одговарало прво лице једнине, у трећем лицу писац о себи проговара онда када о свом животу жели рећи нешто афирмативно.

Иако је појам индивидуалности у средњем веку непостојан и не може се поуздано одредити, неке промене у људском поимању властите личности ипак се дешавају, и то – чини се – баш у XIV веку. Сложеност проблем аутобиографског израза у средњовековној књижевности произлази и из чињенице да се, у неким случајевима, пишчево казивање о свом животу тешко може дистанцирати од ширег, друштвеног контекста, и свести само на књижевне оквире. Тај проблем настаје због тога што се једним од главних елемената аутобиографског текста сматра самопредстављање, приказивање свог живота и своје прошлости, а у средњем веку, како видимо, постоје аутори који се себе нису представљали само кроз писану реч, већ и на друге начине, и сви су ти начини били подједнако важни. То су пре свега били владари, који су себе приказивали и кроз подизањем задужбина, осмишљавањем иконографских програма у црквама и сл.

Како су аутобиографски искази најчешће фрагментарни и расути у текстовима, тешко је, према томе, само на основу аутобиографског фрагмента извести закључак о томе на који начин је аутор себе доживљавао, како је себе желео да представи. Најбоље се то види у примеру цара Душана, чију *Реч уз Законик* велики број изучавалаца сматра правим, или барем најпотпунијим српским средњовековним аутобиографским делом. Тезу о Душановој потреби за истицањем властите личности кроз инсистирање на својој индивидуалности није тешко бранити. У много чему овај владар није био само први, већ и једини, барем када је реч о владарима из династије Немањића. Више од проглашења за цара и издавања *Законика*, чини нам се, о томе говори Душанов концепт манастира Светих Арханђела као владарског маузолеја, односно, гробног места: „први – и последњи пут, у српској сепулкралној уметности средњега века један владар одлучио се да свој гроб обележи сопственим, пластично приказаним ликом“.¹ Одакле овакво решење, потпуно изван традиције византијске фунерарне уметности, која је по својој суштини аниконична? Објашњење би вероватно требало тражити у

¹ Д. Поповић, *Српски владарски гроб у средњем веку*, 118.

могућном ангажовању венецијанских скулптора у манастиру Светих Арханђела.² Важније би, међутим, било установити која је била мотивација цара Душана за овако радикалну иновацију какву је у српској средњовековној средини представљао скулпурални царев лик на његовом гробу. Нема сумње да је реч о испробаном начину владарске репрезентације на западу, али и о сасвим „новом начину величања индивидуе“ и „истицању начела персоналног“.³

У аутобиографским исказима средњовековних писаца нема ни трага од величања индивидуалности. У начелу, могло би се рећи да казивањем о сопственом животу средњовековни писци настоје да представе дух свог времена (најбоље се то види на примерима записа монаха Исаије и осталих записа који сведоче о доласку Турака на Балкан). Такви аутобиографски фрагменти одражавају потребу да се догађаји, који истовремено припадају и личној и општој историји, сачувају од заборава.

Писци који су припадали монашким круговима, с друге стране, казивањем о свом животу покушавали су да, на неки начин, реконструишу путању свог духовног усавршавања и развоја. При том, они би своје аутобиографско казивање подредили дидактичним циљевима, обраћајући се онима којима би њихов лични пример могао послужити као модел и узор. Такав модел аутобиографског казивања може се препознати у посланицама, где су основни принцип успостављања аутобиографског дискурса некакав вид бриге за властиту душу, старање о властитом духовном развоју. У дидактичкој улози коју на себе често преузима писац посланице, уочава се и својеврсна „историја“ тог духовног развоја: пишући посланицу, средњовековни писац присећа се свега што је прочитао, што је научио.

Стављајући та знања другом на располагање, писац их „реактивира у себи“⁴, па се посланица може разумети и као нека врста духовног дневника. Управо у тој размени огледа се „идеална“ фигура учитеља, која треба да почива једнако и на техници и на етици, и на вештини на моралу.⁵ Иако се у писању посланице реторски образац не може избећи, посланица чија је основна сврха да поучи и да

² Исто.

³ Исто, 119.

⁴ М. Фуко, *Херменеутика субјекта*, 450–451.

⁵ Исто, 459.

духовне смернице не сме се до краја придржавати закона реторике. Уколико заиста жели да допре до свог ученика, учитељев дискурс не сме бити сувише извештачен дискурс чији је једини циљ да изазове „патетичке ефекте у учениковој души“.⁶ У кир-Силуану имамо управо таквог „учитеља“, који се придржава извесних правила, али допушта себи и њихово нарушавање. Откривајући властиту субјективност, овај писац омогућава свом саговорнику да и сам дође до сазнања себе, путем духовне комуникације „на даљину“.

У том контексту посебно занимљив случај представља проза архиепископа Данила Другог, чији су аутобиографски искази у *Даниловом зборнику* вишеструко функционални: они су, пре свега, гаранција веродостојности пишчевог казивања, што се повезује са Даниловим историографским тенденцијама. Међутим, приповедањем о властитом животу Данило Други се представља и као талентовани стваралац пун самопоуздања, па – коначно – и као учитељ који друге треба да усмери ка врлини.

Конфесионалном моделу аутобиографског исказа одговарала би дела монахиње Јефимије, која су у нашем прегледу остала без жанровског одређења. Наиме, управо се у анализи Јефимијиног аутобиографског дискурса испољила жанровска „неодредљивост“ њених дела, на коју су досадашња истраживања већ небројено пута указивала. У приступу аутобиографским фрагментима Јефимијиног стваралаштва понудили смо неколико различитих приступа, од којих сваки открива вишеструку димензионалност односа личног и апатрактног.

Напоследку, треба се осврнути и на досадашња изучавања аутобиографске књижевности српског средњег века, у којима су поједини списи, често незаслужено, добијали атрибут аутобиографског. Такав је случај са тзв. Улијарском повељом која се приписује краљу Милутину, а за коју је у науци доказано да је фалсификована. Међутим, упркос тој, данас већ општеприхваћеној чињеници, атрибут „аутобиографска“ уз назив овог документа, готово независно од свог значења, истрајава у научној литератури.

⁶ Исто.

Другачије ствари стоје са *Речи уз Законик* цара Душана. Ово, по свему јединствено, дело српског средњег века, можда није „права аутобиографија“ (како је у неколико наврата било одређено), али свакако представља најпотпунији, најцеловитији осврт једног средњовековног аутора на догађаје из свог живота: то је, штавише, једини аутобиографски текст српске средњовековне књижевности у којем је писац једнако окренут прошлости, садашњости и будућности, и у којем он датира догађаје из свог живота како би означио његово протицање. Иако не говори о читавом свом животу, код цара Душана ипак се препознаје настојање да се тај живот прикаже у својој ширини, па – за разлику од текстова у српској средњовековној аутобиографској традицији – овај аутобиографски исказ цара Душана није једнозначан и, чини се, није мотивисан само идеолошким, политичким и друштвеним, већ и приватним разлозима.

На многа важна питања овај рад, нажалост, није успео да одговори. Ипак, уза све методолошке проблеме и недоумице, неки закључци су ипак могући. Средњовековни писци често су писали о себи и својим животима. Они су то, додуше, ретко чинили ради себе, и из потребе да се, писањем о себи, обрате самима себи. Пишући о себи, средњовековни писци, дакле, обраћали су се другима, често ненаметљиво, и само узгред. Од тог „другог“, али и од врсте документа у којем је писац остављао белешку о себи, зависило је шта ће открити и својој личности и властитом животу.

Иза лика средњовековног аутобиографа крију се припадници тзв. повлашћених друштвених слојева – пре свега владари, властела и црквени великодостојници – те монаси. У тој чињеници, делимично, крије се сведочанство о схватању индивидуалности у епохи средњег века. Аутобиографско казивање ових средњовековних аутора ретко је било усмерено ка оживљавању прошлих догађаја, некаквом присећању које би било само себи сврха. Пишући о себи, средњовековни писац најчешће је желео да сачува од заборава неке догађаје из недавне прошлости, или из садашњег тренутка, а понекад и да, неки начин утиче, на будућност. На крају, аутобиографске белешке српских средњовековних писаца могле су бити и

нека врста сведочанства о властитом духовном узрастању, оцртавање путање властитог духовног развоја која се, са „сећањем на смрт“, ближи своме крају.

Крај изучавању аутобиографских фрагмената у српској средњовековној књижевности, међутим, не назире се. Наше истраживање понудило је неке од безброј могућних смерница, и истакло неколике методолошке проблеме који су пратили досадашња бављења овом темом. У суочавању са важним задацима и новим изазовима, пред нама се отворио читав нови свет, непознати слој старе српске књижевности, који нас је, још једном, уверио да лепоту средњовековне књижевности не треба тражити у ономе чега нема, већ у ономе што она јесте.

БИБЛИОГРАФИЈА

СКРАЋЕНИЦЕ

ЗМСКЈ – Зборник Матице српске за књижевност и језик
ЗРВИ – Зборник радова Византолошког института
ЛИЧ – Југословенски историјски часопис
Гласник ДСС – Гласник Друштва српске словесности
Гласник СНД – Гласник Скопског научног друштва
Глас СКА – Глас Српске краљевске академије
НССВД – Научни састанак слависта у Вукове дане
ПЈИКФ – Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор
СКГ – Српски књижевни гласник
ССА – Стари српски архив

ИЗВОРИ:

- Богдановић, Димитрије: „Епистолије кир-Силуанове“, Зборник Филозофског факултета. XIV-1, Београд, 1979
- Бубало, Ђорђе: Фалсификована повеља цара Стефана Уроша о стонском дохотку, ССА 2 (2003), 99-142.
- Веселиновић, Андрија: Оснивачка повеља краља Милутина за хиландарски пирг на мору, ССА 9 (2010), 19–24.
- Вујошевић, Жарко: Повеља браће Драгаша Хиландару о цркви Св. Власија, ССА 10 (2011), 71-86.
- Вујошевић, Жарко: Повеља краља Стефана Душана о цркви Светог Николе у Добрушти, ССА 4 (2005), 51-67.
- Вујошевић, Жарко: Хрисовуља краља Стефана Душана манастиру Св. Петра и Павла на Лиму, ССА 3 (2004), 45-69.
- *Грчке повеље српских владара* (приредили и превели Александар Соловјев и Владимир Мошин) Београд, 1936.
- Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских*, Београд, 1988.

- *Данилови настављачи. Данилов Ученик, други настављачи Даниловог зборника*, Београд, 1989.
- Живојиновић, Драгић: Велика прилепска хрисовуља цара Стефана Душана Карејској келији Светог Саве (Хил. 149), ССА 7 (2008), 71-90.
- Живојиновић, Драгић: Интерполисана хрисовуља краља Милутина за Карејску келију св. Саве Јерусалимског, ССА 5 (2006), 11-41.
- Живојиновић, Драгић: Скопска хрисовуља цара Душана за келију Светог Саве Јерусалимског у Кареји (Хил. 31), ССА 7 (2008), 59-70.
- Живојиновић, Драгић: Хрисовуља краља Стефана Душана Хрусијском пиргу о поклону села Гаидарохора, ССА 6 (2007), 83-101.
- Живојиновић, Драгић: Хрисовуља цара Стефана Душана Карејској келији Светог Саве Јерусалимског (Хил. 30), ССА 1 (2002), 69-78.
- *Задужбине Косова: споменици и знамења српског народа*, Призрен–Београд, 1987. (ур. Богдановић, Димитрије)
- *Законик Стефана Душана цара српског 1349. и 1354.* (издао и објаснио Стојан Новаковић), Биоград, 1870.
- *Законик цара Стефана Душана 1349. и 1354.* (издао и превео Никола Радојчић), Београд, 1960.
- *Законик цара Стефана Душана (Барањски, призренски, шишатовачки, раковачки, раванички и софијски рукопис)*, Београд, 1997.
- Ивић, Павле, Грковић, Милица: *Дечанске хрисовуље*, Нови Сад, 1976.
- Јастребов, Иван: Хрисовуља Дечанског краља од године 1326, Гласник СУД 49 (1881).
- Лечменица, Дејан: Друга стонска повеља краља Стефана Душана, ССА 9 (2010), 51-6.
- Лечменица, Дејан: Прва стонска повеља краља Стефана Душана, ССА 9 (2010), 25-50.
- Марјановић-Душанић, Смиља: Повеља краља Милутина опатији Свете Марије Ратачке, ССА 1 (2002).

- Марјановић-Душанић, Смиља: Повеља краља Стефана Душана о поклањању цркве Светог Николе у Врању манастиру Хиландару, ССА 4 (2005), 69-85.
- Марјановић-Душанић, Смиља: Повеља краља Стефана Душана старцу Јовану, ССА 3 (2004), 35-44.
- Марјановић Душанић, Смиља, Суботин Голубовић Татјана: 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.
- Марјановић-Душанић, Смиља: Хрисовуља краља Душана о даровању манастира Св. Николе Мрачког у Орехову манастиру Хиландару, ССА 2 (2003), 55-68.
- Михаљчић, Раде: Мљетске повеље цара Уроша, ССА 3 (2004), 71–87.
- Михаљчић, Раде: Хрисовуља цара Уроша манастиру Хиландару, ССА 4 (2005), 151-160.
- Михаљчић, Раде: Хрисовуља цара Уроша манастиру Хиландару о дару калуђера Романа, ССА 5 (2006), 139-148.
- Михаљчић, Раде: Хрисовуља цара Уроша мелничком митрополиту Кирилу, ССА 2 (2003), 85–97.
- Мишић, Синиша, Суботин-Голубовић Татјана: *Светоарханђеловска хрисовуља*, Београд, 2003.
- Мишић, Синиша: Хрисовуља краља Стефана Душана Хиландару којом прилаже властелине Рудла, ССА 9 (2010).
- Мишић, Синиша: Хрисовуља краља Стефана Уроша III манастиру Хиландару, ССА 5 (2006), 65-81.
- Мишић, Синиша: Хрисовуља краља Стефана Уроша III Призренској епископији, ССА 9 (2009), 11-36.
- Мишић, Синиша: Хрисовуља краља Стефана Уроша III манастиру Светог Николе Мрачког у Орехову (спорне аутентичности), ССА 1 (2002), 55-68.
- Мишић, Синиша: Хрисовуља краља Стефана Уроша III Хиландару о спору око међа Крушевске метохије, ССА 3 (2004), 3-17.

- Младеновић, Александар: *Повеље кнеза Лазара*, Београд, 2003.
- Павловић, Миодраг: Грачаничка повеља, Гласник СНД 3 (1928), 105-141.
- *Повеља краља Милутина манастиру Бањска. Светостефанска хрисовуља*, књ. 2. (Фототипије издања и пратеће студије), прир. Ђорђе Трифуновић, Београд, 2011.
- Радојчић, Никола: Реч цара Стефана Душана уз његов Законик, *Законик цара Стефана Душана 1349. и 1354.* (издао и превео Н. Радојчић), Београд, 1960, 147–162.
- Свети Сава, *Сабрани списи*, Београд, 1986.
- Соловјев, Александар: Повеље цара Уроша у Хиландарском архиву, Богословље, II-4 (1927), 280-293.
- *Споменици за средновековната и поновата историја на Македонија I*, Скопје, 1975.
- *Споменици за средновековната и поновата историја на Македонија III*, Скопје, 1980.
- *Српске посланице шеснаестог века* (прир. Ђ. Трифуновић), Крушевац, 1983.
- *Стари српски записи и натписи*, прир. Љ. Стојановић, књ. I (1902), II (1903), III (1904), IV (1905), V (1906), VI (1907), Београд. Фототипско издање: Београд, 1982-1985.
- *Стари српски записи и натписи* (приредио Љ. Стојановић), Београд, 1984.
- *Стари српски записи и натписи* (приредио М. Павић), Београд, 1986.
- *Стари српски записи и натписи из Војводине*, прир. П. Момировић, књ. I (1993), II (1995), III (1996), IV (2000), V (2001), VI (2004).
- Тријић, Владан: Повеља краља Стефана Дечанског манастиру Светих апостола Петра и Павла на Лиму, ССА 5 (2006), 51-64.
- Тријић, Владан: Повеља краља Стефана Уроша II Милутина манастиру Светих апостола на Лиму, ССА 4 (2005), 3-22.

- Трифуновић Ђорђе, Бјелогрић Весна, Брајовић Ирена: Хиландарска оснивачка повеља светог Симеона и светог Саве, *Осам векова Студенице*, Београд, 1986, 49-61.
- Трифуновић, Ђорђе: *Монахиња Јефимија. Књижевни радови*, Крушевац, 1983.
- Ђирковић, Сима: Повеља краља Вукашина Дубровнику којом потврђује повеље ранијих српских владара, *ССА* 4 (2005), 161-172.
- Ђирковић, Сима: Повеља краља Вукашина властелину Новаку Мрасоровићу, *ССА* 1 (2002), 99-102.
- Чернова, Марија А.: Грамота цара Стефана Уроша Дубровчанам о дареним земљи од Люты до Курила, *ССА* 11 (2012), 91-100.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

- Аверинцев, Сергеј Сергејевич: *Поетика рановизантијске књижевности*, Београд, 1982.
- Babić, Gordana: Les portraits de Dečani représentant ensemble Dečanski et Dušan, *Дечани и византијска уметност средином XIV века*, Београд, 1989, 273-286.
- Баришић, Фрањо: Владарски чин кнеза Лазара, у: *О кнезу Лазару* (зборник), Београд, 1975, 45-62.
- Баришић, Фрањо: О измирењу српске и византијске цркве 1375, ЗРВИ XXI (1982), 159- 181.
- Vahtin, Mihail: *O romani*, Београд, 1989.
- Бек, Ханс Георг: *Путеви византијске књижевности*, Београд, 1967.
- Благојевић, Милош: *Немањићи и Лазаревићи. Српска средњовековна државност*, Београд, 2004.
- Благојевић, Милош: Савладарство у српским земљама после смрти цара Уроша, ЗРВИ XXI, 1982, 183-211.
- Богдановић, Димитрије: *Историја старе српске књижевности*, Београд, 1991 (2. издање).
- Богдановић, Димитрије: Смисао Раванице, у: *Манастир Раваница*, Београд, 1981, 9-17.
- Богдановић, Димитрије: *Студије из српске средњовековне књижевности*, Београд, 1997.
- Бојовић, Бошко: *Краљевство и светост. Политичка филозофија средњовековне Србије*, Београд, 1999.
- Breje, Luj: *Vizantijska civilizacija*, Београд, 1976
- Бубало, Ђорђе: *Писана реч у српском средњем веку*, Београд, 2009.
- Бубало, Ђорђе: Шта значи отрок у српским повељама, ЗМСИ 56 (1997), 19–58,

- *Варлаам и Јоасаф* (прир. Т. Јовановић), Београд, 2005.
- *Византијски извори за историју народа Југославије VI*, Београд, 1986.
- Вујић, Јоаким: *Путешествије по Србији*, Будим, 1828
- Ž. Vujošević, Moses as a Role Model in the Serbian Charters after 1371 Changing Patterns, *Balkanica XXXIX* (2008), 69-78.
- Вујошевић, Жарко: *Стари завет у аренгама средњовековних српских и бугарских повеља* (необјављен магистарски рад), Београд, 2007.
- Вујошевић, Жарко: Стари завет у аренгама повеља Стефана Душана, *ССА 2* (2003), 227-249.
- Goldman, En: *Autobiografija, etnografija i istorija: model za čitanje*, *Polja*, LIV-459 (2009), 107-118.
- Грдинић, Никола: *Аутобиографија – покушај одређења, XVIII столеће* (зборник радова), Нови Сад, 1993.
- Грковић-Мејџор, Јасмина: *Списи из историјске лингвистике*, Сремски Карловци – Нови Сад, 2007.
- Грковић-Мејџор, Јасмина: О прасловенским формулама заклинања у старим српским повељама, *Susret kultura (zbornik, knj. 1)*, Novi Sad, 2010, 451-461.
- Грковић, Милица: Свето писмо и средњовековне српске повеље, *НССВД 26/1*, Београд, 1997, 33-39.
- Грујић, Р.: Гусари на Св. Гори и хиландарски пирг Хрусија од XII – XV века, *Гласник СНД 14* (1935), 1-32.
- Гуревич, Арон: *Категорије средњовековне културе*, Нови Сад, 1994.
- Дагрон, Жилбер: *Цар и првосвештеник*, Београд, 2001.
- Де Ман, Пол: Аутобиографија као раз-обличење, *Књижевна критика 2* (1988), 119-129.
- Dibi, Žorž: *Vreme katedrala*, Sremski Karlovci – Novi Sad, 2007.
- Dibi, Žorž: *Umetnost i društvo u srednjem veku*, Beograd, 2001.

- Деретић, Јован: *Историја српске књижевности*, Београд, 2002 (3. издање).
- Деспот Стефан Лазаревић, *Књижевни радови*, Београд, 1979.
- Динић, Михајло: Област Бранковића, ПКЈИФ 26, 1-2 (1960), 17–26.
- Динић, Михајло: Односи између Милутина и Драгутина, ЗРВИ XLIV (1955).
- Динић, Михајло: За хронологију Душанових освајања византијских градова, ЗРВИ IV (1956), 4-10.
- Дрејн, Џон: *Увођење у Стари завет*, Београд, 2003,
- *Душанов законик* (приредио Ђорђе Бубало), Београд, 2010.
- Ђекић, Ђорђе: Запис Рајчина Судића као историјски извор, Зборник Матице српске за историју, 55 (1997), 25–48.
- Ђурић, Војислав Ј.: Нови Исус Навин, Зограф 14 (1983), 5–15.
- Ђурић, Војислав Ј.: Посвета Немањиних задужбина и владарска идеологија, *Студеница у црквеном животу и историја српског народа*, Београд, 1987, 13-25.
- Еко, Umberto: *Уметност и лепо и естетичари средњег века*, Нови Сад, 1992.
- Живојиновић, Драгић: Карејске хрисовуље Стефана Душана, Историјски часопис L (2003), 33-52.
- Живојиновић, Мирјана: *Историја Хиландара I*, Београд, 1998.
- Живојиновић, Мирјана: *Светогорске келије и пиргови*, Београд, 1972.
- Живојиновић, Мирјана: Хиландар и пирг у Хрусији, *Хиландарски зборник 6* (1986), 59-80.
- Zlatar, Andrea: Autobiografija: teorijski izazovi, Polja, god. LIV, br. 459, septembar-oktobar, Novi Sad, 2009.
- Zlatar, Andrea: *Ispovijest i životopis (Srednjovjekovna autobiografija. Rasprava)*, Zagreb, 2000.

- Ivković, Milka: Ustanova mladog „kralja“ u srednjovekovnoj Srbiji, Историски гласник 3-4 (1957).
- Јанковић, Марија: *Епископије и митрополије српске цркве у средњем веку*, Београд, 1985.
- Јеромонах Амфилохије: Синаити и њихов значај у животу Србије XIV и XV века, у: *Манастир Раваница*, Београд, 1981, 101-134.
- Лиречек, Константин: *Историја Срба I*, Београд, 1952
- Јовановић, Томислав: Предговор у: *Стара српска поезија, записи и натписи, аренге*, Нови Сад, 2013.
- Jung, Karl Gustav: *O psihologiji nesvesnog*, Novi Sad, 1984.
- Јухас-Георгиевска, Љиљана: Документарно и фикцијско у Доментијановом делу *Живот светог Саве*, у: *Свети Сава у српској историји и традицији* (ур. С. Ћирковић), Београд, 1998, 141-158.
- Љ. Јухас-Георгиевска, Доментијан и архиепископ Данило II, у: *Архиепископ Данило II и његово доба* (зборник са научног скупа), Београд, 1987, 237-243.
- Јухас-Георгиевска, Љиљана: Књижевно дело монахиње Јефимије, ЗМСКЈ L, 1-2, 2002.
- Јухас-Георгиевска, Љиљана: Природа и функција аутобиографских сегмената у српским повељама XII – XV века, Књижевна критика, год. XXVII, пролеће/лето 1998, Београд, 7-23.
- Калић-Мијушковић, Јованка: Велики жупан Стефан Немања и кнез Лазар, у: *О кнезу Лазару* (зборник), Београд, 1975, 151-158.
- Карановић, Зоја: *Пропаст царства српскога*, ЗМСКЈ 59-2 (2011), 265–276.
- Кашанин, Милан: Личност и дело светог Саве, у: *Стара књижевност*, Српска књижевност у књижевној критици, Београд, 1972, 295-314.
- Кашанин, Милан: *Српска књижевност у средњем веку*, Београд, 2002.
- Кашић, Душан Љ: Деспот Јован Угљеша као ктитор светогорског манастира Симонпетре, Богословље, XX (XXV) – 1-2, Београд, 1976, 29-63
- Klaić, Nada: Mljetski falsifikati, Arhivski vjesnik X-10 (1967), 220–231.

- Кораћ, Душан: *Света Гора под српском влашћу (1345-1371)*, ЗРВИ XXXI (посебна издања), 1992.
- Курцијус, Ернст Роберт: *Европска књижевност и латински средњи век*, Београд, 1996.
- König, Dorothea: Искизи Стефана Немање о себи и о обавезама владалаца (Прилог изучавања историје жанра speculum/Fürstenspiegel), НССВД 27/1, Београд, 1998, 15-25.
- Ле Гоф, Жак: *Човек средњег века*, Београд, 2007.
- Lejeune, Philip: Autobiografski sporazum, u: *Autor, pripovjedač, lik* (zbornik radova, pr. S. Milanja), Osijek, 2000.
- Ležen, Filip: Autobiografski sporazum, dvadeset pet godina kasnije, Polja LIV-459 (2009), 44-54.
- Лихачов, Дмитриј Сергејевич: *Поетика старе руске књижевности*, Београд, 1972.
- Мак Данијел, Гордон Л.: Генезис и састављање Даниловог зборника, у: *Архиепископ Данило II и његово доба* (зборник са научног скупа), Београд, 1991, 216-224.
- MacRobert, S. M., Какав је био Псалтир српских средњовековних књижевника, НССВД 26, Београд, 1997, 25-35.
- Маринковић, Радмила: *Светородна господа српска*, Београд, 2007 (2. допуњено издање)
- Марјановић-Душанић, Смиља: *Владарска идеологија Немањића*, Београд, 1997.
- Марјановић Душанић, Смиља: Елементи царског програма у Душановој Повељи уз Законик, ПЖКФ LXV – 1/4 (1999-2000), 3–20.
- Марјановић-Душанић, Смиља: Молитве светих Симеона и Саве у владарском програму краља Милутина, ЗРВИ XLI (2004), 235-250.
- Марјановић-Душанић, Смиља: О неким нерешеним питањима из Повеље Стефана Душана за цркву Светог Николе у Врању, ССА 4 (2005), 237-248.

- Марјановић-Душанић, Смиља: *Свети краљ*, Београд, 2007.
- Марјановић-Душанић, Смиља: Хиландар као Нови Сион Немањиног отачаства, *Осам векова Хиландара. Историја, духовни живот, књижевност, уметност и архитектура*, Београд, 2000, 17-24.
- Марковић, Миодраг и Хостетер, Вилијам Тејлор: Прилог хронологији градње и осликавања хиландарског католикона, *Хиландарски зборник* 10, Београд, 1998, 201-220.
- Markus, Lora: Spasavanje subjekta, *Polja* LIV- 459 (2009), 55-80.
- Милутиновић, Бранислав и Радић, Радивој: О времену замонашења краљице Јелене. Једна претпоставка, *ЗРВИ XXXIII* (1994), 195–202.
- Мирковић, Лазар: *Монахиња Јефимија*, Сремски Карловци, 1922
- Митић, Милунка: Литерарна аутобиографија архиепископа Данила II, *НССВД 29/2*, Београд, 2000, 35-44.
- Мошин, Владимир: Византиски утицаји у Србији у XIV веку, *ЈИЧ III – ¼* (1937), 147–160.
- Мошин, Владимир: Средњовековна Србија и византиска култура, *СКГ LVI-5*, (1939), 354–365.
- Мошин, Владимир: Житије краља Милутина према архиепископу Данилу II и Милутиновој повељи – аутобиографији, *Зборник Историје књижевности, Одељење језика и књижевности, САНУ*, књ. 10, Београд, 1976, 117-137.
- Мошин, Владимир: Повеља краља Милутина – дипломатичка анализа, *Историјски часопис*, књ. 18, 1971, 53-86.
- Мошин, Владимир: Самодржавни кнез Лазар и традиција немањићког суверенитета од Марице до Косова, *О кнезу Лазару*, Београд, 1975, 13-41.
- Mošin, Vladimir: Sankcija u vizantijskoj i južnoslavenskoj ćirilskoj diplomaciji, *Anali Historijskog instituta u Dubrovniku*, 1954, 27-51.
- Новаковић, Стојан: *Срби и Турци XIV и XV века*, Београд, 2001.
- Осолник, Владимир: Три писца и три записа аутобиографских појединости у српској средњовековној књижевности, *НССВД 27/1* (1998), 27-31.

- Острогорски, Георгије: Автократор и самодржац, Глас СКА CLXIV - 84, 95-187.
- Острогорски, Георгије: Простагме српских владара, ПКИЈФ 34 – 3-4 (1968), 245-257.
- Острогорски, Георгије: *Серска област после Душанове смрти*, Београд, 1965.
- Павловић, Драгољуб: *Старија југословенска књижевност*, Београд, 1971.
- Pavlović, Miodrag: *Ništitelji i svadbari*, Beograd, 1979.
- Петровић, Дамњан: Аутобиографија појединости у Дечанским хрисовуљама и средњовековне биографије о Милутину и Стефану Дечанском, НССВД 8 (1980), 55-61.
- Половина, Наташа: Мотив пустињелубиве грлице у делима српске средњовековне књижевности, Свеске Матице српске, 54 (2013), 25-33.
- Поповић, Даница: Представа владара над „царским вратима“ цркве св. Арханђела код Призрена, Саопштења 26 (1994), 27-33.
- Поповић, Даница: *Српски владарски гроб у средњем веку*, Београд, 1992.
- Порчић, Небојша: *Дипломатички обрасци средњовековних владарских докумената: српски пример* (необјављена докторска дисертација), Београд, 2012.
- Пурковић, Миодраг Ал.: Итинерар краља и цара Стефана Душана, Гласник Снд XIX-11 (1938), 239-244.
- Пурковић, Миодраг Ал.: Кад се покалуђерила кнегиња Милица?, Јужни преглед XIII (1939), 332-336.
- Пурковић, Миодраг: Ка хронологији живота архиепископа Данила II, Гласник патријаршије 33-10 (1952)
- Пурковић, Миодраг: *Кнез и деспот Стефан Лазаревић*, Београд, 1978.
- Пурковић, Миодраг Ал.: Светитељски култови у старој српској држави, Богословље, год. XIV, св. 2, Београд, 1939, 151-174.

- Radojičić, Đorđe Sp.: Prve naše autobiografske beleške (XII – XIV veka), Delo, knj. 6, sv. 1, godina V, br. 1, 149-150.
- Радојичић, Ђорђе, Сп.: Григорије из Горњака, Историски часопис III (1952), 85-106.
- Радојичић, Ђорђе Сп.: „Живота дело“ цара Стефана Душана (аутобиографска царева белешка испред Законика), Република, бр. 509 (уторак, 2. август 1955), Београд, 1955, 2–3.
- Радојичић, Ђорђе Сп.: Житије Стефана Уроша II Милутина у Римничком србљаку, Историски часопис САН IX-X (1959), 97-100.
- Радојичић, Ђорђе Сп.: *Творци и дела старе српске књижевности*, Титоград, 1963
- Радојичић-Костић, Гордана: *Библиографија о законодавству цара Стефана Душана*, Извори српског права XII, Београд, 2006.
- Радојичић, Никола: О архиепископу Данилу II и његовим настављачима, предговор у: *Животи краљева и архиепископа српских од Данила II*, Београд, 1935, V-XXIX.
- Радојичић, Светозар: *Текстови и фреске*, Нови Сад, 1965.
- Радонић, Јован: Биографија и аутобиографија краља Милутина, Летопис Матице српске, 183- 3 (1895), 92-109.
- Ребић, Чедомир: Поетика духовног расуђивања и поучавања у посланицама, Баштина 24 (2008), 27-42.
- Ристовић, Ненад: *Старохришћански класицизам. Позитивни ставови старохришћанских писаца према античкој књижи*, Београд, 2005
- Руварац, Иларион: *О кнезу Лазару*, Нови Сад, 1885.
- Синдик, Душан: *Српска средњовековна акта у манастиру Хиландар, Хиландарски зборник 10*, Београд, 1988.
- Славева, Лидија, Мошин, Владимир: *Српски грамоти от Душаново време*, Прилеп, 1988.
- Соловјев, Александар: Кад је Дечански проглашен за свеца? (Краља Душанова повеља лимском манастиру), Богословље IV (1929), 284-298.

- Соловјев, Александар: Манастирске повеље старих српских владара, Хришћанско дело, св. 3, мај-јуни, 1938, 3-11.
- Соловјев, Александар В.: *Постанак и значај Душановог законика*, Београд, 2001. (прештампано издање).
- *Србљак I, II, III. Службе, канони, акатисти*, Београд, 1970.
- Срећковић, Панта: *Синан-паша*, Београд, 1965.
- Станковић, Влада: *Краљ Милутин*, Београд, 2012.
- Станојевић, Станоје: Белешке о склопу Данилова Родослова. Пабирци, Летопис Матице српске 183 (1895), 125-135.
- Станојевић, Станоје: *Студије о српској дипломатици. Апрекација*, Глас СКА ХСVI (1920), 16-21.
- Станојевић, Станоје: *Студије о српској дипломатици. Аренга (Проемиум)*, Глас СКА ХСIV (1914), 192-229.
- Станојевић, Станоје: *Студије о српској дипломатици. Дијак, Граматик, Нотар, Канцелар, Номик, Логотет*, Глас СКА СVI (1923), 50-96.
- Станојевић, Станоје: *Студије о српској дипломатици. Диспозиција*, Глас СКА ХСVI (1920), 140-152.
- Станојевић, Станоје: *Студије о српској дипломатици. Експозиција (Нарација)*, Глас СКА ХСVI (1920), 117-139.
- Станојевић, Станоје: *Студије о српској дипломатици. Инвокација*, Глас СКА ХС (1912), 68-113.
- Станојевић, Станоје: *Студије о српској дипломатици. Интервенција (Петиција)*, Глас СКА ХСVI (1920), 79-116.
- Станојевић, Станоје: *Студије о српској дипломатици. Интитулација*, Глас СКА, том ХСП (1913), 110-162.
- Станојевић, Станоје: *Студије о српској дипломатици. Називи повеља*, Глас СКА CLXI (1934), 3-26.

- Станојевић, Станоје: *Студије о српској дипломатици. Печат*, Глас СКА, том СХХХИ, Београд (1928), 3-26.
- Станојевић, Станоје: *Студије о српској дипломатици. Потпис*, Глас СКА, том СVI (1923), 22-49.
- Станојевић, Станоје: *Студије о српској дипломатици. Промулгација*, Глас СКА ХСIV (1914), 230-262.
- Станојевић, Станоје: *Студије о српској дипломатици. Санкција*, Глас СКА С, Београд, 1922, 1-48.
- *Стара књижевност* (ур. Ђ. Трифуновић), Београд, 1972.
- Стефановић, Мирјана Д.: *Аутобиографија*, Београд, 2010.
- Суботин-Голубовић, Татјана: Још о „Житију у свитку“ краља Милутина, ЗРВИ ХХХИИ, 1994, 115-125.
- Суботин-Голубовић, Татјана: Култ арханђела Михаила у средњовековној Србији, у: *Култ светих на Балкану II*, Крагујевац, 2002, 9-21,
- Тарановски, Теодор: *Историја српског права у Немањинској држави I. Историја државног права*, Београд, 1931.
- Тарановски, Феодор: *Душанов законик и Душаново царство*, Нови Сад, 1926–1931.
- Тахиаос, Антониос-Емил: Исихазам у доба кнеза Лазара, у: *О кнезу Лазару*, Београд, 1975, 93-103.
- Томин, Светлана: *Књигољубиве жене српског средњег века*, Нови Сад, 2007.
- Томин, Светлана: *Мужаствене жене српског средњег века*, Нови Сад, 2011.
- Томин, Светлана, Половина, Наташа: Плаштаница из манастира Путна: питање ауторства, у: *Аспекти идентитета и њихово обликовање у српској књижевности* (зборник радова, ур. Г. Раичевић), Нови Сад, 2014, 95-110.
- Трифуновић, Ђорђе: *Огледи и преводи (XIV – XVII век)*, Београд, 1995.
- Трифуновић, Ђорђе: *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*, Београд, 1990 (2. допуњено издање).

- Трифуновић, Ђорђе: Ко је састављач аренге повеље краља Милутина 1317-1318?, ПКЈИФ XXVII – 3/4(1961), 243-244.
- Трифуновић, Ђорђе: „Обичај“ у запису монахиње Јефимије, ПЈКИФ XXXII, 1-2 (1966), 88-90.
- Трифуновић, Ђорђе: *Писац и преводилац Инок Исаија*, Крушевац, 1980.
- Трифуновић, Ђорђе: Проза архиепископа Данила II, Књижевна историја IX – 33 (1976), 3-71.
- Трифуновић, Ђорђе: *Са светогорских извора*, Београд, 2004.
- Трифуновић, Ђорђе: *Српски средњовековни списи о кнезу Лазару и Косовском боју*, Крушевац, 1968.
- Трифуновић, Ђорђе: *Стара српска књижевност. Основи*, Београд, 1994, (2. издање)
- Трифуновић, Ђорђе: *Стара српска књижевност. Основи*, Београд, 2009, (3. проширено издање).
- Трифуновић, Ђорђе: Цар Душан о свом боравку на Светој Гори, Источник, XVIII-31/32 (1999), 18-25.
- Тројицки, Сергеј: Како треба издати Светосавску Крмчију (Номоканон са тумачењима), Споменик САНУ (1952).
- Убипарип, Миланка: Зборник са Кратким житијем краља Милутина, ПКЈИФ, књ. LXXI, св. 1-4, 2005, 53-72.
- Ђирковић, Сима: Биографија краља Милутина у Улијарској повељи, *Архиепископ Данило II и његово доба* (зборник радова), Београд, 1991, 53-67.
- Ђирковић, Сима: Осумњичене повеље кнегиње Милице и деспота Стефана, *Историски часопис* 6 (1956), 139–152.
- Ђирковић, Сима: Повеље кнеза Лазара и његова канцеларија, *ССА* 2 (2003), 207-215.
- Ђирковић, Сима: Србија уочи царства, у: *Дечани и византијска уметност средином XIV века* (зборник радова), Београд, 1989, 3-13.

- Ћирковић, Сима: Хиландарски игуман Јован (Проблем аката српске канцеларије), у: *Осам векова Хиландара. Историја, духовни живот, књижевност, уметност, архитектура*, Београд, 2000.
- Ћоровић, Владимир: Доментијан и Данило, ПКЈИФ I-1 (1921), 21-33.
- Ћоровић, Владимир: *Историја Срба*, Подгорица – Београд, 2005 (прир. Б. Томановић).
- Ћоровић, Владимир: *Света Гора и Хиландар до шеснаестог века*, Београд, 1985.
- Ћоровић, Владимир: Силуан и Данило II, српски писци XIV-XV века, Глас СКА 136 (1929), 13-103.
- Ћоровић, Владимир: Утјецај и одношај између старих грчких и српских записа и натписа, Глас СКА `LXXXIV-50 (1910), 99-171.
- Ћоровић-Љубинковић, Мирјана: Одроз култа светог Стефана у српској средњовековној уметности, Старинар, књ. XII, Београд, 1961, 45-62.
- Ферјанчић, Божидар: О деспотским повељама, ЗРВИ IV (1956), 89-114.
- Ферјанчић, Божидар, Ћирковић, Сима: *Стефан Душан*, Београд, 2005.
- Ферјанчић, Божидар: Владарска идеологија у српској дипломатици после пропасти царства (1371), *О кнезу Лазару*, Београд, 1975, 138-150.
- Флашар, Мирон: Неки проблеми испитивља античке и старије европске аутобиографске књижевности, *XVIII столеће (избор из зборника XVIII столеће*, прир. Н. Грдинић), Нови Сад, 2001, 7-44.
- Фотић, Александар: Стварање традиције: Милутинов или Каваларов пирг?, *Пета казивања о Светој Гори*, Београд, 2007, 169-178.
- Фуко, Мишел: *Херменеутика субјекта*, Нови Сад, 2003.
- Хафнер, Станислав: Данило II као средњовековни историограф, у: *Архиепископ Данило II и његово доба* (зборник са научног скупа), Београд, 1991, 131-137.
- Хојзинга, Јохан: *Јесен средњега века*, Нови Сад, 1991.
- Цамблак, Григорије: *Књижевни рад у Србији*, Београд, 1988.

- Шаркић, Срђан: Идеја Рима у мисли и делу цара Душана, Зборник радова Правног факултета у Новом Саду, 40- 1 (2006), 53–71.
- Шаркић, Срђан: Правноисторијска анализа Хиландарске повеље монаха Симеона (Стефана Немање), *Пета казивања о Светој Гори*, Београд, 2007, 93-101.
- Шаркић, Срђан: *Средњовековно српско право*, Нови Сад, 1995.
- Шафарик, Јозеф: Хрисовуља цара Стефана Душана којом оснива манастир Св. Арханђела Михаила и Гаврила у Призрену, Гласник ДСС 15 (1862), 262-317.
- *Шест тисаца XIV века*, Београд, 1986.

Литература на страним језицима:

- Angold, Michael: *The Autobiographical Impulse In Byzantium*, *Dumbarton Oak Papers*, Vol. 52 (1998), Trustees for Harvard University, 225-257.
- Fichtenau, H., *Arenga. Spättantike und Mittelalter im Spiegel von Urkunderformeln*, Graz – Köln, 1957.
- Hawkesworht, Celia: *Voices in the Shadows*, Budapest, 2002.
- Hinterberger, Martin: *Autobiographische Traditionen in Byzanz*, Wien, 1999.
- Hunger, H.: *Βυζαντινή Λογοτεχνία, η λόγια κοσμική γραμματεία των Βυζαντινών*, том А, μτφρ. Λ. Γ. Μπενάκης, Αθήνα, 2008.
- Misch, Georg: *Geschichte der Autobiographie*, Frankfurt am Main, 1955.
- Nicol, Donald M.: *Byzantine Political Thought, The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350 – c. 1450*, Cambridge, 1988, 51–79.
- Петканова, Донка: *Разноликото средновековие*, Велико Търново, 2006.
- Tomin, Svetlana, Polovina, Nataša: *Shroud form Putna monastery. Question of autorship*, in: *Medieval and Early Modern Studies for Central and Eastern Europe*, V, Iași, 2013, 29-49.
- *Typikon of Emperor John II Komnenos for the Monastery of Christ Pantokratorin Constantinople*, *Byzantine Monastic Foundation Documents: A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments*, Dumbarton Oaks, Washington D. C., 2000, 725–781.
- *Typikon of Michael VIII Palaiologos for the Monastery of the Archangel Michael on Mount Auxentios near Chalcedon*, *Byzantine Monastic Foundation Documents: A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments* (edited by John Thomas and Angela Constantinides Hero), Dumbarton Oaks, Washington D.C., 2000, 1207–1236.
- *Women and Gender in Medieval Europe: An Encyclopedia* (ed. By M. Schaus), New York, 2006.

АНТОЛОГИЈЕ, ХРЕСТОМАТИЈЕ, ИЗБОРИ

- *Antologija stare srpske književnosti (XI – XVIII veka)*, (izbor, prevodi i objašnjenja Đ. Sp. Radojičića), Beograd, 1960.
- *Из тмине појање (стари српски песнички записи)*, Београд, 1962.
- *Кад су живи завидели мртвима* (прир. М. Панић Суреп), Београд, 1960.
- Попа, Васко: *Јутро мислено. Немањихско доба* (зборник средњовековне српске поезије), Нови Сад, 2008.
- *Писах и потписах* (прир. Р. Маринковић), Београд, 1996.
- *Стара српска поезија, записи и натписи, аренге* (прир. Т. Јовановић), Нови Сад, 2013.

ЕНЦИКЛОПЕДИЈЕ, ЛЕКСИКОНИ, РЕЧНИЦИ

- *Енциклопедија православља*, Београд, 2002.
- *Лексикон српског средњег века* (ур. Сима Ђирковић), Београд, 1999.
- *Rečnik književnih termina* (ур. Dragiša Živković), Beograd, 1992 (2. izdanje).

ЕЛЕКТРОНСКИ ИЗВОРИ

- Αγγελή, Ελενή: Δοκτῦα ἐπιστολογράφων στὸν δεκατὸ τέταρτο αἰῶνα, електронски извор: invenio.lib.auth.gr/record/131969/files/GRI-2013-10590.pdf?version=1 (приступљено: 1. марта 2014).
- Деретић, Јован: *Кратка историја српске књижевности*, преузето са: www.rastko.rs (датум приступа: 3. август 2012).
- Томин, Светлана: Библиографија радова о монахињи Јефимији, *Књиженство* (часопис за студије књижевности, рода и културе), 2011, електронски извор: www.knjizenstvo.rs (приступљено: 4. фебруара 2013).
- Пилиповић, Јелена: Језик наговештаја. Интертекстуално читање Туге за мледенцем Угљешом, *Књиженство* (часопис за студије књижевности, рода и културе), 2011, електронски извор: www.knjizenstvo.rs (приступљено: 4. фебруара 2013).