

Наташа Половина

Ја у средњем веку

Огледи о аутобиографским фрагментима
у српској средњовековној књижевности



Нови Сад, 2025.

УНИВЕРЗИТЕТ У НОВОМ САДУ
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ НОВИ САД
21000 Нови Сад
Др Зорана Ћинђића 2
www.ff.uns.ac.rs

За издавача
Проф. др Миливој Алановић

Наташа Половина
Ја у средњем веку

Рецензенти
Проф. др Татјана Суботин Голубовић
Проф. др Маја Анђелковић
Проф. др Марина Курешевић

Техничка припрема
Владимир Ватић, ГРАФИТ, Петроварадин

ISBN 978-86-6065-947-9

Нови Сад, 2025.



Забрањено прештампавање и фотокопирање. Сва права задржава издавач и аутор. Садржај и ставови изнети у овом делу јесу ставови аутора и не одражавају нужно ставове Издавача, стога Издавач не може сносити никакву одговорност према њима.

Жаретүү

САДРЖАЈ

Увод	7
------------	---

ПРВИ ДЕО

АУТОБИОГРАФИЈА И СРЕДЊИ ВЕК.	13
-----------------------------------	----

Аутобиографска традиција у Византији.	31
--	----

Аутобиографија у српској средњовековној књижевности – историја проучавања	41
--	----

АУТОБИОГРАФСКИ ФРАГМЕНТИ У ПОВЕЉАМА .	49
---------------------------------------	----

<i>Оснивачка хиландарска повеља</i>	70
---	----

<i>Хиландарска повеља Стефана Првовенчаног</i>	80
--	----

Повеље краља Милутина	83
-----------------------------	----

Повеље Стефана Дечанског	97
--------------------------------	----

Повеље цара Душана	101
--------------------------	-----

Повеље цара Уроша	110
-------------------------	-----

Повеље кнеза Лазара	114
---------------------------	-----

ДУШАНОВА РЕЧ УЗ ЗАКОНИК	127
-------------------------------	-----

АУТОБИОГРАФСКИ ФРАГМЕНТИ У ЗАПИСИМА .	148
---------------------------------------	-----

<i>Запис монаха Исаје</i>	161
---------------------------------	-----

АУТОБИОГРАФСКИ ФРАГМЕНТИ	
--------------------------	--

У ПОСЛАНИЦАМА	169
---------------------	-----

Епистолије кир-Силуанове	177
--------------------------------	-----

<i>Описаније бољубно Јелене Балшић</i>	197
--	-----

АУТОБИОГРАФСКИ ФРАГМЕНТИ У ЖИТИЈИМА .	203
Сава Немањић о себи	212

ИЗ ДРУГОГ УГЛА

ДВА ЗАПИСА ГРАМАТИКА ТЕОДОРА СПАНА . . .	227
--	-----

ЗАТОЧЕНИШТВО КАО ТЕМА АУТОБИОГРАФСКОГ КАЗИВАЊА	233
---	-----

АУТОБИОГРАФСКИ ФРАГМЕНТИ У ДЕЛИМА	
МОНАХИЊЕ ЈЕФИМИЈЕ	251
<i>Туја за младенцем Уљешом</i>	256
<i>Мољеније Госјоду Исусу Хрисѿу</i>	264
<i>Похвала кнезу Лазару</i>	266

ЗАПИС ИНОКА ИЗ ДАЛШЕ	271
--------------------------------	-----

ЗАКЉУЧАК	282
--------------------	-----

НАПОМЕНА	284
--------------------	-----

ЛИТЕРАТУРА	286
----------------------	-----

УВОД

Упркос различитим приступима и теоријским и методолошким полазиштима, изучаваоци средњовековних аутобиографских текстова слажу се око две битне ствари: 1) средњи век не познаје аутобиографију у данашњем смислу речи, али средњовековна књижевност је ипак богата аутобиографским белешкама; 2) аутобиографско казивање у средњовековним текстовима увек је у функцији самопредстављања аутора, његовог самоприказивања пред другима.

У научним приступима који полазе од фрагментарности аутобиографских бележака, као важне претпоставке за њихово тумачење, аутобиографско казивање сагледава се углавном из перспективе жанрова у којем се ови фрагменти појављују. Као главни резултат ових истраживања издваја се идеја о *физиономији аутора*, односно, *жанровском лику аутора*, чији је глас одређен жанром у оквиру којег пише о себи. То би значило да ће се, примера ради, аутобиографски фрагменти у једном одређеном жанру појављивати увек у одређеним деловима текста, те да ће њихов садржај бити условљен функцијом самог жанра у оквиру којег се јављају. Поједини жанрови, дакле, омогућавају аутору да остави белешку о себи, али не било какву белешку, већ само ону која се, формално и садржински, уклапа у задату схему жанра.

Последњих деценија, међутим, све је већи број студија који средњовековним аутобиографским текстовима прилазе с тематског аспекта, трагајући за темама и мотивима који се учестало јављају у аутобиографским бе-

лешкама, независно од жанра у којем су записани. Иако се од аутобиографије очекује да прикаже оно унутрашње *ја*, у средњем веку оно никада није могло бити одвојено од спољног света, јер је њиме било ограничено, условљено, а делимично и дефинисано. *Ја* у средњем веку није било статично, већ обликовано друштвеним очекивањима и нормама. Тематским приступом аутобиографским белешкама у средњем веку открило се да је писање о властитом животу често мотивисано управо напетостју између унутрашњег *ја* и спољног света, који то *ја* покушава да изопшти и отуђи. Аутобиографски запис у средњовековном тексту одједном се указао као својеврстан чин отпора и потврда о рађању индивидуалности већ у доба средњег века.

На примерима аутобиографских текстова српске средњовековне књижевности посведочена је сврсисходност оба приступа, па ова књига пружа поглед на аутобиографске белешке из оба угла. С обзиром на велики број средњовековних списа у којима се могу наћи аутобиографске белешке, одлучили смо да, за ову прилику, избор сведемо пре свега на оне текстове који су у стручној литератури одређени као *аутобиографски*, међу којима има и оних који се називају *правим средњовековним аутобиографијама*. На тај начин желели смо да укажемо и на дугу традицију бављења аутобиографским фрагментима у српским средњовековним текстовима, као и на бројне теоријске и методолошке проблеме у њиховом изучавању, од којих је неке и даље тешко превазићи.

За тумачење средњовековних аутобиографских белешака често су корисније студије и огледи који се не тичу непосредно теоријских аспеката аутобиографије, већ пружају увид у културолошке и друштвене оквире у којима аутобиографски текст настаје. Ипак, немерљив зна-

чај за наше истраживање, како у погледу теоријских и методолошких смерница, тако и у погледу прегледа релевантне литературе на тему средњовековне аутобиографије, имала је студија Андрее Златар *Исјовијесџи и живојшойис*, на коју смо се у великој мери ослањали. Иако предмет њеног истраживања чини литература средњовековног Запада, Андреа Златар размотрила је и ревалоризовала најзначајнија становишта и промишљања средњовековне аутобиографске књижевности, од почетака изучавања ове теме до данас, тј. од Георга Миша до најзначајнијих савремених теорија аутобиографије (Бахтин, Лежен, Де Ман, Брус, Маркус и др.), испитујући могућности њихове примене на дела средњовековне књижевности.

Студије Мајкла Анголда и Мартина Хинтербергера, посвећене аутобиографској пракси у византијској књижевности, омогућиле су сагледавање српских средњовековних аутобиографских бележака у компаративном кључу и умногоме помогле њиховом тумачењу из жанровске перспективе. Радови Берта Кимелмана, Лија Патерсона, Ненси Ли Коинер, Роја Паскала, Џоане Самерс и других подстакли су нас да о аутобиографским белешкама и записима српских средњовековних писаца размишљамо слободније, ван уобичајених оквира, и да у многим антологијским текстовима старе српске књижевности назремо нешто више од „правог примера свог жанра“ јединствене, људске ликове њихових аутора. Коначно, радови Радмиле Маринковић о аутобиографским списима српског средњег века, те зборник аутобиографских изјава *Писах и јојшисах*, као и студије Ђорђа Трифуновића, Љиљане Јухас-Георгиевске, Ђорђа Сп. Радојичића и других, учинили су да у овом подухвату ипак имамо осећање ослонца.

Досадашња бављења аутобиографским фрагментима у српској средњовековној књижевности, било да се они посматрају из перспективе жанра или им се прилази с тематског аспекта, указала су на бројне могућности компаративног сагледавања примера из српске средњовековне књижевности и сродних аутобиографских текстова византијске и западне традиције. Имајући то у виду, све текстове који су предмет наше анализе дајемо у преводу на савремени српски језик, како бисмо их учинили приступачнијим широј читалачкој публици и, надамо се, пробудили научну знатижељу за ову велику и важну тему медиевистике.

ПРВИ ДЕО

АУТОБИОГРАФИЈА И СРЕДЊИ ВЕК

Аутобиографија као самосталан жанр не постоји у средњем веку. Ипак, судећи по научној литератури посвећеној српској средњовековној књижевности, заинтересовани читалац могао би помислити другачије. Обичај означавања појединих списа као аутобиографија (иако без подробнијег теоријског образложења) може се пратити још од краја XIX века, а поједина дела српске средњовековне књижевности редовно се означавају као аутобиографска.

Нема сумње да је средњовековна књижевност богата аутобиографским белешкама које се фрагментарно јављају у различитим жанровима. Нарацију у првом лицу о догађајима из властитог живота често налазимо „на маргинама“ средњовековних рукописа (Coiner, 1989: 5), али и у „главном“ делу текста: унутрашња „схема“ појединих средњовековних жанрова у извесном смислу предвиђа да аутор изнесе неке податке о себи. Ово се преваходно односи на различита документа издавана у дворским канцеларијама, у којима се морао „јавити човек који документ издаје“ (Маринковић, 1996: 242). Управо због распрострањености аутобиографских фрагмената унутар средњовековних текстова поједини изучаваоци сматрају да корен аутобиографије треба тражити у средњовековној религиозној литератури, нарочито исповедничкој (Брајовић, 2009: 15).

Према *Речнику књижевних термина*, аутобиографија је „опис сопственог живота од рођења до тренутка писања или само одређених етапа живота (детињство, мла-

дост“)“, а као кључно питање аутобиографије истиче се „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“ (*Rečnik književnih termina*: 61).

Упоредимо ли дефиницију аутобиографије из *Речника књижевних термина* с бројним теоријским текстовима о аутобиографији насталим у протеклим деценијама под утицајем социјалног конструктивизма, она ће нам се учинити превазиђеном, или макар недореченом. Недостају у тој дефиницији, рекло би се, појмови које безмало све савремене књижевне теорије истичу у први план – *идентитет аутора, индивидуалности, ауторереференцијалности, фикција* итд. – инсистирајући на томе да сваки текст, па и средњовековни, треба да испуни захтеве наметнуте савременим схватањима субјективности и индивидуалности.

О средњовековној књижевности тешко је говорити језиком савремености. У бављењу појединим средњовековним књижевним појавама понекад је потребно „преводити“ одређене категорије које су фигурирале у средњем веку на појмове разумљиве савременом човеку. Бављење средњовековним аутобиографским текстовима прате управо такве тешкоће. Готово да нема појма садржаног у савременим промишљањима аутобиографије који не захтева извесно преиспитивање или релативизацију када се покуша употребити у контексту средњовековне књижевности. У теоријским поставкама многи аутори инсистирају управо на томе да су појмови флексибилне, историјски променљиве конструкције и да се обликују кроз

свест (Грдинић, 1993: 126),¹ али су људи писали о властитом животу и пре него што су имали име за такву врсту текста. Отуда једна група теоретичара сматра да се о аутобиографији као жанру може говорити тек од 1800. године (главни представник је Филип Лежен), док друга група изучавалаца (на челу са Георгом Мишом), заговара тезу о постојању аутобиографије три миленијума уназад, без обзира на то што ранији текстови нису били перципирани, па самим тим ни именовани, као аутобиографије (Zlatar, 2000: 122).

Становиште према којем је аутобиографска књижевност стара колико и писменост темељи се на грађи из египатске, старовавилонске, асирске књижевности и других древних традицији. Тај „фонд” старих аутобиографских дела чиниле би, у првом реду, аутобиографије владара и моћника у којима је већ тада била уочљива иста схема, иако је садржина ових дела била разнолика. Та 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 (Радојчић, 1960: 158).

Не постоји сагласност ни око главних ступњева развоја модерне аутобиографије. Према једном схватању, у

¹ 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.

развоју (ауто)биографије значајну улогу одиграле су античке врсте, реторски жанрови у најужем смислу речи, који су се конституисали у оквиру беседничке праксе, што се потврђује у утицајима реторике и филозофије, видљивим у већини античких дела која се сврставају у почетке аутобиографске књижевности.² С друге стране, чак и смештање почетака аутобиографије у средњовековну религиозну, исповедну литературу не негира утицај античке реторике на формирање жанра. Својеврсна „поновљивост“ уочљива је и у *Исјовесѿима* Светог Августина, делу које се често наводи као прва аутобиографија. Ма колико *Исјовесѿи* представљале повест о духовном преображају античког учењака у примерног хришћанина, лични тон казивања није само производ ауторове психичке ангажованости. Августинова бројна обраћања Богу, наиме, управо су обликована као реторске апострофе и уз најра-

² За разумевање европске биографије, сматра Мирон Флашар, неопходно је познавање античке судске беседе, у којој се разликују две подврсте: оптужба (*kategoria*) и одбрана (*apologia*). У античком судству, дакле, 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 претхришћанске 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 претходну традицију лако се опажа промена у мотивацији: 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 блаженство на небу. Ова мисао постаје опште место у епилозима хришћанских аутобиографских текстова (Флашар, 2001: 180–181, 189).

зличитије беседничке ефекте (не треба заборавити да је Августин, пре свог преобраћења, био професор реторике), што доводи у питање категорије спонтаности и истинитости (Флашар, 2001: 165). 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.

Из дефиниције аутобиографије у *Речнику књижевних термина* закључује се да је за конституисање аутобиографије важан однос између текста и стварности. Аутобиографија би, према дефиницији, требало да буде нешто објективно. Истовремено, савремене теорије фокус пребацују на аутора аутобиографског текста који је конкретна личност, и који, заправо, производи значења свог текста. И баш због тога настаје проблем у тумачењу аутобиографских текстова који припадају старијим књижевним епохама: ако је задатак тумачења аутобиографије да открије унутрашњи свет аутора, ако у аутобиографији тражимо интроспективно приповедање, како интерпретирати „аутобиографско“ у текстовима у којима описивање спољашњих догађаја претеже над описивањем унутрашњих стања? (Флашар 2001: 158)

Отуда би главни задатак и први корак у одговору на овај изазов био одредити место аутобиографског дискурса у односу према историографском и фикционалном приповедању (Zlatar, 2000: 198–199; Грдинић, 1993: 126), али и испитати како се у аутобиографском приповедању стварност објективизује у језику.

Према мишљењу Андрее Златар 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 најчешће замењује појмом аутобиографског квалитета, па се тако говори о *аутобиографији као фиктури* (Пол де Ман), *аутобиографском ујовору* (Филип Лежен), *аутобиографском актију* (Елизабет Брус), *аутобиографском дискурсу* (Мирна Велчић), или *аутобиографској активности* (Авром Флајшман) (Zlatar, 2000: 34). У сваком случају, могло би се рећи да поједини теоријски осврти на проблем аутобиографије и аутобиографског у средњовековној књижевности нуде више могућности и прикладнији „појмовник” од неких других, и због тога ће им у овом кратком прегледу бити дата предност.

Идентитет

Човек средњег века био је подређен колективној свести групе (Гуревич, 1994: 228–229). Припадност одређене особе племству, слободним или зависним сељацима није се одражавала само на њен материјално-економски положај, већ и на њен поглед на свет и друштвено понашање. Порекло је детерминисало живот појединца, а категорије као што су „припадност високом роду“, „племенитост“ и сл. чинили су суштинску страну његове самосвести (Gurevič, 2024: 33). Идентитет средњовековног човека гради се и склапа унутар друштвеног и културног контекста (Брајовић, 2009: 28).

За људе средњег века живот је био само улога коју је требало одиграти. Улога није била ништа друго до „јавна маска“, попут оних које су стари Грци и Римљани називали „персоном“ (Гуревич, 1994: 299). Персона је увек репрезентативна, јер личност владара мора бити схематизована (Аверинцев, 1982: 134). С обзиром на „симболички менталитет” средњовековног човека, занимљиво је размишљање

о појединим аспектима идентитета у симболичком кључу. Примера ради, за Аверинцева *лик и име* јесу две кључне категорије византијске теорије симбола, а персона монарха – знак имперсоналног.

У средњем веку, друштвени идентитет је, готово у потпуности, потиснуо лични идентитет, а средњовековног човека свео на функцију коју он има у друштву. Да ли бисмо онда могли рећи да се право на писање аутобиографије у средњем веку заснива на темељу друштвено признате важности? Јер, у феудалном друштвеном уређењу индивидуалност није била подједнако доступна свим припадницима друштва: она се најпре потврђивала само међу господарима. На највишем ступњу општости налазио се управо 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 бесмртности (Moren, 1981: 56–57),³ сматрајући да на њу има право.

Због тога је велики број теоретичара прихватио Флајшманов појам *културне фиџуре*, *идеалне фиџуре* која се уобличава у аутобиографским текстовима. Овим појмом означени су тзв. идеални типови људске егзистенције који се пројектују у времену и исказују у језику (Zlatar, 2000: 51). Од те премисе пошли су многи изучаваоци средњовековних аутобиографских текстова, трагајући управо за персоном, спољашњим ликом појединца, којим се он представља пред другима.

С питањем идентитета повезано је и питање тачке гледишта из које се врши аутобиографска интроспекција. Средњовековни аутобиографски текстови откривају две

³ По томе је владар и сличан Богу, јер и један и други представљају неку врсту индивидуализованог свемира.

перспективе: једна је историографско-хагиографска, која имплицира апологетски тон, а друга је исповедна, које подразумева својеврсно одрицање од самога себе. То свакако компликује одговор на питање: ко је субјект аутобиографског дискурса, осим што је добар хришћанин и добар узор? У изучавању аутобиографских текстова важна промена је наступила када је одбачено становиште да је свако приповедање у првом лицу обавезан сигнал аутобиографског исказа. И обрнуто – аутобиографски исказ не мора увек бити у првом лицу јединине. Писац о себи често говори у трећем лицу, или се, примера ради – ако је реч о владару – идентификује са државом којом влада кроз израз *краљевство ми*.

Тачка гледишта може бити условљена и жанром у оквиру којег се јавља аутобиографски исказ. У појединим ситуацијама писац ће о себи говорити у првом лицу множине. Овакав избор приповедне ситуације у средњовековном контексту (за разлику од модерног) не подразумева универзализацију, нити „антиаутобиографски“ (Zlatar, 2000: 123) поступак, већ често представља одговор на захтев традиционалног високог стила који тражи државничко и протоколарно *ми* (*pluralis majestatis*) (Осолник, 1998: 29), поступак путем којег се прелази из „личног“ у „опште“, тј. путем којег се аутор поистовећује са другима. Српске средњовековне повеље, у чијим се уводним деловима јавља оваква приповедна ситуација, управо потврђују поменуто брисање границе између индивидуалног и колективног.

Индивидуалности

Средњовековни човек није познавао данашњу идеју индивидуалности „која се храни илузијом о својој потпуној аутономији, као и о својој моћи наспрам друштва“.

Ова епоха суочава нас са индивидуумом који се плаши своје оригиналности, који се боји да буде „он сам“ (Zlatar, 2000: 78, 186). Друштвена улога с којом је био тесно повезан, и с којом се идентификовао, одређивала је и ограничавала индивидуалност средњовековног човека.

Премда у средњовековној књижевности постоје примери фрагментарног аутобиографског казивања које карактерише изразито персонализован тон (нпр. аутобиографски осврти Ане Комнине у *Алексијади*), у поетичком *ја* средњовековни читаоци нису препознавали ауторско реферисање на самог себе у смислу емпиријског или историјског индивидуализованог субјекта, већ пре тип, представник људске врсте у улози писца (Coiner, 1989: 7–8). *Ја* у средњем веку, дакле, није лично (Summers, 2004: 7), што је кључни аргумент којим се оповргава постојање аутобиографије у епохи средњег века – без развијеног појма индивидуалности не може бити ни аутобиографије. Средњовековни аутобиографски текстови пре се могу посматрати као објективизација духа епохе кроз сведочанство појединца.

Средњовековни уметници имали су негативан однос према ауторству. Већ на првим часовима средњовековне књижевности студенти науче да је одсуство ауторског начела једно од главних обележја поетике средњовековне књижевности. Аутор је био „извршилац једног вишег творачког акта“, који „својим делом не открива суштину стварности, већ се сама та суштина открива преко његовог дела“ (Богдановић, 1980: 62). Он је, дакле, инструмент, продужена рука Бога, стваралац који ће све добро, тачно и истинито приписати дејству Духа, а своје ауторство признати једино у одступањима и погрешкама (Богдановић, 1980: 39).

Епоха средњег века брисала је границе између писца и преписивача, уметника и занатлије,⁴ 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 „поруџбине”. Идејна замисао дела ионако је припадала неком вишем ауторитету, црквеном великодостојнику или земаљском моћнику (Dibi, 2001: 7). Док је изражавање нових идеја осуђивано, преузимање и понављање мисли посведочених ауторитета сматрало се самопрегорним; не само да се плагирање није кажњавало, већ је и оригиналност тумачена као јерес (Гуревич, 1994: 23) Преписивање, копирање – укратко, све што бисмо данас сматрали плагијатом – у средњем веку није представљало грех: људи су веровали да идеја, уколико је истинита, припада свима њима (Еко, 1992: 11).

Уместо „индивидуализованог књижевног израза”, који се заснива на издвајању, посебности и оригиналности, средњовековном књижевношћу владале су топика и књижевна етикеција, односно „систем општег, заједничког и универзалног израза” (Богдановић, 1980: 62), а уместо ауторског начела – начело жанра. У средњем веку, дакле, књижевно дело много више зависи од жанра, него од аутора. Штавише, ауторски израз и обликује се под утицајем жанра, па се може говорити о „жанровском лику аутора”, односно о „физиономији аутора”, која се разликује од дела до дела. Ауторство се другачије испољавало у посланици и у повести, јер је „осећање ауторства” зависило од самог жанра у којем аутор пише, док су индивидуална

⁴ 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 (Dibi, 2001: 7).

одступања углавном била случајна и нису улазила у уметничку замисао дела (Лихачов, 1972: 68–70).⁵

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 безличной правилности канона, она је ипак полазила од човека, и била је упућена људима (Аверинцев, 1982: 23). За човека средњег века оригиналност је била грех таштине, али то не значи да средњовековни уметници нису били способни за генијалне потезе и дела (Еко, 1992: 12), нити да су књижевна дела настала у епохи средњег века лишена (додуше, често ненамерне) особености и јединствености.

Место које је писац заузимао у друштвеној хијерархији, његова религијска припадност, материјални услови под којима је стварао, ниво уметничког мишљења у времену у којем је живео – све су то фактори који су итекако утицали на уметничко стварање у средњем веку. Занимљиво је о томе писао Жорж Диби, анализирајући однос уметности и друштва у епохи средњег века, односно, указујући на три основне функције уметности оног времена. Пре свега, уметничка дела су представљала дарове Богу (као

⁵ Лихачов као примере наводи, с једне стране, 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. Блиску повезаност питања жанра и питања субјекта у аутобиографском дискурсу истиче и Маркус (2009: 55)

прослављање, захвалност или залог за опроштај грехова), па се може говорити о функцији уметности као жртве. Уметничка дела, затим, посредovala су између овоземаљског и оностраног као одраз другог света, вид прилажења. И 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, чиме се може објаснити чињеница да се средњовековна уметност развијала управо у средиштима моћи (Dibi, 2001:5).

Шта данас можемо рећи о средњовековним уметницима? Колико заправо знамо о људима који су стварали у мрачним манастирским ћелијама или дворским одајама, уз слабу светлост свеће, и који на рукописима често нису остављали чак ни властито име, а камоли неке друге податке о себи? Јер, колико год се трудили да заобиђу оно што је лично, средњовековни писци често су успевали да одступе од књижевних конвенција и да „пробију кору хијератичнога облика“ објављујући се „својим интимним унутрашњим дрхтајем, неочекиваним потезом своје маште, или најзад, тренутком реалистичке опсервације“ (Павловић, 1972: 89).

Коначно, треба одговорити и на питање шта, у контексту разматрања средњовековних аутобиографских текстова, представља топос скромности, који истовремено означава и ауторски исказ и књижевну конвенцију? Чак и у оним случајевима када би одлучио да се потпише или остави неки податак о себи, средњовековни писац/преписивач/преводиалац чинио би то уз обавезне формуле скромности, а често и тзв. „тајнописом“⁶: уз помоћ бројева

⁶ О „тајном писању“: Трифуновић, 1990: 342. У српској књижевности тајнопис почиње учесталије да се употребљава од седамдесетих година XIV stoleћа.

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 (Курцијус, 1996: 885). Када аутор себе назива „грешним“, „недовољним“, „недостојним“, „последњим од свих“, када инсистира на свом незнању и неспособности да пише о одређеној теми, треба ли то схватити као искрен и аутентичан аутобиографски исказ? Топос скромности, иначе заступљен још код античких беседника, 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“ (Лихачов, 1972: 141).⁷

За многе ауторе, попут Курцијуса (1996: 141), ова скромност била је лажна, афектирана. Донка Петканова у средњовековним изразима скромности не види ништа аутобиографско – то су само форме којима се исказује однос према пролазности овоземаљског живота и човекових заслуга на земљи. 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 (Петканова, 2006: 19–20).⁸

⁷ О топосу скромности више у: Трифуновић, 1990: 199–221.

⁸ 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

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 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“ (Dibi, 2001: 8).

Како било, да би се разумела индивидуалност књижевника у средњем веку, потребно је узети у обзир много више од онога што нам писац казује о себи. Како примећује Петканова, 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 (Петканова, 2006: 5). Средњи век је под ту спољашњу маску увео душу, која у хришћанском схватању света јесте језгро људскости (Zlatar, 2000: 52).

Према Андреи Златар, у средњем веку индивидуализираност може бити схваћена једино као – стање. *Сћање индивидуализираности*, а не индивидуализираност као таква, карактеристично је чак и за исповедни чин, јер и исповест, од које бисмо очекивали искреност и аутентичност, само је привид, будући да се, у формалном смислу,

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 (Митић, 2000: 35-44).

и она своди на поновљиве и одредљиве облике. Верник у исповедаоници пред Богом не стоји као индивидуум, већ као тип. Дакле, за средњи век били би карактеристични *типични особности*, али не и самостално постојање појединачних индивидуалности (Zlatar, 2000: 12–13; 191).

Ипак, постоји у исповести (како писаној, тако и усменој) нешто што нам помаже да боље разумемо однос средњовековног исповедника према самој себи и властитом животу: „човек – грешник бива поново човек по томе што се одриче онога што је чинио“⁹; 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* (Mogen, 1981: 256). Док савремена теорија аутобиографије тврди да приповедањем субјект самог себе конституише, да конституише властиту прошлост, „средњовековна исповест иде другим путем: 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“ (Zlatar, 2000: 18–19).

Чак и ако је августиновски конфесионални модел она књижевна форма у којој је најочљивије подударање субјекта и објекта писања, аутора и „јунака“, то никако није једини тип приповедања о личном животу карактеристичан за средњи век. У средњовековној аутобиографији, поред исповедног модела, на располагању су стајали и модели хагиографског приповедања, штавише, „средњо-

⁹ 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 (Аверинцев, 1982: 144).

вековна аутобиографија је у свом највећем делу резултат пресликавања конфесионалне интенције на хагиографски преобликован биографски модел“ (Zlatar, 2000: 199–200).

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 (Гуревич, 1994: 59). Уосталом, ауторство неког анонимног књижевног текста у науци се често одређује према његовим стилским особеностима.¹⁰ Да није тако, данас не бисмо знали да је *Наййис на мраморном сѣубу на Косову* написао деспот Стефан Лазаревић, нити бисмо Доментијаново и Теодосијево житије Светог Саве читали у компаративном кључу.

Индивидуалност средњовековног уметника умногоме је зависила од његове друштвене улоге и, према томе, није била свима једнако доступна.¹¹ Средњовековно ја било је условљено и обликовано друштвеним очекивањима и нормама, због чега медиевисти често одбацују појам индивидуалности, као неспојив са средњим веком.

¹⁰ У нас се метода атрибуције развија шездесетих година прошлог века у Одељењу за археографију Народне библиотеке у Београду.

¹¹ Изједначавање писца и преписивача, као последица схватања стваралачког чина и пишевог 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... 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 (Лихачов, 1972: 22, 25).

С друге стране, „унутрашња стварност“ средњовековног уметника, оно његово „унутрашње ја“, често је неусклађено са спољним светом, и управо у тој напетости и неусклађености рађа се средњовековни осећај индивидуалности (Blamires, 2010: 478–480).

Истинитиосѣ

Аутентичност (веродостојност, истинитост) претпоставка је аутобиографске спознаје (Zlatar, 2000: 170), барем тако кажу дефиниције. Али, у средњем веку истина је била у подручју теологије, за њу је гарантовао Бог, она је била изнад човека (Zlatar, 2000: 324). Статус истинитог припада једино *Светом њисму*, светој историји у коју се не сумња, упркос томе што се она не може верификовати (Zlatar, 2000: 201). Гуревич посебно наглашава да приликом изучавања средњовековне културе не треба изгубити из вида чињеницу да разлика између уобразиље и истине дуго није уочавана и да је оно што су казивали средњовековни писци и песници већином сматрано истинитим (Гуревич, 1994: 59). По свој прилици, средњовековни човек није могао замислити да нешто што није истинито добије потврду у писаној речи. Византијска поетика, у чијим се оквирима развијала и поетика српске средњовековне књижевности, заснивала се на идеји целине и поетског тоталитета: уметнички израз није био супротстављен „суштини“, већ је с њом био усаглашен, као њен мање или више веродостојан израз (Богдановић, 1980: 62).

Овакво схватање веродостојности и истинитости писане речи одражавало се и на писарски и преводилачки рад. Могућност интервенције зависила је и од карактера саме књиге. Док су преписи библијских књига у начелу

били затворени за све врсте измена,¹² различiti химно-графски зборници, дела световног карактера, као и она која су се сматрала забрањеним (нпр. апокрифи) била су подложна изменама (Петканова, 2006: 16–18).

Аутобиографска традиција у Византији

Сви словенски народи прихватили су византијску културу као извор сопствених културних садржаја и модел за подражавање (Аверинцев, 1982: 8), па је сагледавање српских средњовековних аутобиографских списа у односу на византијске корак који се подразумева у истраживању оваквог типа. Ако разматрању аутобиографских фрагмената приђемо из угла жанра у којима се они јављају, треба узети у обзир чињеницу да су се у византијској књижевности развијали одређени жанрови који у старој српској књижевности нису били нарочито заступљени. 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.

Ипак, паралеле није тешко повући. Сва досадашња изучавања византијских аутобиографских текстова показала су да су аутобиографски искази најзаступљенији у типцима и тестаментима (Бек, 1967: 146; Angold, 1998: 228; Hinterberger, 1999: 208–230), дакле, у списима правног карактера. Исто се може рећи и за српску средњовековну књижевност. Захваљујући великом броју сачуваних српских средњовековних повеља, дипломатичка грађа је често била разматрана у контексту аутобиографске праксе.

¹² Под тим свакако не подразумевамо „случајне“ измене, омашке које су настајале на језичком, пре свега фонетском и фонолошком плану.

Аутобиографски фрагменти јављају се у другим текстовима који су имали практичну намену: проналазимо их и у типцима Саве Немањића – *Карејском*, *Хиландарском* и *Студеничком* – од којих последња два не представљају оригинална дела, већ прераде византијског типика за манастир Богородице Евергетиде у Цариграду.

Пратећи аутобиографске текстове који се у византијској књижевности учесталије јављају од XI века, дакле, од Јована Ксеноса, преко Атанасија Атонског, Нићифора Фоке, Симеона Новог Богослова, Кекавмена, Михаила Псела и других, Мајкл Анголд се фокусира на издвајање општих одлика, образаца према којима се у различитим жанровима византијске књижевности јављају „аутобиографски импулси“. За Анголда није толико важна дефиниција аутобиографије, нити да међу аутобиографским текстовима пронађе онај који би се могао одредити као „права“ аутобиографија (1998: 227, 231), колико одговор на питање како и зашто је аутобиографија „преживела“ у Византији, с обзиром на посведочену имперсоналност јавног живота. По Анголдовом мишљењу, бављење аутобиографским текстовима подразумева најпре класификацију форми у којима се јавља аутобиографски дискурс, утврђивање основних тема аутобиографског казивања, као и идентификовање онога ко пише аутобиографију, за кога је пише, и са којим циљем, јер аутобиографији прилази као начину изграђивања психолошког идентитета (1998: 228).

Обимна студија Мартина Хинтербергера о аутобиографској традицији у Византији (1999) показала је да се аутобиографско писмо јавља у различитим књижевним жанровима (углавном у оним наративним). 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 свакако 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 форми),¹³ и то негде од X века. Управо су новија истраживања скренула пажњу на распрострањеност аутобиографских исказа у фрагментима предговора (увода) манастирским типичима, односно, 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, као успомену и сведочанство о прошлости с једне, али и као својеврстан модел, образац или инспирацију за могуће следбенике, с друге стране (Angold, 1998: 228). Отуда Хинтербергер с правом издваја „монашку аутобиографију“ као посебан тип аутобиографског казивања у византијској писаној традицији (Hinterberger, 1999: 208–230).¹⁴

¹³ 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 онострaног света. Отуда и очекивање средњовековног човека да ће тек на оном свету сазнати ко је и шта је. (о „двојној артикулацији света“ в. Аверинцев, 1982: 122–126).

¹⁴ 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

Аутобиографски искази у предговорима манастирских типика убедљиво потврђују тезу да је основна одлика средњовековне аутобиографије егземпларност, за разлику од модерне аутобиографије која се темељи на субјективности и експресивности (Fleming, 2014: 35). Према томе, сва правила садржана у једном типуку требало је да буду упутство за досезање узорног живота, а пример таквог живота дат је у уводу типика, у аутобиографској белешци оснивача или ктитора манастира. На тај начин, он не само што се представља као *exemplum*, модел за подражавање, већ његов живот (и буквално, и симболички) бива уткан у историју заједнице. Тако аутобиографски исказ добија и духовну и законску функцију, иако није самосталан. У уводним аутобиографским белешкама многих византијских манастирских типика уочљива је готово потпуна идентификација оснивача с манастиром (Hinterberger, 1999: 198), 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 манастирски типик Атанасија Атонског (970); упечатљив „аутопортрет“ доноси и тестамент Јована Ксеноса (1027), док се у уводу

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 (Hinterberger, 1999: 198-199). Исту функцију има, на пример, Савино ктиторско житије посвећено Симеону Немањи, које је налази у оквиру *Синуденичкој тийи*ка.

типика за манастир Св. Јована на Патмосу (1091) обликује разуђено и сложено самопредстављање монаха Христо-дула, његовог оснивача (Angold, 1998: 228–231).

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 средњовековних аутобиографија обично се помињу само два Византинца: Никифор Влемид и Григорије Кипринин (Радојчић, 1960: 160; Бек, 1967: 146; Трифуновић, 1990: 26), ређе Михаило Псел.¹⁵ Ипак, поједини изучаваоци управо Псела сматрају најзаслужнијим за развој аутобиографске књижевности у Византији. 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, кроз то како их он опажа. Ово је, сматра Анголд, била она потребна мера самосвести која је аутобиографију учинила могућном (1998: 233). Аутобиографски елементи присутни

¹⁵ 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. Анголд овом низу придружује и Јована Кантакузина (Angold, 1998: 227, 255), с тим што су Псела 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“ (Богдановић, 1967: 42).

су у готово свим Пселовим делима, па чак и у *Житију св. Аућенџија*, 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 (Angold, 1998: 235).

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.¹⁶ Симеон Нови Богослов представља идеал духовног оца – водича хришћанске заједнице наглашавајући важност индивидуалног искуства и личних веза, дакле, исте оне вредности које Псел истиче као квалитете филозофа. Овакво фокусирање особина које би требало да поседују мистик и филозоф, као својеврсни примери људског понашања, омогућено је управо увођењем аутобиографских детаља, сматра Мајкл Анголд (1998: 236). 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 спој различитих форми монашких докумената: тестаментa, типика и проповеди (Angold, 1998: 247),¹⁷ у којима о себи пише као о ктитору манастира, иако без податка о томе

¹⁶ О Симеону Новом Богослову (Теологу) в. Бек, 1967: 213, 222223.

¹⁷ За Бека (1967: 146), ове Влемидове белешке су биографије у прози „које је Влемид посветио самоме себи у стилу хагиографских енкомија“.

о којем је манастиру реч.¹⁸ Обема аутобиографијама заједничко је то да писац себе доживљава као инструмент Божје воље.¹⁹

Особена личност међу византијским аутобиографима свакако је и цариградски патријарх Григорије Кипринин (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 пропустио и да помене, а камоли да тај чин издвоји као врхунац или централну тачку свог живота (Angold, 1998: 239–240).

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 и Комнина) недостају аутобиографски садржаји, док су у списима неких других

¹⁸ 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 (Angold, 1998: 247).

¹⁹ 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 оном што је каприциозно, што је изван уобичајеног реда, него ономе што је опште, што не раскида круг наслеђених представа“ (Бек, 1967: 145–146).

(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 друштвени положај.²⁰

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 мирјана,²¹ 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 (Hinterberger, 1999: 384).²²

²⁰ 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.

²¹ 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 (Angold, 1998: 228).

²² 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).

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 (Hinterberger, 1999: 258), где аутор оснивање манастира представља као уздарје Богу за милост коју му је пружио.

Уз Псела и Аталијата, пажњу изучавалаца византијских аутобиографских текстова привукла је и Ана Комнина. Она је у свом делу *Алексијада*, посвећеном подвизима свог давно преминулог оца, оставила упечатљиве аутобиографске белешке које „умногоме превазилазе границе уског поимања ауторових личних осврта на себе самог“ (Орлов, 2012: 351).²³

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 типика за манастире чији је цар био ктитор: у типiku за манастир Светог Димитрија у Цариграду и типiku 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 Бож-

²³ О аутобиографским аспектима *Алексијаде* с прегледом старије литературе: Орлов, 2010; Вилимоновић, 2014.

јом руком, те да му је лично Бог, из разлога само њему знаних, ставио у руке кормило царске галије (Angold, 1998: 242).²⁴

У сваком случају, сви наведени примери из византијске аутобиографске књижевности потврђују да се аутобиографски фрагменти у византијским списима најчешће 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.

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 (1998: 227, 253). Све оно што је у средњовековној књижевности лично, индивидуално, без сумње је повезано са културним и друштвеним самоприхватањем. Једнакост људи пред Богом, очигледно, није подразумевала и њихову једнакост на земљи. У средњем веку атрибути особе поистовећени су с њеним функцијама; појединац постоји у својој вези са светом,

²⁴ 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.

пресликава се на њега, и на тај начин се с њим усклађује (Zlatar, 2000: 121).²⁵

Анголдово и Хинтербергерово методолошко полазиште које подразумева 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.

Аутобиографија у српској средњовековној књижевности – историја проучавања

Међу изучаваоцима српске књижевности превладава 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 (Радојчић, 1960: 160). Ипак, интересовање за аутобиографске белешке у српским средњовековним списима траје од краја XIX века, када је почело и систематско изучавање српске средњовековне дипломатичке грађе. Тако се у медијевистичкој литератури током XX века, такође спонтано, издвојио корпус средњовековних текстова који су у препознати као аутобиографски, а неки од њих су понекад називани и аутобиографијама. Том

²⁵ 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 својено деловање.

корпусу текстова припадала би *Оснивачка хиландарска ѿовеља* Стефана Немање, *Хиландарска ѿовеља* Стефана Првовенчаног, *Улијарска ѿовеља* (атрибуирана краљу Милутину), *Дечанска хрисовуља*, Душанова *Реч уз Законик*, запис Рајчина Судића, Јефимијина *Туја за јединчеѿом* и *Похвала кнезу Лазару*, запис Инока из Далше, итд.

Ђорђе Сп. Радојичић издвојио је неколико аутобиографских одломака из текстова са самих почетака српске средњовековне књижевности:

Zanimljivo je skrenuti pažnju na činjenicu da se i na početku stare srpske književnosti nalaze autobiografske beleške, da su i prvi stari srpski književnici opisivali svoje „živote i priključenija“, iako uzgred i delimično. Dve stare srpske biografije, Savina (iz 1208) i Stefanova (iz 1216), kojim počinje taj veoma važni književni rod u staroj srpskoj književnosti, ustvari su velikim delom autobiografije. Pričajući o svome ocu Simeonu Nemanji, i Sava i Stefan govore mnogo i o sebi. (Radojičić, 1959: 149).

Наводећи одломак из *Оснивачке хиландарске ѿовеље* Стефана Немање, Радојичић га назива „кратком Немањином аутобиографијом“ (Radojičić, 1959: 150). И Радмила Маринковић видела је у овој повељи „аутобиографију њеног аутора, изложену у партијама аренга и експозиција“, с тим што она разликује чак две врсте аутобиографије у оквиру уводних делова повеље, који предвиђају да аутор говори о себи:

То је једна ауторова прича о личном моралном подвигу духовног усавршавања, дакле морална аутобиографија, којој као предисторија служи кратка аутобиографија владара. Та владарска аутобиографија има као увод теоријска размишљања Стефана Немање о власти

и о дужности владара... Аренга није конститутивни део аутобиографије, али може бити схваћена као мотивација њеног првог дела, владарске аутобиографије. То значи да у ствари само експозиција или нарација повеље представља праву аутобиографију (Маринковић, 2007: 40).

Поред повеља, и записима се додељивао статус праве аутобиографије. Пишући о српским средњовековним записима и натписима Милорад Павић истиче да „у неким приликама писци записа остављају праве аутобиографије у сведеном облику“ (Павић, 1986: 13).

На основу поменутих примера (а има их знатно више) јасно је да се термин *аутобиографија* у српској медијевистици често употребљавао ван књижевнотеоријског контекста и да се њиме означавао сваки текст (краћи или дужи) у којем писац говори о себи. Увидом у стручну литературу стиче се утисак да је произвољна употреба термина *аутобиографија* била прилично распрострањена.

Аутобиографски импулси препознати су у различитим жанровима средњовековне српске књижевности, код многих средњовековних писаца, и могу се пратити – како сматра Никола Радојчић – још од *Барској родослова*, у житијима (нпр. у Савином *Житију Свјетог Симеона*, *Житију Свјетог Симеона* Стефана Првовенчаног, у житијима архиепископа Данила Другог, *Житију десјотог Стефана Лазаревића* Константина Филозофа и др.), повељама (*Прва и Друга хиландарска повеља*, Радослављева повеља, нарочито повеље Стефана Дечанског итд.), али и другим наративним жанровима (записима, натписима, посланицама...) (Радојчић, 1960: 161).

У *Азбучнику српских средњовековних књижевних појмова*, под појмом *Аутобиографија*, Ђорђе Трифуновић

даје краћи књижевноисторијски осврт на средњовековне (византијске²⁶ и старе српске) текстове који би се могли сматрати аутобиографским, иако без теоријског објашњења за критеријуме њиховог сврставања. Када је реч о српским средњовековним списима, Трифуновић наводи да се аутобиографски „осврти“ или „белешке“ најчешће срећу у записима, писмима, повељама и житијима. И заиста, ако се сагледа круг текстова који се доследно одређују као аутобиографски, лако је запазити да највећи број њих припада жанровима повеље или записа, што доказује да се у српској средњовековној књижевности заокружено аутобиографско казивање јавља у правно-законодавним и црквено-правним списима, а највише могућности за лични израз пружао је жанр записа и натписа.

Најзначајнији резултат научног занимања за аутобиографске списе српске средњовековне књижевности свакако представља „зборник аутобиографских изјава“ *Писах и ѿишѣисах* Радмиле Маринковић. Посматрајући књижев-

²⁶ Као ретке примере аутобиографских текстова Трифуновић наводи две аутобиографије Никифора Влемиде, и аутобиографију Григорија Кипранина. Примере аутобиографских 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. У старој бугарској књижевности првих аутобиографија нема, како тврди Донка Петканова. Петканова употребљава, међутим, термин „аутобиографизам“ да означи аутобиографске елементе у одређеним делима, које се, према њеним са знањима, 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 (Петканова, 2006: 14).

но деловање старих српских писаца у најширем могућем контексту (дакле, брисањем границе између књижевности и писмености, односно, проширивањем књижевног репертоара²⁷), 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 њојѝисах* представља добар модел презентације аутобиографских текстова, и може

²⁷ 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 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 (Маринковић, 1996: 239–240). Ђорђе Бубало појам средњовековни писмености везује за књигу у најопштијем смислу: за делатност писаца, ширење речи Божје, али делимично и за рад државних канцеларија (2009: 6). Многа издања српских средњовековних дела потврђују да је граница између писмености и књижевности с правом релативизована, како би до изражаја дошли литерарни потенцијали појединих жанрова (видети, нпр. *Сћара срѝска њоезија, зайиси и најѝисах, арене*, 2013).

служити као узор за будуће подухвате овакве врсте.²⁸ 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.

Проблематичним се чине теоријска полазишта на којима се заснива избор саме грађе. Тако су се, на пример, у зборнику нашли одломци из житија у којима јунак житија проговара у првом лицу (нпр. Драгутинов монолог *Молишва* и *Реч браћу Милушину* из *Животоа краља Драгушина* и *Животоа краља Милушина*, чији је аутор архиепископ Данило Други), што се сматра превазиђеним критеријумом у одређивању неког текста као аутобиографског. Радмила Маринковић, међутим, полази од тога да 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. С друге стране, с обзиром на то 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. 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

²⁸ Критички осврт на зборник *Писах и пошћисах*, са увидом у његову структуру, концепцију и научну вредност: Јухас-Георгиевска, 1998: 7–23; Половина, 2017.

Маринковић – обезбеђивао аутентичност (Маринковић, 1996: 241, 249–250).

Извесну конфузију ствара и чињеница што термине *аутобиографија* и *мемоари* ауторка понегде употребљава као синониме, иако прави разлику између аутобиографског казивања као сведочења, и мемоарског казивања као присећања (Маринковић 1996: 241). Потом, ауторка говори и 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 текста био непосредни сведок онога о чему пише, што би – теоријски гледано – такође могло бити проблематично (Маринковић, 1996: 249–250).

Спорно је и уврштавање текстова као што су нпр. гробни натписи са исказима у првом лицу, где умрли, заправо „говори“ о себи и свом животу (у зборнику су то *Найийис на їробној їлочи* Марије Палеологине и *Зайис на сїомен-камену на месїу смрїи* деспота Стефана Лазаревића). Сврставање надгробних натписа у аутобиографску књижевност, под претпоставком тежње ка аутентичности и истинитости, није усамљен случај у традицији изучавања аутобиографских текстова. Такозвани „викторијански концепт аутобиографије“ као епитафа или споменика прошлом животу није непознат у теорији, али га већина теоретичара XX stoleћа одбацује. Изузeci 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“) (Markus, 2009: 73–75).

Према уверењу Радмиле Маринковић, аутобиографско и мемоарско казивање у српској књижевности средњега

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. Отуда у средњем веку аутобиографско казивање није циљ, већ само средство исказивања нечега што је важније од појединца (Маринковић, 1996: 241–242).

АУТОБИОГРАФСКИ ФРАГМЕНТИ У ПОВЕЉАМА

Шта нам говори чињеница да су у српским средњовековним списима, као и у византијским, аутобиографски искази најзаступљенији у документима правног карактера? Можда бисмо у томе могли наћи потврду за тезу како су људи из виших слојева друштва имали развијенију индивидуалну свест, па и привилегију да пишу о себи, а понекад им је то било чак и наметнуто (*Лексикон српској средњеј века*: 26). Поред тога, с обзиром на намену правних аката, ова чињеница доказује и да је честа функција аутобиографског исказа у средњовековној књижевности да се аутор представи другима у одређеном светлу, и с одређеним циљем.

Док се у византијској традицији аутобиографски фрагменти најчешће јављају у предговорима манастирским типичима и уводима тестамената, у српској средњовековној средини они су најприсутнији у повељама.²⁹ И у збор-

²⁹ Аутобиографски фрагменти присутни су и у типичима које је саставио Сава Немањић. Сва три типика, *Карејски* (1199), *Хиландарски* (1199) и *Ћиуденички* (1208), представљају прераде византијских типика, али у њима долазе до изражаја управо Савине интерполације, у којима се препознају индивидуалне одлике његовог језика и стила. *Карејски типик* регулише правила живота у Карејској испосници, а ослања се на типик Светог Саве Освећеног, којем је Сава Немањић и посветио ћелију. Овај типик, по којем се подвизавају монаси пустињаци, ипак одликују поетичност и „изворна топлина“ (Богдановић, 1986: 16), нарочито у оним деловима у којима се изражава брига према подвижнику који ће живети у ћелији. Из исте године је и *Хиландарски типик*, прерада цариградског *Еверџинидској типика*.

нику аутобиографских изјава *Писах и ѿоѿийсѿах* документа канцеларијске писмености чине убедљиво највећи део грађе. Изучаваоци који су се бавили аутобиографским исказима у делима средњовековне српске књижевности посебну пажњу посвећивали су управо повељама – жанру у којем се, како се то често истиче, најчешће јавља заокружено аутобиографско казивање. Штавише, често се управо аутобиографски фрагменти у повељама узимају као сведочанства о литерарности овог жанра, чија је примарна намена законодавна, односно црквеноправна (до доношења *Душановој законика*, повеље су биле најважнији извор права у Србији – Шаркић, 1996: 8).

„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“, сматра Кашанин (2002: 212). Стога не чуди што се одређени одломци

Савин избор није био случајан: познато је да су и Симеон и Сава неговали снажну везу с цариградским манастиром Свете Богородице Евергетиде. За разлику од *Карејској*, *Хиландарски ѿийик* регулише монашки живот у општежићу. У њему су изостављени делови који се односе на цариградски манастир, тј. прилагођени су светогорским приликама (Богдановић, 1986: 18; Шпадијер, 2014: 21). Аутобиографски тон јавља се у другој и трећој глави *Хиландарској ѿийика*, које представљају кратко житије Симеона Немање, настало највероватније убрзо након његове смрти. Пишући о Симеоновом доласку на Свету Гору и његовој смрти, Сава помиње и себе као актера и сведока догађаја о којима пише, и у томе се Савина прерада разликује од предлошка. Сава, наиме, употпуњује оригинални текст *Евергетидској ѿийика* емотивно обојеним аутобиографским исказима. Топао и емотивни тон, као једна од главних одлика Савиног стила, посебно ће доћи до изражаја у *Жиѿију Симеона Немање* у оквиру *Сѿуденичкој ѿийика*, који је такође састављен према *Евергетидском ѿийику*, али прилагођен манастирима у српској средини.

средњовековних повеља, уз друге текстове, често објављују као највреднији примери средњовековног писаног стваралаштва. Примећено је и да су у историји књижевности „најпознатије и с правом највише хваљене повеље с аутобиографским моментима“ (Кашанин 2002: 73). Аутобиографски подаци издавача повеља, дакле, „сасвим су уобичајена појава“, иако су то најчешће само краће црте и обриси животних чињеница (Јовановић, 2013: 49).

Аутобиографски подаци увелико се узимају за стално обележје жанра повеље, а постоје и студије које, у виду синтезе, сагледавају аутобиографске белешке појединих средњовековних аутора – издавача повеља (Трифуновић, 2004: 115–122; 123–152; 153–156; 157–166; Трифуновић, 1995: 25–30). Аутобиографски карактер приписује се *Хиландарској оснивачкој повељи* Симеона Немање. 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“ (Маринковић, 2007: 259), или бар као текст који највише личи на праву аутобиографију (Трифуновић, 1990: 27). 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 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 пред-

ставља успостављање идентитета састављача повеље, јер „признавање“ аутобиографског исказа подразумевало би 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 (Станојевић, 1923; *Лексикон српској средњеј века*: 514) Аутобиографски подаци у уводима владарских повеља „давали су повод за закључак да су тај део повеља писали они који су их издавали и потписивали“ (Кашанин, 2002: 73), али казивање у првом лицу не значи обавезно да је повељу саставила иста особа која ју је издала.³⁰ Српски владари најчешће су имали своје писаре који су, у њихово име и уз њихове инструкције, састављали текст повеља. Искazi у првом лицу, дакле, могли су бити забележени са знањем и одобрењем владара, можда и са њиховим уче- шћем, али то владаре не чини писцима у дословном смислу. С друге стране, не може се са потпуном сигурношћу твр- дити ни да се владар увек својеручно потписивао. Чини се да га је понекад замењивао логотет, чије је задужење било да лично надгледа издавање повеље (Соловјев, 1938: 8).³¹

Лице које је издавало повељу обично је имало своју кан- целарију,³² у којој се припремао прибор и материјал за

³⁰ Кашанин сматра да је у неким повељама јасно да је издавач пове- ље истовремено и њен писац (таква је нпр. *Хиландарска повеља* Сте- фана 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).

³¹ 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*, 1986: 75 – чл. 134).

³² Познато је да је још краљица Јелена имала свог „канцелара“, а ве- роватно и своју канцеларију (*Лексикон српској средњеј века*: 277)

писање, и где су се састављале повеље и писма и стављали печати. Свака канцеларија имала је своје особености, по нечему се издвајала од других.

Значајно питање ауторства аренги средњовековних српских повеља нагласио је Жарко Вујошевић, за кога је литургијско-богословски садржај аренги убедљив показатељ учешћа духовног staleжа у састављању ових текстова.³³ Вујошевић (2007: 137–149) 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. Тематика аренги манастирских повеља сугерише могућност да се у највећем броју случајева ради о концепту дестинатара.

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*). Једини начин да се повељама приступи као списима у којима се јавља аутобиографско казивање јесте изједначавање чина писања повеље и чина њеног потврђивања.

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

³³ 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“ (Вујошевић, 2007: 137–138).

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 као подређени власти, односно, 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 (Бубало, 2009: 144).

Са простора средњовековних српских земаља сачувано је највише манастирских повеља (Соловјев, 1938: 4)³⁴, далеко више него властелинских и градских, јер су у доба турских освајања манастири располагали бољим условима за архивирање докумената (Шаркић, 1996: 9). 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)³⁵ и простагме (краће административне наредбе), као основних врста византијских царских повеља. Ипак, у пракси

³⁴ 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.

³⁵ 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) (Острогорски, 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 *Светиостијефанска хрисовуља* (Трифуновић, 1990: 364).

се јављају и хрисовуље и даровнице које не потичу од византијских царева, већ од других владара који су издавањем ових докумената подражавали византијске василевсе (Острогорски, 1968: 245–246). У *Душановом законику*, на пример, простагма се схвата као повеља (Трифуновић, 1990: 292).

Опсежном анализом дипломатичке грађе Станоје 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 у којима изостају литерарни елементи. 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 (Грковић, 1997: 34). У строго утврђеној форми повеља разликују се следећи делови: инвокација (призивање Божјег имена; може бити вербална, нпр. „у име Оца и Сина и Светога Духа“, или симболична – само у виду крста), интитулација, тј. име владара (нпр. „Стефан Душан у Христа Бога верни цар Срба и Грка“, или тзв. „заменичка“ интитулација – „краљевство ми“, односно „царство ми“), аренга – дужи, свечани увод верске и моралне садржине, промулгација, тј. објављивање повеље („дајемо на знање свима...“); нара-

ција (експозиција) – непосредна, стварна мотивација издавања повеље; изношење околности које претходе доношењу повеље; интервенција (петиција) – помен оних особа на чију је молбу учињено састављање и издавање повеље (игумани, великаши); диспозиција – сам садржај правног посла; санкција – материјална или духовна казна за непоштовање одредби повеље; короборација – навођење средстава којима је повеља оснажена (нпр. „оснажили смо је нашим печатом“); знак или потпис, и печат издавача повеље, као доказ аутентичности документа; датирање (место и време); апрекација – 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.

Приступ аутобиографским фрагментима који се јављају у средњовековним повељама подразумева њихово осветљавање с обзиром на основну функцију повеље, њену намену, историјске и друштвене околности у којима документ настаје, али и употребу карактеристичних тоposa који су у средњовековној књижевности често у функцији истицања ауторске индивидуалности. Важно је, потом, аутобиографски исказ сагледати и у односу на то у ком делу формулара се јавља. Да би се установиле специфичности аутобиографског казивања једног одређеног издавача повеље, на основу фрагмената који су распоређени у различитим документима, потребно је познавати, барем делимично, историјске чињенице, јер се често тек у светлу историјских збивања може схватити зашто аутор има потребу да остави белешку о себи.

Како обим сачуване грађе и литература која о њој постоји не допушта да се у оваквој врсти публикације повеље сагледају појединачно, пажњу ћемо усмерити само ка оним елементима и проблемима аутобиографског казивања које сматрамо најзначајнијим.

Аренја

Иако је повеља акт правног карактера, два њена става обележена су изразитом литерарношћу и аутобиографским елементима: аренга (лат. *arengum*, грч. прооіσιον) и експозиција (нарација). Богдановић у овим деловима повеље чак препознаје посебне литерарне жанрове, сматрајући аренгу, као уводни део повеље, нарочито значајном за развој старе српске књижевности. У њој се изражава духовна (религиозна) и идеолошка, општа мотивација за издавање повеље, најчешће сводива на одређену схему: пошто Бог чини добро људима (тј. ономе ко повељу издаје), издавач повеље осећа потребу да обдари манастир, да врати Богу божје (Соловјев, 1938: 5). Аренга се у старијим дипломатичким изучавањима сматрала само украсом без правне вредности (Станојевић, 1914: 192–229), да би тек бечка дипломатичка школа ревалоризовала овај елемент повеље, показавши да је аренга и идејно и садржински везана за конкретан правни чин на који се односи повеља (Порчић, 2012: 47).

Због свог литерарног и моралног значаја аренга се уобичајено јавља у изузетно свечаним и значајним даровницима (Грковић, 1997: 35), 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 улогу. У свим диплома-

тичким праксама, наиме, аренге су схватане као *свечани* додатак, којем није било место на сваком документу.³⁶ О томе сведочи и чињеница да су биле писане српскословенским језиком (високим стилем), за разлику од осталих делова повеље, који су писани народним (старосрпским) језиком.

Српска средњовековна документа, која су сачувана до наших дана, 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 византијска пракса, где су аренге у оно доба још увек биле заступљене. Управо византијским утицајем објашњава се „скок“ у употреби аренге у повељама XIV века. Ипак, занимљив је податак да су знатно ређе аренге у грчким повељама српских владара, што показује да је аренда, премда подстакнута византијским утицајима, ипак била заступљенија у домаћој средини (Порчић, 2012: 48–49).

Иако се у литератури углавном истичу аутобиографска обележја уводног дела повеље (Трифуновић 1990: 25; *Лексикон српској средњеј века*: 15), 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 – 2012: 51).³⁷ Ова се појава делимично може објаснити посебним везама између одређених докумената (блискост по месту и вре-

³⁶ Свечани карактер аренге не испољава се само у садржини и намењеној повељи 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 (Порчић, 2012: 48).

³⁷ 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 српској средњеј века*: 15).

мену настанка или по правном предмету на који се односе и сл.), али нема сумње да су одређене аренге формирале неку врсту „сталног фонда“.

Изузетно садржајне аренге одлика су рашке канцеларије. У овој групи повеља може се чак говорити о неколиким основним идејама, које се варирају у свим аренгама: 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 они помињу заједно (Грковић, 1997: 35). 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 који су навели ауктора да изда документ без изузетка везује за правни чин који се у документу бележи, а не за сам чин бележења.³⁸ Управо је та везаност за предмет документа аренгу преобразила из „вештачки усађеног украса у суштински увод, који се неретко поклапа с оним што се у дипломатичком смислу може назвати протоколом“ (Порчић, 2012: 49).

У односу на византијску традицију, међутим, српске аренге показују и извесну стилску особеност: за разлику

³⁸ 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 (Порчић, 2012: 49).

од византијских теолошких и изразито учених увода, у српским списима има више непосредних садржаја, више историјског материјала (Јухас-Георгиевска, 1998: 10). 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. (Богдановић, 1980: 75; Јухас-Георгиевска, 1998: 10). У појединим аренгама препозната су „права ремек-дела духовног беседништва и песништва“ (Соловјев, 1938: 10), „бујни верски књижевни састави“ (Порчић, 2012: 49).

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 су се садржаји који су се непосредно тицали личности издавача. Томе у прилог говори и чињеница да се у више од половине аренги среће интитулација, којом се ауктор, заправо, по први пут представља у документу. Са становишта аутобиографске праксе у средњем веку, а у светлости несумњиве средњовековне подвојености између тзв. *йерсоне* и *еја*, 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 йовели*, и *Повељи Дубров-*

нику, из 1252). Ова „владарска заменица“ у српску средину доспела је преко израза из византијских царских докумената – ἡ βασιλεία μου. У потоњим раздобљима средњовековне државе Немањића употребљавали су је сви владари и она се јавља у више од половине расположивих докумената. 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 *ἰοσῴδοσῑβο ми*, а за цара Душана, већ од јануара 1346. (!) – дакле, одмах након што је постао цар – *царсῑβο ми* (Порчић, 2012: 65).

Јасно је да је израз *краљевсῑво 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 надперсоналном карактеру владара као издавача повеље, који се разазнаје не само на идејном, већ и на језичком плану.

Тумачењу овог израза у оквирима аутобиографске праксе може се приступити и у контексту симболичног схватања српског престола. Престо је био симбол врховне државне власти, па се у владарским исправама говори о *ἰρесῑолу срῑском*, *ἰρесῑолу краљевсῑва* и сл. Стога се власт није схватала као „лична ствар појединог владоца, него као објективна установа, која стоји изнад њега, и према којој евентуални владоци, који се по Божијој вољи ређају, нису ништа друго до њени пролазни носиоци [...]

Пошто се престо апстрахује од личности евентуалног владоца који на њему у дато време седи, то се и дужности поданичке дугују не само владоцу, него и ‘столу српском’ [...] У томе се донекле наговештава идеја о апстрактној правној личности државе, коју је иначе конкретно оли-чавао сваки евентуални владалац“ (Тарановски, 1931: 155–156; Мошин, 1975: 18).

Самодржац

Ако функцију аутобиографског исказа у средњовековним списима посматрамо у контексту ауторског самопредстављања, важно би било обратити пажњу на употребу појма *самодржац* у српским средњовековним владарским повељама. 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 њиме представља као самостални владалац независне државе, као онај који „сам држи своју државу“, односно, влада по милости Божјој, а не по заповести неке стране земаљске власти (Острогорски, 1935: 142). Притом, примарно је било владање територијом, па тек онда владање народом (томе у прилог говори пример деспота Стефана Лазаревића, који се називао самодршцем упркос томе што је био у вазалном односу према турском султану). Отуда је у владарској титули свих Немањића, од Стефана Немање до цара Уроша, обавезно помињање ознаке територије на коју се његова власт односи (Мошин, 1975: 16–17).

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. Све чешћа употреба овог израза опажа

се у време владавине краља Милутина, када се титула самодршца јавља и у интитулацији и у потпису аката (Острогорски, 1935: 148–150).

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. Да је нова титула цара потиснула стару титулу самодршца показују и повеље цара Уроша, у којима такође нема титуле самодршца у потпису. 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 неке владарке (на пример, царица Мара, ћерка деспота Ђурђа и удовица султана Мурата II) (Острогорски, 1935: 156–159).

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). Појмом самодржац не именује се, дакле, врста односа између владара и његових поданика, нити ова титула има икакве везе са неограниченошћу власти „у смислу модерног апсолутизма“ (Острогорски, 1935: 160).

Помен њредака

Властити положај и статус у оквиру повеље владар 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. 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). 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 и на које би се могли позивати, они су у својим исправама једноставно избегавали овакве садржаје (Порчић, 2012: 52).

Ако знамо да функција повеље превазилази само правни чин за који је непосредно везана, већ да је у њеној аренги често садржана и идеологија, односно 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, издавач повеље и даље своју индивидуу одређује „споља“, припадносту владарској династији, тј. породици. Овај чест мотив у српским средњовековним владарским повељама говори у прилог тези како је идентитет средњовековног човека увек био одређен припадносту некој групи.

Општински мотиви

Старајући се за спас сопствене душе, средњовековни ктитори подизали су задужбине и посвећивали их Христу,

Богородици или неком светитељу, ономе, дакле, ко треба да буде њихов заштитник на Страшном суду и да за њега измоли милост. У томе је, сматра се, основни разлог подизања задужбина (Пурковић, 1939: 153). 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 (Хојзинга, 1991: 278).

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 (Поповић, 1992: 171). 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 (Марјановић-Душанић, 1997: 188). 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 особином владара, а с друге стране, било је непосредно везано за спас његове душе. Аренге немањићких повеља недвосмислено говоре о чину донације као о „материјалном залогу за стицање трајног помена и средство спасења душе на Страшном суду“ (Поповић, 1992: 170).

Молијиве

Молитвено обраћање патрону цркве у аренгама српских повеља питање је којем би требало посветити посебну пажњу у контексту аутобиографског исказа. 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 дијалошки карактер молитве, значајно је и *коме* се аутор моли, тј. кога је изабрао за свог заштитника.

У науци је, наиме, постојала тежња да се питање храмовне посвете средњовековних владара повеже с тиме како је владар доживљавао себе (Ђурић, 1987: 13–25). Према неким тумачењима, Стефан Немања свој маузолеј посветио је Богородици, јер као велики жупан није био довољно високо на 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 (Поповић, 1992: 175; Станковић, Ердељан, 2021; Суботин-Голубовић, 2002; Мишић, Суботин-Голубовић, 2003; Станковић, Ердељан, 2024). С друге стране, на избор храмовне посвете могли су утицати и лични узор појединих владара, па се Немањина одлука да храм посвети Богородици може објаснити и његовим настојањем да се у свему приближи својим византијским узорима – Комнинима. У неким случајевима 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. Међутим, и овде лични мотиви досежу само до одређених граница, јер у подизању цркава с именом неког посебног светитеља врло често пре-

важу социјални мотиви (Ђурић, 1987: 13). Из тога се закључује да садржину аренге, као става повеље у којој проговара њен аутор, не условљава у потпуности само личност аутора, већ и посвета дотичног манастира (Соловјев, 1938: 5).

Владарска идеологија

Средњовековни човек је документима придавао општини смисао и доживљавао их као нешто свето, па 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 (Ферјанчић, 1975: 139). Повеље читавог средњовековног света надовезале су се на античку традицију развијања мисли о државном континуитету, при чему се та мисао није ограничавала само на сакрални аспект тог континуитета.

По простору који се поклања династичким проблемима, у оквиру повеље нарочито се издвајају аренда (где се ти проблеми концентришу око теме *imitatio maiorum*) и санкција (где се наследнику издавача обично налаже да казни прекршиоце одредби документа) (Марјановић-Душанић, 1997: 99). Реч као реализација „части“, напослетку, и јесте једна од фундаменталних концепција средњовековног схватања света (Аверинцев, 1982: 147).

Експозиција (нарација)

Ако је у аренги изнета општа мотивација, за експозицију би се могло рећи да представља личну, специјалну

мотивацију за издавање повеље (Станојевић, 1920: 17). У њој се излажу мотиви који су издавача навели да изда правну одредбу, али и прилике под којима је донета правна одлука. 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 ауктор позива на старе повеље; у пресудама се износи историјат самог спора и процедура која је примењена приликом њеног решавања. (Станојевић 1920: 17–18).

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 (Маринковић, 1996: 244; Јухас-Георгиевска, 1998: 11). Посебно су занимљиве експозиције у повељама црквама и манастирима, које су интониране исповеднички и садрже аутобиографске елементе („издавач повеље говори аутобиографски у првом лицу“ – Трифуновић, 1972: 64). Истовремено, експозиција је став повеље где се најпре могу очекивати изрази једног ужег политичког значења. 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 (Марјановић-Душанић, 2004: 244).

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), истицање своје власти (у босанским и хумским повељама), док се у црквеним повељама рашке канцеларије често

говори о томе како је владар који издаје повељу доспео на власт, прича се о његовим освајањима, старању за цркве и манастире. Маринковић издваја експозицију као посебно важан део повеље, простор у тексту који аутор 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 (Маринковић, 1996: 244).

Санкција

Санкцији, као завршном делу повеље, обично се не признају литерарни квалитети, али она је свакако став у којем се у значајној мери појављују аутобиографски импулси. У стереотипним формулама које у начелу карактеришу овај део повеље, 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 (Маринковић, 1996: 245). У санкцији, према томе, имамо посредан аутобиографски садржај који употпуњује слику о личности и животу њеног састављача, а донекле и његово размишљање о будућности.

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 (Грковић-Мејдор, 2010: 452–453). Поред ових ставова, за разматрање аутобиографских фрагмената у повељама од важности би били и потпис и печат издавача, без којих би „аутобиографија била окрњена“. Свечани потпис са целом званичном титулом такође

се, сматра Маринковић, донекле заснива на аутобиографском принципу, јер „одаје понос онога ко је носи“, па тако, опет индиректно, сведочи о особинама његове личности (1996: 245).

Оснивачка хиландарска ђовеља

Оснивачка повеља манастира Хиландара један је од најстаријих познатих текстова српске средњовековне писмености, и један од оних који се у литератури често означавао као аутобиографски. Питање ауторства ове повеље, међутим, није до краја разрешено.³⁹ У науци се углавном сматра да су у њеном састављању учествовали Симеон и Сава Немањић, или да је састављање повеље самосталан Савин подухват (Шпадијер, 2014: 25). Издата највероватније у другој половини 1198. године, *Оснивачка хиландарска ђовеља* није само један од најстаријих српских писаних споменика, већ се убраја и међу најважнија дела српске средњовековне писмености, како са правног,⁴⁰ политичко-идеолошког, тако и са књижевноисторијског становишта.

У оквирима наше теме, осврт на ову повељу важан је пре свега као увид у досадашња теоријска промишљања

³⁹ О проблемима ауторства и датирања *Хиландарске оснивачке ђовеље* видети: Трифуновић, Бјелогрић и др., 1986: 49–61. Видети и: С. Томин, Н. Половина, 2016: 10–11 (фусноте 3, 4, 5, 6)

⁴⁰ Срђан Шаркић истиче значај који *Хиландарска оснивачка ђовеља* 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. (2007: 93–101).

овог текста као аутобиографског. Историчари књижевности у *Оснивачкој хиландарској повељи* 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 топике, источник из којег је настала српска биографска књижевност (Маринковић, 2007: 44), „један од најдрагоценијих докумената српске прозе“ (Кашанин, 1972: 303).

Оснивачка хиландарска повеља у науци се често издваја међу другим сродним документима управо због „аутобиографских сегмената“ за које се сматра да су овде реализовани према утврђеном механизму, без обзира на то што текст припада најстаријем кругу списка (Кашанин, 1972: 303; Кашанин, 2002: 73; Трифуновић, 1990: 27; Бојовић, 1999: 45; König, 1998: 15–25). Штавише, има истраживача који у аренги и експозицији ове једине сачуване Немањине повеље виде праву, потпуну аутобиографију (Маринковић, 2007: 40; Јухас-Георгиевска, 1998: 7–23; Порчић, 2012: 53). Сматра се, такође, да се Хиландарском оснивачком повељом, односно њеним аутобиографским уводом, успоставља читава владарска идеологија Немањића и наговештавају неке од идеја које ће бити развијане у службеним хагиографијама XIII и XIV века (Бојовић, 1999: 46).

Тумачећи овај текст као аутобиографски спис, изучаваоци су у Немањином аутобиографском исказу уочили 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. Радмила Маринковић ова два сегмента Немањиног исказа типолошки одређује као „владарску“, односно „моралну аутобиографију“ (Маринковић, 2007: 40). Премда

је с теоријског становишта одређење ове повеље као ауто-биографије неприхватљиво, ипак се може говорити о две целине у оквиру Немањиног аутобиографског казивања, које се разликују како по садржини, тако и по стилу (Јухас-Георгиевска примећује да у Немањиним поступку преовлађује наративност, осим у сегменту када он говори о својим духовним преокупацијама, где се прибегава извесној поетизацији – 1998: 13). *Оснивачку хиландарску њовелу* Радмила Маринковић назива „причом о личном моралном подвигу духовног усавршавања, дакле моралном аутобиографијом, којој као предисторија служи кратка биографија владара“ (Маринковић, 2007: 40).

„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 свакојак управљајући на боље људима [и] не хотећи човечје погинути, постави ме за великог жупана, нареченог у светом крштењу Стефана Немању. И обнових своју дедовину и већма утврдих Божјом помоћу и својом мудрошћу, даном ми од Бога, и подигох пропаљу своју дедовину и придобих од морске земље Зету са градовима, а од Арбанаса Пилот, и од Грчке земље Лаб са Липљаном, Дубочицу, Реке, Заграту, Левче, Белицу, Лепеницу (Трифунувић и др., 1986: 58).⁴¹

⁴¹ Превод: Ђорђе Трифуновић и др.

Пажњу истраживача посебно су у овом сегменту привукле две чињенице: Немањино наглашено извођење сопствене власти само из небеског ауторитета (у овом случају Бога)⁴², и прећуткивање оца и очевине (Немања говори о дедовини, али не и о очевини). Оба податка сугеришу могућност да Немања на престо није дошао редовним наслеђем, већ силом (Марјановић-Душанић, 1997: 101–103).

Кроз ове редове, према томе, проговара Стефан Немања као владар, а то значи као *йерсона*, 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 *Оснивачке хиландарске йовеље*, заправо, дефинисао своју политичку оријентацију као прихватање ромејске универзалистичке теорије и праксе али, истовремено, и инсистирање на самодржавности (Марјановић-Душанић, 1997: 95).

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

⁴² 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 (Бојовић, 1999: 47).

И Божјом помоћу и својим трудом то све придобивши, поспешењем Божјим, пошто је моја држава ода свуд стекла мир и тишину, почех пооштровати 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 бреме моје је лако' (Матеј 11, 29-30) (Трифуновић и др., 1986: 58).

У овом сегменту посебно је занимљив однос између *йерсоне* и *еја*, 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: пооштрава 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 святої Симеона*) Немања најдиректније везати за Јоасафов пример као за отелотворење хришћанског владарског идеала и учитеља страха Господњег (Марјановић-Душанић, 1997: 238).

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. (Трифуновић и др., 1986: 58).

У овим Немањиним речима препознаје се уобичајен поступак описивања духовних разлога за напуштање овоземаљског, пропадљивог света, који се заснива на топици и наводима из *Светиої ѿисма*, што показује да је у средњем веку универзално могло да буде у функцији приказивања појединачног и личног.

Отишавши у манастир, Немања је земаљске ствари оставио 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 *Оснивачка хиландарска ѿовеља* ипак не би могла тумачити као аутобиографска прича једног монаха или, како Хинтербергер назива ову форму у византијској традицији

– „монашка аутобиографија“ (Hinterberger, 1999: 221). Типолошки гледано, оснивачка повеља манастира Хиландара ближа је византијској аутобиографској традицији ктиторских типика и тестамената. На том трагу био је, чини се, и Владимир Ђоровић (1985: 58), када је уочио да је ова повеља једна врста Немањине опроштајне речи уз коју се он растаје од овоземаљског живота:

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, Ваведење свете и преславне Владичице наше Богородице, где не беше остао ни камен на камену, но сасвим разваљен. И потрудивши старост своју, уз помоћ сина ми великог жупана Стефана, удостоји ме Владика мој да му будем ктитор. И тражак његове уништене делове и обнови их га по извољењу Владичице Богородице (Трифуновић и др., 1986: 59).

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 *ћерсона* 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 типа (Hinterberger, 1999: 198) (он проналази манастир *некада бивши*, који је био сасвим разваљен, тражи његове уништене делове о обнавља га по извођењу Богородице, уз помоћ сина Стефана; истовремено, на духовном нивоу, он поново проналази обичног човека у себи, одричући се свог владарског положаја). У наведеном одломку уочавају 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 пооштравати мисао[...].– И потрудивши старост своју, уз помоћ сина ми великог жупана Стефана, удостоји ме Владика мој да му будем ктитор (Трифуновић и др., 1986: 58)

Анализом великог броја примера аутобиографског казивања у византијским тестаментима, типцима и другим документима канцеларијске писмености, Мартин Хинтербергер уочио је тенденцију која постоји 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 преноси као део те оставштине. Симеон Немања, према томе, не обраћа се овом повељом само световној заједници, коју је

напустио, већ монашкој заједници, којој и сам припада у тренутку када саставља повељу, јер за монахе манастира прошлост његовог оснивача мора бити од изузетног значаја (Hinterberger, 1999: 198).

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.⁴³ 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 (Hinterberger, 1999: 384). За аутобиографске фрагменте у

⁴³ Како Хинтербергер показује, и ктитор/оснивач манастира, премда монах, јесте персона 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 (Hinterberger, 1999: 199). Ако прихватимо Јунгову претпоставку да је најважнији задатак индивидуације да се упозна пре свега своја персона (а не его!), и да се направи јасна разлика између спољашње и унутрашње аутентичне личности (1984: 156–157), онда је Немањин осврт на владарске дане сасвим разумљив.

Оснивачкој хиландарској повељи заиста се може рећи да функционишу као *ехетрлит* 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? (Стефановић, 2010: 16).

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) (Стефановић, 2010: 58).

Део Немањиног аутобиографског казивања који се односи на његов „владарски“ идентитет није само „предисторија“ казивања о његовом моралном усавршавању. Уколико обликовање субјективности у тексту заиста почиње оним тренутком када неко каже „ја“ (Zlatar, 2000: 164), онда је јасно да је субјект који у овом делу приповеда о догађајима из свог живота у најмању руку комплексан. Покушамо ли у *Оснивачкој хиландарској повељи* да разаберемо 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 животију*, већ – можда и најпре – казивање *о свом виђењу соистивеної животиа*, у којем аутор себе конкретизује (Стефановић, 2010: 60).⁴⁴ Другим речима, пишући о

⁴⁴ 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

одабраним догађајима из властитог живота, Симеон не само да открива сопствени идентитет у свој својој комплексности, идентитет у којем се разазнаје и владарска и монашка компонента, већ га овом повељом и ствара.

Хиландарска повеља Стефана Првовенчаног

Компаративни приступ двома хиландарским повељама – Симеоновој (оснивачкој) и Стефана Првовенчаног (тзв. Другој хиландарској повељи) – на најбољи начин открива суштину средњовековног књижевног стварања. У великој мери заснована на оснивачкој повељи манастира Хиландара, повеља Стефана Првовенчаног проширена је одређеним сегментима (пре свега, чувеном алегоричком сликом Свете Горе), али и модификована променом приповедне ситуација – заменом првог лица трећим.⁴⁵

Поређењем ових двеју повеља уочавају се и многи проблеми који прате разматрање аутобиографских фрагмената у жанровским оквирима повеље: слободно преузимање одређених делова текста, претварање аутобиографског у биографско, уз задржавање могућности за самостално

о доживљајима, односно о души (Стефановић, 2010: 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...

⁴⁵ О интертекстуалном односу између Савиног *Житија Свѣтоѿ Симеона, Хиландарске оснивачке повеље* Симеона Немање и *Хиландарске повеље* Стефана Првовенчаног, и њиховом саодносу на приповедној и симболичкој равни, као и у односу на питање ауторства ових текстова: Анђелковић, 2020.

аутобиографско казивање, и сл. Уз то, када се ова два текста сучеле у односу на оно што је о њима у литератури забележено у контексту средњовековне аутобиографске праксе, уочава се необична околност.

Наиме, иако се ауторство *Друје хиландарске ѿовеље* не доводи у питање, што у знатној мери олакшава разматрање њене „аутобиографичности“, аутобиографско казивање Стефана Првовенчаног у науци је далеко мање разматрано. То се свакако може објаснити чињеницом да су књижевни историчари *Оснивачку хиландарску ѿовељу* сагледавали као аутобиографски текст у целости, док се у случају Стефана Првовенчаног може говорити само о аутобиографском фрагменту, односно „о неким елементима аутобиографије“ (Богдановић, 1980: 153) и „аутобиографским детаљима“ и зачетку „нове аутобиографије“, коју ће Стефан коначно уобличити у свом *Житију Светиої Симеона* (Јухас-Георгиевска, 1988: 12).

Но, баш ти аутобиографски искази у *Друјој хиландарској ѿовељи* посебно су важни, јер представљају типичан пример употребе одређеног жанра (у овом случају повеље) у сврху ауторског самопредстављања. У делу повеље где се износе околности под којима се Стефан Немања повукао с престола, Првовенчани, у првом лицу, подвлачи легитимитет своје владавине:

Када се ово свршило, пошто је неким приложењем Христос то у ум његов поставио и поучио тако часног ми и блаженог старца светог Симеона, остави мене, у Христу даровано му чедо, на престолу своме и у Христом дарованој ми држави, мене, љубљеног сина свога, Стефана великог жупана и севастократора, зета боговенчаног кир Алексија, цара грчког. И овај као подвижник и чедољубиви и слатки старац, господин ми

свети Симеон, ако сам и недостојан да се назовем његовим сином, благослови ме изврсније од остале моје браће, као што благослови Исак Јакова, сина свога, сваким благословом. И поче ме учити да се потрудим на свако благо дело у држави мојој, и да милосрдан будем народу хришћанском који ми предаде, и заповеди ми о црквама да се бринем и о монасима који у њима служе и ни у којем обичају да не будем зазоран од Владике свих и Господа (Стефан Првовенчани, 1988: 57).⁴⁶

У наведеним редовима опажају се многе особености средњовековних аутобиографских бележака. Устаљене фразе којим аутор себе самоунижава преплићу се с афирмативним казивањем о себи кроз одговарајућу библијску паралелу (упоређење с Исаком и Јаковом). Идентитет се у тексту конструише кроз навођење титуле, истицање родбинске релације с византијском владарском породицом, чиме се наглашава владарска димензија, али се ни она духовна не занемарује. За разлику од *Оснивачке хиландарске йовеље*, где су Симеонов владарски и монашки лик јасно диференцирани, у *Друјој хиландарској йовељи* аутор се представља као онај ко је спреман да поштује ауторитет „подвижника и чедољубивог и слатког старца“. Тиме Стефан Првовенчани посредно казује да је баш он одабран да буде „милосрдан“ према народу који му отац препушта, и да се стара о црквама и манастирима.

Аутобиографски исказ проналазимо и у завршним ставовима повеље, где Стефан Првовенчани мотивише свој чин издавања документа:

И сећајући се часног живота славних мојих родитеља, како лепоту, како владање народом, како славу

⁴⁶ Превод Лазара Мирковића (редакција Љиљана Јухас-Георгиевска)

и богатство ка ништељубљу ускоро Божја љубав к себи привуче, помислих у себи да ме удостоји Владика мој Исус Христос да будем поклоник ту у пресвете Владичице наше Богородице, и да буде неугашено светило у храму њеном и крај гроба часног и благоверног старца, господина ми светог Симеона монаха. Бих удостојен да му будем, с њим, ктитор и служитељ (Стефан Првовенчани, 1988: 58).

Чини се да је *Друџа хиландарска њовеља* Стефана Првовенчаног прави пример аутобиографског текста који је написан као нека врста апологије, односно, са циљем убеђивања, што је у средњем веку био чест случај када је о аутобиографским текстовима реч (Pascal, 2015: 6). Управо на тим аутобиографским фрагментима, који Стефану Првовенчаном служе да би читаоца или слушаоца убедио у легитимитет своје владавине, заснива се политичка функција повеље, која је у контексту изучавања владарске идеологије добила у науци заслужено место. На основу аутобиографских фрагмената у повељама појединих владара могућно је реконструисати читаву владарску идеологију једне династије.

Стога се може рећи да аутобиографски фрагменти у повељама доста убедљиво потврђују мисао да аутобиографија, упркос томе што од ње очекујемо интроспективни приказ личност, увек има везе са спољним светом (Pascal, 2015: 6).

Повеље краља Милутина

Доба владавине краља Милутина донело је прекретницу у српској средњовековној историји: не само што је у потпуности промењен правац којим ће се убудуће разви-

јати 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). На Ускрс 1299. године краљ Милутин (1281–1321) оженио се византијском принцем 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 (Станковић, 2012: 5–7).

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 биле истицање због своје несумњиве књижевне вредности.

Дипломатичке анализе Милутинових повеља прихватио се Владимир Мошин (1971: 53–76), који је сачуване исправе Милутинове дворске канцеларије (даровнице манастирима, повеље власти, писма и потврде разних привилегија Дубровнику, указе жупанима, ктиторске записе и др.) према типу формулара поделио у три групе:

краљевска писма, повеље световним адресатима и манастирске повеље.⁴⁷

У зборник *Писах и ѿѿѿисах* Радмила Маринковић уврстила је шест аката који се приписују краљу Милутину: *Писмо жуѿану Тврѿику*, одломак из *Повеље Хиландару о ђелији Свете Пеѿке у Тморанима*, *Оснивачку ѿовељу за хиландарски ѿирѿ Хрусија*, одломак из *Светѿѿѿефанске хрисовуље*, *Улијарску ѿовељу* и одломак из *Грачаничке ѿовеље* (1996: 75–97).

По формулару и спољашњем облику, манастирске даровнице краља Милутина умногоме се разликују од његових повеља световним адресатима и краљевских писма (Мошин, 1971: 59). 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 манасѿиру Св. Пеѿра и Павла на Лиму*, коју је први издао Урош I), све аренге у Милутиновим повељама оригиналне, односно, појављују се по први пут баш у овим документима, и тек потом улазе у канцеларијске шаблоне. С друге стране, повеље краља Милутина у науци су издвојене и као акта у којима се могу наћи значајни аутобиографски подаци, „обично уз истицање сазнања о моћи и слави“ (Мошин, 1976: 81, 126).

„Иако грешан у многим погледу, он је за манастире и њихов духовни и културни значај имао нарочито разумевање, више него иједан други наш владалац“, забележио је Владимир Ђоровић (1985: 95) о ктиторској делатности

⁴⁷ Значајан број дипломатичких студија посвећених појединачним повељама краља Милутина издали су Владимир Мошин и Лидија Славева у *Сѿоменици за средновековнаѿа и ѿоновнаѿа иѿѿѿорија на Македонија I* (1975).

краља Милутина. О Милутину као ктитору сведочи и велики број манастирских даровница, из којих се не види само његова брига о манастирима, већ и старање о потомцима, наследницима који ће га заменити на престолу, али и о прецима на које се свесно надовезује.

Шта о идентитету и индивидуалности краља Милутина можемо закључити из аутобиографских фрагмената „расутих“ у његовим владарским повељама? На који начин је овај владар себе представљао у оним актима где му је било дозвољено да пише о себи?

Повељама краља Милутина у контексту владарске идеологије Немањића бавила се Смиља Марјановић-Душанић (1997), издвајајући неколике особености Милутинове дворске канцеларије које су важне и са становишта његовог аутобиографског казивања. Показало се, наиме, да је Милутин у формуларима манастирских повеља, тамо где му је то жанр допуштао, инсистирао на династичким обележјима и помену предака како би истакао легитимитет своје владавине.

Посебно су занимљиве Милутинове „хиландарске повеље“, издате током ратних сукоба у току прве деценије XIV века – *Оснивачка повеља за Хиландарски њирі* (из 1300–1302. године), *Повеља за Хиландар и њирі Хрусију* (из 1303. године), *Повеља за манасѡир Свейѡі Николе у Хвосну* (из око 1309. године). Оне се, сматра Смиља Марјановић Душанић, не могу разумети изван историјског и политичког контекста у којем су настајале. Као 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 владавине, тј. за самопредстављањем у светлости идеалног владара (Марјановић-Душанић, 2000: 21–22).

Доказујући легитимитет своје власти Милутин посеже за добро познатим поступком симболичке идентификације са библијском личношћу, у овом случају, Новим Давидом, чиме се истовремено постиже идентификација Хиландара са Сионом. Ово поистовећивање имало је дво-струку сврху: да се учврсти идеја о легитимности немањихке династије, те да се да теолошко образложење учења о народном спасењу (Марјановић-Душанић, 2000: 19). Како је династички легитимитет династије Немањиха добијен идентификацијом наследника престола са царем Давидом, 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 немањихке традиције, које су Милутину биле посебно важне.

Међутим, значај Милутинових хиландарских повеља није само у политичким и идеолошким порукама, већ и у њиховој књижевној вредности. Ђорђе Трифуновић (2004: 116–117) сматра да је аренга прве хрусијске повеље једна од три аренге којима би се могло приписати Милутиново

непосредно ауторство. Уметничку вредност аренге *Осни-
вачке повеље за Хиландарски њирі на мору* запазили су мно-
ги изучаваоци. Станоје Станојевић издвојио је ову аренгу
као једну од успешнијих међу рашким црквеним повељама,
где је „врло добро мотивисано оно што је у повељи изнето“
(Станојевић, 1914: 222–223).

Повеља почиње парафразирањем једног од тзв. „сион-
ских псалама“⁴⁸ у којем Давид пореди владара – градите-
ља храма са грлицом која свија своје гнездо да би у њему
излегла птиће:

Богоотац Давид, зажелевши небеска насеља и на-
лазећи се у скрушености, Духом светим вођен у пе-
смама 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 васпи-
тава птиће своје. Рекох: Код олтарџ твојих, мој Господе,
Господе над силама, царе мој, Боже мој, благо онима
који живе у дворовима твојим (Пс. 84, 1–4) (Трифун-
новић, 2004: 120).⁴⁹

Гнездо, сматра се, симболизује храм, али и династију
из које произлази богоизабрано потомство (Марјановић-

⁴⁸ 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 засту-
пљени у повељама за Хиландар и Хрусијски пирг, са јасном теоло-
шком симболиком: да се Хиландар упореди са храмом на Сиону
(Вујошевић, 2007:120).

⁴⁹ Превод: Ђорђе Трифунновић. Једини превод читаве повеље обја-
вљен је уз дипломатичку студију Андрије Веселиновића у *Сѣаром
срѣском архиву* (2010), где је редакцију издања и превода потписала
Татјана Суботин Голубовић. У том издању овај део преведен је: „подо-
бећи се грлици која воли усамљено место“ (Веселиновић, 2010: 22).

-Душанић, 2000: 19). У наставку аренге, краљ Милутин себе пореди са „пустињељубивом грлицом“:

Тако и ја скрушени, подобећи се пустињељубивој 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 (Трифунвић, 2004: 120).

Посебну пажњу привлачи мотив „пустињељубиве“, односно, „пустинољубне грлице“.⁵⁰ Изразита литерарност наведене поетске слике 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.⁵¹

⁵⁰ О мотиву пустињељубиве грлице у делима средњовековне књижевности: Половина, 2013.

⁵¹ 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 настанује у пустињи: „Услиши, Боже, молитву моју, и немој се сакрити од мољења мојега. Пази, и саслушај ме; цвилим у јадy 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 *Стијарој завети*).

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 псалмом и тако у одлучујућем историјском тренутку искаже јасну политичку поруку. Типолошко саображавање с библијским јунацима умногоме је зависило од актуелног политичког тренутка. Старозаветне паралеле носиле су државно-династичку, а новозаветне паралеле теолошко-моралну поруку. 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 богоизабраћа“ (Марјановић-Душанић, 2000: 23–24).

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.⁵² Управо у том контексту мотив пустињељубиве грлице постаје занимљив не само као псаламски симбол којим се активира паралела са Давидом, већ

О различитој идентификацији цитата из *Псалама Давидових* видети: MacRobert, 1997: 25–35).

⁵² Премда 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 (Марјановић-Душанић, 2000: 22).

и као могућна Милутинова спона са једним од његових „светих прародитеља“ – Светим Савом.

Ово је само један од многих примера како у средњовековној књижевности „форсиране фигуре и наслеђене формуле“ (Кашанин, 2002: 116), уколико реферишу на конкретан, реални тренутак или ситуацију, могу израз учинити оригиналним и посебним. За средњовековног писца ослањање на конвенције и универзални израз није значило и негирање индивидуалности. Средњовековни аутори нису ни могли да прихвате да индивидуалношћу одступају од конвенција, јер би то значило одступати од истине (Kimmelman, 1991: 29). Уосталом, одавно је доказано да се избор одређеног места из *Свѣйѡї ѥисма*, цитираног у аренгама српских повеља, не може правилно разумети без осврта на реалности тренутка у којем је повеља издата (Марјановић-Душанић, 2000: 24).

Одломци у којима краљ Милутин говори о себи обожени 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 сигурне темеље, пажња је усмерена првенствено на успостављање Милутиновог идентитета (као ктитора и као легитимног наследника престола).

Поред хиландарских повеља, по својим аутобиографским обележјима пажње је вредна Милутинова *Свѣйѡсѣфанска хрисовуља*.

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 задужбине,⁵³ 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 врлине, 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“ (Поповић, 1992: 170–171), 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 *Светиосџефанска 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).⁵⁴ Поред тога што представља изванредно значајно сведочанство о Милутиновом схватању сопствене власти и њеног легитимитета, *Светиосџефанска хрисовуља* садржи „хришћанско језгро“ његовог владарског програма. Тео-

⁵³ Владарски маузолеји су по правилу велики манастири, тзв. „царске лавре“, које су биле независне игуманије са бројним братством и великим поседима (Поповић, 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.

⁵⁴ Сачувана копија највероватније потиче из 1317/1318. године, после сабора на којем је изабран нови архиепископ (Марјановић-Душанић, 1997: 147). О различитим датирањима повеље, њеним претходним издањима и спољашњим одликама: *Светиосџефанска хрисовуља*, 2011: 129–147.

лошко-политичка симболика само је један од разлога због којих се ова аренга у науци издваја као „можда нај-лепша аренга у корпусу српских средњовековних повеља“ (Марјановић-Душанић, 1997: 147).⁵⁵

Говорећи о пореклу своје власти (чији је небески извор управо Свети Стефан), помињући у интитулацији све своје претходнике, краљ Милутин у *Светиосѣфанској хрисовуљи* најинтензивније наглашава смисао династичког континуитета (Марјановић-Душанић, 1997: 148), 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.⁵⁶ Управо истицањем улоге Светог Стефана у контексту властитог владарског програма, Милутин настоји да себе представи као владара који не заборавља своје корене (Марјановић-Душанић, 1997: 142).⁵⁷

⁵⁵ Ова дуга и свечана аренга писана је српскословенским језиком и према најбољим обрасцима тадашњег књижевног стила; има одређених сличности са *Дечанском* и *Призренском хрисовуљом*.

⁵⁶ 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. (Марјановић-Душанић, 1997: 141–142).

⁵⁷ 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 (Марјановић-Душанић, 2004: 243).

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 (Ђоровић-Љубинковић, 1961: 54). Стога се *Светиостефанска хрисовуља* може схватити као сведочанство победе у грађанском рату и, у извесном смислу, Милутиново утемељење краљевства (Марјановић-Душанић, 1997: 141)⁵⁸, на шта указују алузије на трајање и окончање сукоба с Драгутином у аренги повеље. По мишљењу Небојше Порчића, уз аренгу Милутинове *Повеље ојайији Свете Марије Рајачке*, аренга *Светиостефанске хрисовуље* представља први пример појаве аутобиографских садржаја у аренгама након хиландарских повеља Симеона Немање и Стефана Првовенчаног (Порчић, 2012: 53).

И заиста, у поређењу с другим Милутиновим повељама, у *Светиостефанској хрисовуљи* примећује се нешто „личнији“ тон. Том утиску делимично доприноси наглашавање сопствене грешности и недостојности, које је овде спроведено доследније него у другим Милутиновим исправама. Тако се у извесном смислу, уз све опште теолошко-политичке поруке и сва устаљена средства средњовековног изражавања, у *Светиостефанској хрисовуљи*, макар и привидно, указује „индивидуални“ лик краља Милутина, а не само његова владарска фигура.

⁵⁸ 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. (Ђоровић-Љубинковић, 1961: 54).

Случај Улијарске повеље

Сви методолошки проблеми на које се може наићи у изучавању аутобиографских текстова у средњовековној писаној традицији присутни су у примеру *Улијарске повеље*.⁵⁹ Реч је о повељи краља Милутина о пчеларима на реци Бистрици, која је у науци позната под називом *Улијарска повеља* или *Повеља о улијарском селиштиу*. Повеља није сачувана у оргиналу, 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.⁶⁰ Управо ове чињенице навеле су један број изучавалаца на закључак да се ради о фалсификату; на ту могућност први је указао Јован Радонић (1895: 92–109), а касније Константин Јиречек, Станоје Станојевић, Никола Радојчић, Ђорђе Сп. Радојичић, у новије време Сима Ђирковић, Жарко Вујошевић (Вујошевић, 2007: 47)⁶¹, док су малобројнији били они који су претпостављали да је то прерађен облик оригиналне исправе која није сачувана до наших дана (Владимир Мошин, Димитрије Богдановић, Гордон Мак Данијел).

Највећу научну пажњу повеља је побудила оним својим делом у којем се, у првом лицу једине, нижу одабране

⁵⁹ Преглед старије литературе и досадашњих изучавања: Убипарип, 2005: 53–72.

⁶⁰ Опис исправе: Синдик, 1988: 122–123; уп. Ђирковић, 1991: 55.

⁶¹ Вујошевић сматра да је реч о фалсификату из прве половине XV века, који је настао вероватно на основу неке изгубљене повеље, те да „хибридна аренга“ садржи делове из претпостављеног оригинала, *Житија краља Милутина* Данила Другог, и повеља деспота Стефана.

епизоде Милутиновог владарског живота. Сима Ђирковић наводи да је реч о „аутобиографском казивању које оду-дара од осталог текста ‘свитка’ својом исцрпношћу и литерарним карактером“ (Ђирковић, 1991: 56). Овај део повеље, несумњиво, у вези је са *Житијем краља Милутиина* из Даниловог зборника, али и са кратким житијима краља Милутина.⁶² 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 Милутиина* Данила Другог, или му је претходила? Већ сама могућност упоређивања ових текстова, па и претпоставка о међусобним утицајима, указује на необичну литерарну вредност *Улијарске њовеље*, која је у литератури истицана у више наврата. Како било, у науци је питање оригиналности и аутентичности *Улијарске њовеље* доведено у непосредну везу с питањем генезе *Даниловој зборника*, премда „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“, односно, могућно је да се у фалсификованој исправи нађу делови из аутентичних изгубљених аката (Ђирковић, 1991: 53).

Уводни део *Улијарске њовеље*, посвећен догађајима из живота краља Милутина, од самог почетка, од првих студија посвећених овој повељи, назива се аутобиографским, док Стојан Новаковић, Јован Радонић и Владимир Мошин, за исти део повеље, употребљавају термин „аутобиографија“ (Новаковић, 2001: 46; Радонић, 1895: 92–109; Мошин, 1976: 117–137). Необична је формулација Димитрија Богдановића који ауторство *Улијарске њовеље* приписује Да-

⁶² Кратко житије краља Милутина до данас је сачувано у три позната преписа на српскословенском, и једном препису на рускословенском језику Видети: Убипарип, 2005: 60; Радојичић, 1959: 97–100.

нилу Другом, али помиње да је „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“ (Богдановић, 1980: 176).

Аутобиографске елементе повеље истичу безмало сви изучаваоци који су се, детаљно или узгред, бавили овим документом (Синдик, 1988: 122; Суботин-Голубовић, 1994: 116–117; Убипарип, 2005: 58). Радмила Маринковић уврстила је *Улијарску повељу* у свој зборник аутобиографских изјава средњег века *Писах и ѿиѿиисах* (1996: 80–96), као једну од повеља које доносе највише аутобиографских података.

Историјат изучавања *Улијарске повеље* као аутобиографског текста илуструје како у приступу средњовековним текстовима често изостаје књижевнотеоријска димензија. Како ни у једној од студија посвећених *Улијарској повељи* нема теоријског образложења термина „аутобиографија“ или „аутобиографско“, закључује се да се до ове одреднице дошло само захваљујући казивању у првом лицу једнине, што је, како смо видели, често био једини критеријум за одређивање неког текста као аутобиографског. Основни проблем, међутим, не огледа се у томе што већина изучавалаца ставља знак једнакости између употребе првог лица једнине и аутобиографског казивања, већ – у овом конкретном случају – чињеница да *Улијарску повељу* краља Милутина аутобиографијом називају чак и они аутори који исправу сматрају фалсификатом.

Повеље Стефана Дечанског

Односи између краља Милутина и његовог брата Драгутина, нарочито онај њихов аспект који се тицао наследства престола након Милутинове смрти, умногоме 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. Положај Стефана Дечанског, премда се чинило да га отац припрема за долазак на власт, одједном је поново постао неизвестан⁶³: он и даље влада у Приморју, али се из Милутинових повеља види да се с њим више није рачунало као с јединим наследником. Управо та неизвестност, сматра се, била је главни разлог да Стефан Дечански подигне буну против оца и на престо покуша да дође силом (Динић, 1955: 71, 76).

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. О овим догађајима писаће и сам Стефан Дечански у својим исправама.

Након Милутинове смрти 1321. године, Дечански је водио борбе око престола са полубратом Константином, кога је поразио и погубио, као што је то учинио и са другим претендентима на престо.⁶⁴ Владао је укупно око десетак

⁶³ 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.

⁶⁴ У борби за престо, Константин је од почетка имао вишеструку предност над Стефаном: пре свега, рођен је у легитимном браку

година, а последњи значајан 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. Смиља 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). 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 (1997: 153).

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

краља Милутина с Аном Тертер, био је порфирородан, а о Милутиновим високим амбицијама у извесном смислу говорило је и име које је одабрао за сина (царско име Константин није било породично немањићко име). У трку за престо Константин се, међутим, укључио тек после Стефановог изгнанства у Цариград (Марјановић-Душанић, 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 (Марјановић-Душанић, 1997: 145).

којима се наилази на „више примера правог аутобиографског приповедања“ (Порчић, 2012: 54). Ово је, уосталом, приметио још Станоје 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 на траг у отаџбину, и како је напослетку дошао на престо и завладао својом отаџбином“ (Станојевић, 1920: 134). Занимљиво је запажање да се састави ове двојице владара углавном баве сукобима које су они имали са својим очевима. Међу повељама Стефана Дечанског такве су *Врањинска, Призренска и Дечанска повеља*.

Осим тога, новија истраживања показала су да, у тематском смислу, аренге Стефана Дечанског представљају „најкомпактнију целину у корпусу повеља немањихких владара“, те да је најупечатљивија одлика свих ових аренги управо аутобиографско казивање, које је – било оно опширније или сажетије – увек стилски блиско богословској наративији (Вујошевић, 2007: 38). С друге стране, Трифуновић истиче да „Стефанова аутобиографска казивања у дечанским хрисовуљама и Душанова уз Законик настају на основама домаће традиције аренги и наративија, али су стилски обојена и особеностима ових жанрова у византијској књижевности, које су неговали познати цариградски писци, међу којима и Андроникови савременици“ (Трифунувић, 2009: 179). У сваком случају, Стефанов боравак у Цариграду и познавање византијске културе и традиције сматрају се значајним чиниоцима његовог књижевног стварања.

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 (Вујошевић, 2007: 38).

Јасно је, дакле, да 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 њега се уочава унеколико „слободнији“ однос према формулару (нпр. помен битке код Велбужда у *Дечанској хрисовуљи*), као и нов начин на који се предочавају његови односи с људима из своје околине (пре свега с оцем). Овим особеностима Дечансковог аутобиографског казивања пажњу смо посветили у посебном одељку (*Зајоченишиво као тема аутобиографског исказа*).

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.

Повеље цара Душана

У доласку на власт Стефана Душана огледају се 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 (Ферјанчић, Ђирковић, 2005: 14). Сличан владарски пут, уосталом, имао је и Душанов деда, краљ Милутин.

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 по-

тоњих 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 (Ферјанчић, Ћирковић, 2005: 26–27).

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 (Ферјанчић, Ћирковић, 2005: 26–27).

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 из непосредне Душанове близине зна се веома мало. До размиоилажења између Стефана Дечанског и Душана дошло је, верује се, због одвећ видљивог Душановог тријумфа у бици код Велбужда 1330. године (Марјановић-Душанић, 1997: 158). Душан долази на власт државним превратом уз помоћ великаша који су били уз њега (Ферјанчић, Ћирковић, 2005: 50) 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 годинама 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 Дубров-

ником. Идеја царства у политици Стефана Душана сазре-вала 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 Христопоља, што се огледа и у његовој освајачкој политици.⁶⁵

Пратећи византијски царски церемонијал, Стефан Душан се најпре прогласио за цара (између новембра 1345. и јануара 1346), чиме је учињен први корак на путу према царској круни. 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. 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 (Ферјанчић, Ћирковић, 2005: 151, 158–159; уп. Ћирковић, 1989: 13).

О карактеру и смислу царске титуле Стефана Душана свакако сведоче и исправе које је издавао и у којима је изражавао своје царске идеје и планове. Пре свега, потребно је нагласити да је цар Душан први српски владар који је

⁶⁵ 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“) (Ферјанчић, Ћирковић, 2005: 149–150).

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. Осим тога, после крунисања, Стефан Душан је издавао и простагме, које су представљале једно од главних обележја византијског цара (Ферјанчић, Ђирковић, 2005: 150).

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 категорију), док се у повељама на грчком језику потписује као „Стефан и Христу Богу верни цар и самодржац Србије и Романије“ (Ферјанчић, Ђирковић, 2005: 160–161).⁶⁶

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

⁶⁶ 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.

на српском језику не садржи ту титулу. 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 πιστὸς βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ Σερβίας καὶ Ῥωμανίας*. Ипак, кад се Душан у грчким повељама потписивао српски, он се чак ни ту није називао самодршцем (Острогорски, 1935: 152–155).

Премда се ова обележја Душанових потписа у први мах чине необичним, 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 (Острогорски, 1935: 156).

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 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 Дечанског⁶⁷, па се може

⁶⁷ У повељама краља Душана молитве Светог Симеона и Светог Саве представљене су као извор актуелне власти, „а светост немањихких

рећи да се Душаново дистанцирање од оца опажа и у повељама, 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 (Марјановић-Душанић, 1997: 166, 172).

Душанов однос према Стефану Дечанском мења се у повељама од осећања кривице због греха према оцу до помена Дечанског као свеца 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. 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 (Марјановић-Душанић, 1997: 168, 173). 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 (Марјановић-Душанић, 1997: 159).

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 царства (Кораћ, 1992), те је Хиландар, очекивано, био предмет посебне бриге српског цара.⁶⁸ У неколиким повељама

корена као залог њеног континуитета и Божје наклоности“ (Марјановић-Душанић, 1997: 160–162).

⁶⁸ 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

на српскословенском и грчком језику говори се о царевом боравку на Светој Гори 1348. године, када је царска породица, бежећи пред епидемијом „црне смрти“, уточиште пронашла на Атосу.⁶⁹ Боравак царице Јелене на Светој Гори подразумевао је кршење одредбе светогорског типика *Трајоса*, којим се боравак жена на територији монашке државе изричито забрањивао.⁷⁰

У науци је више пута примећено да цар Душан, више него остали средњовековни владари, у повељама помиње супругу Јелену, истичући „договор с њом“ и називајући је „благочастива и христољубива и превисока краљица“, „христољубива и благодарована царица“, „богољубна царица августина“, итд. (Purković, 1954: 42). Оваква титулација јасно указује на Јеленин углед и важну улогу коју је имала у Душановим владарским одлукама, што, уосталом, потврђују и портрети владарског пара, где се Душан и Јелена сликају као Христов и Богородичин одраз на земљи (Винуловић, 2020: 100).

Уколико Душаново казивање о себи схватимо као његово самоприказивање, као покушај актуализовања одре-

пут у својој историји светогорска заједница признала власт владара који није носио круну византијског василевса“ (Кораћ, 1992: 47).

⁶⁹ Причу о Душановом боравку на Светој Гори реконструирао 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 Поттолино (1348), Општа повеља Хиландару (1348) и три карејске хрисовуље (Трифуновић, 1999: 18–25). О питању аутентичности карејских хрисовуља: Живојиновић, 2003: 33–52.

⁷⁰ 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. О овом питању: Сајловић, 2013: 127–159.

ђених династичких питања и основних принципа сопствене владарске идеологије, постављају се питања: да ли би Душаново помињање супруге, тј. његово инсистирање на Јелениној „видљивости у јавном животу“, требало сагледати у контексту његове владарске пропаганде, и у коликој мери је оваква пракса директна последица византијских утицаја, тј. да ли је овај елемент преузет из византијских повеља? Досадашња бављења овом темом (в. Половина, Томин, 2023) показују да се Душаново помињање супруге у повељама може схватити као рефлекс новопостављеног модела владарске праксе, попут оног комнинског (цар и царица као Христов и Богородичин одраз на земљи) (Винуловић, 2020: 100) наравно, уз друге елементе истог модела (везивање за Константина Великог, и сл.). Царска круна је за Душана свакако значила изједначавање с ромејским и бугарским царем, али је и сам помен царице Јелене ојачавао везу с византијским владарским обрасцима.⁷¹ Према византијској концепцији, Душан је био „у Христа Бога благоверни цар“, а његова жена „благоверна и христољубива царица царства и августа“, односно, за своје поданике, они су били Свети цар и Света царица (Шаркић, 2006: 62).⁷²

⁷¹ На Душанове универзалистичке претензије указује и фреска Лозе Немањића сликана у манастиру Матеич између 1348. и 1350, која – у односу на представе лозе из Грачанице, Пећи и Дечана – доноси другачије идеолошке поруке: она представља визију новог, тројног царства, састављеног од српских бугарских и грчких земаља, на челу са царем Душаном као потомком Немањића, а преко жене, и породица Асена и Палеолога (Марјановић-Душанић, 1999-2000: 18-19).

⁷² Занимљиво је да и савременици помињу царицу Јелену као „свету царицу“ (као што је за све своје поданике цар Душан био „свети цар“). Видети: Стојановић, 1984. Као „свети“, Душан и Јелена атрибуирани су и у исправама на грчком језику (Острогорски, 1965: 4–5).

Одраз идеје о светом владарском пару и њиховој заједничкој ктиторској делатности могућно је препознати у формулацијама попут „супруга краљевства ми/супруга царства ми“, којом краљ поистовећује с државом не само себе, већ и своју супругу:

И ја, богом постављени краљ, веселећи се душом и телом, са супругом краљевства ми, благочастивом краљицом кира Јеленом, о божанском 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 сенокосима⁷³ [...] (Марјановић-Душанић, Суботин-Голубовић, 2010: 67) (*Повеља краља Свѣфана Душана манасѣиру Хиландару*).⁷⁴

Истицање заједништва у неколиким Душановим повељама остварује се кроз помен његовог договора са супругом:

И договори се краљевство ми са краљицом, и посламо превазљубљеног сина краљевства нашег Уроша да се поклони пречистој Богородици (Новаковић, 2005: 671) (*Повеља за манасѣир Трескавац*);⁷⁵

Овај договор је био са свима њима и са госпођом превисоком царицом Јеленом, и са превазљубљеним сином светог царства ми краљем Урошем (Новаковић, 2005: 676) (*Повеља за манасѣир Свѣтих арханђела ѱодиѣнуѣ од десѣѣиѣ Оливера у Леснову*);⁷⁶

⁷³ Превод: Татјана Суботин-Голубовић.

⁷⁴ У овој повељи, како се претпоставља, владарски пар изражава захвалност због рођења сина Уроша, након пет година брака.

⁷⁵ Наш превод.

⁷⁶ Наш превод.

Договори се са благочастивом и христољубивом превисоком августом благоверном царицом кира Јеленом, царицом царства ми и са благодарованим превазљубљеним сином нашим, краљем Урошем и са господином и оцем нашим, преосвештеним патријархом Србљем и Грком кир Савом (Новаковић, 2005: 739) (*Повеља за манастир Свете Богородице у Архиљевици*, 1354).⁷⁷

Наведени одабрани примери показују да у повељама цара Душана помињање супруге никако није било насумично и произвољно, већ у њему треба препознати засебан елемент владарског програма. Владар и његова супруга представљају се као комплементарни и удружени у владарским активностима. Реч је о посебном типу представљања владарске моћи, познатом још од антике, а распрострањеном и у Византији, у којем се инсистира на династичкој улози супруге владара: она је та која прати владара на важним друштвеним догађајима, у дипломатским и ктиторским активностима, и сл.

Истовремено, с аспекта Душановог аутобиографског казивања, овим се још једном потврђује да се, за разлику од модерног доба, у средњем веку личност није сагледавала у оквирима субјективности, већ у оквирима идеологије која је структурирала њену вредност (Patterson, 2010: 25). На то указује и Душанова *Реч уз Законик*, која ће бити предмет засебне анализе.

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

⁷⁷ Наш превод.

година.⁷⁸ 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.⁷⁹ 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. (Марјановић-Душанић, 1997: 174–175).

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 (Соловјев, 1927: 284).

⁷⁸ Три године раније Душан је, пре именовања сина Уроша као младог краља, узначио као могућног наследника, поред сина, и свог полубрата Симеона (Ivković, 1957: 77).

⁷⁹ О Вукашину пре 1365. године нема неког посебног помена. Не зна се поуздано на који начин се он уздигао међу осталим великашима (Ђоровић, 2005: 262–263).

Од повеља цара Душана Урошеве се не разликују само у погледу квантитета, већ и тематски и садржински. Тео-лошки програм аренги цара Уроша у начелу је мање развијен него код његових претходника (Вујошевић, 2007: 125), иако и код њега има оригиналних формулара (Мошин, 1975: 28). Такође, премда се понегде у литератури Урош наводи као владар који је радо истицао своје претке (Трифунковић, 2009: 25), у својих 11 аренги он само једном помиње Стефана Немању и Саву, и три пута оца (Порчић, 2012: 53). По томе се Урош знатно разликује од Душана, који је у позивању на претке био најревноснији.

У зборнику *Писах и ѿоѿиѿисах* заступљене су четири повеље цара Уроша: *Повеља Хиландару о дару жуѿана Вукосава* (1360), *Повеља Хиландарском ѿирѿу о дару царице Јелисаветѿе* (1360/1361), *Повеља Дубровчанима* (1362) и *Повеља Хиландару о дару великоѿ војводе Николе* (1366).

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“ (Соловјев, 1938: 11). Посебно је то уочљиво, сматра Соловјев, у последњој Урошевој издатој повељи из 1366. године – *Повељи Хиландару о ѿклону великоѿ 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 покровитељнице! 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 покровитељница у дан страшнога и љутога одговора, и да би ме покрила кровом крила твојега, да ме огањ не опали греховни (Маринковић, 1996: 144–145).⁸⁰

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 *царсѣво 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 (Ферјанчић, Ћирковић, 2005: 325).

Царица Јелена јавља се у повељама цара Уроша у више различитих улога: као саиздавач исправе (*Повеља мелнич-*

⁸⁰ Издање повеље: Соловјев, 1927: 291–293. Превод: Радмила Маринковић.

ком митрополију Кирилу), као учесник сабора (*Повеља кийорској властели*), као субјект интервенције (*Повеља о йоклону села Паирићева*, која је и писана по њеној заповести), итд. (Бубало, 2003: 123), и то уз обавезни атрибут – *йосиођа*. 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.

Повеље кнеза Лазара

Од приближно 1373. године кнез Лазар био је, без сумње, најугледнији и најмоћнији међу обласним господарима на територији разбијеног Српског царства. Овакву позицију он је обезбедио постепено, захваљујући умешности, успесима и женидбеним везама (тј. удавањем својих ћерки за угледне припаднике властеле). Иако је једно време у науци владало мишљење да је кнез Лазар себе сматрао „врховним господарем“ Србије и Зете (Баришић, 1975: 45–46; Калић-Мијушковић, 1975: 53)⁸¹, 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 (Јиречек, 1952: 322; Динић, 1960: 21; Калић-Мијушковић, 1975: 153).⁸²

⁸¹ Овакву претпоставку охрабривали су Лазареви потписи на повељама, где се он јавља као „Стефан кнез Лазар“ и „самодржавни господин Србљем и Подунављу“ (Баришић, 1975: 46).

⁸² 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 (1975: 3233).

Област кнеза Лазара простирала се од Новог Брда на југу до Саве и Дунава на северу. 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 (Калић-Мијушковић, 1975: 155–156).

Осим државничких послова у којима је настојао да се држи традиције претходних владара, бројна су сведочанства о Лазаревом старању о црквама и манастирима. Није реч само о богатој ктиторској делатности, која се Лазару не може оспорити (подигао је Лазарицу, Горњак на Млави, Раваницу, а многе манастире је помагао), већ и о јединственој политици према Српској цркви „коју није водио ниједан други српски феудалац тог доба“ (Калић-Мијушковић, 1975: 156–157).⁸³

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. 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 (Калић-Мијушковић, 1975: 157).

Један од догађаја у којима се кнез Лазар највише истакао свакако је помирење Српске и Грчке цркве 1375. године,

⁸³ Јованка Калић, поређења ради, наводи пример Вука Бранковића, који у то време није основао ниједан нови манастир.

у којем је Лазар одиграо значајну улогу.⁸⁴ Сарадња кнеза Лазара с поглаварима Српске цркве достиже врхунац у време патријарха Спиридона, који је у више наврата потврдио Лазареве даровнице различитим манастирима (Калић-Мијушковић, 1975: 158). 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 Ромили Раваничком и Григорију Млађем Синаиту (Горњачком), а који је своје средиште имао управо у овим двама манастирима (Јеромонах Амфилохије, 1981: 110–113; Тахиаос, 1975: 93–103).

С обзиром на многе непознанице у вези с владарском личношћу кнеза Лазара, повеће овог владара често су биле предмет анализе, пре свега као изворни документи на основу којих се покушавало утврдити каква је, и коликог обима, била његова власт и владарска моћ. Отуда се, у више наврата, разматрало шта Лазар казује у својим аренама 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 (Баришић, 1975: 45)?

На основу повеља кнеза Лазара, дакле, настојало се утврдити да ли је кнез Лазар, као владар, имао намеру да

⁸⁴ 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: Баришић, 1982: 159–181.

настави династију Немањића или је био тек један од обла-
сних господара чија је моћ почивала на личним успесима
и породичном савезу (Ђирковић, 2003: 210–211). Целокуп-
но дипломатичко наслеђе кнеза Лазара датира из пери-
ода између 1375. и 1389. године,⁸⁵ и представља значајно
сведочанство како о територијалним границама до којих
је досезала власт кнеза Лазара, тако и о природи и снази
његове власти.

Проблем наследности династичког легитимитета, тј.
прихватање кнеза Лазара као законитог наследника пре-
ђашњих 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*,⁸⁶ као што су то чинили владари из
династије Немањића: не само својим формуларом, већ и
владарском идеологијом, Лазареве повеље настављају тра-
дицију немањићких владарских повеља и титулом само-
дршца дефинишу своју суверену власт. Томе у прилог
говори и податак да се у свим исправама кнеза Лазара
употребљава израз *царсѣвоваѣи* (у значењу суверено
владати), као и у повељама Немањића (Мошин, 1975: 31).
После пада Царства, ова титула први пут се јавља у пове-
љама кнеза Лазара, и то редовно.⁸⁷ Осим тога, у Лазаре-
вим исправама чест је мотив Божје воље која владара

⁸⁵ Чињеницу да све сачуване исправе кнеза Лазара потичу из послед-
њих 14 година његовог живота Сима Ђирковић повезује с могућно-
шћу да је до 1371. године врховна власт била у рукама цара Уроша и
краља Вукашина (2003: 210)

⁸⁶ 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 (Острогорски, 1935: 158).

⁸⁷ Ниједан други обласни господар није употребљавао титулу само-
дршца, па чак ни Вукашин Мрњавчевић након узурпирања престола,
и упркос својој краљевској титули (Мошин, 1975: 23).

доводи на српски престо, а који се јавља у безмало свим владарским повељама династије Немањића (Мошин, 1975: 18–21).

Коначно, али не и најмање важно, Лазар се као наста-вљач династичког легитимитета доказао и једним рели-гиозним елементом: узевши име заштитника династије Немањића – Светог Стефана – које је сваки владар у ин-титулацијама и потписима стављао испред свог правог имена, као династичко име (Мошин, 1975: 17). Поједини изучаваоци сматрају да управо у овој чињеници треба видети „најизразитији и најсадржајнији податак о приро-ди Лазареве власти“ (Баришић, 1975: 49).⁸⁸ На основу увида у грађу, међутим, закључује се да се државно-симболичко име Стефан у Лазаревим повељама употребљава у послед-њој деценији његовог живота.⁸⁹

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. Ипак, у интитулацијама и потписи-ма Лазар се помиње као „кнез Србљем“, односно, „госпо-дин Србљем“, што је титула која се код других обласних господара не јавља (1975: 47–48).

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

⁸⁸ Баришић сматра да је кнез Лазар, будући да није могао самовољ-но присвојити име „Стефан“, које је симболисало немањићку власт, заиста могао бити „врховни господин српски“, јер је само као носи-лац такве власти могао да добије немањићко име.

⁸⁹ 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.

и својим књижевним вредностима. Ђорђе Трифуновић посветио је посебан текст аренгама кнеза Лазара, у којима је нарочито подвукао њихов аутобиографски карактер (Трифунџић, 1995: 25–30). У зборнику *Писах и њојџисах* налазе се одломци из две Лазареве исправе – *Панијелејмонске њовеље* (1380/1381), *Раваничке њовеље* (1381), и писмо Дубровнику.⁹⁰

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 аренгу,⁹¹ од којих су три потпуно изворне, док две представљају прераде старијих формулара (Мошин, 1975: 28; уп. Трифунџић, 1995: 25–30). 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.

Најзначајније податке о карактеру аутобиографских исказа кнеза Лазара проналазимо у *Раваничкој њовељи* (1381), оснивачкој повељи кнеза Лазара за манастир Рава-

⁹⁰ 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, па га не узимамо у разматрање.

⁹¹ 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“ (1975: 28). Тумачећи ову Мошину тврдњу, Ферјанчић говори о пет типова аренги (1975: 141).

ницу. Раваничка повеља је потпуно оригинална (њену аренгу не налазимо у другим документима), па се 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 таквога општег нека посебност има места и казује се речима аренге па и на неким другим местима, на пример, у закључку повеље“. Штавише, за Богдановића је оснивачка повеља кнеза Лазара „добар и поуздан основ да се говори о субјективном виђењу Раванице у замисли њенога ктитора“. У уводном делу повеље кнез Лазар образлаже своју одлуку о подизању задужбине“ (Богдановић, 1981: 10–11). 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 јединству поштована и у Оцу, Сину и Светом Духу слављена, неизмерно биће, светлост недостижна, сила непокорна, неизмерност благиности – 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 апостолу 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, они који су живели у православљу, велику усрдност, добру вољу, показаше око подизања цркве (Младеновић, 2003: 85).⁹²

⁹² Превод: Александар Младеновић.

У наведеном фрагменту препознаје се алузија на *Друју књију Мојсијеву* (Излазак), тј. на идеју скиније.⁹³ Према овој библијској причи, Господ је Мојсија заветовао да од Израиљаца скупџ 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 чина⁹⁴: идеја скиније почиља 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“) (Богдановић, 1981: 12).

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 (Vujošević, 2008: 69–78). 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,

⁹³ Према *Сћаром 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 (Дрејн, 2003: 59–60).

⁹⁴ Оваквом тумачењу блиска је функција овог мотива у песми *Проиаси царства српскога* – њиме се свакако метафоризује однос између човека и Бога (Карановић, 2011: 269). с тим што у овом случају, у контексту косовске легенде, храм представља и место за које народ везује своје стварање, „где реконструира своју историјску физиологију и судбину“ (Маца, 2009: 39).

подиже храм. 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 налазимо код његових претходника – мотив прослављања народа који се окупља у цркви Христовој (Vujošević, 2008: 73–74).

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 (Богдановић, 1981: 11). Иако се у различитим анализама Раваничка повеља истиче као Лазарева исправа у којој је највише дошла до изражаја његова владарска идеологија (Ферјанчић, 1975: 141), 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 елеменат владарске власти у православно-византијском државном праву и теорији средњег века“ (1981: 11). Другим речима, у средишту је Лазарев неимарски, а не владарски идентитет.

По мишљењу Димитрија Богдановића, помињући „оне који су живели у православљу“, кнез Лазар мисли и на владаре које он, Божјом вољом, наслеђује на престолу (1981: 12):

Стога и ја, у Христу Богу православни кнез Лазар – слеђујући пре мене бившим богоугодним царевима на чији ме је престо Бог поставио и царским ме досто-

јанством 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 [...] (Младеновић, 2003: 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 (Баришић, 1975: 50). 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“) (Богдановић, 1981: 12).

У уводним и завршним ставовима повеља кнеза Лазара лако се запажа одсуство скраћене интитулације. Иако Лазар у диспозитивном делу *Раваничке повеље* користи израз *іосіодсїво ми*,⁹⁵ он се не појављује ни у аренги нити, што је још занимљивије, у санкцији документа. Отуда се мора с резервом узети Ферјанчићева констатација да је кнез Лазар „упркос својим високим политичким амбицијама, а и истакнутом положају међу осталим обласним

⁹⁵ Александар Младеновић, међутим, у свом издању Лазаревих повеља, израз *іосіодсїво ми* преводи првим лицем јединине, тако да се у његовим преводима ова важна карактеристика Лазареве канцеларије не види.

господарима на територији Српског Царства, поштовао византијске дипломатичке прописе“ (1975: 145).⁹⁶

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 *Пройасїи царсїива срїскоїа*, 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.

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

⁹⁶ И Баришић је сматрао да Лазареве повеље ни по чему не излазе из оквира византијске дипломатике (1975: 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.

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 [...] (Младеновић, 2003: 88–89).

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“ (1995: 27), 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 јединине, чак и у оним деловима формулара који се, посредно

или непосредно, односе на правни чин. Заменичка инти-тулација *iosŋodstivo mi* 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“ (Ферјанчић, 1975: 141), јер „канцеларије српских великаша после 1371. године нису 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.

ДУШАНОВА РЕЧ УЗ ЗАКОНИК

Међу бројним „личним исказима“ средњовековних аутора широко распрострањеним 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“ (Радојчић, 1960: 161), те да се у идејном смислу, у избору мотива и њиховом развијању, овај спис „наслања на целокупну претходну традицију српских докумената“ (Маринковић, 2007: 259).

У Народном музеју у Прагу, у збирци Павела Јозефа Шафарика, под сигнатуром IX C4 (Š16), чува се тзв. Раковачки препис *Законика цара Сѣефана Душана* (*Законик*, 1997: 283). Овај рукопис, који је 1700. или 1701. године у фрушкогорском манастиру Раковцу (прилично невешто, додуше) начинио јеромонах Пахомије (Радојчић, 1960: 153–154), једини је међу више од двадесет до данас сачуваних преписа Душановог *Законика*⁹⁷ који садржи Душанову аутобиографску белешку, у литератури познату као *Реч Душанова уз Законик*.⁹⁸

Реч уз Законик од самих почетака научног изучавања измиче прецизним жанровским одређењима, подједнако

⁹⁷ Прегледан приказ рукописне традиције *Душановој Законика*, са релевантном новијом литературом: *Душанов законик*, 2010.

⁹⁸ О одбацивању сумње у аутентичност списка видети: Радојчић, 1955: 3; Радојчић, 1960.

привлачећи пажњу историчара српског средњовековног права, историчара уметности и историчара књижевности (Радојчић, 1960: 153).⁹⁹ Текст је први објавио Георгије Матарашевић 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 (Мојков, Флорински, Соловјев, Тарановски), а у новијим истраживањима и Смиља Марјановић Душанић и Ђорђе Бубало, жанровски су одредили овај састав као повељу (Радојчић, 1960: 149–153; Марјановић-Душанић, 1997; Душанов законик, 2010: 42), али било је и другачијих мишљења. Пошто се у Раковачком зборнику ова белешка 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 изучаваоци временом промене мишљење о жанровском карактеру *Речи уз Законик*. Тако је Стојан Новаковић 1870. године штампао овај састав као „Душаново писмо о законнику“ (*Законик Стефана Душана*, 1870: XXII–XXIV), 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“, изnoseћи претпоставку да се састав не односи на текст *Законика*, већ на *Синџајму* Матије Властара,¹⁰⁰

⁹⁹ Библиографија радова о Душановом законодавству: Гордана Радојчић Костић, 2006.

¹⁰⁰ У науци је прихваћена подела на старију и млађу рукописну редакцију законодавства цара Стефана Душана, односно *Codex tripartitus* и *Codex bipartitus*: наиме, старија редакција садржи три законска

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“, а потом „повеља“, односно, „напис“ (Кашанин, 2002: 42, 217), док је за Трифуновића *Реч уз Законик* „врста споја аренге и записа“ (Трифунуовић, 2004: 158).¹⁰¹

На аутобиографски карактер Душанове *Речи уз Законик* први је скренуо пажњу Ђорђе Сп. Радојичић, доносећи у преводу на данашњи језик овај састав као „аутобиографску белешку“ (Радојичић, 1955: 3). Иако „сасвим усамљено и веома скромно“ (Радојичић, 1960: 153), Радојичић је оваквим одређењем ипак отворио пут ка могућностима књижевног изучавања *Речи уз Законик*. На књижевну особеност текста указивао је и Никола Радојичић: свестан да се у овом случају може говорити само о одломцима из аутобиографије, односно о аутобиографском фрагменту, а не о потпуној аутобиографији, Радојичић истиче да би будућа изучавања *Речи уз Законик* требало да иду у правцу расветљавања његове аутобиографске димензије. Стога

текста – Душанов законик, Синтагму Матије Властара и Јустинијанов закон, док млађа рукописна редакција садржи два законска текста – Душанов законик и Закон Константина Јустинијана (Марковић, 2006: 10, с прегледом старије литературе о овом питању; уп. Марковић, 2007).

¹⁰¹ 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 (Радојичић, 1960: 153). Ово Радојичићево становиште, чини нам се, у новије време ипак је напуштено.

он намерно избегава прецизно жанровско одређење овог текста, задржавајући формулацију *Реч уз Законик*.¹⁰²

У поређењу са српским средњовековним повељама, у Душановој *Речи уз Законик* заиста се уочавају одређене сличности (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), али контекст у којем тај текст настаје, као и његова основна функција, 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 (Радојчић, 1960: 158).¹⁰³

Пре свега, *Реч уз Законик* (без обзира на то како ће текст жанровски бити одређен) није самосталан састав, тј. ради се о документу који се не може тумачити одвојено од тек-

¹⁰² 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.

¹⁰³ Оригиналност у погледу идеолошких елемената Душанове *Речи уз Законик* у односу на раније повеље из времена Немањића 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 немањићкој 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 (Марјановић-Душанић, 1997: 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 (Кашанин, 2002: 35).

ста *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 барем 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.

Другачије примере налазимо у византијским аутобиографским списима. Разлике су, наравно, сасвим очекиване, пре свега зато што су се у Византији развијали други жанрови него у српској средњовековној књижевности. 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. Како је већ истакнуто, тек када су изучаваоци проширили корпус текстова обележених аутобиографским импулсима и на оне који нису примарно књижевног карактера, показало се да су омиљене форме византијске аутобиографске књижевности били предговори типцима и тестаменти,¹⁰⁴ па су се и аутобиографски фрагменти тих

¹⁰⁴ Нису сви изучаваоци једнако гледали на аутобиографску традицију у Византији. Примера ради, Ханс Георг Бек, у (по његовом мишљењу)

текстова морали донекле разликовати од оних у српским средњовековним списима.

Аутобиографски импулси у Византији јављају се, дакле, најпре у монашком миљеу, негде од X века, и то као фрагменти предговора (или увода) манастирским типичима, или у уводима тестамената, а њихова је функција била 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 (Angold, 1998: 228). Тако се „монашка аутобиографију“ издваја као посебан тип аутобиографског казивања у Византији (Hinterberger, 1999: 208–230).¹⁰⁵

Према томе, сва правила садржана у једном типик у требало је да буду упутство за досезање узорног живота, а пример таквог живота дат је у уводу типика, у аутобиографској белешци оснивача или ктитора манастира (Hin-

скромној византијској баштини аутобиографских текстова, као најраспрострањеније облике аутобиографске књижевности издваја аутобиографски епиграм и песму *εἰς ἑαυτόν* (песму самом себи), која је настала по узору на Григорија Назијанзина (Бек, 1967: 146).

¹⁰⁵ 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 (Hinterberger, 1999: 198–199). На исти начин функционише, на пример, Савино ктиторско житије посвећено Симеону Немањи, које је налази у оквиру *Σινυγενιχκοῖ τῆς ἱερέας*.

terberger, 1999: 198–199). На тај начин, идеалан пример 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, чиме аутобиографски исказ добија и духовну и законску функцију, иако није самосталан (Hinterberger, 1999: 198–200, 324). У уводним аутобиографским белешкама многих византијских манастирских типика уочљива је готово потпуна идентификација оснивача с манастиром, као да се читав његов живот своди на тај један једини битан догађај: подизање манастира.

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.

Опажа се да је у византијским аутобиографским текстовима, без обзира на то да ли је реч о световним личностима или монасима, често присутан мотив Божје милости и подршке, односно, мотив захвалности за Божји благослов. Ова идеја посебно је истакнута и као водећи принцип представљена у аутобиографским белешкама мирјана¹⁰⁶, који су све своје успехе и читав свој живот – а нарочито узурпацију власти, када је о владарима реч –

¹⁰⁶ 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 (Angold, 1998: 228).

објашњавали Божјом помоћу и благословом који их је пратио на животном путу (Hinterberger, 1999: 384).¹⁰⁷

Све наведене особености византијске аутобиографске књижевности отварају могућност сагледавања Душанове *Речи уз Законик* у оквирима византијске аутобиографске традиције. 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“ (Трифуновић, 2009: 170), достигла свој врхунац управо за време владавине цара Душана током које су византијски утицаји бивали очигледни чак и у спољашњим обележјима српског двора и самог владара.¹⁰⁸ 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 извештан паралелизам у мишљењу и погледу на свет (Ђоровић, 1910: 2).

¹⁰⁷ 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).

¹⁰⁸ О византијско-српским везама и византијским утицајима на српску културу и уметност видети: Мошин, 1937: 147–160, Мошин, 1939: 354–365.

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.¹⁰⁹ 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 повеље 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 (Ђирковић, 1989: 8). 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.

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, делима која су у највећем броју случајева представљала аутобиографије

¹⁰⁹ „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 обожена и особеностима ових жанрова у византијској књижевности које су неговали познати цариградски писци, међу којима и неки Андроникови савременици“ (Трифунувић, 2009: 178–179).

владара или моћника. Основни чиниоци те схеме су: име владара, набрајање његових предака и побрајање његових славних дела и заслуга (Радојчић, 1960: 158). Значај античких „врста“, реторских жанрова у најужем смислу речи који су се конституисали у оквиру беседничке праксе, и иначе се истиче када се говори о развоју (ауто)биографије.

Како је већ истакнуто, у стручној литератури *Реч уз Законик* више пута је анализирана као једина целовита, потпуна аутобиографија у српској средњовековној књижевности. Кашанин у „уводу“ Душановог *Законика* види „аутобиографију која се може уврстити у најзначајније и најузбудљивије странице српске прозе“ (Кашанин, 2002: 74): „Није се могло са мање речи дати државна идеологија једног друштва и краће испричати историја једног живота, нити боље оцртати личност средњовековног владара“.¹¹⁰ 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“; она истовремено истиче да је Душан са пуном свешћу исписивао овај аутобиографски текст, назвавши своју исповест „живота мојега дело“ (Маринковић, 2007: 259–260). 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*“ (Трифуновић, 1990: 27).

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

¹¹⁰ 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 (Кашанин, 2002: 42)

белешка, али и његова функција, неопходно је установити у каквој су тачно вези текст *Законика* и *Реч уз Законик*, као „додатак“ главном тексту. Затим, уколико прихватимо мишљење да је један од средишњих проблема аутобиографије успостављање идентитета, поставља се питање: на који начин писац (у овом случају цар Стефан Душан) даје смисао властитом 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*) (Марјановић-Душанић, 1999-2000: 4). На основу уводних реченица *Речи уз Законик*, које указују на претходни – иначе уобичајени – помен предака у повељама („Тако и ја, унук и син њихов [...]“ – *Законик*, 1960: 142) 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 дâ образложење сакралног чина, да објасни и истакне задатке владара, пре свега духовне, тј. његову обавезу да брине о праву и правди.¹¹¹

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

¹¹¹ 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 за коначни суд (Марјановић-Душанић, 1999-2000: 11)

српску хегемонију“.¹¹² Ипак, без обзира на Душанове циљеве и стремљења у новонасталом односу према покоре-ним народима, и без обзира на то што Душаново царство прелази окви-ре националне државе рачунајући, при том, на одређену улогу у светској политици и историји (Тарановски, 1926: 5–6), 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. 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 (Марјановић-Душанић, 1999–2000: 4, 6).¹¹³

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 (Маринковић, 2007: 259). 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

¹¹² *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 (Соловјев, 2001: 33). Одређење новог царства као „православног“ у идеолошком смислу свакако је занимљиво, јер открива универзалистички карактер нове државе која настаје на идеолошко–сакралној основи, а не етничкој или политичкој (Марјановић-Душанић, 1999–2000: 15).

¹¹³ 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“ (Шаркић, 2006: 65).

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 документа, потврђујући тако тезу да аутобиографија освешћује и обзнањује само оне догађаје који су животу дали значај и смисао (Angold, 1998: 242).

Посматрајући распоред и функцију аутобиографских елемената 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 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,¹¹⁴ јер сачуване повеље и слична документа канцеларијске писмености из времена Немањића углавном не одају црте владарског идеала које бисмо могли назвати ритерским и феудалним (Марјановић-Душанић, 1997: 302), нити инсистирају на мотиву идеалног владара–ратника.¹¹⁵ Овде је, међутим, мотив победника јасно назначен кроз низ детаља и формулација којима Душан истиче своју личну заслугу за тријумф у бици: „И ми сабравши војнике отачаства нашега, које сам ја припремио за борбу, око петнаест хиљада, [...] И тако навалисмо на њих и милошћу божијом победисмо их све победом великом“ (*Законик*, 1960: 143).

¹¹⁴ Радмила Маринковић сматра да се овај део *Речи уз Законик* може довести у везу са недовршеним *Жиџијем краља Душана* у Даниловом зборнику, чији су одређени делови писани стилем витешких романа (Маринковић, 2007: 261).

¹¹⁵ Изузетак би биле повеље Стефана Дечанског.

Иако у великом 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.¹¹⁶ 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:

„[...] 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 [...]“ (*Законик*, 1960: 143).

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 да не постоји, „као да уопште не буде имена мога, ни живота“. Иако је мотив пролазности живота (у складу са главним мотом средњег века – *metemento 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.

Потом Душан активира одговарајућу библијску паралелу: своју ситуацију пореди са причом о старозаветном Јосифу,¹¹⁷ као што је то у својим повељама чинио и његов

¹¹⁶ 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 Врањини (Марјановић-Душанић, 2005: 81).

¹¹⁷ О Јосифу као библијском типу неправедно кажњеног праведника и честој употреби ове библијске паралеле у српској средњовековној

отац, Стефан Дечански. 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 (Zlatar, 2000: 75). Више од поређења са старозаветним Јосифом пажњу привлачи паралела са Константином Великим. 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.¹¹⁸

Нарочито занимљив литерарни слој овог списка открива се у одгонетању на који начин цар Душан даје смисао властитом животу, односно, на који начин је он ове сегменте свог живота (битка на Велбужду, сукоб с оцем, „прелазак“ с краљевства на царство) представио као кључне. У том контексту пажњу опет привлачи једно 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 увод-

књижевности видети: Марјановић-Душанић, 1997: 210–216; уп. Вујошевић, 2003: 227–249.

¹¹⁸ О идентификацији Стефана Душана са ликом Константина Великог детаљно пише Смиља Марјановић-Душанић, уз преглед релевантне литературе на ову тему (Марјановић-Душанић, 1997: 221–222, 272–273, 299, 302–304, 307).

ним деловима српских повеља честе су формуле захвалности Божјем милосрђу.¹¹⁹

Божја милост у *Речи уз Законик* представља, без сумње, идеолошки печат: није то ни први ни последњи пут 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 (Шаркић, 2006: 61).¹²⁰ 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“ (*Законик*, 1960: 142), што је својеврстан преседан у односу на византијску праксу, јер је помен Божје милости као додатак царској титули у Византији сасвим неуобичајен (Марјановић-Душанић, 1999–2000: 6); затим следи слика мирног и тихог живота у отаџбини, 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“, те их је српска војска победила „милошћу божијом“ (*Законик*, 1960: 143) (реч је о бици на Велбужду);

¹¹⁹ О топосу Божје милости у српској средњовековној књижевности: Половина, 20136.

¹²⁰ 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.

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 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“ (Богдановић, 1997: 121). 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.¹²¹

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 у виду 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

¹²¹ 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 и у Дечанској хрисовуљи (1330/1331), евентуално, иако у нешто неуверљивијој форми, у Хиландарској повељи Симеона Немање.

однос с Богом.¹²² 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“ (Марјановић-Душанић, 1997: 221–222, 272–273, 299, 302–304, 307) (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.

Идеју о томе како владар треба милост добијену од Бога да испољава као љубав према отачаству Душан је артикулисао и пре *Законика*, у повељи за манастир Св. арханђела Михајла код Призрена (1347/1348). У уводном делу ове повеље, чија аренга, иначе, и по дужини и по иновативности представља изузетак у српској средњовековној дипломатичкој пракси, топос Божје милости Душан такође развија до идеје о односу човека и Бога. У Арханђелској повељи јасно је изражена мисао да је Божја милост дар на којем треба узвратити.¹²³ У немањићким

¹²² 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 (Nicol, 1988: 51).

¹²³ „Али ти, Владико Царе човекољупче, избавио ме јеси из јаме преисподње, и благоизволео јеси да будем наследник отачаства мојега, као светих мојих родитеља и прародитеља корен, њихова грана и изданак јединородни прародитеља мојих; и поставио ме јеси на пре-

повељама ова мисао је овако јасно експлицирана још само у Призренској повељи Стефана Дечанског,¹²⁴ док се у већини других списа каже да се дар Господу прилаже као залог за опрост грехова. У *Речи уз Законик*, овај поступак се усложњава: милост примљену од Бога Душан враћа

столу 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 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 оживе?“ (*Загужбине Косова*, 1987: 345–346).

¹²⁴ „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.“ (*Загужбине Косова*, 1987: 325). 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 уздарја, – 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 поклонио 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*, 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.

отачеству преко свог најважнијег животног дела – *Законика*, који почива на учењу да је закон изнад цара.

Однос са Богом који подразумева узајамност, и у којем се на Божју милост као на дар одговара одређеним уздарјем, 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 (Богдановић, 1997: 121). Ипак, сазнање условности и ефемерности у овоземаљском животу у Душановој *Речи уз Законик*, видели смо, не односи се само на његов јавни, владарски, већ и на лични живот – у оном делу где 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 његовог живота, макар и само симболички, као да 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, сматрамо да је Душанова аутобиографска белешка уз *Законик* (без обзира на то да ли се ради о повељи, предговору или каквој другој врсти „дodatка“), свакако 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 (Марјановић-Душанић, 1997: 307). 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 (Аверинцев, 1982: 93).

АУТОБИОГРАФСКИ ФРАГМЕНТИ У ЗАПИСИМА

Записи и натписи припадају тзв. „књижевности малих облика“ и неговали су се још у антици. Данас под записом подразумевамо краћу или дужу белешку коју је, углавном на маргинама рукописа, оставио њен преписивач, преводилац, читалац или власник. Поред књижевноуметничког значаја који се приписује великом броју записа, ови текстови имају и културноисторијску и филолошку вредност (Трифуновић, 1990: 78–79) .

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.¹²⁵ Стари српски натписи понекад се разматрају у поређењу са античким епиграфима, епитафима и епиграмима (Павић, 1986: 9).

Због својих поетичких сличности, записи и натписи сагледавају се у науци као једна целина, уз формалну поделу која се заснива на материјалу на којем је текст забележен. Међутим, уколико се ови текстови разматрају с аспекта аутобиографских бележака који се у њима јављају, разлике између записа и натписа постају значајније од њихових сличности. Јер, управо врста подлоге на којој је текст забележен говори о томе коме је та белешка упућена. У разматрању аутобиографског исказа није, дакле,

¹²⁵ Поделу натписа Б. А. Рибакoва на 11 група према материјалу и врсти писаљке видети у: Трифуновић, 1990: 179-180.

свеједно да ли је он записан на књижи, често само успут, приликом испробавања прибора за писање, или је уклесан на зиду при улазу у цркву како би га сви видели.

Иако ће у нашој анализи натписи бити изостављени, они су били предмет научног разматрања с аутобиографском становишта. 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. 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 (Кашанин, 2002: 77).

Током XIV и XV века натписи се јављају се на стећцима у Босни и Херцеговини, надгробним споменицима који сведоче 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.. Једна од најчешћих тема ових натписа јесте пролазност живота: „Ја сам био као ви, а ви ћете бити као ја; Ви ћете бити као ја, а ја никада више као ви“ (Трифунковић, 1990: 181). Кашанин сматра да су натписи на стећцима у Хуму ближи фолклорној традицији него писаној књижевности, истичући једну занимљивост: што је нека личност већа, надгробни натпис на њеном споменику је краћи и једноставнији (2022: 77–78).

Чињеница да се ови натписи најчешће у првом лицу јединине обраћају својим читаоцима – случајним пролазницима, навело је поједине изучаваоце да *ја* у овим текстовима протумаче као аутобиографско казивање. Тако

Радмила Маринковић ове надгробне натписе назива тзв. „фиктивним аутобиографским изјавама“, у којима се „јавља умрли“ (1996: 250), а као примере овог типа гробног натписа у зборник уврштава натпис на гробу краљице Марије Палеологине и деспота Стефана Лазаревића.

Они српски средњовековни записи који се одликују књижевном вредношћу углавном су на граници поезије и реторске прозе, и представљају велику, хетерогену групу (Богдановић, 1980: 83), 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 зато што садрже личне податке о аутору: писац износи информације о себи, о књизи на којој ради, о збивањима у свом животу пре, или у току рада на књизи. Управо се у записима огледа специфичност средњовековне књижевности која је сва у супротностима: с једне стране, она „брише“ и спутава све оно што је лично, аутобиографско; с друге стране – негује ауторе (преписиваче, писце, преводиоце...) који аутобиографске белешке стварају такоређи случајно, тамо где није било ни намере за тим (Kerby-Fulton, 2010: 419).

Записи се, међутим, 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. Честа тема записа су ратови или некакве друге „општенародне невоље“ које су и сами аутори преживели. Отуда велики број записа читамо као историјска сведочанства о ономе што је писарима било необично или страшно (Ђоровић, 1910: 43), па историјске чињенице ишчитавамо провучене кроз филтер личног пишчевог искуства.

Најобимнију збирку старих српских записа и натписа представља збирка Љубомира Стојановића, објављена у шест томова.¹²⁶ Поред ове збирке, ту су и петотомни *Сѣтари срѣски зайиси и најѣйиси из Војводине*, чији је приређивач Петар Момировић, са регистрима у шестој књизи.¹²⁷ За изучавање старих српских записа важне су и збирке антологијског типа, као што су *Из ѣмине ѣојање. Сѣтари срѣски ѣеснички зайиси* Ђорђа Трифуновића (1962) и *Кад су живи завидели мрѣвима* Милорада Панића-Сурепа (1963).

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 полуострву (Ђоровић, 1910: 52)¹²⁸: наиме, од седамдесетих година XIV века, једна од главних тема српских записа постају Турци (Трифуновић, 1990: 85). Записи тада почињу да измичу устаљеним жанровским шаблонима и прерастају у непосредне, изворне, самосталне, личне белешке (Павић, 1986: 10).¹²⁹

¹²⁶ *Сѣтари срѣски зайиси и најѣйиси*, прир. Љ. Стојановић, књ. I (1902), II (1903), III (1904), IV (1905), V (1906), VI (1907). Фототипско издање: 1982–1985.

¹²⁷ *Сѣтари срѣски зайиси и најѣйиси из Војводине*, прир. П. Момировић, књ. I (1993), II (1995), III (1996), IV (2000), V (2001), VI (2004).

¹²⁸ 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.

¹²⁹ Развитак записа као жанра средњовековне књижевности Трифуновић доводи у везу са стремљењима у другим гранама уметности.

Заинтересован за поетику записа, Владимир Ђоровић сагледавао је српске средњовековне записе у оквиру византијске и словенске грађе настојећи да установи сличности и разлике између ових књижевних традиција, али пре свега да одгонетне њихове поетичке и жанровске законитости. 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, Владимир Ђоровић (1910: 9–43; уп. Трифуновић, 1990: 83–84) издвојио је сталне ставове записа, на основу којих се ипак може говорити о устаљеној поетици овог жанра. Реч је о одређеним фразама и формулама које су записима готово обавезне:

- 1) Формуле девоције (зазивање Бога, Богородице, молитва Господу и сл.; у српској традицији најчешће је зазивање Свете Тројице);
- 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.

У XIII и XIV веку записи су били блиски минијатурном сликарству – својом особеношћу 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 (Трифуновић, 1962: 13).

Поред устаљених елемената, који се јављају у највећем броју записа, у одређеним сегментима записи се понекад приближавају другим жанровима прелазећи „у молитве и акатисте“, како би добили извештан „шаблонски тип“ (Ђоровић, 1910: 10). За Кашанина (2002: 76), записи су, по интимности и непосредном обраћању, блиски посланицама које нису биле намењене само једном лицу.

Упркос покушајима да се границе жанра записа што прецизније одреде, разлике између појединачних текстова и даље могу бити значајне, чак и ако сваки од њих испуњава жанровске критеријуме. Према Ђоровићевом 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 о власништву). Ђоровић, међутим, издваја још два детаља који 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) (Ђоровић, 1910: 4, 8).

Док се Ђоровић 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. Својом особеношћу пажњу су му привукли „кратки састави, настали у једном даху, намах забележени, са свим особинама једног тренутка и поетског расположења“ (Трифуновић, 1972: 92). 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, неопредметно 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 (Маринковић, 2007: 404–405).

За разлику од византијске традиције, где је то редак случај, у српској средњовековној књижевности налазимо изразито дуге записе, „од којих неки сачињавају читаве мале биографије или чланке“ (Ђоровић, 1910: 44). У такве записе могли би се убројати запис Теодора Спана о прогону голобрадих из Свете Горе, запис монаха Исаије, Никодимов запис из 1319, запис Инока из Далше, итд.

Према мишљењу Радмиле Маринковић, аутобиографским записима можемо сматрати оне у којима се саопштава нешто лично, нешто што је писца „нагнало на исповест“. 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“ (1996: 248–249). Запис Инока из Далше један је од текстова српске средњовековне

књижевности који се у литератури често помиње као ауто-биографија (Радојичић, 1963: 236; Маринковић, 2007: 405), „мала повест аутобиографског карактера“ (Деретић, 2002: 201).

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 највише о себи открива управо у најкраћим записима, и то у онима у којима пише о властитом стваралаштву, писарском или преписивачком раду. Стога се из записа често може 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... (Трифуновић, 1990: 88–90). Иако кратки, ови записи нису без литерарних потенцијала: „Најчешће кроз вапај изазван каквим болом или несрећом одјекну језгровите речи које засене шира излагања о историјским збивањима. У тим речима осети се казивачка снага да се у једном потезу наслика и дочара тегоба душе“ (Јовановић, 2013: 41).

У свим записима овог тематског круга често је присутна мисао о непостојаности и пролазности овоземаљског живота. Ђорђе Трифуновић у овим записима види одраз унутрашње борбе, а основно осећање које уочава јесте

– осећање туге, „јер када човек више мисли него што осећа, живот постаје тужан“ (1972: 105). Сагледани у целини, кратки записи управо потврђују ово становиште: „Ох, ох, што ми је тужно у тескоби овој и у смраду овом“, „О, мајко моја, што не могу од главице! О, колика ми је тужица, проса немамо, а за пшеницу да и не говорим“, „Ох, колика ми је тужица, зло перо, а хартија није добра“, „Блуди, блуди, иноче, блуди, блуди, брате, и опет да кажем блуди! Што ће бити знамење на небесима и на земљи туга народима“, „Авај, моја тужице, да велика ти си ми“, „О, колика туга беше по земљи за кнеза Лазара доба“, „Ох, тешко земљи, и туга и метеж“, „О, туге и тегобе за хришћане у то време“, „Авај мени, љуте туге“. Занимљиво је да се у неким од ових изразито сажетих записа аутобиографски дискурс остварује кроз казивање у другом лицу једине, па није сасвим јасно да ли се писац обраћа самоме себи, или будућем непознатом читаоцу (Јовановић, 2013: 41).

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, за разумевање неког текста као аутобиографског није довољно само констатовати да писац пише о себи, већ проникнути и у мотиве због којих 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 постоји сумња у то да ли се овакве белешке, које нису ништа друго до „пробе пера“, уопште могу посматрати као књижевна дела (Јовановић, 2013: 27–28). Истовремено, у том случају изостаје

и важна претпоставка за тумачење аутобиографског исказа – да писац о себи пише како би себе представио другима у одређеном светлу.

О аутобиографском карактеру записа лакше је говорити у оним ситуацијама када су писци и преписивачи остављали краће записе на више места у једној књизи. Ти записи у извесном смислу подсећају на дневничке белешке, попут Равулових записа забележених на препису Четворојеванђеља¹³⁰:

(На 9. лисѣу) „Дремам“.

(На 20. лисѣу) „Месеца маја 12. писах“.

(На 21. лисѣу) „О, мајко моја, што не могу од главицу!“

(На 21. лисѣу) „О, колика ми је тужица, проса немамо, а за пшеницу и не говорим“.

(На 56. лисѣу) „Окусих перо“.

(На 79. лисѣу) „Месеца јула 22. када узео краљ Табану овце, а њега свеза, ја писах у Сириниће лагатору“.

(На 82. лисѣу) „Месеца јула 23. умре Ковелица када ово писах“.

(На 100. лисѣу) „Дремах“.

(На 124. лисѣу) „Помилију, Боже, грешнога Равулу“
(*Сѣари срѣски зайиси и најѣиси*, 1986: 69; уп. *Сѣара срѣска ѣоезија, зайиси, најѣиси, аренѣ*: 182).

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

¹³⁰ Премда 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.

аутобиографским, али и блиским дневнику. Штавише, ови записи најбоље потврђују Хинтербергерово мишљење да се зачеци дневника као књижевне врсте крију у белешкама на маргинама или празним страницама књига, расутим у рукопису, у којима писац „евидентира“ податке о сопственом животу (Hinterberger, 1999: 75–76). Ипак, између дневничких и аутобиографских бележака постоји важна разлика: писац дневника бележи оно што му се у том тренутку чини значајним, док се од аутобиографије очекује „кохерентан приказ прошлости“ (Pascal, 2015: 3–5).

Многи записи садрже молбу читаоцима да се препишавачу 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 печали¹³¹ (*Сѣшара срѣска ѿезија, зайиси и најѿйиси, ареніе*: 173).

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 мною јесте свагда. Легавши на одар, помени свој гроб, мисли на то. Страх и трепет обузеће ме од грехова мојих. Боже,

¹³¹ Превод: Томислав Јовановић.

прости грешног Пахомија душицу! (*Стѣара срѣска ѿоезија, зайиси и наѣйиси, ареніе*: 189).¹³²

Помисао на смрт често се јавља као главни разлог журбе преписивача:

Прогневи се Господ 6880 (1371) године.

Похитај, грешни Синадине граматиче, док те не достигне смртно посечење! (*Стѣара срѣска ѿоезија, зайиси и наѣйиси, ареніе*: 183)¹³³

Пиши и поспеши, многогрешна руко, лепе и слатке речи док не те достигне смртни конач! (*Стѣара срѣска ѿоезија, зайиси и наѣйиси, ареніе*: 190)¹³⁴

За све наведене кратке записе заједнички је начин на који се успоставља аутобиографски принцип: писац најчешће „фиксира“ један актуелни тренутак из свог живота, везан за неку егзистенцијалну или стваралачку недаћу. Стиче се утисак, међутим, да је аутор у дијалогу са самим собом, као да причом о својим мислима и осећањима освешћује самом себи оно што му се у том тренутку дешава.

Приликом сагледавања аутобиографских записа из жанровског угла не треба пренебрегнути чињеницу да је тај запис не само мотивисан, већ на неки начин и условљен приликом у којом се писац налази. Те записе, дакле, диктирају спољашње околности, а не само лично надахнуће и унутрашња мотивација самог аутора: да нема књиге која се пише, преписује или чита – не би било ни записа.

¹³² Превод: Томислав Јовановић.

¹³³ Превод: Томислав Јовановић.

¹³⁴ Превод: Томислав Јовановић.

Тек сагледани у целини, кратки записи о тешкоћама стварања и рада на књизи пружају одговор на питање: како су средњовековни писци желели себе да представе пред другима. Можда би управо ти примери били најбоља потврда мишљења да суштина аутобиографског казивања у средњем веку лежи у откривању *садашње* стања, пре него у разоткривању прошлости; да аутобиографска белешка више говори о ситуацији у којој се писац налази у тренутку писања, него у његовом претходном животном искуству (Pascal, 2015: 11). Може се, према томе, рећи да даровити и учени писци највише о себи пишу управо онда када пишу о својим делима и свом раду (*Лексикон српској средњеј века*: 36).

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.

Грешни Михаило написа. И Бог да извести што патих од страха турског овамо. Од костобоље не устадох нити с места, и прославих Бога, не могах бежати, нити друго што, рекох: „О, Мати Божија Хвостанска, сачувај од садашње ове беде! ...

О, што пати душа од бегова турских, Мати Божија, сачувај ме, раба свог! Бог да прости судију, јер ми даде три велике чаше вина! (*Стара српска ђоезија, записи и најписи, аренје*: 190)¹³⁵

Уобичајен је био поступак средњовековних писаца и преписивача да свој рад на књизи временски одреде у односу на неки значајнији историјски догађај. Њихова

¹³⁵ Превод: Томислав Јовановић.

намера свакако је била да сачувају од заборавља тренутак којем су сведочили. Ипак, у разматрању њихових аутобиографских исказа кључно је питање: да ли они запис остављају да би од заборавља 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. У многим од тих записа откривају се изузетни ствараоци српске средњовековне књижевности, који у историји књижевности нису добили заслужено место управо због жанра у којем су писали. Међу те писце убрајају се Теодор Граматик, Инок Исаија, Инок из Далше (Теодор) (Јовановић, 2013: странице, предговор). Иако су у записима ових писаца препознатљиве све најважније одлике записа као жанра, у овом сегменту пажњу ћемо посветити само Запису инока Исаије, док ћемо записима Теодора Граматика и Инока из Далше приступити из другог угла.

Запис монаха Исаије

Инок Исаија (старац Исаија, Исаија Серски), угледни Светогорац, рођен је на Косову почетком XIV века. На Свету Гору одлази око 1330. године. Тамо је најпре био хиландарски монах, а потом и игуман манастира Светог Пантелејмона. Као представник обитељи овог манастира боравао 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 (Богдановић, 1980: 188; Трифуновић, 1980).

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 (Богдановић, 1980: 188–189). 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, а пре свега као „једини и јединствени извор о Маричкој бици“ (Трифуновић, 1980: 46).

Иако се Исаија придржава реторских образаца и раније традиције записа, он извесне елементе оплемењује новим садржајима 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) (Трифуновић, 1980: 46). 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:

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 (Трифунувић, 1980: 84).¹³⁶

Иако је овај аутобиографски фрагмент сав у уобичајеном тону скрушености и скромности, он открива карактеристику коју налазимо и у византијским аутобиографским текстовима, у оној њиховој подврсти коју Хинтербергер назива „књижевничким“ („писатељским“) 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 (Hinterberger, 1999: 345). Да би са себе скинули одговорност, писари су се често жалили на различите ствари, између осталог и на своју невештост (Ђоровић, 1910: 20), као што то чини монах Исаија:

[...] Ма колико да од онога научих, не хтедох ко-
снути 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 (Трифунувић, 1980: 84).

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 про-

¹³⁶ Превод: Ђорђе Трифунувић

мовисао или уздизао, већ да би указао на вредност дела које преводи. Да би објаснио зашто се, напослетку, ипак прихватио преводилачког задатка, Исаија у своје приповедање уводи „читав мали духовни портрет митрополита Теодосија“ (Трифунувић, 1980: 46):

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 Ареопагита с потпомагањем и ексодем или откупом овог светог ми владике и заступника (Трифунувић, 1980: 84–85).

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.¹³⁷

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 светог [Дионисија], благо мојих грехова добро сам знао (Трифуновић, 1980: 85).

Временске оквире свог преводилачког рада монах Исаија одређује у односу на тада актуелна историјска збивања:

У књигу ову, светог 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 [...] (Трифуновић, 1980: 85).

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; ти фрагменти

¹³⁷ Иначе, чести су случајеви да писар или преписивач открије разлог због којег препишу књигу. Ти разлози су најчешће побожни, али има и директнијих, понекад и чисто материјалних разлога (Ђоровић, 1910: 32).

најчешће су оригинални и не почивају на традиционалним формулама (Ђоровић, 1910: 42).

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 (Трифунровић, 1980: 86).

Управо овим описом, запис монаха Исаије привукао је највећу пажњу изучавалаца старе српске књижевности, па је у литератури и најпознатији као *Зайис о Маричкој бици*. Кашанин, међутим, исправно примећује да се на Маричкој бици Исаија задржава мање него на свом преводу (2002: 234). Књижевноисторијска вредност овог записа, дакле, процењује се на основу оних његових елемената који нису аутобиографски.

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:

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 (Трифунровић, 1980: 86).

Дакле, као што почињу „побожним ускликом“, записи се често тако и завршавају (Ђоровић, 1910: 32). 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.¹³⁸ 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 (Трифуновић, 1980: 86).

Запис монаха Исаије у многоме потврђује досадашње закључке изучаваца средњовековне аутобиографске књижевности, пре свега оне који су произашли из проучавања византијске аутобиографске традиције. У том контексту, запис монаха Исаије био би добра илустрација појаве да су аутобиографски делови текста у највећем броју случајева у непосредној вези с главним текстом (Hinterberger, 1999: 383) (у овом случају – преводом дела Дионисија Ареопагита). 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

¹³⁸ Поред монаха Исаије, тајним писањем су се служили и Константин Филозоф, Никон Јерусалимац, и други (Трифуновић, 1990: 342–343).

његова *йерсона*, а не његов *еїо*. У складу с тим је и чињеница да се, за разлику од кратких записа, у којима писци често пишу у другом лицу, у запису монаха Исаије јасно да се он обраћа читаоцима и будућим преписивачима књиге.

АУТОБИОГРАФСКИ ФРАГМЕНТИ У ПОСЛАНИЦАМА

Жанр посланице (грч. ἐπιστολή) 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* (*еписџола*) најчешће користе као синоними, неке дефиниције посланице строже раздвајају ове појмове (в. *Rečnik književnih termina*: 625–626).

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 културе, нарочито током XIV и XV века, када византијски писци све чешће размењују посланице (Трифуновић, 1979: 123). Тек када постигне одређене уметничке квалитете у погледу композиције и стила, посланица почиње да се сматра књижевни жанром (Суботин-Голубовић, 2001: 9).

Посебно место посланица има у стваралаштву најстаријих црквених отаца, који су инсистирали на важности ученог изражавања за хришћанске проповеднике и књижевнике. Уосталом, најстарији текстови *Новой завети* јесу управо посланице, па се може рећи да хришћанска књижевност почиње писмима (Ристовић, 2005: 106–107). Заправо, први обрасци и правила за писање писама ушли су у српску средњовековну књижевност са преводима дела византијских црквених отаца (*Лексикон српској*

средњеї века: 184) 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 представља својеврстан „трактат о стилистичким правилима епистографије“ (Ристовић, 2005: 106).¹³⁹ Као најважније одлике епистоларног стила Григорије Богослов наводи¹⁴⁰: сажетост (саветује да обим писма буде сразмеран предмету о којем се пише), јасноћа (тежња ка свакодневном говору, концизност), драж писма (пријатељски тон, шарм) (Трифуновић, 1990: 264; Ристовић, 2005: 106). 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 функ-

¹³⁹ 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 (Бек, 1967: 205).

¹⁴⁰ 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 (Ристовић, 2005: 107).

цију 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 епистологографско 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“ (Ристовић, 2005: 108).¹⁴¹

У византијској књижевности посланице су најчешће биле тематске (Трифуновић, 1990: 265). У својој *Историји византијске књижевности*, Хунгер даје категоризацију посланица, према којој се писма деле на службена, приватна, филолошка и дидактичка (2008: 308–314), 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 (Стојнић, 1999: 15).

У старој српској књижевности обичај епистоларног општења био је добро познат. Радмила Маринковић разликује кратка, приватна писма, писана на комадићу пергаментна или хартије, у којима се даје неко кратко саопштење, и опширна писма, у којима је могао бити садржан

¹⁴¹ 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 (Трифуновић, 1990: 264–265; уп. Суботин-Голубовић, 2001: 9).

путни извештај, филозофска расправа или расправа о некаквим теолошким проблемима (1996: 246). 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 личностима,¹⁴² одређеним поводима, са правилима титулисања и компоновања писма (Трифуновић, 1990: 266; Богдановић, 1980: 74–75). С обзиром на то да су епистолари постојали и у византијској књижевности (Τύποι ἐπιστολῶν), није сасвим разјашњено да ли су српски епистолари били само преводи или прераде византијских зборника (Трифуновић, 1972: 65).

Управо ти устаљени обрасци 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 (Трифуновић, 1990: 267). Како је српска средњовековна епистолографија позната по малом броју сачуваних текстова – писама и књижевних посланица у ужем смислу речи (Богдановић, 1979: 183) – 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 потврда – Кашанин, 2002: 76).

¹⁴² Обрасцима су били обухваћени представници различитих друштвених слојева: властела, монаси, пријатељи, рођаци, духовници, браћа, господари итд. (Трифуновић, 1972: 65).

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 (Трифуновић, 1990: 267; Богдановић, 1979: 183; Суботин-Голубовић, 2001: 11). Најстарије сачуване књижевне посланице имамо тек из XV века. То су: *Слово љубве* деспота Стефана Лазаревића, посланице Никона Јерусалимца и Јелене Балшић сабране у *Горичком зборнику* и посланица Димитрија Кантакузина кир-Исаији¹⁴³ (Трифуновић, 1990: 266–271; *Лексикон српској средњеј века*: 558–559).

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“ (Трифуновић, 1988: 6). 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 (Кашанин, 2002: 75).

¹⁴³ Посланица Димитрија Кантакузина кир-Исаији најобимније је сачувано српско средњовековно писмо, које очито представља само део кореспонденције између два пријатеља (Суботин-Голубовић, 2001: 15). Иако Посланицу кир-Исаији овом приликом не узимамо у разматрање, скрећемо пажњу на важност њеног сагледавања, како у контексту српске средњовековне епистографске праксе, тако и у контексту аутобиографске димензије стваралаштва Димитрија Кантакузина.

У зборник *Писах и ѿѿѿисах*, Радмила Маринковић уврстила је Савино писмо игуману Спиридону (1234?), Милутиново писмо жупану Твртку (1282–1285)¹⁴⁴, ауто-биографске одломке из *Слова љубве*, из *Оѿѿисанија боѿо-љубноѿ* Јелене Балшић, затим Писмо царице Маре Дубровнику (1487), и Писмо Вука Гргуревића Бајазиту (1483).

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 *Жиѿије Свѿѿоѿа Саве*¹⁴⁵ и житија архиепископа Данила Другог¹⁴⁶: у ова дела хатогеографске књижевности „интерполирани“ су текстови „који су на високом ступњу епистоларне реторике“ (Богдановић, 1979: 183), па се може претпоставити да овакви књижевни поступци старих српских књижевника одражавају богатство епистоларне делатности у средњовековној Србији.

¹⁴⁴ Ово је пословно писмо.

¹⁴⁵ У Доментијановом *Жиѿију Свѿѿоѿа Саве* налазимо шест посланица, чијом се функцијом у оквиру Доментијановог дела подробно бави Љиљана 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 аутокефалности, својом целовитошћу издваја од осталих, те да показује извесно подударење са *Оснивачком хиландарском ѿовељом*, као и са Савином *Посланицом иѿуману Сѿиридону*. Ова сродност, по мишљењу Јухас-Георгиевске, могла би значити да је заиста постојало овакво Савино писмо и да га је Доментијан могао поседовати (1998: 141–158).

¹⁴⁶ Данило Други (1988) 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.

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);¹⁴⁷

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

¹⁴⁷ 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 (Αγγελη, 2013: <http://ikee.lib.auth.gr/record/131969?ln=en>).

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 (Αγγελή, 2013: <http://ikee.lib.auth.gr/record/131969?ln=en>).

Ако се примаоци писама према свом друштвеном статусу сагледају упоредо са темама посланица које су примили, 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.

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 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.

Већина познатих средњовековних писама призната је као „књижевна чињеница“: она се помињу у историјама старе књижевности, уврштена су у антологије и хрестоматије, па се може рећи да је епистола као жанр равноправна са свим другим жанровима средњовековне књижевности (Стојнић, 1999: 11).

У разматрању аутобиографских импулса у српским средњовековним посланицама задржали смо се на *Еѿи-сѿѿолијама кир-Силуановим* и на *Оѿѿѿисанију боѿѿѿубном* Јелене Балшић. *Еѿисѿѿолије кир-Силуанове* одабране су из једноставног разлога – с обзиром да је сачувано девет посланица, оне пружају највише материјала за разматрање аутобиографског исказа. Посланицу Јелене Балшић сма-трамо вишеструко значајном, јер се њоме, и на примеру српске средњовековне књижевности, потврђују нека од досадашњих увида у аутобиографске белешке средњовековних жена.

Епистолије кир-Силуанове

За девет епистолија кир-Силуанових заинтересовао се Димитрије Богдановић седамдесетих година прошлог века, када је у манастиру Савини дошао у додир са зборником из око 1418. године (тзв. *Савински зборник*).¹⁴⁸ 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. 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

¹⁴⁸ По својој садржини, овај зборник припада богатој традицији „исихастичких зборника променљивог састава којима је старија и млађа византијска подвижничка литература, углавном из Свете Горе, преношена у српску књижевност“. Детаљан опис зборника, његовог садржаја, те језичка анализа: Богдановић, 1979: 184-185.

заоставштини – мисли да је написао много више (Богдановић, 1979: 184, 186).

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. 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. Отуда се, неминовно, не намеће само питање ко је могао бити кир-Силуан, већ и ко су Марко, Ромил и кир-Исаија? (Богдановић, 1979: 186–189).

Када је реч о идентитету кир-Силуана, Димитрије Богдановић прихвата Ђоровићеву идентификацију песника Силуана, који је писац стихова посвећених Светом Сави, са светогорским Силуаном, „творцем пасхалије“ из 1355/1356. године и претпоставља да би се истом Силуану могле приписати и епистолије, иако непосредних доказа који би потврдили ово ауторство нема. 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 (Богдановић, 1979: 190–191; Ђоровић, 1929: 13–103).

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 цркве и Васељенске патријаршије.

У историји српске књижевности остао је упамћен по запису о Маричкој бици, те као преводилац дела Псеудо-Дионисија Ареопажита (Богдановић, 1979: 193).

У каквом је односу монах Силуан могао бити са кир-Исаијом може се наслутити из његових епистолија. Покушавајући да смести Силуана у историјске оквири, 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 (1979: 191). 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, те да се у то време Силуан налазио у Зети.¹⁴⁹

Према Ирени Шпадијер, међутим, Силуан је тај који се налазио на Светој Гори, а његов саговорник негде на путу. На основу појединих посланица може се наслутити да се Силуан затекао у неком од светогорских скитова. Томе у прилог говори и чињеница да су *Еписџолије* пронађене у манастиру Савина, далеко од Свете Горе, што би могло значити да их је тамо сачувао онај ко је писма примио (на то указује и име пошљаоца у заглављу – кир-Силуан – како сам Силуан сигурно себе не би назвао) (2014: 110–111).

Сагледане из перспективе законитости епистоларне реторике, епистолије кир-Силуанове припадају жанру књижевне посланице, иако у одређеним елементима – пре

¹⁴⁹ У овој претпоставци охрабрује га чињеница да је једини познати препис епистолија сачуван у манастиру Савина, у Приморју (Богдановић, 1979: 194–195).

свега у погледу структуре и композиције – одступају од канона, јер изостаје устаљена схема (натпис са обраћањем – увод – поздрави – експозиција – завршетак са датумом и потписом). 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. Управо из ове идеје извире главна теза византијске епистографије, да је писмо слика људске душе, те да се писмом остварује илузија присуства. На истим идејама, сматра Димитрије Богдановић, почивају и Силуанове епистоле (Богдановић, 1979: 187).

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 епистографију X – XIV века. Сличност са делима византијске епистоларне књижевности огледа се нарочито у апстраховању и деонкретизовању 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 (Богдановић, 1979: 188).

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 једнине интерпретирамо као аутобиографске?¹⁵⁰ Иако је у позноантичком периоду жанр фиктивног писма био веома популаран, чини се да у средњем веку овакве посланице нису биле толико распрострањене. 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 (Богдановић, 1979: 188–189).

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 (*Rečnik književnih termina*: 626). Овом схватању супроставља 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

¹⁵⁰ На ову дилему упућивао је још Бреје, опомињући да би за свако византијско писмо требало прво установити да ли је реч о софистичкој вежби или стварном писму (Breje, 1976: 316).

времена“. Стога се може рећи да је посланица, као облик комуникације, ближа књижевној комуникацији појединца (аутора) са групом њему непознатих читалаца (Стојнић, 1999: 15, 29).

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 ове посланице биле намењене ширем читалачком кругу, којем је била потребна таква врста лектире. „Штавише, оне су до те мере апстраховане, осамостаљене у погледу животног и личног исходишта, да могу бити употребљене као тип, као књижевни образац“, сматра Димитрије Богдановић (1979: 189).

Настојећи да одгонетне може ли се у епистолијама кир-Силуановим видети стварна преписка, Богдановић се задржао на местима у којима се види пишчево 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“ (1979: 189), 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*).

Савремена теорија аутобиографије довела би у питање било какав вид типизираниости 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 (Zlatar, 2000: 104–105). Не треба, 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 формализираним елементима свакодневице“. 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 (Zlatar, 2000: 106).

Будући да властити живот доживљава као задатак који треба испунити (Zlatar, 2000: 109), 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 коликој 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?¹⁵¹

Девет кир-Силуанових епистола повезују заједнички мотиви пролазности овоземаљског 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 степени-

¹⁵¹ 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 (Zlatar, 2000: 109).

цама, добрим делима ка Богу узлази, док се коначно с њим не сједини колико је човеку могућно (Богдановић, 1979: 201).¹⁵²

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 топице, али 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, приморах 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 *радосиѝ биѝи на небесима*, радост којој бих и ја да се придружим? (Богдановић, 1979: 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 дијалогске ситуације, где је наспрам његовог *ја* постављено *ѝи*, конкретна личност којој се обраћа; такође, на основу овог фрагмента, могло би се закључити да је та дијалогска ситуација исповедног карактера (аутор почиње

¹⁵² Превод: Димитрије Богдановић.

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 једине 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 целини:

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 саме Богу изгледа право. Јер када он преко пророка говори Израиљу, незадовољан жртвама: *Нећу да ђримим из куће јуница и из сѝа-да 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 њодићи (Мт. 3: 9), да омекша као восак и нашега кала тврдост, и да нас удостоји, печат Духа што га неправедно примисмо – да сачувамо благодаћу његовом. Амин (Богдановић, 1979: 202203).

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 усредсређен 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 „изазива“ 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 дуго-трајног 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 (Богдановић, 1979: 202–203).

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 (Богдановић, 1979: 204).

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: „Више-струко је корисно гледати на оно што чине лекари“ (Богдановић, 1979: 204), којом се трећа посланица и завршава. Уколико се ова реченица доведе у везу са Силуановим по-

меном 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 (Богдановић, 1979: 204).

Писмо, дакле, није ништа друго него израз духовне љубави, знак истоветних жеља, духовног јединства између две особе. Исказ у првом лицу множине, а потом и у другом лицу јединине (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. (Богдановић, 1979: 204).

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 (Ребић, 2008: 39–40). 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. (Фуко, 2003: 22). Појам старања о себи посебно налазимо, напомиње Фуко, у *Расправи о девичанству* Григорија Ниског, где се каже: „Нека брига о себи започне ослобађањем 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 неobicном оловљавању саговорника: „Куме, куме, не зна се кад ће смрт, и нема краја вечној муци. А овај свет је лаж.“ (Богдановић, 1979: 204). 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 спопадају. 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 (Богдановић, 1979: 205).

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 (Богдановић, 1979: 205).

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. Све-сни смо да немамо ничега што би заслужило похвале које си нам изрекао (Богдановић, 1979: 205).

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 буде изложен прекору (Богдановић, 1979: 205).

Као аутобиографски фрагмент, ипак, може се издвојити део у којем Силуан доноси реалије из властитог живота:

О оцу, пак, мојем кир-Исаији, 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 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 (Богдановић, 1979: 205).

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 (Богдановић, 1979: 206)

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 хри-

шћанске 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.

али након тога, на самом крају, као пост скрипtum, следи реченица која упућује на реалну ситуацију: „Пази на оно што ти рече Ромил“ (Богдановић, 1979: 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 пострадасмо. Издржаћемо, приковани сазнањем истине (Богдановић, 1979: 207).

У овом примеру јасно се види на који начин се на реални садржај, чињеницу из пишевог живота (болест), надовезују реторски делови у којима се, у складу са зако-

нитостима 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“ (Богдановић, 1979: 207). Овде се, у оквиру исте реченице, од конкретног прелази ка апстрактном, да би се у наставку писма, уз библијске цитате и алузије на житија светих,¹⁵³ писац бавио питањима вере и спасења.

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 [...] (Богдановић, 1979: 208).

Иако је завршетак девете посланице изгубљен, и премда се не може поуздано тврдити колико је писама било у

¹⁵³ Богдановић је покушао да установи на које житије светих се одnose Силуанове речи: „[...] а чусмо и за блудницу у Едеси, која је, тек што је изашла од нечистог сношаја, умрло дете матери васкрснула, не својом врлином, већ матерњом вером у Бога“ (1979: 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 Светиої Теодора, ейискоїа ефескої*. Видети: Половина, 2017а.

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 (Богдановић, 1980: 185).

Силуанове епистолије илуструју једну битну одлику посланице као жанра – мозаичност (Стојнић, 1999: 15). Тематска разноврсност донекле условљава и стилске варијације, као што је, између осталог, промена приповедног обрасца (прво лице једнине, 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. 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 породице (1999: 77). 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 приватан карактер. У начелу, могло би се рећи да ова писма нису сасвим приватна, пре свега због тога што их не пише приватно лице, већ носилац „духовне бриге“ – монах. Пишући

појединцу, аутор се, заправо, обраћа групи којој тај појединац припада, јер и сам аутор је представник једне одређене група (Стојнић, 1999: 29).

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 обраци, 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. 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 приповедачке инстанце, већ и непосредним исказивањем властитих ставова и теза (Zlatar, 2000: 103).

Описаније бољубно Јелене Балшић

Свако бављење књижевним стваралаштвом или каквом другом културном делатношћу средњовековних жена обично почиње констатацијом да су на стваралачком плану средњовековне жене биле мање активне од мушкараца.

То се објашњава пре свега њиховом маргинализованом друштвеном позицијом, која им није дозвољавала да на равноправан начин учествују у друштвеном животу. Ипак, последње деценије донеле су у науци нов поглед на *женску историју средњег века*: показало се да је и у средњем веку било образованих и начитаних жена, од којих су неке и саме писале. Наравно, реч је о припадницама највиших друштвених слојева, које су имале приступ књигама и интелектуалном животу уопште (Томин, 2007: 47).

Аутобиографске белешке средњовековних ауторки нису сачуване у великом броју. Ипак, поједини изучаваоци средњовековне аутобиографије сматрају их значајним у контексту ревалоризације вишедеценијских ставова о аутобиографским текстовима у средњем веку. Управо су аутобиографске белешке средњовековних жена „трансформисале данашње разумевање аутобиографије“: увидом у то шта су средњовековне жене писале, како и зашто су писале о себи, одступило се од, до тада прилично крутих дефиниција средњовековне аутобиографије и отворио се простор за преиспитивање њене природе и функције (Amelang, 2007: 137). Поред тога, иако су мушкарци у средњем веку више писали, текстови које су писале жене често су били иновативнији (Bennett, Karras, 2013: 13).

Жене средњег века свакако нису тако лако могле да пронађу оправдање за остављање личних бележака. Нису за то, уосталом, имале ни онолико прилика колико су имали мушки аутори. Жанрови као што су повеће и записи, у којима се најчешће јављају аутобиографске белешке у средњовековној књижевности, женама су били знатно мање доступни. Жанр посланице је, међутим, омогућавао да се чак и образоване и писмене жене изразе из својих мање признатих друштвених позиција (Mendelson, 2007: 142).

Познато је да је у средњем веку било учених жена које су водиле преписку са својим духовницима. О томе постоји више посредних него непосредних сведочанстава (Томин, 2007: 75–90), али и они су драгоцени, јер неговање епистоларне праксе значајно осветљава посланицу као жанр у којем је било могућно оставити белешку о себи. Преписка са духовником подразумевала је редовно бележење личних размишљања, најчешће као вид праћења властитог духовног напретка (Mendelson, 2007: 141). У том смислу може се интерпретирати и посланица Јелене Балшић, коју је упутила свом духовнику, Никону Јерусалимцу.

Јелена Балшић, ћерка кнеза Лазара, оставила је траг у књижевном стваралаштву свог доба, али и кроз различите подухвате на културном и духовном плану. У историји српске књижевности остала је упамћена по писмима које је упутила Никону Јерусалимцу, сабраним у *Горичком зборнику* 1442. године (Томин, 2007: 93–94). Од три Јеленине посланице Никону Јерусалимцу у целости је сачувана само једна, данас позната под насловом *О њијисаније бојољубно*, која се сматра „највишим дометом српске средњовековне епистографије“ (Суботин-Голубовић, 2001: 14) и антологијским текстом српске средњовековне књижевности, чији су књижевна вредност и књижевноисторијски значај у научној литератури вишеструко истакнути.

О Јелениним писмима Димитрије Богдановић забележио је да су „препознатљива и узорна по жанру“, али истовремено писана „природним, личним тоном“: „Јеленин стил је пун осећања, али уздржљив и одмерен“ (1980: 223). Премда Јелену Балшић сматра само „васпитаном интелигентном женом која уме састављати лепа писма“ и „репрезентом просвећеног српског друштва у првој половини XV века“, али не и књижевницом, Кашанин ипак истиче лепоту њене посланице: „Нема у српској средњо-

вековној књижевности писма које је било тако одуховљено, тако благо и умиљато као то писмо, које је кнегиња Јелена упутила своме духовнику“ (2002: 359).

Од осталих жанрова у којима се може појавити аутобиографска белешка посланица се разликује пре свега по томе што је она део комуникације у којој учествује више актера. Поред адресата којем је посланица непосредно намењена, садржај комуникације је у највећем броју случајева доступан и другима, што у одређеној мери може условити начин на који ће аутор писати о себи (Mendelson, 2007: 143–144).

Како је већ речено, у погледу жанровских карактеристика, *Оййисаније боіољубно* представља прави пример средњовековне посланице. О томе најбоље сведоче општа места која су за овај жанр карактеристична: истицање духовног сједињења кроз чин писања посланице, жеља за поновним сусретом, формуле скрушености и скромности. Поред општих места, Светлана Томин уочила је и подударане једног дела посланице са одломком из *Жиѿија Јована Рилскоі* патријарха Јефтимија, остављајући две могућности: да је Јелена поменути део *Оййисанија боіољубноі* преузела директно из *Жиѿија Јована Рилскоі*, или да је реч о позајмици из неког епистолара. Друга могућност досад, ипак, није потврђена (Томин, 2007: 102–106).

Драгоцени увиди Светлане Томин о литерарним „позајмицама“ у *Оййисанију боіољубном* потврда су начитаности и образовања Јелене Балшић, јер само особа изузетног образовања знала би да на одговарајући начин употреби општа места у одређеном жанру. Иако се ови делови Јеленине посланице не сматрају оригиналним, изучавања средњовековне аутобиографске књижевности показала су да се и устаљени, конвенционални садржај може наћи у функцији аутобиографског казивања. Све-

тлана Томин примећује да Јелена Балшић у два наврата у преузет текст умеће фрагменте који су лични (2007: 105).

Управо у тим фрагментима уочава се прелазак с општер на лични план: Јелена обавештава свог духовника да је примила његово писмо, да га изнова ишчитава и да у њему проналази утеху и задовољство. С аутобиографског становишта, међутим, најзанимљивији је део *Оиййисанија боіољубної* у којој Јелена износи своје духовне недоумице:

Уз ово, пак, спомињемо твоме трудољубљу да међу нама беше распре о томе да неки хвале милостињу, према онима којима је потребна, као врлину већу од свих других, а други више величају истински монашки живот и чин. А други, опет, говоре да свети Василије Велики хвали општежиће и боравак са многима. А неки отшалништво и ћутање и бригу о самом себи сматрају богоугодним животом. И молимо да сазнамо најпоузданије и одагнамо од нас метеж распре и ка светлости разума будемо поведени. И још молимо твоју разборитост и трудољубиво срце и нелицемерну љубав према Богу и нама, просветли се мишљу и друго колико зна твоја светост, да пробуди нашу лењост и промени грубост (Јовановић, 2012: 162).¹⁵⁴

Тема аутобиографског казивања Јелене Балшић јесте, пре свега, лична дилема у вези с појединим духовним питањима, за коју се нада да ће бити разрешена мудрим саветом њеног духовника. Из аутобиографске белешке наслућује се да Јелена размишља о замонашењу, али да још увек није сасвим сигурна да ли је замонашење богоугодније од давања милостиње. Њеним недоумицама, међутим, ту није крај, јер се пита и који облик монашког

¹⁵⁴ Превод Томислава Јовановића (према Ђ. Трифуновићу).

живота је пожељнији – пустињачки живот или живот у општежићу.

Наведени фрагмент илуструје како се у средњовековним писмима често може пратити формирање пишчеве самосвести и конструисање његовог идентитета, али се истовремено добија поглед и на духовни и социјални живот властеле онога времена (Mendelson, 2007: 154). Чињеница да Јелена Балшић о себи пише у првом лицу множине покреће и питање обликовања средњовековног *ја* у тексту, које се дешава увек под утицајем неких ауторитета, и које је строго контролисано спољашњим факторима.

Описаније бољубно Јелене Балшић отуда се може читати и као сведочанство о томе да су на развој самосвести и индивидуалности у средњем веку подједнако утицали и световни (феудални) и духовни (црквени) ауторитети (Kerby-Fulton, 2010: 415). Њен идентитет, обликован у феудалном систему привилегија и моћи, и њен унутрашњи свет, структуриран кроз религиозне садржаје и духовну праксу, нераздвојни су, и усклађени. Уосталом, она се посланицом и обраћа свом духовнику – ауторитету с којим дели своје сумње и размишљања, не само зато што јој посланица као жанр то омогућава, него и зато што се од ње очекује да, у продуховљеном дијалогу удаљених, потврди да се старала о својој духовности.

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 (Hinterberger, 1999: 158). Аутобиографски искази најчешће су ту да би нагласили аутентичност казивања, самоистицањем аутора као сведока, па и учесника неког догађаја. Понекад аутор о себи проговара образлажући због чега је одлучио да житије посвети одређеној личности, па се и у овим белешкама могу пронаћи аутобиографски подаци који превазилазе формуле скромности.¹⁵⁵

Аутобиографске фрагменте налазимо у српској хагиографској књижевности већ на самим њеним почецима, у двама житијима посвећеним Светом Симеону. Типолошке разлике између ових житија огледају се и у начину на који писци – Сава Немањић и Стефан Првовенчани говоре о себи. Савином *Житију Симеона Немање*, као примеру у којем се огледају многе карактеристике аутобиографског писања у средњем веку, посветили смо посебну пажњу. Стефан Првовенчани, с друге стране, у *Житију Свѣтоѿ Симеона* о себи говори на сличан начин

¹⁵⁵ Сличне примере проналазимо и у византијској књижевности. Најупечатљивији је свакако пример аутобиографских бележака Ане Комнине у *Алексијади*: иако је реч о историјском делу, које је представљало вид пропагандне борбе Ане Комнине против политичких противника, аутобиографски екскурси сматрају се једним од његових најзначајнијих аспеката (Орлов, 2010: 3).

и са сличним циљем као и у *Друјој хиландарској ѿвелеѝ*, представљајући се пре свега као владар.

Занимљиве аутобиографске фрагменте проналазимо у житијима јеромонаха Доментијана, *Жиѝију Светѝоѝа Саве* и *Жиѝију Светѝоѝа Симеона*. На крају оба житија Доментијан оставља белешке о настанку ових дела:

У *Жиѝију Светѝоѝа Саве* Доментијан пише о околности-ма под којима се прихватио писања житија:

У лето 6571, за царства благоверног цара кир Калојована грчкога, који царује источним земљама и западним, и за нашега господина, унука светога Симеона, и првовенчаног краља кир Стефана, најмлађега сина његова међу свом браћом, а превисокога и превеликога краља Стефана Уроша, који у своје отачаству самодржавно царствује свим српским земљама и поморским, и док овог преосвећенога кир Саве престо придржава богоносни отац, други архиепископ преосвећени Арсеније, и при блаженом и преподобном оцу светогорском проти кир Теодору, у дане тих светих мужева некоем чрнци који живи у Светој Гори, тога преосвећенога кир Саве последњем ученику, грешном јеромонаху Доментијану, Бог предложи да разуме живот овога преосвећенога кир Саве. И заповешћу Божјом и светога Духа учен, и молитвом преосвећенога кир Саве вођен, он га написа у самој Светој Гори, и месту званом Кареје, а у сихастирији тога самога преосвећенога кир Саве, у којој је црква светога Саве Јерусалимског (Доментијан, 1988: 233).¹⁵⁶

Жиѝије Светѝоѝа Симеона Доментијан завршава белешком:

¹⁵⁶ Превод: Лазар Мирковић.

У дане богољубивога Христољупца, због његове велике добре вере и због његове љубави, коју имађаше ка Христу Богу и ка пречистој његовој Матери и ка светим својим родитељима, када је у рукотвореној његовој кули живео неки чрнац, који је држао духовно правило светих отаца који живе у том светом манастиру, последњи ученик преосвећенога првога кир Саве, јеромонах Доментијан, Христос истинити Бог који од почетка царује у векове и на векове и над нама, пресветим својим Духом објави му житије преподобнога оца нашега Симеона, и делањем светог Духа, и извољењем тога Светог њиме би списано у Светој Гори, а у месту званом Хиландару, у кули Преображења Спасова, и господом Богом и пречистом његовом Матером и молитвама светог и преподобнога оца нашега Симеона, ова књига би послана њему на благослов од Свете Горе у српску земљу (Доментијан, 1988: 325).

Поред тога што нам Доментијанове белешке дају податке о томе где и када је писао своја два житија (*Житије Светиої Саве* пише у Карејској испосници, а *Житије Светиої Симеона* у пиргу Преображења), оне илуструју и чест начин писања о себи у средњем веку. Не само да о себи говори с унижењем, скривајући се иза топоса скромности, већ то чини и у трећем лицу. Посебно је значајно што помиње да је последњи ученик „првога кир Саве“.

Посебну пажњу привлаче аутобиографски фрагменти у Теодосијевом *Житију Светиої Пејтра Коришкої*, којима житије почиње и завршава се. Неки од њих би се, додуше, пре могли одредити као аутопоетички, нарочито они из увода житија, где Теодосије говори о својим стваралачким начелима, што је редак пример експлицитне поетике код старих српских писаца (Шпадијер, 2014: 58). У белешци

на крају текста Теодосије објашњава на који начин је прикупио „грађу“ за житије:

А ја, кукавни Теодосије, чувши за чудеса која се показивањем светог Духа и исцељењем од светих моштију преподобнога догодише, чезнући много за њим, с љубављу и вером, молитвама преподобнога од Бога удостојен, дођох из Свете Горе Атона, и светог оца светим и чудотворним моштима поклоних се [...] Све ово видевши и по том дознадох колико је велики у посту и трпљењу преподобни и ваистину достојно од Бога прослављени, и распитах се код мештана и многих из околине за оно што из живота његова хтедох дознати, и што слушањем примише од оних инока који преподобнога погребеше и који с њима бежаху, па ми то о њему испричаше да и род роду после њих ово пренесе као повест, те написах и сатворих да сваки може прочитати, да се добро житије преподобнога не би приповедало као сан и гатка, и да тиме не бисмо били лишени користи и умиљења (Теодосије, 1988: 287–288).¹⁵⁷

Теодосије је, дакле, напустио Свету Гору како би дошао у Коришу, где се Петар подвизавао, како би из прве руке дознао податке о његовом животу. Аутобиографски исказ овде се појављује као део историје настанка рукописа и представља важно сведочанство о начину рада средњовековних писаца (Шпадијер, 2014: 58)

Од XIV века запажа се извесна промена у погледу начина на који се аутобиографски искази појављују у житијима, што се може представити примерима из *Живоїа краљева и архиеїискоїа срїиских* (Данилової зборника).

У науци је давно запажено да је позиција „приповедача“ у *Даниловом зборнику* другачија него у дотадашњој

¹⁵⁷ Превод: Димитрије Богдановић.

традицији српске хагиографске књижевности. Један од првих изучавалаца који је овој занимљивости поклонио пажњу био је Станоје Станојевић: пратећи места у тексту *Даниловој зборника* у којима се појављује Данилово име, он је покушао да реконструише „склоп Даниловог Родослова“ (Станојевић, 1895: 125–135). На аутобиографске фрагменте у Даниловим делима указао је и Ђорђе Трифуновић, запазивши да се „из дела самог архиепископа и његовог Ученика може, већма него у других средњовековних писаца, васпоставити духовни и уметнички Данилов лик. Данило је у својој смерности оставио о себи неколико важних сведочанстава [...]“ (Трифуновић, 1976: 3). Трагом претходних изучавања, Милунка Митић идентификовала је и описала Данилове аутобиографске фрагменте и анализирала их с аспекта поетике средњовековне књижевности, усредсређујући се само на исказе у којима Данило саопштава своје име, док остале исказе сматра „општом формулом веродостојности“ (Митић, 2000: 35–45).¹⁵⁸ Формула „због чега и ми сведоци бисмо“ препознатљива је из античке историографске књижевности, у којој се сличним формулама потврђивала веродостојност казивања (Zlatar, 2000: 111).

Међу многим примерима у којима се глас аутора јавља у склопу општих места, топоса грешности и неизрецивости, издвајају се фрагменти у којима је самопредстављање писца непосредније. Подробно приповедајући о Драгутиновом богоугодном живљењу и тајном подвизању, Данило каже: „А ја, грешни Данило, био сам тајни зналац неких таквих његових подвига“ (Данило Други, 1988: 69). У овом исказу јасно се уочава не само потреба да се

¹⁵⁸ Ауторка отуда не узима у разматрање ни аутобиографске исказе у првом лицу множине.

нагласи аутентичност догађаја о којима се пише, већ и намера да се сам аутор представи као неко ко није желео да угрози тајност Драгутиновог подвига. Да би „сачувао“ тајност Драгутиновог подвизања, Данило мора себе представити као „тајног сведока.“

Посебно су занимљиви Данилови аутобиографски у *Житију краљице Јелене*. На самом почетку житија Данило пише:

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 вашег 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 (Данило Други, 1988: 81).¹⁵⁹

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“ (Митић, 2000: 87).

Своје име Данило помиње и пишући о смрти краљице Јелене. Најпре, помињући болест краљичину, он вели:

Пребивајући ова блажена Јелена у царском двору своме, 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 избраних, велможе њезине, и призвавши их [...] (Данило Други, 1988: 99).

¹⁵⁹ Превод: Лазар Мирковић

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 светог 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 (Данило Други, 1988: 100).

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 јединине:

А ја смирени Данило, одморивши се у том манастиру после престављења те блажене око два дана, и ту дођоше многа властела силна сина њезина благочастивог краља Стефана од сремске земље, и учинише велики плач и ридање над гробом блажене (Данило Други, 1988: 103).

Претензије архиепископа Данила Другог на истинитост својих казивања о животима владара и архиепископа српских често се у науци истичу као једна од основних одлика његове прозе (Хафнер, 1991: 131–137; Трифуновић, 1976: 12–14). 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 Доментијана (Ђоровић, 1929: 21–33; Јухас-Георгиевска, 1991: 237–243), могло би се рећи да се његова иновативност огледа управо у оним елементима који су ван тог модела.

Уколико *Данилов зборник* сагледамо из перспективе аутобиографског казивања Данила Другог, заиста ћемо лако уочити историографски принцип: писац је, наиме, посвећен недавној прошлости, или чак садашњости, циљ видео у писању историје свог времена (Hinterberger, 1999: 295). Међутим, то није једини вид његовог самопредстављања у житијима овог зборника.

Изгледа да се управо у стваралачкој личности архиепископа Данила Другог потврђује становиште о средњовековној персоналности као центрифугалној, односно, о томе да су атрибути једне особе заправо поистовећени с њеним друштвеним функцијама, те да се особа у тим функцијама „распршава“ (Zlatar, 2000: 121). 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 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 *Животѿима краљева и архиеѿискоѿа срѿских* не очитује се само у историограф-

ском 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.

Аутобиографски фрагмент проналазимо и на уводним страницама Цамблаковог *Житија Сїефана Дечанског*, где је казивање о себи поново у функцији аутопоетичке напомене:

Почињући повест о великомученику и цару, усрдно молим богољубазне душе ваше да пазе на оно што се предлага. И ако што буде непотпуно, молим вас да ме удостојите милости. Други друкчије причају и сваки од ових хоће да утврди своје. А ја уздајући се у мученика, не исповедам благодат ни овима ни онима, но се уздам у помоћ онога, чију повест похвалнога живота наумих да испричам (Цамблук, 1989: 49).¹⁶⁰

Наговестивши на почетку да постоји извесно неслагање у вези с дешавањима из живота Стефана Дечанског о којима намерава да пише, Цамблук у наставку житија оправдава став који заузима у вези са Стефановим слепоћењем и Милутиновом умешаношћу у овај догађај:

Да ме неко од оних који нису добро слушали не разуме криво, слушајући ово, да Стефана, дакле, хвалим, а тога достојног хвале и светог да нашим речима бешчаствујем. Нека не буде такве неумесности (Цамблук, 1989: 51).

И Константин Филозоф у *Житију десїоїа Сїефана Лазаревића* бележи податак о себи у жељи да појасни због чега не пише о читавом Стефановом животу:

¹⁶⁰ Превод: Лазар Мирковић

Прелазећи (на то) да говорим о њему, мислим да себе бацим као у океанске струје које се не даду препловити и које су неиспитане; али, ипак, макар и шибан валима живота, пођох на пловидбу, држећи се краја; јер нисмо дошли у службу њему од детињства – а ово је било раније – и говорити о њему нисмо у стању (Константин Филозоф, 1989: 86–87).¹⁶¹

Изношење податка о властитом животу и овде је, дакле, у функцији подвлачења веродостојности казивања: писац жели да нагласи да пише само о ономе што зна.

Иако наведени примери показују да су аутобиографски искази у хагиографској књижевности заступљени као потврда о веродостојности и истинитости онога о чему се пише, везе између аутобиографије и хагиографије заправо су далеко комплексније. О томе најбоље сведочи *Житије Симеона Немање Саве Немањића*.

Сава Немањић о себи

Један од најзанимљивијих примера аутобиографског казивања у српској средњовековној књижевности налазимо у *Житију Симеона Немање Саве Немањића*. Ово дело, које се сматра првим житијем у српској књижевности, налази се у оквиру *Синуденичкој житији*, који је Сава саставио 1207/1208. године. Како Сава свог оца Симеона ни где у тексту не назива светим, и будући да не пише о читавом Симеоновом животу (већ само о његовој абдикацији и о боловању и смрти), у литератури се углавном усталило одређење овог дела као ктиторског житија, „сведеног обима и подређеног оквирима шире целине чији је део“,

¹⁶¹ Превод: Лазар Мирковић.

које нема „типичну композицију византијске хагиографије“ (Шпадијер, 2014: 24). С обзиром на то да се налази у саставу типика, функција ктиторског житија била би да у монашкој заједници понуди образац узорног живота, који треба следити.

Но, има и другачијих тумачења жанровске природе *Житија Симеона Немање*. Пишући о жанровској неодређености овог дела, Милан Кашанин га назива приповетком, и доводи жанровско питање у везу с идејом о Сави Немањићу као „зачетнику аутобиографских исказа“ (2002: 110–112). Према Кашаниновом мишљењу, *Житије Симеона Немање* Савин је животопис, исто онолико колико је и Немањин: писано у првом лицу, оно има „изразито мемоарски и аутобиографски карактер“. Управо стога што излази из оквира уобичајених средњовековних хагиографских модела, ово житије има „карактер успомена и интимних сведочења“. Пишући о оцу, Сава себе „држи у другом плану“, а о себи пише само да би показао колико воли оца (2002: 114).

Занимљиву жанровску анализу *Житија Симеона Немање* понудила је Радмила Маринковић, која је жанровски проблем овог дела сагледала у контексту његове генезе. Према Радмили Маринковић, житије није настало одједном, већ у етапама. Најстарији слој житија био би, по њеном мишљењу, онај у којем Сава пише о Симеоновом боловању и смрти, који је могао настати већ 1199. године у Хиландару, непосредно након Симеонове смрти (Маринковић, 2007: 88). Овакво тумачење заснива се на претпоставци да је Сава бележио догађаје како би браћи, у виду посланице, послао „извештај“ о боловању и смрти њиховог оца. Тај „аутобиографски писан *Извештај о Немањиној смрти*“, који Сава уноси у своје дело, Радмила Маринковић доживела је као „причање свеже, болно,

непосредно, не по каснијим присећањима“, као „причање очевица“ (2007: 112).

Управо овај део житија, у којем је Сава, као у својеврсном дневнику (Маринковић, 1996: 247), забележио детаље о последњим данима Симеоновог овоземаљског живота, обично се издваја као репрезентативан пример аутобиографског казивања у српској средњовековној књижевности. Заиста, овај део житија без сумње је личан и непосредан. Пишући у првом лицу једнине, Сава себе открива као учесника и очевица догађаја, некога ко је из близине посматрао све што се дешавало. Ипак, у *Житију Симеона Немање* Сава није само привржен и брижан син свога оца, нити само монах који с дивљењем гледа на подвиг Симеона Немање и његово опраштање од живота и света. Коначно, када пише о себи, Сава не користи само прво лице једнине.

Аутобиографски дискурс у *Житију Симеона Немање* обликује се, дакле, на различите начине и према различитим моделима, остављајући нам довољно простора да се запитамо:

Шта Сава Немањић заиста казује о себи у *Житију Симеона Немање*? Како пише о себи: да ли то чини само у маниру извештачене скромности, као о „грешном“, „недостојном“, или, пак, свој живот сматра довољно вредним да о њему приповеда? *Зашио* помиње себе, у ком контексту, и какву функцију има његово аутобиографско казивање? Како Сава пише о себи пишући о свом оцу, или како пише о свом оцу пишући о себи?

У *Житију Симеона Немање* Сава о себи први пут говори када образлаже разлоге Симеоновог напуштања Студенице и одласка на Свету Гору. Треба нагласити да овом делу Савиног *Житија Симеона Немање* одговарају одређени делови *Хиландарске ѿвеље* Стефана Првовенчаног,

где се као главни разлог Симеоновог одласка на Свету Гору истиче његова жеља да пронађе сина Саву. У светлу новог датирања *Хиландарске повеље*, које је предложио Ђорђе Бубало (2010), а према којем је повеља Стефана Првовенчаног могла бити састављена *након Савиног Житија Симеона Немање* (а не неколико година раније, како се дуго сматрало), посматрамо однос ових двају текстова српске средњовековне књижевности, прихватајући могућност да је Стефан Првовенчани за узор могао имати Савин текст, а не обрнуто (Шпадијер, 2014: 40). У Савином казивању о себи препознајемо, донекле, манир „афектиране скромности“ (Шпадијер, 2014: 24), иза којег се, ипак, наслућује суптилан аутобиографски поступак. У настојању да минимизира своју улогу у Симеоновој одлуци, Сава најпре каже да је главни разлог Немањиног одласка на Свету Гору само свето место: „Јер прво зажеле изићи ради светог места, а друго ћу вам укратко казати“. То „друго“ је, испоставиће се, оно главно:

Овај блажени господин наш Симеон имађаше три сина. Један најмлађи – не могу га назвати сином, већ робом – кога љубљаше изнад свих, а и овај му неодступно работаше. Јер овај као млађи међу својом браћом и најмлађи, просто рећи, видевши немоћ своје природе и умножење грехова својих, учини као и блудни син, оставивши доброга оца и господина, и блажену матер госпођу своју, и благородну, нећу казати браћу, већ господаре своје, и обнажи све безумљем својим. И отидох у туђу страну далеко, хранећи се са свињама, и не насиђаваше се њихове хране, мртав би и не оживе, изгубљен беше и не нађе се. Јер ради овога блажени отац господин Симеон зажеле ићи у Свету Гору, да као пастир добри потражи одбегло јагње, и да га узевши на раме принесе као Оцу своме и ка својој вољи,

и да од Бога добије награду ради устраћења од својих, да испуни другу жељу срца свога и да нађе љубљено и заблудело јагње своје (Свети Сава, 1986: 107).¹⁶²

Наведени одломак илуструје два основна модела ауто-биографског дискурса који фигурирају у средњем веку: хагиографски и исповедни (Zlatar, 2000: 200), што је у Савиној аутобиографској белешци најочљивије у „колебању“ између трећег и првог лица једнине. Промена приповедне ситуације, понегде виђена као Савино скривање „иза безименога трећег лица“ (Свети Сава, 1986: 180), иако више пута истицана као специфичност Савиног стила (Маринковић, 1996: 259), није ни случајна ни произвољна, као што се појединим тумачима знало учинити (в. Маринковић, 2007: 107). Савино идентификовање с блудним сином, које представља суштину његовог приповедања о властитом животу, „уоквирено“ је својеврсним афирмативним исказом о себи у трећем лицу једнине, и управо се у томе читавају уједначени утицаји исповедне и биографске традиције на обликовање аутобиографског исказа.

Закључци о средњовековној аутобиографији до којих је Андреа Златар дошла анализирајући аутобиографску књижевност средњовековног Запада испостављају се, очигледно, важећим и за српску средњовековну књижевност. На примеру наведеног аутобиографског фрагмента може се лако показати како приповедање у првом лицу „добро подноси конфесионални садржај и покајничку реторику“, али да није прикладно за апологетски текст или за афирмативно писање о себи. Када пише о себи као о омиљеном сину свога оца, који је, показате се касније, главни разлог Симеоновог одласка на Свету Гору, Сава то чини у трећем

¹⁶² Превод: Лазар Мирковић, Димитрије Богдановић.

лицу једнине, да би у прво прешао тек када се идентификује с блудним сином. Тек када се, дакле, поистовети с грешником, поетички му је дозвољено да каже „ја“. Сава, без сумње, поима свој живот као вредан приповедања, али му „поетички“ није допуштено да „његова маленкост“ приповеда о „његовој величини“, што је поступак којем су прибегавали многи средњовековни књижевници (Zlatar, 2000: 114).

С друге стране, у наведеном одломку можемо назрети силуету средњовековног човека-исповедника, грешника који се не осврће уназад да би потврдио свој живот, већ да би га негирао (Zlatar, 2000: 19). Савино идентификовање с блудним сином може се, међутим, тумачити и као поступак којим писац осветљава свог главног јунака. Јер, смисао параболе о блудном сину концентрише се око фигуре оца: отац је тај који прашта, који иде у сусрет сину и у чијим се неочекиваним поступцима огледа природа божанске праштајуће љубави и прихватања. Прича о блудном сину је прича о комплексности међуљудских односа. У њој се не приповеда само о одласку, већ и о поновном сусрету, о чину покајања заблуделог сина, покајања које не подразумева драматичну молбу за опроштај, већ једноставно прихватање чињенице да је – пронађен (Forbes, 2000: 138, 145–146).

Међутим, ово није једини пут да Сава у *Житију Симеона Немање* о себи говори у пренесеном значењу. У наставку текста он пише о Симеоновом одласку на Свету Гору, која је овде представљена алегоријски, као рајски пејзаж:

И стиже на ливаду мира, међу дрвета красна узрастом и плодовима, на којима поју слатке птице, где слушавши и поживе мирним и неметежним и богоугодним животом, укоренивши се добро у правој вери

и светло сијајући, стојаше као дивно дрво у добром пристаништу, то јест Светој Гори. А посред ове нађе некога жељенога монаха као слаткогласну птицу и пустинољубну грлицу, милу утеху христољубиву старцу, и некада од њега отхрањено јагње, изданак од плода његова и цвет од корена његова, а ту је и добри мирис. Јер, ваистину, зажеле и почину на ливади красној, на којој појаше птица мењајући гласове и насићиваше се са пет премудрих чула: гледањем, слушањем, мирисом, гласањем и додиром птице. Јер изиђе из отачаства свога на ону свету ливаду, то јест у Свету Гору, и нађе некадашњи манастир, то јест Милеје... И други већи подвиг узе и потруди старост своју, и мене, ако и недо-стојна, кога је имао код себе где му работа (Свети Сава, 1986: 108–109).

О алегоријској слици раја у српској средњовековној књижевности писано је у више наврата.¹⁶³ Међутим, ова алегоријска слика није значајна само с аспекта књижевне топики и односа средњовековних књижевника према античким узорима. У Савином *Жиџију Симеона Немање* рајски пејзаж је и место сусрета оца и сина, њиховог поновног сједињења. Сава о себи говори као о „неком жељеном монаху“ ког је Симеон пронашао на Светој Гори, „слаткогласној птици“ и „пустинољубној грлици“, али и „некада од њега [Симеона, прим. аут.] отхрањеном јагњету“. Управо се овом последњом метафором успоставља релација према претходном аутобиографском фрагменту:

¹⁶³ Алегоријску слику раја којом се Света Гора представља као рајска ливада налазимо и у *Хиландарској њовељи* Стефана Првовенчаног. О рајском пејзажу (*locus amoenus*) у контексту новог могућног датирања ових двају текстова, као и о његовом литерарном пореклу у првим текстовима српске књижевности, с прегледом старије литературе: Шпадијер, 2015.

љубљено и заблудело јагње сада је пронађено, и то не било где, већ на „ливади мира“. Као и у претходном аутобиографском одломку, прелазак из трећег у прво лице једни не прате формуле скромности и грешности.

Покушавајући да пронађу наративне стратегије и технике обликовања аутобиографског дискурса, средњовековни аутори су често посезали за метафором и алегоријом, уопште, за фигурама пренесеног значења. Алегоријска слика раја у Савином *Жиџију Симеона Немање* још један је пример употребе књижевних конвенција у сврху интерпретације властитог живота.

Кашанинова опаска да Сава Немањић пише о себи само зато да би, у ствари, писао о оцу, тачна је утолико што се у *Жиџију Симеона Немање* начин сагледавања себе и другог у основи подударају. Ова „изједначеност“ аутобиографског и биографског принципа видљива је у многим делима средњовековне књижевности и произлази из суштински исте функције аутобиографских и биографских текстова: њихова сврха јесте да одврате смртнике од греха (Zlatar, 2000: 70). Биографски и аутобиографски приступ животу су, у средњовековној књижевности, у начелу изједначени, услед неразликовања „методе“ спознавања себе и спознавања другог, што напослетку резултира честим „позајмљивањем“ биографских приповедних образаца у аутобиографским текстовима (Zlatar, 2000: 83, 87).

Другим речима, аутобиографски текстови као да „посуђују“ modele већ постојећих жанрова – биографије, хагиографије, исповести, хронике, итд. – тј. интегришу у себе наративне стратегије које постоје у другим жанровима; тако се од хагиографије преузимају тематски поредак, елементи фантастике (визије, чуда) и егземпларност као сврха, од хронике – модел временског праћења догађаја, а од исповести – излагање у првом лицу и непосредна

дијалогска релација Зато се основне наративне стратегије аутобиографског текста разликују од једног до другог примера, у зависности од тога на које се начине комбинују (Zlatař, 2000: 143–144).

Ипак, понекад се различити модели аутобиографског дискурса могу пронаћи унутар једног текста. Савино *Житије Симеона Немање* управо је један од примера комбиновања различитих наративних стратегија, што у извесном смислу оставља утисак несразмерности и неуравнотежености. У првом делу житија, који се односи на Немањино напуштање власти, замонашење и одлазак на Свету Гору, Сава о себи говори у трећем и првом лицу једнине, и то смењивање двеју приповедних ситуација јесте најочљивија одлика његовог аутобиографског казивања. У другом делу житија, међутим, где се тематизују Симеонова болест и смрт, Сава о себи пише искључиво у првом лицу. Ова „несразмерност“ у начину обликовања аутобиографског дискурса донекле се подудара са жанровским разликама између првог и другог дела житија, на које је указала Радилa Маринковић. Уколико заиста постоји, жанровска неуједначеност првог и другог дела *Житије Симеона Немање* недвосмислено упућује и на различите функције ових целина (јер средњовековни текст увек се пише с одређеним циљем), па самим тим и на функцију Савиног аутобиографског исказа.

Ако у средњовековној књижевности „аутобиографичност није сама себи циљ, већ је у функцији потврде за аутентичност исказаног“, то би значило да је Савино казивање о себи, заправо, нека врста гаранције да се све одиграло заиста онако како је описано (Маринковић, 1996: 241). Ипак, чак и ако би се ово становиште могло (уз извесну резерву) применити на део житија у којем Сава пише о последњим данима свог оца, оно свакако не може бити

објашњење за Савино алегоријско представљање власти-тог живота. Иако средњовековни писац свој живот, у принципу, није сматрао достојним описивања, он га је ипак сматрао смисленим на једном „вишем нивоу“. Чак и када је основна интенција средњовековног аутора била да истакне како његов пређашњи живот није био ваљан, како је имао лажни смисао, он је свестан да, у контексту божанске промисли, тај живот има свој симболички значај. Парабола о блудном сину и алегоријска слика раја Сави су свакако могле послужити као начин да истакне симболичко виђење свог живота. Једино тако представљен живот може бити модел за подражавање.¹⁶⁴

Управо су аутобиографски импулси попут ових у Савином *Жиџију Симеона Немање* били чест повод за размишљање о томе није ли баш позни средњи век открио индивидуалност у данашњем смислу речи.¹⁶⁵ Једна од основних дилема средњовековних писаца била је – како

¹⁶⁴ Не треба заборавити да се Савино *Жиџије Симеона Немање* налази у оквиру типика и да је, стога, намењено студеничким монасима, који су – као и сви други монаси, уосталом – изабрали да подражавају Христа. Иако се подражавање Христа одвија на нивоу универзалног, а не појединачног (јер монах Христа не опонаша у ономе што је код Христа јединствено и посебно, већ у ономе што је опште (Вурум, 1982: 89), братство једног манастира се, као монашка заједница, ипак „уједињује“ око једног, појединачног модела, обрасца понашања. Прецизније, монах који жели да буде прихваћен у одређеној монашкој заједници најпре мора прихватити модел којем ће се саобразити.

¹⁶⁵ Већина аутора сматра да до „открића индивидуалности“ долази у XII веку, што се објашњава низом међусобно повезаних појава: долази до реформисања монаштва и диференцијације различитих монашких редова, расте свест о могућностима избора, па самим тим долази и до препорода у писању о себи (Вурум, 1982: 88, 107; Zak, 2011: 491), опада продукција хагиографских, а расте продукција аутобиографских текстова (Zlatar, 2000: 70), биографије постају личније и

причу о животу другогa претворити у причу о себи (Rubenstein, 2005: 27), али можда још и више – како причу о властитом животу испричати као причу о животу другогa. Ако је егземпларност основна сврха *Житија Симеона Немање*, онда управо у том контексту треба размишљати о функцији Савиног казивања о себи. Бити добар верник значи, између осталог, бити човек који напушта „старог себе“ да би постао „нови ја“, постајући, у току тог процеса, модел приступачан другима. Учити некога кроз пример није значило смо приповедати му о нечијем узорном животу, већ превасходно учинити себе видљивим примером за друге, како би и ти други могли преобликовати властите животе и саобразити их моделу (Вурум, 1982: 97).

Пишући о себи у трећем лицу, као о „блудном сину“, „некоме жељеном монаху“, „слаткогласној птици“ или „заблуделом јагњету“, Сава Немањић, на неки начин, уопштава причу о властитом животу. Пишући о себи као о типу, а не као о индивидуи, он себе на неки начин „дефинише“ и наглашава важност своје животне приче (Вурум, 1982: 96). Аутобиографско казивање у првом делу житија има за циљ да понуди образац, модел понашања, и то посредством истог механизма којим се, кроз биографско казивање, Симеонов живот истиче као егземпларан.

С променом приповедне ситуације у другом делу житија, где Сава о себи пише само у првом лицу, померају се, донекле, границе жанра. Савин опроштај од оца, испричан из угла сведока и учесника догађаја, поприма одлике исповедног модела: покајничку реторику (Сава непрестано истиче своју грешност и понизност: „И ту одмах блаже-ни старац господин Симеон позва мене недостојнога и у

амбициозније, а писци откривају нове начине на које се може мислити и причати о себи (Rubenstein, 2005: 22, 30).

сваком погледу умањенога [...] И подигавши руке своје блажени, положи их на врат мој грешни [...]“ итд. – Свети Сава, 1986: 110) и директни дијалошки однос.

Опис Симеоновог опраштања од овоземаљског живота и Савина потреба да себе позиционира у тексту (коју неки аутори називају „аутобиографском жудњом“ – Rubenstein, 2005: 27) поново подсећају на неопходност сагледавања аутобиографског текста у односу према биографском. Ако разумевање аутобиографског текста почиње одговором на питање: „Како писац види себе и властити живот?“, морао се запитати и какав је уопште однос према животу могао имати човек који је живео у „епохи макабристике“, када је пред њим стајао један једини захтев – *emento mori* („сећај се смрти“). Човек средњег века тренутак смрти доживљавао је као кондензацију читавог живота. Заборавити на смрт значило је заборавити на себе (Moren, 1981: 58).

Бивајући сведоком Симеонове смрти, Сава је имао прилику да види како његов отац „испусти свој пребожаствени дух и усну у Господу“ (Свети Сава, 1986: 114). Он захваљује Богу што је могао да види „овакав крај овога преподобнога мужа“ (Свети Сава, 1986: 114), сам тренутак смрти, као тачку у којој се једино може видети посебност појединачног живота и појединачне личности (Arijes, 1989). Истовремено, тренутак Симеонове смрти за Саву је и тренутак у којем он постаје свестан посебности властитог живота, свестан да је привилегован могућношћу да гледа „на овом блаженом старцу таква неисказана Божја провиђења“ (Свети Сава, 1986: 113). Иако се, дакако, у овом контексту не може говорити о самосталном постојању појединачних индивидуалности, у Савином казивању о себи у сцени Симеонове смрти могућно је препознати својеврсно „стање индивидуализираности“ о којем пише

Андреа Златар (2000: 12). Сава и Симеон овде нису само син и отац, већ два „типа личности“ – Симеон је модел, а Сава је онај пред којим модел стоји. Он не проналази себе тако што напушта и одбацује постојеће обрасце за угледање, већ, напротив, открива себе кроз откривање и усвајање нових модела и узора.

Било да о себи пише у првом или у трећем лицу, и било да догађаје из властитог живота бележи као савесни хроничар или их представља алегоријски, Сава Немањић аутобиографским казивањем сведочи да је позиција неухватљивог „средњовековног сопства“ негде између Бога, тј. Христа, чији се пример свесно следи, и неког „бившег ја“, грешника, од којег се свесно бежи. Тај широки распон између ових двају супротстављених принципа обезбедио је широк спектар могућности за обликовање аутобиографског дискурса у средњовековној књижевности.

ИЗ ДРУТОГ УГЛА

ДВА ЗАПИСА ГРАМАТИКА ТЕОДОРА СПАНА

По жељи јеромонаха Доментијана, граматик¹⁶⁶ Теодор преписивао је на Светој Гори *Шестиднев* Јована Егзарха, обимно дело из времена Првог бугарског царства (Трифуновић, 2004: 89). У том препису из 1263. године налазе се два Теодорова записа, од којих је други важан како за познавање историјских прилика на Светој Гори у оно време, тако и као ретко сведочанство о јеромонаху Доментијану, о којем иначе имамо мало података.

По својој садржини, први запис представља прави пример свог жанра: у њему се саопштавају хронолошки подаци о Теодоровом раду на преписивању књиге, околности преписивања (место где се књига преписује, ко је наручилац преписа, и сл.). Према Ирени Шпадијер, оно по чему овај запис одступа од жанровских конвенција јесте место на којем се налази у књизи – он није забележен на почетку или на крају, или на маргинама рукописа, већ усред књиге – као и један „лични моменат“, који наговештава оно о чему ће писар тек говорити („И самеоме Богу је знано како с великим трудом и с великом муком и с великом невољом, као што Господ зна, заложивши и своју душу, дођох до ових књига“) (2014: 49–50).

Други запис налази се на крају књиге и садржи наговештену приповест о догађајима које је писар преживео и којима је сведочио. Статус овог записа у оквирима српске средњовековне књижевности није споран: реч је о

¹⁶⁶ О значењу речи *грамаѣик*: Трифуновић, 1990: 36–37.

антологијском тексту који је истовремено занимљив и као историјско сведочанство о збивањима на Светој Гори средином XIII века, и као књижевни текст (Богдановић, 1980: 169). Теодор је, наиме, био голобрад (ћосав), што је за његов боравак на Светој Гори представљало отежавајућу околност: будући да је према одредбама светогорских типика из 972. и 1045. године голобрадима и евнусима било забрањено да бораве у манастирима и ћелијама, овај преписивач морао је да напусти пирг на месту Преображења Спасова, где је до тада радио, и да свој преписивачки посао доврши изван Свете Горе (Трифунровић, 2004: 89–90).

Занимљиво је, међутим, што се аутобиографски карактер овог записа ретко истиче у литератури, иако пишући о дешавањима на Светој Гори Теодор пише и о себи и ономе што се догађало њему лично, смештајући се у центар збивања. Изгледа да је управо та чињеница – да запис открива драгоцене историјске податке о светогорским приликама, као и да један писац помиње другог писца – оставила у сенци личну димензију Теодорове приповести: „Запис Теодосијев [Кашанин поистовећује Теодора Спана с Теодосијем Хиландарцем, прим. аут.] о невољи која га је снашла у младости није сведочанство само о њему и о приликама у Светој Гори, него и о Доментијану – по томе запису, Доментијан је био исто толико примеран монах и љубитељ књига колико човек од енергије и ауторитета“ (Кашанин, 2002: 155).

Ђорђе Трифунровић у првом Теодоровом запису види „назнаку унутарњег стања“ која ће се у запису на крају књиге развити у „читаву малу повест о страдању и невољама у току преписивања“ (2004: 89). На личан тон Теодоровог записа пажњу је скренула и Ирена Шпадијер, која је у њему видела „дирљиву исповест“ о атонској свакодне-

вици, али и „аутентично сведочење“ о личности писца Доментијана (2014: 51).

Заиста, када се запис о прогону голобрадих са Свете Горе посматра засебно, не узимајући у обзир први запис и текстуалну везу која је између њих успостављена, могло би се рећи да је циљ Теодора Граматика био да забележи историјски тренутак и улогу јеромонаха Доментијана у њему. Али ако поменута два записа – онај из средине и онај с краја рукописа – посматрамо као два аутобиографска фрагмента који припадају истој целини, Теодорово казивање можемо разумети и другачије. Управо то нас је навело да ове записе не анализирамо с аспекта жанра, већ да њиховим аутобиографским импулсима приступимо на други начин.

У првом запису, наиме, Теодор Спан истиче да је до књига које преписује дошао „с великим трудом и с великом муком и с великом невољом“, заложивши притом и своју душу. Ова лична белешка више је од устаљеног елемента записа као жанра: она у одређеном смислу упућује на разумевање записа који ће Теодор забележити на крају књиге. Важно је овде поновити да се први запис налази на месту неуобичајеном за једну овакву белешку – дакле, не тамо где би читаоцу могао промаћи, већ напротив, у средини рукописа. Та околност можда додатно истиче намеру аутора да читаоцу скрене пажњу на своје записе.

Догађаји које Теодор Спан описује у другом запису само су на први поглед приказ *свољашњих* збивања:

А ја, спан, када сам дошао на Свету Гору и једну годину провео, пронађе ме овај христољубиви отац мој и разуме од мене да свете књиге знам преписивати и у Господу се договорисмо како то да буде, ако Господ хоће. У те дане подиже се гоњење спана од прота и од

Светогораца. И изгнаше многе са Свете Горе и мене заједно са њима. И изиђох у Солунски град и тамо проведех пола године. А отац мој блажени, непрестано горећи Духом Светим, не напусти жељу срца својега и дошавши, изведе ме из Солунског града и својом богоразумношћу уведе ме опет у Свету Гору (Трифунувић, 2004: 107).¹⁶⁷

Супротно тврдњама да је човек средњег века себе био свестан једино као припадника одређене групе, класе, породице, односно, само у улогама које му је живот доделио, запис Теодора Спана могао био говорити у прилог другачијем мишљењу: да су људи средњег века у одређеним ситуацијама ипак испољавали своју индивидуалност. Штавише, чини се да у српској средњовековној књижевности нема бољег примера како усредсређеност на неку људску ману или недостатак (у овом случају голобрадост) ствара ефекат изолације, а управо се у изолацији најчешће ослобађала индивидуалност (Blamires, 2010: 490).

Док сам стајао и гледао на лице тужно оца мојега, с великом жалошћу уздрхтах – да ми се, оци и браћо, верујте ми, чинило као да сам на другом доласку и да чекам којом ћу казном осуђен бити. Но, милосрђем Божијим и молитвама оца мојега, сачува ме Бог од свих казни које је прот изрекао мени. Ипак, коначно ми би пресуђено да ме опет протерају са Свете Горе (Трифунувић, 2004: 107).

На први поглед, овај аутобиографски фрагмент фиксира осећања аутора, његову жалост и бојазан пред догађајима који следе. Али, у њему се кристалише и једно

¹⁶⁷ Превод: Ђорђе Трифунувић.

болно животно искуство, кроз које аутор, свесно или несвесно, износи суштину своје личности. Теодорова особина ставила га је у нову улогу – прогнаног голобрадог младића. То искуство, међутим, добило је одговарајуће значење тек с одређене временске дистанце, и управо у томе се испољава пресудан елемент сваког аутобиографског казивања: да догађаји из прошлости добијају смисао тек када се посматрају из перспективе читавог живота (Pascal, 2015: 17).

Ако овај запис читамо као историјско сведочанство о прогону голобрадих, можемо стећи утисак да је Теодоровим приповедањем обухваћен кратак временски период. Али, ако пажњу усмеримо на излагање о догађајима који су претходили самом прогону голобрадих, запазићемо пишчеву намеру да се осврне на дужи период свог живота, бирајући догађаје о којима пише. Само тако је Теодор Спан могао приказати интимно искуство отуђења од властите друштвене улоге: улоге преписивача који је (привремено) онемогућен да ради. И на портрет јеромонаха Доментијана може се, стога, гледати као на начин представљања себе у односу према другима, на релацију с другом особом као део властитог идентитета. Што је јасније приказана друштвена улога у којој се писац налази то ће снажније бити истакнут јаз између унутрашње стварности и друштвене репутације.

Теодорова индивидуалност не испољава се у томе што је он другачији од других (спан), него у томе што је о томе оставио личну белешку. Напетост која постоји између појединца и спољашњег света концентрисана је у Теодоровом запису у свега неколико редова, у набоју између *ја*, *си*ан и у *ше дане* *йодиге се* *йоњење си*ана.

Прихватајући догађаје и ситуације у којима се нашао као неминовност, као Божју вољу, Теодор Спан доима се

као пасивна фигура, која нема контролу над властитом егзистенцијом (у другом запису то се јасно подвлачи). Управо ту се, међутим, у средњовековној књижевности ствара простор за отпор. Тај отпор огледа се у чину писања. Текст је једино сведочанство о томе да идентитет средњовековоног писца није статичан и заробљен, упркос томе што је обликован и ограничен различитим културним и друштвеним факторима. Запис Теодора Спана открива, у извесном смислу, „кризу идентитета“ која је често присутна у средњовековним аутобиографским белешкама – идеал који му је наметнут споља не одговара његовом моралном и емоционалном искуству (Blamires, 2010: 478–479).

ЗАТОЧЕНИШТВО КАО ТЕМА АУТОБИОГРАФСКОГ КАЗИВАЊА

Аутобиографско казивање у средњем веку није само препричавање живота, већ пре његова интерпретација. Када се аутобиографски фрагмент појави у неком тексту, он заправо анализира (фрагментира и процењује) живот аутора у одређеном систему вредности, дајући му одговарајуће значење у оквирима датог жанра (Coiner, 1989: IV, 6). Није, дакле, важно само шта ће аутор о себи рећи, већ и оквир у којем се даје „исечак“ из живота, односно жанр у којем се јавља аутобиографска белешка.

Увидом у аутобиографске текстове средњег века, како оне из западне традиције, тако и оне у византијској књижевности,¹⁶⁸ опажа се да се аутобиографско казивање често јавља у кругу текстова у којима писац износи своје искуство заточеништва с циљем да оправда себе пред оптужбама, или да лamentsира над својом несрећом (Pascal, 1960: 21), независно од жанра у којем се белешка налази.

Утамничење у средњем веку није било једнообразно искуство: услови у тамници умногоме су зависили од друштвеног статуса затвореника и од тога колику је (политичку) претњу представљао. За припаднике виших друштвених слојева заточеништво је могло подразумевати кућни притвор (*custodia libera*) у неком замку или манастиру, где су се према затвореницима понашали с предусретљивошћу и где им је чак било дозвољено да се зани-

¹⁶⁸ О традицији аутобиографских бележака из тамнице: Summers, 2004.

мају стварима које одговарају њиховом друштвеном статусу. Ипак, упркос разликама, у већини аутобиографских записа из тамнице издвајају се исте црте: аутори себе приказују као изоловане, изопштене, оне о чијој судбини одлучују други; чест је и мотив неправедног утамничења, али и добро „држање“ писца у ситуацији у којој се неоправдано нашао (Summers, 2004: 2–3). Различита је и временска дистанца у односу на боравак у заточеништву. Неки записи су настали током боравка у тамници, док се поједини писци свог боравка у заточеништву само присећају.

Заточеништво као тема аутобиографског казивања потврђује се и на примерима из српске књижевности, и то оним антологијским. Међу средњовековним текстовима који се у литератури доследно наводе као аутобиографски посебно се истичу Дечанска хрисовуља Стефана Дечанског (1330) и запис Рајчина Судића (око 1360), које (иако припадају различитим жанровима) повезује мотив заточеништва. О боравку у цариградском заточеништву, код византијског цара Андроника, Стефан Дечански пише и у Призренској хрисовуљи (1326). И док се Дечански у својим повељама осврће на заточеништво у Цариграду као једну у низу невоља које су га снашле, аутобиографски запис Рајчина Судића непосреднији је, јер настаје током његовог боравка у тамници. Поред записа Рајчина Судића, позната су још два, додуше краћа, средњовековна записа из тамнице.

Призренска и Дечанска хрисовуља

Сагледане у контексту владарских немањићких исправа, повеље Стефана Дечанског издвајају се по много чему. Пре свега, његове аренге представљају „најкомпактнију целину у корпусу повеља немањићких владара“, а њихова

најупечатљивија одлика је управо аутобиографско казивање, које је – било оно опширније или сажетије – увек стилски блиско богословској нарави (Вујошевић, 2007: 38).¹⁶⁹ *Призренска* и *Дечанска хрисовуља* посебно су важне за успостављање владарске аутобиографије Стефана Дечанског, нарочито онај део *Дечанске хрисовуље* где се каже да је био невино осуђен (Јухас-Георгиевска, 1998: 17–18). Символички гледано, изгнанство Стефана Дечанског почело је самим чином његовог ослепљења због побуне коју је подигао против оца Милутина (Марјановић-Душанић, 2007: 240).

Историјски извори о Стефановом боравку у цариградском заточеништву оскудни су. Највише детаља налазимо код животописца Стефана Дечанског, Даниловог ученика и Григорија Цамблака, од којих дознајемо да је Стефан у заточеништву провео седам година, да су с њим била и његова два сина (млађи је у заточеништву умро), а можда и супруга Теодора, да га је византијски цар лепо дочекао, сместио га у манастир Светог Пантократора, и да му је обезбедио све што му је било потребно. У сваком случају, предаја Дечанског у цариградско заточење сведочи о томе да је византијски двор био заинтересован за његово удаљавање из земље (Ферјанчић – Ћирковић, 2005: 26; Марјановић-Душанић, 2007: 244).

Ретки су изучаваоци који у анализама *Дечанске хрисовуље* нису истакли њен аутобиографски тон. На аутобиографске аспекте повеље пажњу је скренуо још Станоје

¹⁶⁹ Не оспоравајући чињеницу да су Милутинове повеље особито значајне за развој овог жанра (свака његова аренга је оригинална и по први пут јавља у његовим повељама) новије студије фокус померају на повеље Стефана Дечанског и Душана, у којима се наилази на „више примера правог аутобиографског приповедања“ (Порчић, 2012: 54).

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“ (Станојевић, 1920: 134). Ђорђе Сп. Радојичић сврстава Дечанску хрисовуљу у прве српске аутобиографске белешке (Радојичић, 1959: 149–150). О „дирљивом аутобиографском казивању о сукобу између оца и сина“ у *Дечанској хрисовуљи* писала је Милица Грковић, претпостављајући да су се аутобиографским казивањем Стефана Дечанског доцније служили и његови хагиографи – Данилов ученик и Григорије Цамблак (Грковић, 1989: 15, 17). Димитрије Богдановић указивао је на „разрађену аутобиографску аренгу“ *Дечанске хрисовуље* (Богдановић, 1980: 181). Ђорђе Трифуновић истиче да „Стефанова аутобиографска казивања 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 Андроникови савременици“ (Трифуновић, 2009: 179). Томислав Јовановић издваја део *Дечанске хрисовуље* у којој Дечански описује своје страдање као „ретко лично предочавање зле судбине у српској књижевности средњег века“, упоређујући га са „исповедном природом коју је на свој начин исказала монахиња Јефимија у *Туји за младецем Уљешом*“ (Јовановић, 2013: 52–53).

*Призренска хрисовуља*¹⁷⁰ одликује се донекле специфичном аренгом, из тематске групе аренги у којима је

¹⁷⁰ Текст повеље у оригиналу чува се у Архиву САНУ. Издање повеље према оригиналу: Мишић, 2009.

главна личност Богородица, као заштитница људског рода (Мишић, 2009: 25).

Њој и ја грешни, и недостојан да се назовем раб Христов, Стефан 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 (Мишић, 2009: 20).¹⁷¹

У експозицији *Призренске хрисовуље* Дечански приповеда своју историју, издвајајући догађаје од посебног значаја у контексту доласка на престо. Страдања кроз која је прошао (ослепљење и заточење) успео је да превазиђе управо уз помоћ Богородице:

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 гледају велико милосрђе Божије и добро живљење моје, и неизречену љубав отачаску родитеља краљевства ми коју он имађаше према, 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 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 (Мишић, 2009: 20).

О повратку вида Дечански говори као о изненадној Божјој милости.

¹⁷¹ Превод Димитрија Богдановића (*Задужбине Косова*: 325–326).

Ништа ти бедници нису схватили, нити су се опоменили 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 божанственом облиставши изведе ме и посади на престо светих родитеља краљевства ми, и постави ме за цара и владоца кнеза свој тековини родитеља краљевства ми, да владам и краљујем у отацтву мојем и са превазљубљеним сином мојим, младим краљем Стефаном (Мишић, 2009: 20)

О истим догађајима из своје прошлости Дечански, иако нешто опширније, пише и у Дечанској хрисовуљи¹⁷², с тим што се овде наглашава разлог због којег жели да исприча о невољама које су га задесиле, иступајући као учитељ страха Господњег (Марјановић-Душанић, 1997: 244):

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 (*Сѣара срѣска ѡезија, зайиси и наѣииси*, 2013: 343–344).¹⁷³

Потом износи околности које су довеле до његовог сукоба с оцем, кривећи за то ђаволско деловање:

¹⁷² Најстарија сачувана верзија повеље чува се у Архиву Србије у Београду. Издања повеље према оригиналу: Ивић – Грковић, 1976; Грковић, 2004.

¹⁷³ Превод: Томислав Јовановић.

Тако, дакле, живећи у љубави родитељској и весељећи се свагда у слави земаљској, али зли бедни ђаво који од искона мрзи род људски, који је избезумио 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 злонаравне 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 (*Сѣара срѣска ѱоезија, зайиси и наѣйиси*, 2013: 344).

Коначно, помиње како је послат у заточеништво:

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 мношвом оно што учинише.

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 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 (*Сѣара срѣска ѱоезија, зайиси и наѣйиси*, 2013: 344).

Читав низ заједничких мотива који се појављују у обема повељама Стефана Дечанског (ослепљење, заточеништво

у Константинопољу, паралела с прекрасним Јосифом) јасно указују на то да су они били део владарске пропаганде и да нису случајно заступљени у обе исправе (Марјановић-Душанић, 1997: 153; Марјановић-Душанић, 2007: 283–284)

Пишући о догађајима из свог живота, Стефан Дечански се представља у једној одређеној улози – улози владара, што је и било карактеристично са ауторско самопредстављање у епохи средњег века. За епоху средњег века карактеристичан је спектар улога од којих свака има своју сврху (владар, војник, слуга Божји, син, итд.) (Брајовић, 2009: 19), па се Дечансково *ја* само условно може схватити као персонализовано и лично.

Да би успоставили везу између ауторског сопства и друштвеног контекста, односно, да би повезали ауторско сопство „у историји“ с текстуалним сопством „у језику“ (Coiner, 1989: IV), средњовековни писци често су прибегавали алегорији. Посредством типолошке алегорије индивидуално искуство приказивало се као типично, а ауторски идентитет се конструисао кроз упоређивање с књижевним, историјским, библијским и хагиографским примерима. Тако је средњовековни аутор потврђивао свој ауторитет – кроз самопрепознавање у ономе што је опште и универзално. Примери из средњовековне књижевности показују да је овај поступак био нарочито важан за оне ауторе који су претрпели прогон или утамничење (Summers, 2004: 12).

У тим оквирима треба тумачити и алузију на старо-заветну причу о Јосифу, у којој је Дечански очито видео паралелу с властитим животом, а која се појављује као стални елемент аренги Стефана Дечанског (Вујошевић, 2007: 38). Описујући у *Призренској* и *Дечанској хрисовуљи* околности под којима је ослепљен, Дечански се ставља у улогу неправедно кажњеног праведника, а лик Јосифа бира

за сопствену старозаветну праслику (Марјановић-Душанић, 2007: 240). Упркос томе што активирање библијске паралеле најчешће има дидактички циљ (у Дечанској христовуљи то је и наглашено), ова врста егземпларности у повељама Стефана Дечанског произлази из потребе аутора да себе представи у афирмативном светлу. Разумљиво је стога Стефаново избегавање да детаљније одреди околности под којима је дошло до његовог ослепљења, јер би то значило задирање у политички осетљиву тему, па и у основно питање Милутинове одлуке о наслеђу.¹⁷⁴ Зато се Дечански држи старозаветног модела, настојећи да догађаје из свог живота протумачи у оквирима свете историје и тако да легитимитет свом политичком положају (Марјановић-Душанић, 2007: 240).

Поређење са Јосифом у повељама Стефана Дечанског заправо је илустративан пример како се у аутобиографском казивању универзално појављује као елемент који „појачава“ ауторову представу о себи (Summers, 2004: 21–22) и наглашава индивидуални доживљај који аутор жели да истакне у први план. Текст је, дакле, онај који ствара аутора, а не обрнуто (Kimmelman, 1996: 5–6), а ја које се обликује у тексту не ослања се само на лично, проживљено искуство, већ на оно читалачко. Упоређивањем с Јосифом, Дечански је на неки начин „историзовао“, па самим тим и социјализовао сопствени живот; искористио је књижевне конвенције да би изградио и представио свој политички идентитет (Summers, 2004: 18–19). Коначно, посредством идентификације с библијском личношћу која је била затворена или прогнана, износи се важна истина: у хришћанској историји бити „на погрешној страни закона“ није нужно било „погрешно место“. Напротив,

¹⁷⁴ Изједначавање владара с Јосифом јавља и иначе у политички осетљивим моментима (Марјановић-Душанић, 1997: 213).

некада је то било право место (Kerby-Fulton, 2010: 425). Аутобиографски исказ се у овом случају може схватити као „предстепеница социјализације“; разумевање себе претпоставка је за разумевање другог, а повест властитог живота модел је нечијег туђег живота, али и модел за универзалну историју света (Zlatar, 2000: 38).

Поред овога, запажају се и друга уобичајена обележја средњовековне аутобиографске праксе: исповедни тон, који је у *Призренској* и *Дечанској њовели* нарочито наглашен (Марјановић-Душанић, 1997: 270), и осврт на оне околности из живота који су аутора били позиционирали „на маргину“ друштва, или откривају неку врсту његовог отпора према друштву (Summers 2004: 20).

Зайиси из тамнице

У богатој ризници средњовековних српских записа и натписа налазе се свега три сачуване белешке из тамнице: запис Рајчина Судића, запис записа попа Николе, којег је утамничео кнез Лазар у Кознику и натпис Врсана Косарића, који је био заточен у тамници у Благају. Последња два записа веома су кратка, а запис Рајчина Судића, најстарији од ова три записа, уобраја се у антологијске текстове српске средњовековне књижевности.¹⁷⁵

У историјском, књижевноисторијском, па и поетичком смислу, запис Рајчина Судића вишеструко је занимљив. С историјског аспекта анализиран је као извор за проуча-

¹⁷⁵ Запис је, између осталог, заступљен у следећим антологијама или изборима из старе српске књижевности: *Из сѣаре срѣске књижевности*, 1931: 284–285; *Antologija stare srpske književnosti*, 1960: 95, 324; Панић-Суреп, 1960: 18–19, 238; *Из ѿмине њојање*, 1962: 18, 51, 53, 67–67, 204; *Из наше књижевности феудалној доба*, 1968: 97–98; *Сѣари срѣски зайиси и најѿйиси*, 1986: 68.

вање српске средњовековне правне историје (Ђекић, 1997). Пажњу књижевних историчара привукао је и садржајем (непосредношћу казивања и чињеницом „да је запис са сличним садржајем у нас редак“ – Кашанин 2002: 44, 273) и контекстом у којем је настао (током боравка у тамници). Поред тога, ово је редак пример српског средњовековног записа који је забележио властелин, а не свештено лице (Ђекић, 1997: 47) и важно сведочанство о томе да белешке у књигама нису остављали само преписивачи и писари, већ и читаоци, односно власници књиге (Трифуновић, 1990: 87).

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“. 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. (*Сѣара срѣска ѱоезија, зайиси и найѱиси, ареніе*: 181–182).¹⁷⁶

¹⁷⁶ Превод: Томислав Јовановић. Рукопис у којем се налазио запис Рајчина Судића изгорео је у бомбардовању Народне библиотеке 6. априла

Историјске прилике под којима је Рајчин Судић заточен (подаци о томе ко га је заточио и због чега) посредно се ишчитавају из текста записа и значајне су за тумачење његовог аутобиографског исказа. Пре свега, Рајчин Судић наводи да њега и Кијевца у тамници држи ћесар, по свој прилици ћесар Војихна (Ђекић, 1997: 32–36). Као припадник властеле, Војихна је могао 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 владарева тамнице, којима су припадници властеле само управљали (Ђекић, 1997: 40–41).

Из записа се види да су Рајчин Судић и Кијевац оптужени за неверу и затворени у пирг. Појам „невера“ у средњем веку могао је имати три значења: јерес, изневеравање владаревог закона, и – коначно – кривично дело које је могао починити само властелин. Из исказа Рајчина Судића закључује се да се затвореници нису огрешили о владара, већ о ћесара Војихну, који их држи у тамници пет месеци. Намеће се, према томе, закључак да је овде реч о патримонијалној тамници, што значи да су Рајчин Судић и Кијевац морали бити припадници властеле (Ђекић, 1997: 36, 41).

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 невере није предвиђено кажњавање тамницом. У Судићевом инститирању на времену које су провели у тамници (пет месеци), Ђорђе Ђекић види незадовољство утамничених

1941. године. Опис рукописа и текст у оригиналу: Новаковић, 1895: 45–48; Ђекић, 1997: 28–29.

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 (1997: 41).

У трагању за поетским обележјима старих српских записа, Ђорђе Трифуновић посебно се задржао на запису Рајчина Судића, запазивши да ова белешка „губи све особине једног сужањског тренутка и остаје да живи као вечна песма унутрашње затворености“ (Трифуновић, 1972: 97). Ипак, ако се пажња преусмери с поетских особености на начин на који аутор пише о себи, увиђа се да запис Рајчина Судића у потпуности прати устаљене особености средњовековних записа из тамнице.

На то указује пре свега молитвено обраћање Мајци Божјој Косеници за помоћ.¹⁷⁷ У широкој распрострањености молитве у кругу записа из тамнице готово да се може препознати читав молбени регистар, што упућује на то да су средњовековни писци, па и њихова публика, заточеништво доживљавали као стање патње које доводи до покајања, молбеног исповедања и признања истине, у зависности од околности утамничења и онога ко га је наредио. Истовремено, молбени тон открива интенције аутора, односно, његову стратегију самопредстављања у тексту, која за циљ има опроштај или помиловање (Summers, 2004: 3–5).

У запису Рајчина Судића, иако оскудном у личним подацима (о самом аутору записа не познајемо много), ауторска личност успева да се „пробије“ кроз строга поетичка ограничења. У топосу грешности којим почиње

¹⁷⁷ 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 (Ђекић, 1997: 32).

овај запис (Рајчин Судић себе назива грешним и недостојним, говорећи о себи у трећем лицу) не треба видети ништа осим књижевне конвенције. Наставак текста открива да разлог сопственог страдања писац не види у властитој грешности, већ у кривици ћесара који га, невиног, предуго држи у тамници. Управо је истицање сопствене невиности оно по чему се запис Рајчина Судића приближава аутобиографским текстовима истог тематског круга.

Као и у повељама Стефана Дечанског, и овде се индивидуалност аутора конструише кроз препознавање у ономе што је опште и универзално. Молитва Рајчина Судића Господу да га „изведе из јаме“ призива одговарајуће библијске асоцијације на праведнике (Данило, Јосиф, Јеремија) који су се избавили из невоље уз Божју помоћ. Није случајно ни парафразирање 146. псалма,¹⁷⁸ чија је основна порука да наде не треба полагати у земаљски, већ у Божји ауторитет. Изражавајући бол због неправде која му је учињена, Рајчин Судић, осећајући се обесправљеним и потлаченим, очито бира овај псалм као израз вере у Божју моћ и милосрђе.

Кратак запис попа Николе, забележен у Минеју за август који је Никола писао за монаха Јоасафа (Radojičić, 1960: 325) не пружа довољно могућности за дубље промишљање позиције из које аутор проговара. Међутим, и ових неколико редова откривају суштинску црту аутобиографског исказа, нарочито заступљену у аутобиографским белешкама из тамнице: осећај изопштености који покреће писање.

¹⁷⁸ „Не уздајте се у кнезове, у сина човечијега, у којег нема помоћи. Изиђе из њега дух, и врати се у земљу своју: тај дан пропадну све помисли његове. Благо ономе, којему је помоћник Бог Јаковљев, којему је надање у Господу, Богу његову“ (Псалам 146: 3–5) (превод. Ђ. Даничић)

Ја грешни поп Никола написах ову књигу монаху Јоасафу, да му је за спас душе. Да простите грешног попа Николу ако будем где и погрешно, јер је веома невољан писах у тамници седећи у Кознику, гладан и жедан и озебао и веома невољан, а вас Бог да прости. Амин. Писа поп Никола¹⁷⁹ (*Сѣара срѣска ѱоезија, зайиси и наѣйиси, ареніе*: 188).

Још је краћи натпис Врсана Косарића, који је Томислав Јовановић објавио као надгробни натпис. Као сужањ у Благају код Мостара, Врсан је на зиду тамнице, највероватније у XV веку, забележио свега неколико речи:

А ово писа Врсан Косарић, сужањ који се не радује (*Сѣара срѣска ѱоезија, зайиси и наѣйиси*: 306).¹⁸⁰

Закључак

Анализа средњовековног аутобиографског текста увек полази од истих питања. У чему је мотивација аутора да остави белешку о себи? Шта жели да постигне писањем о догађајима из свог живота? Да ли је његов циљ самоприказивање, или самопромовисање? Када је реч о аутобиографским текстовима који тематизују искуство заточеништва, овом низу могу се придружити и питања: Да ли утамничење утиче на начин самопредстављања? Да ли се аутор пишући о себи нада опроштају или помиловању, или је, пак, непопустљив у својим убеђењима? Да ли себе покушава да представи као грешника, мученика или хероја?

Самопредстављање и самоизражавање у средњем веку било је мотивисано различитим разлозима и обликовано

¹⁷⁹ Превод: Томислав Јовановић.

¹⁸⁰ Превод: Томислав Јовановић.

кроз неравнотежу између хришћанског субјекта и индивидуалног идентитета, односно, између тзв. „спољашњег“ и „унутрашњег ја“. „Спољашње ја“ посматрало се у вертикалном односу према Богу, а „унутрашње ја“ – у хоризонталном односу према другим људима (Summers, 2004: 22).¹⁸¹ Управо та друштвена представа о себи покреће настанак аутобиографских бележака из тамнице: самообликовање се одвија у „тескобној борби између покоравања ауторитету (цркве или монархије) и побуне против њега“ (Брајовић, 2009: 26–27).

И док се идентитет средњовековног човека гради и склапа унутар друштвеног и културног контекста (Брајовић, 2009: 28), његова индивидуалност најпре се испољава кроз осећање грешности. Спознаја властите смртности и грешности заправо је почетак самосвести, будући да је осећање грешност један од првих показатеља сопственог ја (Moren, 1981: 256). Отуда је и аутобиографско казивање у средњем веку најчешће имало карактер исповедања властитих грехова и молитве за опроштај. То би значило да средњовековни субјект – за разлику од модерног – аутобиографију успоставља одричући се властите, прошлости, отуђујући се од ње како би се поново „родио“, очишћен од греха (Zlatar, 2000: 19).

Међутим, у аутобиографским записима у којима се тематизује искуство заточеништва осећање властите грешности није у првом плану. Наведени примери из српске средњовековне књижевности потврђују да су аутобиографски записи некада имали и другачији карактер и да

¹⁸¹ Овакво раслојавање схвата се и као вишедимензионалност верског идентитета, где је индивидуални ниво везан за спасење, док је колективни ниво везан за представу о верском заједништву (Мелве, 2024: 110).

су били писани у сврху стицања (или поновног успоста-вљања) врлине или ауторитета аутора (Summers, 2004: 22).

У феудалном друштву појединац је био тесно везан за своју социјалну улогу и та улога одређивала је (и ограничавала) његову индивидуалност. Човек средњег века био је подређен колективној свести групе (Гуревич, 1994: 228–229), а заједница је на повреди друштвених норми реаговала различитим казнама, између осталих прогонством, заточеништвом, телесним казнама (Atanacković, 1988: 13–16). Свака од тих казни имала је у суштини један сми-сао – да се појединац изољује из друштва.

У стратегији конституисања сопственог *ја* у тексту, искуство заточеништва није било безначајно. У случају Стефана Дечанског и Рајчина Судића, који су били припадници виших друштвених слојева¹⁸² (Дечански своје повеље издаје као владар, док је Рајчин Судић властелин) искуство заточеништва јесте оно што је ове ауторе позиционирало на маргину друштва. Маргинализација сведочи о томе да су аутори у извесном отпору према свету, да су одбили, или одбијају, да се повинују нормама заједничког саживота, његовим законима и начелима (Геремек, 2007: 360).¹⁸³ Чини се, дакле, да и Стефан Дечански и Рајчин Судић аутобиографским казивањем конституишу своје *ја* на сличан начин – у односу на нешто што се доживљава и тумачи као „непријатељско“ или „страно“. Приповедањем о својим патњама они се труде да добију наклоност читалаца.

¹⁸² Радмила Маринковић сматра да је друштвени ранг средњовековног човека утицао на његову индивидуалну свест: припадници виших друштвених слојева имали су развијенију друштвену свест и могли су више говорити о себи (1996: 242).

¹⁸³ У случају Стефана Дечанског та маргинализација је вишеструко наглашена, јер је он претрпео вишеструке казне.

Друга два записа сувише су кратка да би се у њима могло пратити конституисање властите индивидуалности у тексту. Ипак, и поп Никола и Врсан Косарић остављају белешке за које је јасно да су настале под притиском. Као да им, затворенима у тамници, преостаје још та једна могућност да искажу импулс отпора – да запишу нешто о себи, макар то било и само име.

Тамница је у средњовековној култури била парадигматски простор: свака затворена ћелија, било да је монашка, анахоретска или затворска, симболички је означавала изолацију и жртвовање (Bale, 2016: 1). Чињеница да је највећи број средњовековних аутобиографских текстова настао у монашким круговима наводи на закључак да је одређени вид изолације био важан предуслов за испољавање ауторске индивидуалности. То потврђују и аутобиографски фрагменти који тематизују искуство заточеништва, још једном подсећајући да – ма колико се односили на индивидуалне доживљаје – они увек представљају и историјску слику једне друштвене епохе.

АУТОБИОГРАФСКИ ФРАГМЕНТИ У ДЕЛИМА МОНАХИЊЕ ЈЕФИМИЈЕ

Бројне студије и радови о стваралаштву монахиње Јефимије нису успели да отклоне недоумице у вези са жанровском припадношћу њених састава. Самим тим, ни аутобиографске фрагменте у њеним делима није могућно сагледати из жанровске перспективе, а управо су ти фрагменти оно по чему се Јефимијин књижевни рад издваја од других аутобиографских дела старе српске књижевности. Чак и у случајевима када се нису саглашавали о жанру Јефимијиних дела, изучаваоци су делили мишљење о интимности и непосредности Јефимијиних аутобиографских исказа, о „јасном изражавању личних осећања“ (Морабито, 2022: 49) као о карактеристикама које нису својствене средњовековној књижевности. Управо је тај лични, исповедни тон, оно што повезује сва Јефимијина дела (Шпадијер, 2014: 123).

Поред тога, занимљиво је да су сви Јефимијини познати радови заправо вотивни дарови, прожети личним осећањима и тугом због губитка вољених особа. Нит која повезује Јефимијина дела, на текстуалном и уметничком нивоу, сведочи о дубокој духовној и емоционалној кризи која се не може посматрати изван друштвеноисторијског контекста оног времена (Винуловић, 2022: 217–218).

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 (Томин, 2012). Јефимија је, међутим, била хваљена још у свом времену, од средњовековних писаца, Григорија Цамблака и Константина Филозофа. Управо су белешке ових књижевника драгоцене 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) и важни су за разумевање контекста у којем је стварала, па и за тумачење њених аутобиографских исказа.

Јефимија је рођена око 1349. године, претпоставља се као једина ћерка Војихне, намесника Дrame, иначе братавца цара Душана, који је овом облашћу загосподарио недуго након Душановог освајања Сера. Постоји могућност да је рођена у Драми, убрзо након Војихниног доласка у тај град, што је било 1346/1347. године (Јухас-Георгиевска, 2002: 57–58). Да је на крштењу добила име Јелена сазнаје се из једног записа у тзв. *Сарајевској крмчији* (познати препис Савине *Крмчије* – *Номоканона*), у којем се каже да је „благочастива и христољубива и превисока деспотица кира Јелена“ за себе поручила препис Псалтира (Тројицки, 1952: 43; Томин, 2025: 61–62).

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 (Кашанин, 2002: 252;

Јухас-Георгиевска, 2002: 58). 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 учености и у чијем се друштву Јелена могла заинтересовати за уметност и књижевност (Hawkesworth, 2002: 78; Томин, 2007: 82).¹⁸⁴

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. 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 живописача који у Угљешино време делују у Серу (Острогорски, 1965: 15–20). 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 дете (Мирковић, 1922: 9–15)¹⁸⁵ умире као

¹⁸⁴ Уосталом, и чињеница да је, као већ удата жена, поручила за себе *Псалтир*, књигу коју је, како се сматра, имала скоро свака властеоска породица, свакако сведочи о Јеленином образовању. За Јефимију и кнегињу Милицу везује се и настанак зборника параклиса с почетка XV века. Других непосредних сведочанстава о Јелениној библиотеци данас, на жалост, немамо.

¹⁸⁵ Питање о броју деце деспота Угљеше и деспотице Јелене настало је на основу светогорског предања о болесној Угљешиној кћери, а у

младенац, што значи до четири године старости. Угљеша Деспотовић бива сахрањен у манастиру Хиландару, поред Јелениног оца Војихне, у заједничком гробу. Та околност, показале 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 натпис, али очито се ради о забуну изазваној чињеницом да су отац и син носили исто име (Радојичић, 1963: 137–139).¹⁸⁶ После Угљешине смрти, Серску област заузимају најпре Грци, а у септембру 1383. године освајају га Турци (Мирковић, 1922: 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.

вези с подизањем манастира Симонпетре, задужбине деспота Јована Угљеше, коју је, овај владар, наводно, подигао у знак захвалности Светом Симону, за исцељење болесне кћери (више о томе: Кашић, 1976: 29–63).

¹⁸⁶ Заједнички гроб ћесара Војихне и младог Угљеше налази се с јужне стране главне хиландарске цркве, управо код оног места где је, у цркви, био првобитни гроб Симеона Немање. Радојичић је претпоставио да је на надгробној плочи постојао Јефимијин натпис. На плочи која је сачувана у Хиландару, данас се не види никакав натпис.

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 оскудним подацима, била Милице незаменљиви ослонац и подршка (Hawkesworth, 2002: 82). 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.

У историју српске књижевности Јефимија се уписала трима песничким делима „високе уметничке вредности“ (Богдановић, 1980: 196)¹⁸⁷ – *Туја за младенцем Ујешом, Мољеније Господу Исусу Христју* 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.¹⁸⁸ Отуда их Јефимија и назива „приношенијима“ (Трифунковић, 1983: 16).

Јефимијино стваралаштво умногоме одражава дух свог времена. Након Косовске битке, у последњим деценијама XIV века, долази до великих промена у књижевном стварању: оно постаје прожето трагедијом, а „емотивни елементи претежу над интелектуалним (Кашанин, 2002: 251). Писци почињу да пишу о ономе што су сами

¹⁸⁷ Сва три дела Ђорђе Сп. Радојичић уврстио је у своју *Антологију старе српске књижевности* (1960: 96-98), док су се одломци из *Мољенија Господу Исусу Христју* и *Похвале кнезу Лазару* нашли у избору Васка Попе, *Јујро мислено. Немањинско доба. Зборник средњовековне српске поезије* (2008: 155–156) под називима *Молићва од нечистијој језика* и *Молићва кнезу Лазару*.

¹⁸⁸ У новије време поново је постављено питање ауторства плаштанце у Путни, за коју се претпоставља да би могла бити Јефимијин рад (Томин, Половина, 2014: 95–110).

видели и доживели, иступајући у текстовима као сведоци историјских збивања. Међу њима је и Јефимија, „прва наша жена за коју знамо да је писала“, и која је „писала не о неком или нечем, него о себи, и чинила то на изразито исповедан и непосредан начин“ (Кашанин, 2002: 255).

Туја за младенцем Уљешом

Првим познатим Јефимијиним делом сматра се запис на спољашњем оквиру диптиха који представља тужбалицу за рано преминулим сином. У старијој литератури ова иконица није се увек атрибуирала Јефимији (Павловић, 1971: 79–80), док се данас убраја у њена дела, а текст је познат и под називом *Туја за јединчеџом*, како га је у својој *Анџолоџији* насловио Ђорђе Сп. Радојичић. Реч је о дво-струкој 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 (Трифуновић, 1983: 61).

Судећи према склопу иконице и урезаном тексту, ово Јефимијино дело имало је сложену историју настанка (Трифуновић, 1983: 17), због чега су, вероватно, многи значајни подаци у вези са записом испрва били нерасветљени, почевши од ауторства, датирања, броја 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. (Мирковић, 1922: 8), 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. Двоструку иконицу је, како се претпоставља, Хиландару предао лично деспот Угљеша, највероватније у априлу 1371. године, када је посетио светогорске манастире (Трифунуовић, 1983: 17). Могућно је да се од почетка иконица чувала у олтару хиландарске саборне цркве, где су је налазили и учени путници и ходочасници и крајем XIX века.

Изучаваоци старе српске књижевности препознали су у овом кратком саставу читав спектар жанровских нијанси, видевши у њему, „лирски излив материнске љубави“ (Богдановић, 1980: 197), „тужбалицу“ (Јухас-Георгиевска, 2002: 60; Шпадијер, 2014: 121), састав који „јасно казује душевно расположење“ Јефимијино и који је „дубоко личан“ (Јухас-Георгиевска, 2002: 62), „елегију-молитву“ (Pavlović, 1979: 35), „запис“ (Кашанин, 2002: 252), „личну молитву“ коју мајка, скрхана болом због смрти детета, упућује Господу, „с емотивним тоном ретког интензитета“ (Морабито, 2022: 52), „молитвену посвету“ (Пилиповић, 2022: 71), „поему“ (Винуловић, 2022: 208).

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.¹⁸⁹ 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

¹⁸⁹ Ђорђе Сп. Радојичић уврстио је овај састав у малобројна дела старог српског световног песништва (1972: 84).

личности, оне су, пре свега, одређене тоном „срдачности и интимности“: „У њима нису садржана апстрактна осећања и морална размишљања“, сматра Кашанин, „већ туга и бол, лична патња, страховања за себе и ближње [...]“ (2002: 255)

Танану осећајност Јефимијине *Тује* 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 елeгију у складу са владајућом теологијом, али и у песничкој и језичкој моћи која прелази конвенције састављања повеља и надгробних споменика“ (Pavlović, 1979: 35).

Млади Угљеша Деспотовић сахрањен је у Хиландару, поред Јелениног оца Војихне. То је на Јеленину трагедију морало додати још једну димензију туге: као жена, она није могла да оде на Свету Гору и обиђе гроб свог детета. Несрећне околности навеле су је да састави „најинтимнији исказ у старој српској књижевности“ (Шпадијер, 2014: 121) и свој матерински бол изрекне у тексту невеликог обима, који се састоји из две дуже синтаксичке целине (Трифунџић, 1983: 18). У тексту 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 (Монахиња Јефимија, 1983: 37).¹⁹⁰

Суочивши се са смрћу својих родитеља и свог детета, Јелена размишља и о сопственој смрти, рекло би се, сасвим у духу средњовековне идеје *temento mori*: сазнање смрти Јефимији се догодило кроз растанак с ближњима, како то примећује Миодраг Павловић (1979: 36). С друге стране, Љиљана Јухас Георгиевска у начину конструисања Јефимијине молитве уочава потребу за успостављањем паралеле „земаљска обитељ (породица) – вечна (небеска) обитељ“ (2002: 62).

Паралела би се, можда, могла уочити и у томе што се Јелена обраћа Богородици и Христу, мајци и сину. Јелена је, наиме, доживела исту судбину као Богоматера. Плачујући своје рано преминуло дете, она се, на неки начин, уподобљава Богородици. Обраћањем Богородици као Богоматери Јелена као да наглашава и свој мајчински идентитет. Љубица Винуловић у овом саставу препознаје утицаје текстова с темом Богородичиног оплакивања¹⁹¹: иако свесна неопходности Христове жртве, ни Богородица није могла да не жали свог сина након његове смрти на крсту; у овим текстовима, она је људска, земаљска мајка која жали за својим дететом. С друге стране, Јеленино именовање сина као „младенца“ упућује на 12. главу *Ойџкровоња Јована Бојослова*. Уподобљавање Угљеше Деспотовића Христу младенцу из *Ойџкровоња* и Јеленина молитва Христу и Богородици обезбеђује одлазак Угљешине душе у „вечне

¹⁹⁰ Превод свих Јефимијиних састава: Ђорђе Трифуновић

¹⁹¹ Први вид Богородичине тужбалице јавља се у химнама Романа Мелода и Јефрема Сирина (Винуловић, 2022: 205).

обитељи“ (Винуловић, 2022: 208–209). Кроз Јеленин текст остварује се симболичко уједињавање мајке и сина. Они се метафизички уједињују управо у тој *вечној обитељи*, која посредством иконе не постаје слика *вечне обитељи*, већ и симболички партиципира у њој (Пилиповић, 2022: 82). По мишљењу Љубице Винуловић, *Туја за младенцем Уљешом* „представља једини сачувани пример поеме која говори о жаловању за сином и његовим оплакивањем, не само у српској средњовековној књижевности већ и у књижевности читавог ромејског културног круга (2022: 205).

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?“

Јасно је да је, као припадница виших друштвених слојева, Јефимија имала привилегију да говори о себи. Отуда она и може, у готово исповедном тону, да призна како је побеђена материнском природом и да јој је тешко да се носи с болом (Јухас-Георгиевска, 2002: 62), с обзиром на то да „мати хришћанска не би требало да се распаљује болом за дететом“. ¹⁹² Ипак, она нема довољно снаге да се одупре осећањима, пошто ју је њена материнска природа савладала. ¹⁹³

¹⁹² На овом фрагменту задржао се и Лазар Мирковић у свом тумачењу *Тује*: „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“ (Мирковић, 1922: 9).

¹⁹³ У оригиналу Јефимијиног састава употребљен је израз „обичај“, а не природа. О смислу овог израза и његовом превођењу: Трифуновић, 1966: 88–90.

Коначно, како примећује Ђорђе Трифуновић, „у старој српској уметности [...] пред ликовима заштитника од којих се иште заступљење – никада нису изречене (исписане) личније речи од ових деспотице Јелене“ (Трифуновић, 1983: 18).

Ипак, без обзира на то што је лична и конкретна, и што у многоме 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“ (2002: 253). На истом трагу је и Јелена Пилиповић, која је својим креативним, интертекстуалним читањем *Тује* упутила на неке значајне аспекте овог дела који би своје узоре могли имати у антици.

Пре свега, Јелена Пилиповић 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 [...]“. Укратко, у овом Јефимијином делу, ауторка препознаје рефлекс античко-византијске традиције мотива материнског бола – *mater dolorosa*, „мајка опхрвана болом“ – који је неодвојив од мотива палог хероја (Пилиповић, 2022: 65).

Од епитафске форме античке књижевности, Јефимијина *Туја за младецем Уљешом* ипак се удаљава. Премда „проживљена патња остаје језгро жанра“, како наводи Јелена Пилиповић, могућности ламентације које се у антици могу остварити, овде морају остати неизговорене, јер не постоји оправдање за тугу: хришћанска есхатологија Јефимијином сину обећава живот у царству небеском, а

њој као мајци укида право на ламент, „на поетску рефигурацију мајчинског бола“ (Пилиповић, 2022: 69).

У аутобиографској традицији српског средњег века Јефимијина *Туја за младенцем Уљешом* испоставља се као један од ретких текстова који се могу тумачити у контексту конфесионалног аутобиографског типа. Основна наративна потка овог модела јесте унапред задати дијалошки однос *ја* – *Ти*, где је *ја* сам аутор, а *Ти* увек Бог (Zlatar, 2000: 122). Исповест, у ствари, и није ништа друго до вербализована нада у опроштај грехова и утеху коју може пружити само Божја љубав. Осећање грешности у Јефимијином аутобиографском исказу, 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 *Туја за младенцем Уљешом* блиска је исповедном аутобиографском моделу, јер минуле догађаје (смрт родитеља и детета) не приказује „као такве“, већ су ти догађаји „прекодирани“: није важно какво је било њихово значење 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.

Ако су људи средњег века били одређени својим друштвеним улогама, и ако су у тим улогама иступали у аутобиографским исказима, онда деспотица Јелена у *Туји за младенцем Уљешом* сасвим сигурно проговара из позиције мајке која је изгубила своје дете. Међутим, материјал у којем је оставила овај свој запис, као, уосталом и његов

садржај, не указују на то да Јелена о себи говори да би се представила другима.

Питању Јефимијиног идентитета и његовог исказивања у *Туји за младецем Уљешом* посебну пажњу посветила је Јелена Пилиповић. У овом тексту ауторка, наиме, види скривену динамичност која се манифестује у благом одмицању „од других ка сопству, од догматског ка емотивном, од општег ка идиосинкрстичном“ (2022: 71). Иако у поетској стварности текста суделује више ликова, у њему је заиста присутно само списатељско *ја*, које поетски простор испуњава двема својим доминантним особинама: духовношћу и материнством.

У Јеленином исказивању своје „индивидуализоване унутрашњости“ препознаје се ситуација карактеристична за велики број средњовековних аутобиографских белешака, ситуација коју је могућно уочити једино ако се аутобиографској белешци приступи тематски, односно, из перспективе теме о којој пише. И овде се, наиме, препознаје својеврсна напетост између личних жеља појединца и друштвених захтева, и управо из те напетости настаје један дубоко личан, емотиван запис. Заробљена у свом телу, у свом осећању материнске туге, „расечена“ од свог детета (Пилиповић, 2022: 73), Јефимија својом интимном исповешћу пружа отпор. Урезивањем свог бола у двоструку иконицу коју шаље као дар Хиландару она у извесном смислу крши забрану која јој не допушта сусрет с дететом. Икона је средство изласка из ограничености егзистенције, и пут ка ближњима. Може се рећи да је у случају Јефимијиног дела *свешћено њисмо* у служби *женској њисма*: прелазећи из световног у сакрално, поезија уз помоћ иконе настоји да пређе из самоће у присност љубави (Пилиповић, 2022: 84–86).

Мољеније Госѿоду Исусу Христѿу

Тридесетак година након диптиха, за време боравка у манастиру Жупањевац, док се Милица старала о поди-зању Љубостиње, Јефимија ради на свом другом делу – завеси за царске двери, коју дарује саборној цркви у Хиландару. Овај њен састав, познат као *Мољеније Госѿоду Исусу Христѿу* датира се 1398/99. годином (Богдановић, 1980: 197). 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 *Тује за младенцем Уљешом*, прате недоумице у погледу жанра: по садржини ово јесте молитва (Трифунровић, 1983: 19), али се у литератури понекад одређује и као запис.

Премда у дну завесе Јефимија потврђује своје ауторство, *Мољеније* се не сматра 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 сложенем богослужбеном функцијом саме завесе (Трифунровић, 1983: 19; Богдановић, 1980: 197; Hawkesworth, 2002: 82).

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 Владицице, 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 пресвете Богородице хиландарске, да је одлучен од јединосушне и нераздељиве њене Тројице и да му је супарница пречиста Богомати хиландарска у дан страшнога испита. Амин (Монахиња Јефимија, 1983: 43).

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“ (Pavlović, 1979: 36).

С друге стране, Трифуновић 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 (Трифунувић, 1983: 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).

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“).

Поред литерарних утицаја на које се Јефимија ослањала, указано је и на везу између завесе и једног неуобичајеног 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 (Трифуновић, 1983: 19). Због чињенице да запис на завеси није изворан, ово Јефимијино „приношеније“ Хиландару сматра се значајнијим за историју уметности, него за књижевност (Кашанин, 2002: 254).

Похвала кнезу Лазару

Уочи Ангорске битке, око 1402. године, у тескобним временима за српску средњовековну државу, Јефимија

саставља *Похвалу кнезу Лазару*, која је – за разлику од *Мољенија* – у целини изворан песнички текст, „личан и узбуђен“ (Богдановић, 1980: 197). Текст је извезен сребрном позлаћеном жицом на црвеном атласу, покрову за ћивот кнеза Лазара у Раваници.¹⁹⁴ Жанровско одређење овог текста као *йохвале* у науци је уврежено, али истовремено, у више наврата ревидирано (Трифунковић, 1983, 21; Јухас-Георгиевска, 2022: 27; Пилиповић, 2018; Морабито, 2022: 56, 58). *Похвала* се сврстава у ред најлепших текстова српске књижевности (Богдановић, 1980: 197; Кашанин, 2002: 255).

Од три мотивске целине које се уочавају у тексту, само би се за прву могло рећи да жанровски одговара похвали (о Лазару се говори као о борцу против „љуте змије“, коју је поразио и стекао венац мучеништва), док су друга два дела молитвена (Јухас-Георгиевска, 2022: 67). Средишњи део представља општу молитву, у којој Јефимија од Лазара тражи помоћ за читав народ и Лазареве синове у борби против непријатеља. Трећа целина најзанимљивија је са становишта аутобиографског исказа, јер представља „личну исповест“ (Шпадијер, 2014: 123).

За Јелену Пилиповић, овај текст представља „троплет жанрова“: ктиторског натписа, молитве и похвале, при чему се елементи ктиторског натписа јасно уочавају у последњем делу текста (2018: 102, 104):

На моја мала приношења погледај и у многа их урачунај,
јер теби не принесох похвалу како приличи, већ колико
је могуће маломе ми разуму, па зато и мале награде чекам.

¹⁹⁴ 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 (Трифунковић, 1968: 132–133).

Но ниси ти тако, о мили мој господине и свети мучениче, био малодаран у пропадљивом и маловечном, колико више у непролазном и великом, што примио јеси од Бога, јер телесно страну мене у туђини исхрањивао јеси изобилно, те сада те молим обоје: да ме исхраниш и да утишаш буру љуту душе и тела мојега. Јефимија усрдно принос ово теби, свети. (Монахиња Јефимија, 1983: 52).

У овом фрагменту откривају се, према Јелени Пилиповић, две најсамосвојније одлике Јефимијиног стваралаштва – „*йоейшика малої* и самоименовање“ (сва своја дела Јефимија одређује као „мала“, и кроз конвенционално самоунижавање оцртава свој креативни идентитет) (2018: 104–105).

Испоставља се да избор жанрова који се преплићу у овом тексту није случајан, јер окренутост прошлости подразумева похвални тон, док усмереност ка будућности изискује молитвени тон (Пилиповић, 2018: 111). У сваком случају, Јефимија у *Похвали* синтетизује лични и општи план (Јухас-Георгиевска, 2022: 27).

Пажњу изучавалаца привукао је и сам крај текста, који – „иако изразито исповедног типа“ – не прелази меру достојанства и господствености. Реч је о реченици у којој Јефимија моли Лазара да „утиша буру љуту“ њене душе и тела, неуобичајена за средњи век у којем су телесни аспекти често били прећуткивани. Управо у овој реченици поједини аутори видели су наговештаје новог доба, наговештај хуманизма (Васиљевић Илић, 2015: 175–176). За Кашанина, завршница Јефимијиног текста – „Јефимија усрдно приноси ово теби, свети“ – слична је потпису на писму (Кашанин, 2002: 255).

* * *

Може се рећи да Јефимијини састави настају у некој врсти судара између личних тежњи и друштвених норми, између индивидуалне воље и очекивања средине (Summers, 2004: 20). У том смислу, Јефимијина дела откривају њену маргиналну позицију, својеврстан „отпор“ према околностима у којима се нашла, покушај да се кроз текст ослободи. Ипак, не би се рекло да Јефимија својим аутобиографским исказима покушава да остави одређену слику о себи, да се оправда или представи у одређеном светлу, нити да објасни своје поступке.

Позиција „отуђености“ из које Јефимија говори о себи наглашена је у свим њеним делима. У случају *Тује за младенцем Уљешом* та изолација наглашена је већ самим контекстом настанка текста и наменом коју је двострука икона имала. У *Мољенију јосѿоду Исусу Хрисѿу* Јефимија суптилно истиче своје „отуђење“ тиме што помиње да је негда била деспотица. У *Похвали кнезу Лазару* Јефимија сама каже да ју је Лазар отхранио телесно страну.

Ако је текст оно што формира претходни живот аутора, ако је текст о властитом животу (а не проживљени живот) оно чиме аутор обликује слику о себи, онда се можда и Јефимијини радови могу читати као покушај самообликовања кроз текст. У *Туји за младенцем Уљешом* Јефимија се још увек представља као мајка, иако је остала без детета које би, у реалности, потврдило њен идентитет. Јефимија је, дакле, та која производи сва значења свог аутобиографског исказа.

Неко ће рећи да маргинална позиција из које Јефимија проговара задата већ самим статусом жене у средњем веку. То је донекле тачно, али не и довољно да би се Јефимијина дела протумачила у контексту других аутобиографских текстова српског средњег века. Специфичност Јефимијиних аутобиографских фрагмената лежи и у томе што су

њени састави неодвојиви од функције и значења предмета, односно, материјала у којима су остављени. Другим речима, у случају Јефимијиних радова, разумевање односа између текста и стварности није тек једна од могућних интерпретативних стратегија, већ претпоставка од које се мора поћи. Судећи по аутобиографским записима које су оставиле средњовековне жене, рекло би се да им није било увек лако да нађу оправдање за бележење својих животних прича или искустава (Mendelson, 2007: 142). Јефимија је ту прилику искористила посредством вотивних дарова, кроз које је изразила своја најдубља осећања. Импулс својеврсног „протеста“ против друштвене ситуације у којима се аутор нашао, а који често покреће записивање аутобиографске белешке, у *Туји за младенцем Уиљешом* није присутан само на текстуалном нивоу. Слањем иконице са својим изрезбареним текстом на Свету Гору, где је њој самој забрањено да оде, Јефимија фигуративно крши забрану и пружа отпор.

Стваралаштво монахиње Јефимије умногоме потврђује тезу да се промишљањем аутобиографских текстова које су писале средњовековне жене може доћи до нових увида у развој индивидуалности у средњем веку (Bennet, Karras, 2013: 13). Управо Јефимијини радови показују да од средњовековних аутобиографских записа не треба очекивати целовитост, већ суштину; не чињенице, већ искуство које личности аутора даје нову, пресудну димензију и у којој се пројектовало све оно што данас препознајемо као индивидуалност.

ЗАПИС ИНОКА ИЗ ДАЛШЕ

Инок из Далше, хиландарски писар прве половине XV века и преписивач чувеног *Радослављевој јеванђеља* из 1428/1429. године, један је од стваралаца из књижевног круга деспота Стефана Лазаревића. Пажњу изучавалаца средњовековне књижевности дуго је окупирало питање идентитета овог писара, а неколицина аутора својевремено га је поистовећивала с хиландарским писаром Доситејем.¹⁹⁵ Данас је прихваћено мишљење да се иза загонетне личности Инока из Далше крије монах Теодор (Васиљев, 2000).

У препису *Радослављевој јеванђеља*, јединственом споменику старе српске уметности, познатом по минијатурама које представљају највеће домете српског сликарства оног времена, налази се белешка коју је Инок из Далше оставио. Пишући о једном периоду свог живота и околностима под којима је стварао, овај монах-преписивач забележио је особен текст, велике уметничке вредности, „ремек-дело свог жанра” (Шпадијер, 2014: 127). Ђорђе Сп.

¹⁹⁵ Овог средњовековног писца Иноком из Далше назвао је Ђорђе Сп. Радојичић (Радојичић, 1960: 340–341), због манастира на реци Далши (данас Дајша, недалеко од Голупца) који се помиње у запису. Доцније је у литератури ово именовање прихваћено. О идентификацији Инока из Далше и откривању његовог монашког имена – јеромонах Теодор, в. Васиљев, 2000: 399–402. О непознатим рукописима Инока из Далше: Васиљев, 1995: 463–467. О досадашњим изучавањима дела Инока из Далше с прегледом старије литературе: Шпадијер, 2014: 125–129. Археографски опис *Радослављевој јеванђеља*: в. *Радослављево јеванђеље*, 2001. О одликама језика записа Инока из Далше в. Јовановић, 2009.

Радојичић сматрао је ово дело антологијским: „Његов запис је мали књижевни спис, којем је заиста место у свакој антологији старе српске књижевности. Велика је штета што му је деспот давао да толике књиге преписује, а није од њега наручио ниједан оригинални састав” (Радојичић, 1962: 224). За Милана Кашанина, запис Инока из Далше¹⁹⁶ није само хроника једног времена, већ и „кондензована историја једног живота и исповест једног несрећног интелегентног човека“ (Кашанин, 2002: 308). Димитрије Богдановић видео је у овом „аутобиографском запису“ „једноставно и живо сведочанство о времену и о самој себи без реторичног улепшавања и фразирања“ (Богдановић, 1980: 221).

Радмила Маринковић је основни уметнички потенцијал записа Инока из Далше препознала управо у његовој „аутобиографичности”, сматрајући овај текст зачетком аутобиографије у српској средњовековној књижевности, јер „ма колико шематизована, структура записа, која писца затвара у колективна осећања и конвенционалне изражајне оквири, носила је у себи могућности за развијање разних наративних облика” (Маринковић, 2007: 422).

На почетку записа, Инок из Далше говори о себи као о младом монаху на Светој Гори. Иако не помиње ком манастиру припада, може се претпоставити да је живео испосничким животом у некој ћелији (Трифунровић, 1979: 90). Као преписивач, Инок је очито уживао велики углед, јер га је деспот Стефан Лазаревић позвао да дође у деспотовину како би преписивао књиге:

И његов налог и тражење је било да дођемо у крајеве ове ради преписивања књига, који је ове са усрђем

¹⁹⁶ Кашанин овог писца назива монахом Доситејем.

и љубављу читао, сисајући премудрост из њих са нарастајућом жељом и коришћу која је од читања ових, јер веома вољаше ове, као нико други у царству и слави световној. А ја недостојни као грубог и незналицу сматрајући себе, и до такве потребе и позивања не доспевши у толикој мери, ћутању ствар предадох (Деспот Стефан Лазаревић, 1979: 185).¹⁹⁷

Будући да је, као млад и неискусан монах, „сву вољу своју на расуђивање предао” (Деспот Стефан Лазаревић, 1979: 185) духовним оцима с којима је обитавао у манастиру, Инок из Далше чекао је њихово одобрење да се одазове позиву деспота Стефана. Старији и искуснији монаси су, ипак, нерадо допустили младићу да се отисне на такав пут, између осталог и због тога што, како писац каже, „ствар одласка су схватили и спремање на пут су знали” (Деспот Стефан Лазаревић, 1979: 185). Какве су то недаће и тешкоће сналазиле путнике, и шта се тачно у оно време подразумевало под „спремањем на пут”, писац задржава за себе, али пише о осећању страха и неизвесности уочи одласка са Свете Горе:

Иако не беше пријатно ни овима и нама, ипак се повиновасмо. Са благословом ових и са утробом жалосним говорењем растрзаном и са утврђењем чувања њиховог учења, једва се од ових позно отргох, сузама многим влажећи лице. И због разлучења ридајући, на пут кренусмо, назад посматрајући докле је год било могућно гледати (Деспот Стефан Лазаревић, 1979: 185–186).

Свету Гору Инок из Далше напушта невољно и са жаљењем због растанка са манастирском обитељи. Чини се

¹⁹⁷ Превод: Ђорђе Трифуновић.

да је ово тренутак у којем се његовом приповедању „своје” супротставља „туђем”, и у којем се нарација оријентише на однос према Светој Гори као својеврсном „центру” (уп. Шачкова, 2012: 196). Ако је један од првих захтева монашког живота да човек себе учини „странцем”, невољност с којом је монах напустио Свету Гору може се објаснити чињеницом да је његово путовање у деспотовину, заправо, његово напуштање странствовања, прекидање туђиновања и, у извесном смислу, враћање у исти онај „свет” с којим је у прошлости морао прекинути све везе. Поставља се тада питање: шта је, заправо, мотивисало одлуку монаха да се ипак отисне на пут? Да ли је то његова „културна улога” коју игра у свету, или пак суштинска тежња ка томе да се поштује, или сачува, некакав земаљски ред, који је, подразумевано, рефлексива небеског, божанског реда? (Ladner, 1967: 244); да ли је Инок из Далше истински *homo religiosus* који зна да овоземаљски живот може бити продуховљен само уколико се непрестано „превазилази” кроз различите форме отуђења?

Иако не експлицира конкретне разлоге своје одлуке, Инок из Далше их наговештава кроз наредне слике, а пре свега кроз опис сусрета са деспотом Стефаном Лазаревићем, који је преписивачима уприличио топао дочек и дао им задужења. Преписивачком послу Инок се посветио с ревношћу и напokon га завршио „у крајевима љубостињским, у пустињи близу манастира Успења Пречисте” (Деспот Стефан Лазаревић, 1979: 186). Пошто је окончао посао, Инок из Далше се, по сопственим речима, надао да ће му деспот Стефан допустити да се врати на Свету Гору, „својима, одакле дођох”. Ипак, деспот га је умилним и љубазним речима почео одвраћати од повратка, поверивши му нове задатке, али и обећаваши да ће му подићи манастир у којем ће моћи на миру да се посвети преписивачкој делатности:

Да ти створим, рече, и овде у нашој земљи обитељ, да у нашим крајевима пристаниште имаш на утешење себи и онима што су с тобом (Деспот Стефан Лазаревић, 1979: 187).¹⁹⁸

Тада монах, „расудивши да је боље у својој обитељи неголи у туђој рукотворине чинити” (Деспот Стефан Лазаревић, 1979: 187), одлучује да остане. Деспот Стефан обећао је монаху да ће му манастир подићи на месту које сам изабере, а у међувремену му је за обитељ одредио „храм Ваведења Пречисте, близу града Голупца”.

Већ у овом сегменту приповедања видимо да се субјект мења: „редефинише” се значење појмова „своје” и „туђе”, јер се „својом обитељи” очито више не сматра само она светогорска. Шта је изазвало ову промену? Не само путовање већ и – сусрет (у овом случају сусрет са деспотом Стефаном), рекли би теоретичари путописа (в. Гвозден, 2011: 40–41). Приповедање о путовању јесте, у извесном смислу, приповедање о сусрету са целим светом, при чему се субјект, у додиру с тим светом, свесно или несвесно мења (Гвозден, 2012: 184–185).

У опису монаховог трагања за погодним местом за зидање манастира препознајемо „сажимање” времена и простора, карактеристично за средњовековну књижевност:

¹⁹⁸ Са становишта симболике путовања у средњовековној књижевности, занимљива је употреба мотива пристаништа. С једне стране, овај мотив „натопљен” је симболиком која се везује за Христа и Богородицу (који су у средњовековној књижевности често упоређени с пристаништем), а с друге стране, у овом контексту, управо мотив пристаништа упућује на могућност да се просторно измештање Инока из Далше – његов долазак из Свете Горе у деспотовину – тумачи као стање нарушене равнотеже која поново треба да се успостави.

И у тамошњим крајевима пустиње прошавши и горе многе обишавши, видео сам их пештерама непресушним изворима украшене и сличне скитовима отаца, што је познато онима који имају искуства. Место слично, иначе људима проходно, а раније ненасељено и неоткривено, нађох у подножју горе зване Висока, речју и стварно, на реци званој Далша, на извору (Деспот Стефан Лазаревић, 1979: 187).

Путовање Инока из Далше овде је представљено као потрага за једним одређеним местом, местом будућег спокоја и мира. То путовање не мотивише жеља за променом, или за стицањем новог искуства, већ потреба за проналаском места које ће бити „препознато” на основу додашњег (његовог властитог, или, пак, туђег) искуства. „Образац” је препознатљив и на поетичком плану: прича о подизању манастира честа је тема српске средњовековне књижевности (штавише, српска књижевност је том темом и почела – Маринковић, 2007: 416)¹⁹⁹ и почива на устаљеном моделу.

Жудња за пустињом која се наслућује у опису Инока из Далше не открива само његову жудњу за једном врстом простора у коме је могућна потпуна изолација и отуђење од света. Она се може схватити и као жудња за протеклим временом, за његовим светогорским данима, у које је загледан од тренутка када се растао са својом светогорском обитељи.

Напокон, Инок из Далше проналази место на којем се може скрасити:

¹⁹⁹ По мишљењу Радмиле Маринковић, традиција описа подизања манастира Иноку из Далше била је добро позната и он се држи устаљеног репертоара.

А када се сабрало 35 душа нас који желимо небеско хођење²⁰⁰ и живот преподобних и док смо тако живели и трудили се, из околних крајева су долазили и благослов тражили и молитве желели” (Деспот Стефан Лазаревић, 1979: 188).

Манастир је, дакле, уточиште оних који желе небеско путовање; место у којем је физичко мировање претпоставка духовног путовања. И не само то: нови манастир постаје својеврсно стециште, па и раскрсница путева за све оне који су различитим поводима долазили у манастир:

Од нас су молили и из угарских и муслиманских крајева који су ишли због неприличних ствари. Слушајући за нас, и са Свете Горе су долазили који нас познају и са нама желе да живе (Деспот Стефан Лазаревић, 1979: 188).

Ипак, спокојан монашки живот није код Инока из Далше одагнао мисао о повратку у Свету Гору:

Док сам тако живео, док заповести отаца никако нисам хтео одгурнути и док сам имао жељу овима да одем и на пут се спремао, одједном неочекивани и страшни глас испуни уши наше (Деспот Стефан Лазаревић, 1979: 188).

Повратак је поново био осујећен узнемирујућом вешћу о смрти деспота Стефана, која је унела метеж у монашко „пребивање”. Посебно занимљивим чини се фрагмент у којем Инок из Далше описује метеж што је у читавој земљи настао након деспотове смрти:

²⁰⁰ У преводу Ђ. Сп. Радојичића: „небесно путовање“ (1962: 220).

После овога земља се наша смутила и када је цар нечисти пришао и градовима се приближио војним јединицама, они који су живели у њима, страхом непојмљивим држани, бежали су из ових, а други, који ове одбити не могаху, у руке се њихове предаваху, на наду спасења, уз то, не помишљајући. Најсветији патријарх од престола и богоносни мужеви, иноци који се код њега сакупили, отишли су у крајеве дунавске [...] Крајевима нашим пагани се још не приближише и мир смо имали [...] Када су дошли у наше крајеве пагани, наше су од нас отели и нас саме, штавише, узети су хтели. И тако се од посла нашег удалисмо и у туђини смо неко време лутали (Деспот Стефан Лазаревић, 1979: 188–189).

Склопљено примирје улило је наду да ће се Инок из Далше вратити свом преписивачком раду, од кога се не радо одвајао. И овај покушај се, међутим, изјаловио, овога пута због угарског напада. Злостављање и мучење с којим се суочио били су разлог Иноковог поновног бега:

Док смо се у дубини гора разбежали и од једних поотпуштали, а од других похитали, у том један другог не видесмо. Петодневно време у горама проведши, наги смо били и лишени свега одасвуд. Код града Вишесава смо се сакупили, питајући се да ли је жив овај или онај. И пошто смо се код познатих мало одморили, а они отишли, опет смо се у своје вратили, расуђујући: где се трудимо, тамо ћемо и смрт поднети (Деспот Стефан Лазаревић, 1979: 189–190).

На крају, оставши без уточишта и без братије, далеко од Свете Горе, Инока из Далше обузима очајање: „За Свету Гору закасневши и овдашњи посао изгубивши, обојег

сам се чудно и жалосно лишио” (Деспот Стефан Лазаревић, 1979: 190). Немоћан, сетан и беспомоћан, он остаје у друштву само једног монаха. Тада добија позив духовника кир Висариона из манастира Благовештења, близу града Ждрела, да препише једну књигу, и тако он поново налази свој стваралачки мир – „И место пријатно за узврат мукама нашавши” (Деспот Стефан Лазаревић, 1979: 190) – као на почетку, када је тек дошао у деспотовину са Свете Горе.

Ако аутобиографску белешку схватимо као осврт на прошлост, запис Инока из Далше може привући пажњу својом необичном „темпоралношћу“. Овде је, наиме, про-тицање времена у извесном смислу представљено као просторно кретање. Премда се путовање најчешће посматра као „делатност кретања кроз различита места”, за свако књижевно приповедање о путовању темпоралност је подједнако важна (Гвозден, 2011: 24), па се може рећи да Инок из Далше, пишући о својим путовањима у простору путује и кроз време. Поред тога, чини нам се да је у запису Инока из Далше посебно истакнут топос странствовања, бездомности, „острањења” од овог света, који је међу најраспрострањенијим топосима ранохришћанске аскетске литературе (Ladner, 1967: 237). Однос према простору овде се и дефинише у великој мери на основама монашког идентитета самог писца, чија је главна претпоставка управо странствовање, физичко одвајање од света, одлазак у туђину.²⁰¹

Већ је речено да се запис Инока из Далше убраја у најрепрезентативније текстове свог жанра. Физиономија

²⁰¹ Прва поука у *Лествици* Јована Лествичника јесте она „О одрицању и одвајању од сујетног живота“: „Они који започињу овај подвиг, да би поставили сигуран темељ, треба свега да се одрекну, треба све да презру, све да исмеју, све да одбаце“ (Свети Јован Лествичник, 2003: 21).

аутора у овом тексту свакако би се могла разматрати и с аспекта жанра записа, јер су у овом тексту препознатљиви сви елементи релевантни за успостављање аутобиографског дискурса. Ипак, чинило нам се да ће поглед из другог угла боље осветлити пишчеве побуде да остави белешку о свом животу.

Пре свега, за разлику од већине других аутобиографских текстова српске средњовековне књижевности (уз изузетак Душанове *Речи уз Законик*), у запису Инока из Далше имамо нешто што би највише личило на „реконструкцију тока живота“, који је обавезан елемент праве аутобиографије (Pascal, 2015: 9). Приповедајући о догађајима из прошлости, без обзира на то што не приповеда о читавом свом животу, Инок из Далше врши селекцију чињеница, представља догађаје као одређене животне фазе, повезује их у једну целину. Тако, упркос томе што властити живот не представља у својој целовитости, Инок из Далше га приказује у свој својој сложености. Истовремено, виђење властитог живота обликује се овде кроз однос између *ја* и спољног света. Запис Инока из Далше припадао би оним аутобиографским текстовима који се ограничавају на једно одређено искуство, или групу искустава, што је у овом случају – путовање, непрестано померање, несталност.

Приповедајући о принудном кретању и бежању пред недаћама, Инок из Далше креира прилично „неуредну“ геометрију путовања. Пре свега, лутање само по себи подразумева кретање без јасног плана; такође, његовом кретању не претходи мотивација „изнутра“, већ је оно мотивисано „споља“. Ово путовање Инока из Далше је, према томе, насумично и наметнуто. Стога описом путовања приповедач нема за циљ да реконструише просторне параметре, већ да пишући о свом лутању и бежању, просторно

дефинише, односно, визуализује своје постојање у времену (в. Landow, 1975: 641–655). Међупростор између два „уточишта” је, у ствари, међувреме између два тренутка спокоја – онога који је изгубљен и онога који тек треба да буде успостављен.

То искуство несталности, неизвесности, неукорењености на једном месту обликује у великој мери идентитет аутора. Тек када се скраси, када пронађе уточиште, увидеће значај претходних искустава и забележиће их у својој „очајничкој аутобиографији”. Инок из Далше не говори о догађајима из позиције сведока и посматрача, већ из позиције учесника и жртве, а додатна драматичност догађаја о којима пише постиже се пишчевом изјавом да то прича усамљен и болестан. Тако се историјске недаће и лична ауторова беда стапају у један заједнички осећај. За Кашанина, овај запис Инока из Далше може се упоредити са записом Инока Исаије о Маричкој бици: оно што је Исаијин запис за Маричку битку и тешка времена која су након ње уследила, то је запис Инока из Далше за време после смрти деспота Стефана Лазаревића (2002: 308).

Завршница записа у којој Инок из Далше каже да проналазак пријатног места за њега, заправо, значи компензацију за муке које су га снашле, открива нам да су невољна, принудна путовања за писца заправо била – мучење, непрестано нарушавање равнотеже. *Ја* које Инок из Далше исписује у свом запису формирано је у нестабилним временима, а догађаји којих се аутор присећа нису ништа друго до ударци судбине и низ неправди које су му нанете. Парадоксално, али сасвим уобичајено за средњовековну књижевност, индивидуалност аутора извирује управо у оним ситуацијама где се морао одрећи сопствених жеља и сопствене воље.

ЗАКЉУЧАК

Средњовековни писци били су растрзани између анонимности коју им је наметао друштвено-историјски контекст, и осећања пуне, остварене индивидуалности, које се у епохи средњег века тек рађало. Ипак, то крхко осећање индивидуалности испољава се у средњовековним текстовима.

Први део ове књиге, у којем се аутобиографским исказима приступило са становишта жанра, требало је да покаже *како* је средњовековни писац успевао да проговори о себи, *где је* у оквирима појединачних жанрова налазио могућности да о себи пише, и на који начин је садржај аутобиографске белешке повезан (или условљен) карактеристикама самог жанра. У владарским повељама аутобиографски фрагменти најчешће имају идеолошку функцију: њима се наглашава легитимитет владавине, проговара се о властитој улози у осетљивим политичким тренуцима, успоставља се паралела са светим прецима, и сл. Аутобиографски фрагменти у записима најчешће се односе на преписивачки/преводиачки рад на књизи у којој је дати запис забележен. У појединим жанровима управо аутобиографски садржај скреће пажњу на важне карактеристике жанра. Такав је случај с посланицом, где аутобиографски фрагменти потврђују да је посланица била један вид начина на који су се средњовековни људи старали о свом духовном усавршавању. Коначно, аутори житија себе су помињали најчешће онда када су желели да подвуку веродостојност онога о чему пишу, представљајући се као сведоци догађаја.

Другим делом књиге обухваћени су огледи који покушавају да открију *зашто* писац пише о себи, шта га мотивише да остави белешку о властитом животу, и које су то најзаступљеније теме аутобиографског казивања. Тек када смо аутобиографским фрагментима у српској средњовековној књижевности пришли с тог аспекта, увидели смо да готово сви најзначајнији аутобиографски текстови (запис Теодора Спана, Дечанска хрисовуља, Јефимијини састави, запис Инока из Далше и др.) настају у нестабилним временима или кризним ситуацијама, у напетости између индивидуалног *ја* и друштвене средине. Из тог угла сагледана, ауторска индивидуалност приказује се као функција самог текста. Аутобиографска белешка као вид самоприказивања пред другима није овде протумачена у односу на могућности жанра у оквиру којег се налази, већ у контексту пишчеве везе с текстом. Писац више није само медијум, „канал“ кроз који пролази значење текста, већ активан творац тог значења. Онога тренутка када писац није могао да изостави себе из текста, текст је постао основа његове индивидуалности. Тако аутобиографска белешка постаје пут којим се стиче врлина, ауторитет или углед, јер текст је оно што „ствара“ претходни живот аутора, а не обрнуто. Текст је средство којим писац обликује слику о себи.

НАПОМЕНА

Ова књига заснована је на докторској дисертацији под насловом *Аутобиографски фрајменџи у српским сѣисима XIV века*, која је одбрањена на Филозофском факултету у Новом Саду 2014. године, пред комисијом коју су чинили моја менторка, проф. др Светлана Томин, академик Јасмина Грковић Мејџор и проф. др Томислав Јовановић. Како је у међувремену наше истраживање проширено и на средњовековна дела из других периода, у овој књизи нашли су се одабрани огледи којима се, у контексту средњовековне аутобиографске праксе, представљају нека од антологијских дела српске средњовековне књижевности.

Делови појединих огледа претходно су објављени у оквиру научних радова у научним часописима и зборницима. Реч је о следећим текстовима:

- Мотив пустињељубиве грлице у делима средњовековне књижевности, *Свеске Маџице српске*, 15 (2013): 65–73.
- Душанова *Реч уз Законик* и византијска аутобиографска књижевност, У: Томин, С. и др.(ур.) *У сѣомен на Боровоја Маринковића*, Нови Сад: Филозофски факултет, 2014: 99–117.
- Живот као путовање у запису Инока из Далше, *Лицеум*, 16 (2016), 121–132.
- *Писах и ѿѿиѿисах* Радмиле Маринковић у светлу изучавања средњовековне аутобиографске књижевности. *Годишњак Каѿедре за српску књижевност са јужнословенским књижевностѿима*, 12 (2017): 63–74.
- Sava Nemanjić o sebi. Jedan primer oblikovanja autobiografskog diskursa u srpskoj srednjovekovnoj književnosti,

Godišnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu, 13/1 (2018): 503–515.

Неизмерну захвалност дугујем проф. др Светлани То-мин, као и рецензенткињама, проф. др Татјани Суботин Голубовић, проф. др Маји Анђелковић и проф. др Марини Курешевић, које су ми драгоценим саветима и сугестијама помогле у коначном уобличењу ове књиге.

ЛИТЕРАТУРА:

- Аверинцев, Сергеј Сергејевич (1982). *Поетика рановизантијске књижевности*. Београд: Српска књижевна задруга.
- Анђелковић, Маја (2020). Интертекстуалне везе Савиног Житија Светог Симеона и I и II Хиландарске повеље. У: Пузовић, В. (ур.) *Осам векова аутокефалије Српске Православне Цркве*, књ. II, Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве – Православно-богословски факултет, 229–237.
- Баришић, Фрањо (1975). Владарски чин кнеза Лазара. У: Божић, И. (ур.) *О кнезу Лазару*, Београд: Филозофски факултет, 45–62.
- Баришић, Фрањо (1982). О измирењу српске и византијске цркве 1375, *Зборник радова Византолошког института*, XXI, 159–181.
- Бек, Ханс Георг (1967). *Пушеви византијске књижевности*. Београд: Српска књижевна задруга.
- Богдановић, Димитрије (1967). Предговор, У: Бек, Х. Г. *Пушеви византијске књижевности*, Београд: Српска књижевна задруга, 7–73.
- Богдановић, Димитрије (1979). Епистолије кир-Силуанове, *Зборник Филозофског факултета*, XIV-1, 183–209.
- Богдановић, Димитрије (1980). *Историја старије српске књижевности*. Београд: Српска књижевна задруга.
- Богдановић, Димитрије (1981). Смисао Раванице. У: Војиновић, Х. (ур.) *Манастир Раваница*. Београд: Просвета, 9–17.
- Богдановић, Димитрије (1986). Предговор. У: Свети Сава, *Сабрани списи*. Београд: Српска књижевна задруга, 9–28.
- Богдановић, Димитрије (1997). *Сведоштва из српске средњовековне књижевности*. Београд: Српска књижевна задруга.
- Бојовић, Бошко (1999). *Краљевство и светлост. Политичка филозофија средњовековне Србије*, Београд: Службени лист СРЈ.
- Брајовић, Саша (2009). *Ренесансно својство и историја*. Београд: Филозофски факултет.
- Бубало, Ђорђе (2010). Када је велики жупан Стефан Немањић издао повељу манастиру Хиландару?, *Стари српски архив*, 9, 233–241.

- Бубало, Ђорђе (2003). Фалсификована повеља цара Стефана Уроша о стонском дохотку, *Сѣтари срѣски архив*, 2, 99–142.
- Бубало, Ђорђе (2009). *Писана реч у срѣском средњем веку*. Београд: Стубови културе.
- Бубало, Ђорђе (2010). Кад је велики жупан Стефан Немањић издао повељу манастиру Хиландару?, *Сѣтари срѣски архив*, 9, 233–241.
- Васиљев, Љупка (1995). Непознати рукописи Инока из Далше. У: Ивић, П. *Проучавање средњовековних јужнословенских рукописа*, Београд: Српска академија наука и уметности, 463–467.
- Васиљев, Љупка (2000). Ко је Инок из Далше, хиландарски писар прве половине XV века. У: Кораћ, В. *Осам векова Хиландара. Историја, духовни животи, књижевности, уметности и архитектура*, Београд: САНУ, 399–402.
- Васиљевић Илић, Славица (2015). *Српска средњовековна књижевност*, Бања Лука: Филолошки факултет.
- Веселиновић, Андрија (2010). Оснивачка повеља краља Милутина за хиландарски пирг на мору, *Сѣтари срѣски архив*, 9, 19–24.
- Вилимоновић, Лариса (2014). *Сѣруктура и особине „Алексијаде“ Ане Комнин – настани једне личне историје* (докторска дисертација), Београд: Филозофски факултет.
- <https://eteze.bg.ac.rs/application/showtheses?thesesId=2599>
- Винуловић, Љубица (2020). *Жене књижици и визуелна култура Балкана у средњовековно и рано модерно доба, од XI до XVI века* (докторска дисертација) <http://eteze.bg.ac.rs/application/showtheses?thesesId=7858>.
- Винуловић, Љубица (2022). Поеме и вотивни дарови монахиње Јефимије као израз људске трагедије. У: Томин, С., Половина, Н. (ур.) *Монахиња Јефимија*, Нови Сад: Платонеум, 201–222.
- Вујошевић, Жарко (2003). Стари завет у аренгама повеља Стефана Душана, *Сѣтари срѣски архив*, 2, 227–249.
- Вујошевић, Жарко (2007). *Сѣтари завети у аренима средњовековних српских и бујарских повеља* (необјављени магистарски рад), Београд: Филозофски факултет.
- Гвозден, Владимир (2011). *Српска књижевна култура 1914–1940*. Београд, Службени гласник.
- Гвозден, Владимир (2012) Има ли путопис своју теорију?, *Путопис: часопис за књижевност*, 1/1–2, 183–194.

- Геремек, Бронислав (2007). Маргиналац. У: Ле Гоф, Ж. (прир.) *Човек средњеј века*. Београд: СЛЮ, 360–389.
- Грдинић, Никола (1993). Аутобиографија – покушај одређења. У: Грдинић, Н. (ур.) *XVIII столеће*, Нови Сад: Прометеј, 126–143.
- Грковић-Мејдор, Јасмина (2010). О прасловенским формулама заклинања у старим српским повељама, У: Subotić, Lj., Živančević Sekeruš, I. (ur.) *Susret kultura* (knj. 1), Novi Sad: Filozofski fakultet, 451–461.
- Грковић Милица (1989). Дечанска хрисовуља – најпотпунија српска повеља. У: Ђурић, В. (ур.) *Дечани и византијска уметност средином XIV века*. Београд: САНУ, 15–19.
- Грковић, Милица (1997). Свето писмо и средњовековне српске повеље, *Научни састај слависта у Вукове дане*, 26/1, 33–39.
- Грковић, Милица (2004). *Прва хрисовуља манастира Дечани*. Београд – Приштина: MNEMOSYNE – Високи Дечани – Музеј у Приштини – Архив Србије.
- Грчке повеље српских владара (1936). Соловјев, А., Мошин, В. (прир.). Београд: Српска краљевска академија.
- Гуревич, Арон (1994). *Каталогије средњовековне културе*. Нови Сад: Матица српска.
- Данило Други (1988). *Животи краљева и архиепископа српских Службе*. Београд: Просвета–Српска књижевна задруга.
- Де Ман, Пол (1988). Аутобиографија као раз-обличење. *Књижевна критика*, 2, 119–129.
- Деретић, Јован (2002). *Историја српске књижевности*. Београд: Просвета.
- Деспот Стефан Лазаревић (1979). *Књижевни радови*. Београд: Српска књижевна задруга.
- Динић, Михајло (1955). Односи између Милутина и Драгутина. *Зборник радова Византолошкој институцији*, XLIV, 49–82.
- Динић, Михајло (1960). Област Бранковића, *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*. 26/1-2, 17–26.
- Доментијан (1988). *Животи Светиога Саве и животи Светиога Симеона*. Београд: Просвета – Српска књижевна задруга.
- Дрејн, Џон (2003). *Увођење у Стари завети*. Београд: СЛЮ.
- Душанов законик (1986). Марковић, Б. (прир.) Београд: Просвета – Српска књижева задруга.

- Душанов законик (2010). Бубало, Ђ. (прир.). Београд, Завод за уџбенике –Службеник гласник.
- Ђекић, Ђорђе (1997). Запис Рајчина Судића као историјски извор. *Зборник Маџице српске за историју*, 55, 25–48.
- Ђурић, Војислав Ј. (1987). Посвета Немањиних задужбина и владарска идеологија. У: Симић, П. (ур.), *Свјуденица у црквеном живоју и историја српској народа*, Београд: Богословски факултет, 1325.
- Живојиновић, Драгић (2003). Карејске хрисовуље Стефана Душана, *Историјски часопис*, 50, 33–52.
- Задужбине Косова (1987). Јевтић, А. (прир.) Београд – Призрен: Богословски факултет – Епархија рашко-призренска.
- Законик Стефана Душана цара српској 1349. и 1354. (1870) Новаковић, С. (прир.), Биоград: Државна штампарија.
- Законик цара Стефана Душана (Барањски, ђризренски, шишањовачки, раковачки, раванички и софијски рукопис) (1997). ур. М. Пешикан. Београд: САНУ–Завод за уџбенике.
- Ивић, Павле, Грковић, Милица (1976). *Дечанске хрисовуље*. Нови Сад: Институт за лингвистику.
- Из наше књижевности феудалној доба (1968). Павловић, Д., Маринковић, Р. (прир.) Београд: Просвета.
- Из наше старе српске књижевности (1931). Башић, М. (прир.) Београд: Српска књижевна задруга.
- Из тимине ђојање (стари српски ђеснички записи) (1962) Трифунковић, Ђ. (прир.) Београд: Нолит.
- Јеромонах Амфилохије (1981). Синаити и њихов значај у животу Србије XIV и XV века. У: Војиновић, Х. (ур.) *Манастир Раваница*, Београд: Просвета, 101–134.
- Јиречек, Константин (1952). *Историја Срба I*, Београд: Научна књига.
- Јовановић, Гордана (2009), Инок из Далше и *Радослављево јеванђеље*. У: Калић, Ј. (ур.) *Манастир Каленић – у сусрет шестој стогодишњици*, Београд – Крагујевац: Српска академија наука и уметности – Епархија шумадијска Српске православне цркве, 161–168.
- Јовановић, Томислав (2013). Стара српска поезија, записи и натписи, аренге српских повеља. У: Јовановић, Т. (прир.) *Стара*

- српска поезија, зајиси и најииси, арене*. Нови Сад: Издавачки центар Матице српске, 19–55.
- Јовановић, Томислав (2012). *Хрестоматија*. Београд: Филолошки факултет.
- Јухас-Георгиевска, Љиљана (1988). Предговор. У: Стефан Првовенчани, *Сабрани сјиси*. Београд: Просвета – Српска књижевна задруга, 9–50.
- Јухас-Георгиевска, Љиљана (1991). Доментијан и архиепископ Данило II. У: Ђурић, В. Ј. (ур.) *Архиепископ Данило II и његово доба*, Београд: САНУ, 237–243.
- Јухас-Георгиевска, Љиљана (1998). Природа и функција аутобиографских сегмената у српским повељама XII – XV века, *Књижевна кријика*, XXVII, пролеће/лето 1998, 9–24.
- Јухас-Георгиевска, Љиљана (2002). Књижевно дело монахиње Јефимије, *Зборник Мајице српске за књижевност и језик*, 50/1-2, 57–70.
- Калић-Мијушковић, Јованка (1975). Велики жупан Стефан Немања и кнез Лазар. У: Божић, И. (ур.) *О кнезу Лазару*, Београд: Филозофски факултет, 151–158.
- Карановић, Зоја (2011). Пропаст царства српскога, *Зборник Мајице српске за књижевност и језик*, 59/2, 265–276.
- Кашанин, Милан (1972). Личност и дело светог Саве. У: Трифуновић, Ђ. (ур.) *Сћара књижевност*, Београд: Нолит, 295–314.
- Кашанин, Милан (2002). *Српска књижевност у средњем веку*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Кашић, Душан Љ. (1976). Деспот Јован Угљеша као ктитор светогорског манастира Симонпетре. *Бојословље*, XX (XXV)1-2, 29–63.
- Константин Филозоф (1989). *Повести о словима. Житије деспота Стефана Лазаревића*. Београд: Просвета–Српска књижевна задруга.
- Кораћ, Душан (1992). Света Гора под српском влашћу (1345–1371), *Зборник радова Византолошког института*, XXXI, 1–179.
- Курцијус, Ернст Роберт (1996). *Евројска књижевност и латински средњи век*. Београд: Српска књижевна задруга.
- Лексикон српског средњег века* (1999) Ђирковић, С. (ур.). Београд: Knowledge.

- Лихачов, Дмитриј Сергејевич (1972). *Поешика сѣаре руске књижевности*. Београд: Српска књижевна задруга.
- Маринковић, Радмила (1996). Поговор. У: Маринковић, Р. (ур.) *Писах и пошћисах. Аутобиографске изјаве средњеј века*. Београд: Нолит, 239–252.
- Маринковић, Радмила (2007). *Светјородна јосјода срјска*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије.
- Марјановић-Душанић, Смиља (1997). *Владарска идеолоија Немањића*. Београд: СЛЮ.
- Марјановић Душанић, Смиља (1999–2000). Елементи царског програма у Душановој Повељи уз Законик, *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, LXV – 1/4, 3–20.
- Марјановић-Душанић, Смиља (2000). Хиландар као Нови Сион Немањиног отачаства. У: Кораћ, В. (ур.) *Осам векова Хиландара. Истјорија, духовни живој, књижевност, умейност и архитектјура*, Београд: САНУ, 17–24.
- Марјановић-Душанић, Смиља (2004). Молитве светих Симеона и Саве у владарском програму краља Милутина, *Зборник радова Византјолошкој инстјијуи*, XLI, 235–250.
- Марјановић-Душанић, Смиља (2005). О неким нерешеним питањима из Повеље Стефана Душана за цркву Светог Николе у Врању, *Сѣари срјски архив*, 4, 237–248.
- Марјановић-Душанић, Смиља (2007). *Светји краљ*. Београд: СЛЮ.
- Марјановић-Душанић, Смиља, Суботин-Голубовић, Татјана (2010). Повеља краља Стефана Душана манастиру Хиландару, *Сѣари срјски архив*, 9, 63–73.
- Марковић, Биљана (2006). Право азила у византијско-српској правој компилацији Закона цара Константина Јустинијана. *Истјоријски часојис*, 53, 9–22.
- Марковић, Биљана (2007). *Јустјинијанов закон – средњевековна византјјско-срјска јравна комјилација*. Београд: САНУ.
- Маца, Карло (2009). *Поклоничка јушовања*. Београд: Службени гласник.
- Мелве, Лејдуф (2024). *Светј који се мења (Глобални средњи век 500–1500)*. Београд: Карпос.
- Мирковић, Лазар (1922). *Монахиња Јефимија*. Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија.

- Митић, Милунка (2000). Литерарна аутобиографија архиепископа Данила II. *Научни састајанак слависта з Вукове дане*, 29/2, 35–44.
- Мишић, Синиша, Суботин-Голубовић, Татјана (2003). *Свештоар-ханђеловска хрисовуља*. Београд: Историјски институт.
- Мишић, Синиша (2009). Хрисовуља краља Стефана Уроша III Призренској епископији, *Ствари српски архив*, 9, 11–36.
- Младеновић, Александар (2003). *Повеље кнеза Лазара*. Београд: Чигоја.
- Морабито, Росана (2022). Ритамско памћење и формалне структуре. Белешке о Јефимијиним текстовима. У: Томин, С., Половина, Н. (ур.) *Монахиња Јефимија*. Нови Сад: Платонеум, 49–62.
- Мошин, Владимир (1937). Византиски утицаји у Србији у XIV веку. *Југословенски историјски часопис*, III – 1/4, 147–160.
- Мошин, Владимир (1939). Средњовековна Србија и византиска култура. *Српски књижевни гласник*, 56/5, 354–365.
- Мошин, Владимир (1971). Повеља краља Милутина – дипломатичка анализа, *Историјски часопис*, 18, 53–86.
- Мошин, Владимир (1975). Самодржавни кнез Лазар и традиција немањихког суверенитета од Марице до Косова. У: Божић, И. (ур.) *О кнезу Лазару*, Београд: Филозофски факултет, 13–41.
- Мошин, Владимир (1976). Житије краља Милутина према архиепископу Данилу II и Милутиновој повељи – аутобиографији. У: Ђурић, В. (ур.) *Зборник Историје књижевности*, 10, Београд: САНУ, 117–137.
- Новаковић, Стојан (1895). Живот Св. Василија Новог. *Сјоменик Српске краљевске академије*, XXIX, 45–48.
- Новаковић, Стојан (2001). *Срби и Турци XIV и XV века*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Новаковић, Стојан (2005). *Законски сјоменици српских држава средњеј века*. Београд, Лирика.
- Орлов, Лариса (2012). Ана Комнина – аутобиографске белешке. У: Крсмановић, Б. (ур.) *Византијски свет на Балкану II*, Београд: Византолошки институт САНУ, 349–365.
- Осолник, Владимир (1998). Три писца и три записа аутобиографских појединости у српској средњовековној књижевности, *Научни састајанак слависта у Вукове дане*, 27/1 (1998), 27–31.
- Острогорски, Георгије (1935). Автократор и самодржац, *Глас Српске краљевске академије*, CLXIV/84, 95–187.

- Острогорски, Георгије (1965). *Серска обласић йосле Душанове смрти*. Београд: Научно дело.
- Острогорски, Георгије (1968). Простагме српских владара. *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, 34 /3–4, 245–257.
- Павић, Милорад (1986). Предговор. У: Павић, М. (ур.) *Стиари српски зајиси и најийиси*, Београд: Просвета–Српска књижевна задруга, 9–15.
- Павловић, Драгољуб (1971). *Стиарија јујословенска књижевности*. Београд: Научна књига.
- Павловић, Миодраг (1972). Старо српско песништво. У: Трифуновић, Ђ. (ур.), *Стиара српска књижевности*, Београд: Нолит, 88–91.
- Панић-Суреп, Милорад (1960). *Кад су живи завидели мртвима*. Београд: Српска књижевна задруга.
- Петканова, Донка (2006). *Разноликојо средновековие*. Велико Търново: Врѣмѣ.
- Петровић, Дамњан (1980). Аутобиографија појединости у Дечанским хрисовуљама и средњовековне биографије о Милутину и Стефану Дечанском, *Научни састјанак слависти у Вукове дане*, 8, 55–61.
- Пилиповић, Јелена (2018). Преплет жанрова у Јефимијиној *Похвали кнезу Лазару*. У: Вранеш, А. (ур.), *Српске ђесникиње*, Вишеград – Београд: Андрићев Институт – Задужбина Десанке Максимовић, 101–114.
- Пилиповић, Јелена (2022). Језик наговештаја. Интертекстуално читање *Тује за младенцем Уљеишом*. У: Томин, С., Половина, Н. (ур.) *Монахиња Јефимија*, Нови Сад: Платонеум, 63–76.
- Пилиповић, Јелена (2022). Многозначност иконе у Јефимијиној поезији. У: Томин, С. Половина, Н. (ур.) *Монахиња Јефимија*, Нови Сад: Платонеум, 77–88.
- Половина, Наташа (2013а). Мотив пустињељубиве грлице у делима средњовековне књижевности, *Свеске Мајице српске*, 15, 65–73.
- Половина, Наташа (2013б). Топос Божје милости у српским повељама 14. века, *Годишњак филозофској факултетија у Новом Саду*, 38/1, 173–181.
- Половина, Наташа (2017а). Мотив блуднице у *Ејисџолијама кир-Силуановим* – порекло и функција, *Зборник Мајице српске за књижевност и језик*, 65/1, 43–52.

- Половина, Наташа (2017б). *Писах и ѿоѿиисах* Радмиле Маринковић у светлу изучавања средњовековне аутобиографске књижевности. *Годишњак Каѿедре за срѿску књижевносѿ са јужно-словенским књижевносѿима*, 12, 6374.
- Половина, Наташа, Томир, Светлана (2023). Владарски пар као тип владарске моћи (супруге владара у српским средњовековним повељама). У: Бабић, Б. (ур.) *Зборник научних радова у часѿ ѿроф. др Мирку Скакићу*, Бања Лука: Филолошки факултет, 73–89.
- Попа, Васко (2008). *Јуѿро мислено. Немањѿско доба* (зборник средњовековне српске поезије), Нови Сад: Академска књига.
- Поповић, Даница (1992). *Срѿски владарски ѿроб у средњем веку*. Београд: Институт за историју уметности Филозофског факултета.
- Порчић, Небојша (2012). *Дѿпломатѿички обрасци средњовековних владарских докумената: срѿски ѿимер* (необјављена докторска дисертација), Београд: Филозофски факултет.
- Пурковић, Миодраг Ал. (1939). Светитељски култови у старој српској држави. *Боѿсловље*, XIV/ 2, 151–174.
- Радојичић, Ђорђе Сп. (1955). „Живота дело“ цара Стефана Душана (аутобиографска царева белешка испред Законика), *Реѿублика*, 509 (2. август 1955), 2–3.
- Радојичић, Ђорђе Сп. (1962) *Развојни лук сѿаре срѿске књижевносѿи*. Нови Сад: Матица српска.
- Радојичић, Ђорђе Сп. (1963). *Творци и дела сѿаре срѿске књижевносѿи*, Титоград: Графички завод.
- Радојичић, Ђорђе Сп. (1972). Старо српско духовно и световно песништво. У: Трифуновић, Ђ. (ур.) *Сѿара књижевносѿи*, Београд: Нолит, 82–87.
- Радојичић Костић, Гордана (2006). *Библиоѿрафија о законодавсѿву цара Сѿефана Душана*. Београд: САНУ
- Радојичић, Никола (1960). Реч цара Стефана Душана уз ѿегов Законик. У: Острогорски, Г. (ур.) *Законик цара Сѿефана Душана 1349. и 1354.*, Београд: Научно дело, 148–162.
- Радонић, Јован (1895). Биографија и аутобиографија краља Милутина, *Леѿоѿис Маѿице срѿске*, 183/3 (1895), 92–109.
- Радослављево јеванђеље* (2001). Трифуновић, Ђ. (ур.) Санкт Петербург – Београд: Руска национална библиотека – Народна библиотека Србије – Завод за израду новчаница и кованог новца.

- Ребић, Чедомир (2008). Поетика духовног расуђивања и поучавања у посланицама, *Башићина*, 24, 27–42.
- Ристовић, Ненад (2005). *Старохришћански класицизам. Позитивни ставови старохришћанских писаца према античкој књижи*, Београд: Чигоја.
- Сајловић, Мирко (2013). Забрана уласка жена на Свету Гору Атонску. У: Фотић, А. (ур.) *Осма казивања о Светој Гори*, Београд: Задужбина Светог манастира Хиландара, 127–159.
- Свети Јован Лествичник (2003). *Лествица*. Манастир Хиландар.
- Свети Сава (1986). *Сабрани списи*. Београд: Просвета – Српска књижевна задруга.
- Светостефанска хрисовуља* (2011) *Повеља краља Милутина манастиру Бањска. Светостефанска хрисовуља, књ. 2. (Фототипије издања и прашеће студије)*. Трифуновић, Ђ. (ур.) Београд: Службени гласник.
- Синдик, Душан (1988). Српска средњовековна акта у манастиру Хиландар, *Хиландарски зборник*, 10, Београд: САНУ, 9–34.
- Станковић, Влада, Ердељан Јелена (2021). *Краљ Милутин и манастир Бањска*. Нови Сад: Платонеум – Манастир Бањска.
- Станковић, Влада, Ердељан Јелена (2024). *Цар Душан и Манастир Свети Арханђели*. Призрен: Манастир Свети Арханђели – Нови Сад: Платонеум.
- Стефан Првовенчани (1988). *Сабрани списи*. Београд: Просвета – Српска књижевна задруга.
- Соловјев, Александар (1927). Повеље цара Уроша у Хиландарском архиву, *Богословје*, II/4, 280–293.
- Соловјев, Александар (1938). Манастирске повеље старих српских владара, *Хришћанско дело*, 3 (мај–јуни), 3–11.
- Соловјев, Александар В. (2001). *Постанак и значај Душанова законика*. Београд: Досије.
- Споменици за средновековна и новонастала историја на Македонија I* (1975). Мошин, В. (ур.). Скопје: Архив на Македонија.
- Станковић, Влада (2012). *Краљ Милутин*. Београд: Фреска.
- Станојевић, Станоје (1895). Белешке о склопу Даниловог родослова, *Летопис Машице српске* 183: 119–137.
- Станојевић, Станоје (1914). Студије о српској дипломатици. Аренга (Проемиум), *Глас Српске краљевске академије*, XCIV, 192–229.

- Станојевић, Станоје (1920). Студије о српској дипломатици. Експозиција (Нарација), *Глас Српске краљевске академије*, ХСVI, 117–139.
- Станојевић, Станоје (1923). Студије о српској дипломатици. Дијак. Граматик. Нотар. Канцелар, *Глас Српске краљевске академије*, CVI, 50–96
- Сѣтари српски зайиси и најѣиси* (1984). *Сѣтари српски зайиси и најѣиси*, књ. 3 (фототипска издања) Стојановић, Љ. (прир.) Београд–Нови Сад: САНУ–Народна библиотека Србије–Матица српска.
- Стефановић, Мирјана Д. (2010). *Ауѣобиоѣрафија*. Београд: Службени гласник.
- Стојановић, Љубомир (1984). *Сѣтари српски зайиси и најѣиси* III. Београд: САНУ, Народна библиотека Србије – Нови Сад: Матица српска.
- Стојнић, Мила (1999). Писмо као књижевни жанр у средњовековној руској књижевности, *Зборник Маѣице српске за слависѣику*, 56/57, 7–30.
- Суботин-Голубовић, Татјана (1994). Још о „Житију у свитку“ краља Милутина, *Зборник радова визанѣолошкој инсѣиѣуѣа*, XXXIII (1994), 115–125.
- Суботин-Голубовић, Татјана (2001). Средњовековна српска епистографија. У: Љушић, Р. (ур.) *Писмо (зборник радова)*. Београд: Удружење за српску повесницу, 9–16.
- Суботин-Голубовић, Татјана (2002). Култ арханѣла Михаила у средњовековној Србији. У: Детелић, М. (ур.) *Кулѣ свейѣих на Балкану II*, Крагујевац: Центар за научна истраживања САНУ, 9–21.
- Тарановски, Феодор (1926). *Душанов законик и Душаново царсѣтво*. Нови Сад: Матица српска.
- Тарановски, Теодор (1931). *Исѣорија српској ѣрава у Немањѣћкој држави I. Исѣорија државној ѣрава*. Београд: Издавачка књижарница Геце Кона.
- Тахиаос, Антониос-Емил (1975). Исихазам у доба кнеза Лазара. У: Божић, И. (ур.) *О кнезу Лазару*, Београд: Филозофски факултет, 93–103.
- Теодосије (1988). *Жиѣија*. Београд: Просвета – Српска књижевна задруга.

- Томин, Светлана (2007). *Књигољубиве жене српској средњеј века*. Нови Сад: Академска књига.
- Томин, Светлана, Половина, Наташа (2014). Плаштаница из манастира Путна: питање ауторства. У: Раичевић, Г. (ур.) *Асијекти и генезиса и њихово обликовање у српској књижевности*, Нови Сад: Академска књига, 95–110.
- Томин, Светлана (2025). *Књигољубиве жене српској средњеј века*. Нови Сад: Академска књига (друго издање).
- Трифуновић, Ђорђе (1966). „Обичај“ у запису монахиње Јефимије, *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор XXXII/ 1–2*, 88–90.
- Трифуновић, Ђорђе (1968). *Српски средњовековни списи о кнезу Лазару и Косовском боју*, Крушевац: Багдала.
- Трифуновић, Ђорђе (1972). Нацрт за поетику старе српске књижевности. У: Трифуновић, Ђ. (ур.) *Сйара књижевности*, Београд: Нолит, 60–68.
- Трифуновић, Ђорђе (1976). Проза архиепископа Данила II, *Књижевна историја*, IX/33, 3–71.
- Трифуновић, Ђорђе (1979). Живот, доба и књижевни рад Стефана Лазаревића. У: Деспот Стефан Лазаревић, *Књижевни радови*, Београд: Српска књижевна задруга, 7–141.
- Трифуновић, Ђорђе (1980). *Писац и преводилац Инок Исаија*. Крушевац: Багдала.
- Трифуновић, Ђорђе (1983). *Монахиња Јефимија. Књижевни радови*. Крушевац: Багдала.
- Трифуновић Ђорђе, Бјелогрић Весна, Брајовић Ирена (1986). Хиландарска оснивачка повеља светог Симеона и светог Саве. У: *Осам векова Студенице*, Београд: Свети архијерејски синод, 49–61.
- Трифуновић, Ђорђе (1988). *Српске послианице шеснаестој века*, Крушевац: Багдала.
- Трифуновић, Ђорђе (1990). *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*, Београд: Нолит.
- Трифуновић, Ђорђе (1995). *Опједи и преводи (XIV – XVII век)*. Београд: Источник.
- Трифуновић, Ђорђе (1999). Цар Душан о свом боравку на Светој Гори, *Источник*, XVIII-31/32, 18–25.

- Трифуновић, Ђорђе (2004). *Са свейтојорских извора*. Београд: Службени лист СЦГ.
- Трифуновић, Ђорђе (2009). *Сѣара срѣска књижевносѣ*. Београд: Чигоја.
- Тројицки, Сергеј (1952). Како треба издати Светосавску Крмчију (Номоканон са тумачењима), Београд: Научна књига.
- Ђоровић, Владимир (1910). Утјецај и одношај између старих грчких и српских записа и натписа, *Глас Срѣске краљевске академије*, LXXXIV-50 (1910), 99–171.
- Ђоровић, Владимир (1929). Силуан и Данило II, српски писци XIV-XV века, *Глас Срѣске краљевске академије*, 136, 13–103.
- Ђоровић, Владимир (1985). *Свейта Гора и Хиландар до шеснаесѣтог века*. Света Гора: Манастир Хиландар.
- Ђоровић, Владимир (2005). *Исѣорија Срба*. Београд: Алнари.
- Ђоровић-Љубинковић, Мирјана (1961). Одраз култа светог Стефана у српској средњовековној уметности, *Сѣаринар*, XII, 45–62.
- Ђирковић, Сима (1989). Србија уочи царства. У: Ђурић, В. Ј. (ур.) *Дечани и визанѣијска умејносѣ средином XIV века*, Београд: САНУ – Приштина: Јединство, 3–13.
- Ђирковић, Сима (1991). Биографија краља Милутина у Улијарској повељи. У: Ђурић, В. Ј. (ур.) *Архиејиској Данило II и његова доба*, Београд: САНУ, 53–67.
- Ђирковић, Сима (2003). Повеље кнеза Лазара и његова канцеларија, *Сѣари срѣски архив*, 2, 207–215.
- Убипарип, Миланка (2005). Зборник са Кратким житијем краља Милутина, *Прилози за књижевносѣ, језик, исѣорију и фолклор*, LXXI/ 1–4 (2005), 53–72.
- Ферјанчић, Божидар (1975). Владарска идеологија у српској дипломатици после пропасти царства (1371). У: Божић, И. (ур.) *О кнезу Лазару*, Београд: Филозофски факултет, 138–150.
- Ферјанчић, Божидар, Ђирковић, Сима (2005). *Сѣефан Душан*. Београд: Завод за уѣбенике.
- Флашар, Мирон (2001). Неки проблеми испитивља античке и старије европске аутобиографске књижевности. У: Грдинић, Н. (ур.) *XVIII сѣолеће (избор из зборника XVIII сѣолеће)*, Нови Сад: Завод за културу Војводине, 7–44.
- Фуко, Мишел (2003). *Херменеуѣика субјекѣа*. Нови Сад: Светови.

- Хафнер, Станислав (1991). Данило II као средњовековни историограф. У: Ђурић, В. Ј. (ур.) *Архиепископ Данило II и његово доба*, Београд: САНУ, 131–137.
- Хојзинга, Јохан (1991). *Јесен средњег века*. Нови Сад: Матица српска.
- Цамблак, Григорије (1989). *Књижевни рад у Србији*. Београд: Просвета–Српска књижевна задруга.
- Шаркић, Срђан (1996). *Средњовековно српско право*. Нови Сад: Матица српска.
- Шаркић, Срђан (2006). Идеја Рима у мисли и делу цара Душана, *Зборник радова Правног факултета у Новом Саду*, 40/1, 53–71.
- Шаркић, Срђан (2007): Правноисторијска анализа Хиландарске повеље монаха Симеона (Стефана Немање). У: Милосављевић, М. (ур.) *Пети казивања о Светој Гори*, Београд: Просвета, 93–101.
- Шачкова, Василиса Александровна (2012). Путопис као жанр средњовековне књижевности: питања теорије, у: *Путопис: часопис за путописну књижевност*, 1/1-2: 195–202.
- Шпадијер, Ирена (2014). *Светогорска башићина*. Београд: Чигоја.
- Шпадијер, Ирена (2015). Алгоритам раја код Светог Саве и Стефан Првовенчаног. У: Миљковић, Б. (ур.) *Зборник у част Мирјане Живојиновић*, књ. 1. Београд: Византолошки институт САНУ, 113–126.
- Ameland, James S. (2007). Saving the Self from Autobiography. In: Von Greyerz, K. (ed.) *Selbstzeugnisse in der Frühen Neuzeit*, Munich: R. Oldenbourg Verlag, 129–140.
- Angold, Michael (1998). The Autobiographical Impulse In Byzantium, *Dumbarton Oak Papers*, 52, 225–257.
- Antologija stare srpske književnosti (XI–XVIII veka)* (1960) Radojčić, Đ. Sp. (ur.) Beograd: Nolit, 1960.
- Arijes, Filip (1989). *Eseji o istoriji smrti na Zapadu*. Beograd: Rad.
- Atanacković, Dragoljub (1988). *Penologija*. Beograd: Naučna knjiga.
- Bahtin, Mihail (1989). *O romanu*. Beograd: Nolit.
- Bale, Anthony (2016). God's Cell: Christ as Prisoner and Pilgrimage to the Prison of Christ. *Speculum*, 91/1, 1–35.
- Bennet, Judith, Ruth Mazo Karas (2013). Women, Gender and Medieval Historians. In: Bennet, J., Mazo Karas, R. (ed.) *Women and Gender in Medieval Europe*, Oxford: Oxford University Press, 1–20.

- Blamires, Alcuin (2010). Individuality. In: Treharne, E., Walker, G. (ed.) *The Oxford Handbook of Medieval Literature in English*, New York: Oxford University Press, 478–493.
- Breje, Luj (1976). *Vizantijska civilizacija*. Beograd: Nolit.
- Bynum, Caroline Walker (1982). *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*: Berkeley: University of California Press.
- Coiner, Nancy Lee (1989). *The Figure in the Margins: Literary Autobiography in the Middle Ages* (PhD Thesis). Stanford: Stanford University.
- Dibi, Žorž (2001). *Umetnost i društvo u srednjem veku*. Beograd: CLIO.
- Dibi, Žorž (2007). *Vreme katedrala*. Sremski Karlovci – Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Eko, Umberto (1992). *Umetnost i lepo u estetici srednjeg veka*. Novi Sad: Svetovi.
- Fleming, John V. (2014). Medieval European Autobiography. In: Di-Battista, M.(ed.). *The Cambridge Companion to Autobiography. Cambridge Companions to Literature*. Cambridge University Press, 35–48.
- Forbes, Greg (2000). *The God of Old. The Role of the Lukan Parables in the Purpose of Luke's Gospel*. London: A&C Black.
- Gurevič, Aron (2024). *Srednjovekovni svet: kultura neme većine*. Novi Sad: Akademski knjiga.
- Hawkesworth, Celia (2000). *Voices in the Shadows*. Budapest: Central European University Press
- Hinterberger, Martin (1999). *Autobiographische Traditionen in Byzanz*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften/ Böhlaus.
- Ivković, Milka (1957). Ustanova mladog „kralja“ u srednjovekovnoj Srbiji, *Исѹпориски ѿласник*, 3-4, 59–79.
- Jung, Karl Gustav (1984). *O psihologiji nesvesnog*. Novi Sad: Matica srpska.
- Kerby-Fulton, Kathryn (2010). Authority, Constraint, and the Writing of the Medieval Self. In: E. Treharne, E., Walker, G.(ed.) *The Oxford Handbook of Medieval Literature in English*, New York: Oxford University Press, 413–433.
- Kimmelman, Burt Joseph (1991). *The Poetics of Authorship in the Later Middle Ages*. New York: City University of New York.

- König, Dorothea (1998). Искази Стефана Немање о себи и о обавезама владалаца (Прилог изучавања историје жанра *speculum/Fürstenspiegel*), *Научни сасиџанак славистиџа у Букове дане*, 27/1, 15–25.
- Ladner, Gerhart B. (1967). Homo Viator: Medieval Ideas On Alienation and Order, *Speculum*, XLII/2: 233–259.
- Landow, George Paul (1975) Swim or Drown: Carlyle's World of Shipwrecks, Castaways and Stranded Voyagers, *Studies in English Literature 1500–1900*, 15/ 4, 641–655.
- Lejeune, Philippe (2000). Autobiografski sporazum. U: Milanja, S. (ur.) *Autor, pripovjedač, lik*. Osijek: Svjetla grada – Pedagoški fakultet, 201–236.
- Ležen, Filip (2009). Autobiografski sporazum, dvadeset pet godina kasnije, *Polja*, LIV/459, 44–54.
- MacRobert, Catherine Mary (1997). Какав је био Псалтир српских средњовековних књижевника, *Научни сасиџанак славистиџа у Букове дане*, 26, 25–35.
- Markus, Lora (2009). Spasavanje subjekta, *Polja*, LIV/459, 55–80.
- Mendelson, Sara H. (2007). Life-Writing as letter-writing: The Correspondence of Anne Dormer and Elizabeth Trumbull. In: Von Greyerz, K. (ed.) *Selbstzeugnisse in der Frühen Neuzeit*, Munich: R. Oldenbourg Verlag, 141–154.
- Moren, Edgar (1981). *Čovek i smrt*. Beograd: BIGZ.
- Mošin, Vladimir (1954). Sankcija u vizantijskoj i južnoslavenskoj ćirilskoj diplomatici. *Anali Historijskog instituta u Dubrovniku* (1954), 27–51.
- Nicol, Donald M. (1988). Byzantine Political Thought. In: Burns, J. H. (ed.) *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350 – c. 1450*. Cambridge: Cambridge University Press, 51–79.
- Pascal, Roy (2015). *Design and Truth in Autobiography*. London – New York: Routledge.
- Patterson, Lee (2010). *Acts of Recognition: Essays on Medieval Culture*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Pavlović, Miodrag (1979). *Ništitelji i svadbari*. Beograd: BIGZ
- Purković, Miodrag Al. (1954). *Carica Jelena*. [S. l.] : [s. n.].
- Radojićić, Đorđe Sp. (1959). Prve naše autobiografske beleške (XII–XIV veka), *Delo*, 6/1, 149–150.

- Radojičić, Đorđe Sp. (1960). Beleške o piscima, *Antologija stare srpske književnosti (XI–XVIII veka)*, Beograd: Nolit, 309–369.
- Rečnik književnih termina* (1992). Živković, D. (ur.), Beograd: Nolit.
- Rubenstein, Jay (2005). Biography and Autobiography in the Middle Ages. In: Partner, N. (ed.) *Writing Medieval History*. Bloomsbury: London, 22–41.
- Summers, Joanna (2004). *Late-Medieval Prison Writing and the Politics of Autobiography*. Oxford: Clarendon Press.
- Vujošević, Žarko (2008). Moses as a Role Model in the Serbian Charters after 1371 Changing Patterns, *Balcanica*, XXXIX, 69–78.
- Zak, Gur (2011). Modes of Self-Writing from Antiquity to the Later Middle Ages. In: Hexter, R. (ed.) *The Oxford Handbook of Medieval Latin Literature*. Oxford: Oxford University Press, 485–505.
- Zlatar, Andrea (2000). *Ispovijest i životopis (Srednjovjekovna autobiografija. Rasprava)*, Zagreb: Antibarbarus.
- Zlatar Violić, Andrea (2009). Autobiografija: teorijski izazovi, *Polja*, LIV/459, septembar-oktobar, 36–43.
- Αγγελή, Ελενή (2013). Δυκτύα επιστολογράφων στον δεκατό τέταρτο αιώνα, ηλεκτρονски извор: <http://ikee.lib.auth.gr/record/131969?ln=en> (приступљено: 10. 8. 2025).

УНИВЕРЗИТЕТ У НОВОМ САДУ
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ НОВИ САД
21000 Нови Сад
Др Зорана Ђинђића 2
www.ff.uns.ac.rs

CIP – Каталогизација у публикацији
Библиотека Матице српске, Нови Сад
821.163.41.09"653"

ПОЛОВИНА, Наташа, 1980-

Ја у средњем веку [Електронски извор] : огледи о аутобиографским
фрагментима у српској средњовековној књижевности / Наташа По-
ловина. - Нови Сад : Филозофски факултет, 2025

Начин приступа (URL): <https://digitalna.ff.uns.ac.rs/sadrzaj/2025/978-86-6065-947-9>. - Опис заснован на стању на дан 4.11.2025. - Насл. са насловног екрана.
- Напомене и библиографске референце уз текст. - Библиографија.

ISBN 978-86-6065-947-9

а) Српска књижевност - Аутобиографски фрагменти - Средњи век
COBISS.SR-ID 179328265