

BALCANICA XXXII–XXXIII



СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ
БАЛКАНОЛОШКИ ИНСТИТУТ

БАЛКАНИКА
XXXII–XXXIII
ГОДИШЊАК БАЛКАНОЛОШКОГ ИНСТИТУТА

Одговорни уредник
ЉУБИНКО РАДЕНКОВИЋ
Директор Балканолошког института

Редакцијски одбор
ДИМИТРИЈЕ ЂОРЂЕВИЋ (Санта Барбара), МИЛКА ИВИЋ,
ФРАНСИС КОНТ (Париз), ЂОРЂЕ С. КОСТИЋ, ЉУБОМИР
МАКСИМОВИЋ, ДАНИЦА ПОПОВИЋ, БИЉАНА СИКИМИЋ,
НИКОЛА ТАСИЋ, АНТОНИ ЕМИЛ ТАХИАОС (Солун),
СВЕТЛАНА М. ТОЛСТОЈ (Москва), ГАБРИЈЕЛА ШУБЕРТ (Јена),
КРАНИСЛАВ ВРАНИЋ (секретар)

БЕОГРАД
2003

UDC 930.85(4–12)

YU ISSN 0350–7653

ACADEMIE SERBE DES SCIENCES ET DES ARTS
INSTITUT DES ETUDES BALKANIQUES

BALCANICA
XXXII–XXXIII
ANNUAIRE DE L'INSTITUT DES ETUDES BALKANIQUES

Rédacteur

LJUBINKO RADENKOVIĆ

Directeur de l'Institut des Etudes balkaniques

Membres de la Rédaction

FRANCIS CONTE (Paris), DIMITRIJE DJORDJEVIĆ (Santa Barbara),

MILKA IVIĆ, DJORDJE S. KOSTIĆ, LJUBOMIR MAKSIMOVIĆ,

DANICA POPOVIĆ, BILJANA SIKIMIĆ,

ANTHONY-EMIL TACHIAOS (Thessalonique), NIKOLA TASIĆ,

SVETLANA M. TOLSTOÏ (Moscou), GABRIELLA SCHUBERT (Jena),

KRANISLAV VRANIĆ (secrétaire)

BELGRADE
2003

Адреса редакције
Београд, Кнез-Михаилова 35/IV
www.balkaninstitut.com
E-mail: balkinst@sanu.ac.yu

Превод на енглески
Бранислава Јурашин

Лектура и коректура
Жељка Малобабић
Маја Ђокић

Техничко уређење и припрема
Кранислав Вранић

Графичко решење корица
Александар Палавестра

Штампа
Чигоја штампа
Београд

САДРЖАЈ
TABLES DES MATIERES

СТУДИЈЕ И ЧЛАНЦИ
ETUDES ET ARTICLES

[Оригинални научни радови]
[Travaux originaux]

АРХЕОЛОГИЈА. АНТИЧКА ИСТОРИЈА

<i>Растко Васић</i> , Белешке о Гласинцу	7
<i>Миодраг Сладић</i> , Трагом раних келтских утицаја на простору Тимочке крајине	37
<i>Милена Милин</i> , Питање илирске компоненте становништва југоисточног дела Доње Паноније у савременим истраживањима	49
<i>Sanja Pilipović</i> , Divine Rape as Funeral Motif: Example of Stela from Viminacium	61

ЛИНГВИСТИКА. ЕТНОЛОГИЈА. ФОЛКЛОР

<i>Павле Ивић</i> , Марен	89
<i>Анна А. Плотникова</i> , Етнолингвистическо картографировање фрагмената масленичне обрядности јужних славјана	95
<i>Александар Лома</i> , Неке српске паралеле источнословенском Вију	123
<i>Ljubinko Radenković</i> , Slav Beliefs on Changelings	143
<i>Вања Станишић</i> , О табуизацији назива миша на централном Балкану	155

ИСТОРИЈА

<i>Александар Фотић</i> , Уговори на „другим“ језицима и османски шеријатски суд (XVI–XVIII век)	175
<i>Мирослав Свирчевић</i> , Кнежинска и сеоска самоуправа у Србији 1739–1788	183
<i>Љубодраг П. Ристић–Александар Радош</i> , Фотографски путопис Београда Ивана Громана. Један другачији поглед на фотографски опус И. Громана	197

<i>Чедомир Антић</i> , Црна Гора у свести једног британског дипломате. Извештај пуковника Хјуа Роуза из 1852	211
<i>Првослав Радић</i> , Из историје српског питања у Македонији. Културолошки аспект	227

ИСТОРИЈА УМЕТНОСТИ

<i>Јанко Радовановић</i> , Богородица Млекопитатељница из Пећке патријаршије. Ново тумачење	253
<i>Весна Милановић</i> , О светосавској редакцији ликова светих монаха у припрати милешевске цркве. Прилог истраживању заједничких места у сликаним програмима црквених задужбина Немањића у XIII веку	263
<i>Бранислав Цветковић</i> , Византијски цар и фреске у припрати Милешеве	297
<i>Мирослав Тимотијевић</i> , Богородица бездинска и верско-политички програм патријарха Арсенија IV Јовановића	311

Растко ВАСИЋ
Археолошки институт
Београд

БЕЛЕШКЕ О ГЛАСИНЦУ ХРОНОЛОШКА И ТЕРИТОРИЈАЛНА ПИТАЊА

Анстракт: У раду је реч о Гласинцу у бронзано и гвоздено доба. Аутор анализира археолошки материјал у појединим деловима ове простране висоравни, на самом Гласинцу, северозападно, јужно и источно од висоравни и покушава да утврди одређене територијалне и хронолошке разлике у културном развоју појединих од ових делова.

Гласинац, висораван источно од Сарајева са хиљадама хумки и стотину градина,¹ представља једно од „култних“ праисторијских налазишта на Балкану, које и после 120 година интензивног рада и испитивања није још дало одговарајућа решења за све проблеме који постоје. Као неки омен у том смислу јесте чињеница да су приликом првих ископавања, у првом откопаном тумулу, нађена бронзана култна колица са три упрегнуте птице, један од најзначајнијих и свакако најзанимљивији налаз на Гласинцу који још увек није задовољавајуће интерпретован.²

Прва ископавања на Гласинцу обављена су 1880. г. под руководством инжињеријског поручника Ј. Лексе,³ а идућа, један луструм

¹ Трухелка (1893, 61) претпоставља да на Гласинцу има преко 20.000 хумки, док последњи прорачуни Б. Говедарице (1978, 32) говоре да поред нешто више од 1.000 истражених тумула, има још око 2000 неистражених.

² Hochstetter 1881; Seewald 1939.

³ Hochstetter 1881.

касније, 1886. г. под руководством два капетана Ф. Глосауера и Ј. Бру-
дла.⁴ Оснивањем Земаљског музеја у Сарајеву, почела су систематска
истраживања на Гласинцу која су водили Ћ. Трухелка (1888–1890),⁵
Ђ. Стратимировић (1891)⁶ и Ф. Фиала (1892–1897).⁷ Између два рата
вршени су мањи радови под руководством М. Мандића (1937),⁸ док су
после рата на Гласинцу истраживали Б. Човић (1957)⁹ и Б. Говедарица
(од 1974 с прекидима до 1990).¹⁰ Поред извештаја са ових ископавања,
објављено је више књига и студија о овом материјалу, М. Хернеса,¹¹ О.
Севалда,¹² А. Бенца и Б. Човића,¹³ М. Гарашанина,¹⁴ Б. Човића,¹⁵ Н. Лу-
чентини,¹⁶ М. Паровић-Пешикан,¹⁷ итд. Главна тема ових расправа била
је хронологија гласиначког материјала који је на почетку масовно опре-
дељен као халштатски, да би коначно, захваљујући у првом реду раду А.
Бенца и Б. Човића,¹⁸ било утврђено да је културни развој на гласиначкој
висоравни текао непрекидно, истина са различитим интензитетом, од
почетка бронзаног доба до млађег гвозденог доба. Бенац и Човић су да-
ли и основну хронолошку поделу археолошког материјала на пет фаза,
Гласинац I–V, која се, уз неке измене у опредељењу појединих типова,
користи и данас. Од осталих радова који проучавају тајне гласиначке
висоравни, треба посебно истаћи студије Б. Човића о сахрањивању на
Гласинцу и о гласиначким кнежевским гробовима, где су анализирани
погребни обичаји гласиначких становника и промене које су настале у
току дуготрајног културног развоја на овом подручју.¹⁹

⁴ Hoernes 1889.

⁵ Трухелка 1889; 1889а; 1889б; 1890; 1890а; 1893.

⁶ Стратимировић 1891; 1893.

⁷ Фиала 1892; 1893; 1893а; 1894; 1895; 1895а; 1896; 1896а; 1897; 1897а; 1899;
1899а.

⁸ Мандић 1937.

⁹ Човић 1959; 1965.

¹⁰ Говедарица 1974; 1975; 1978; 1988.

¹¹ Hoernes 1889.

¹² Seevald 1939.

¹³ Бенац/Човић 1956; 1957.

¹⁴ Гарашанин 1962, 180–185.

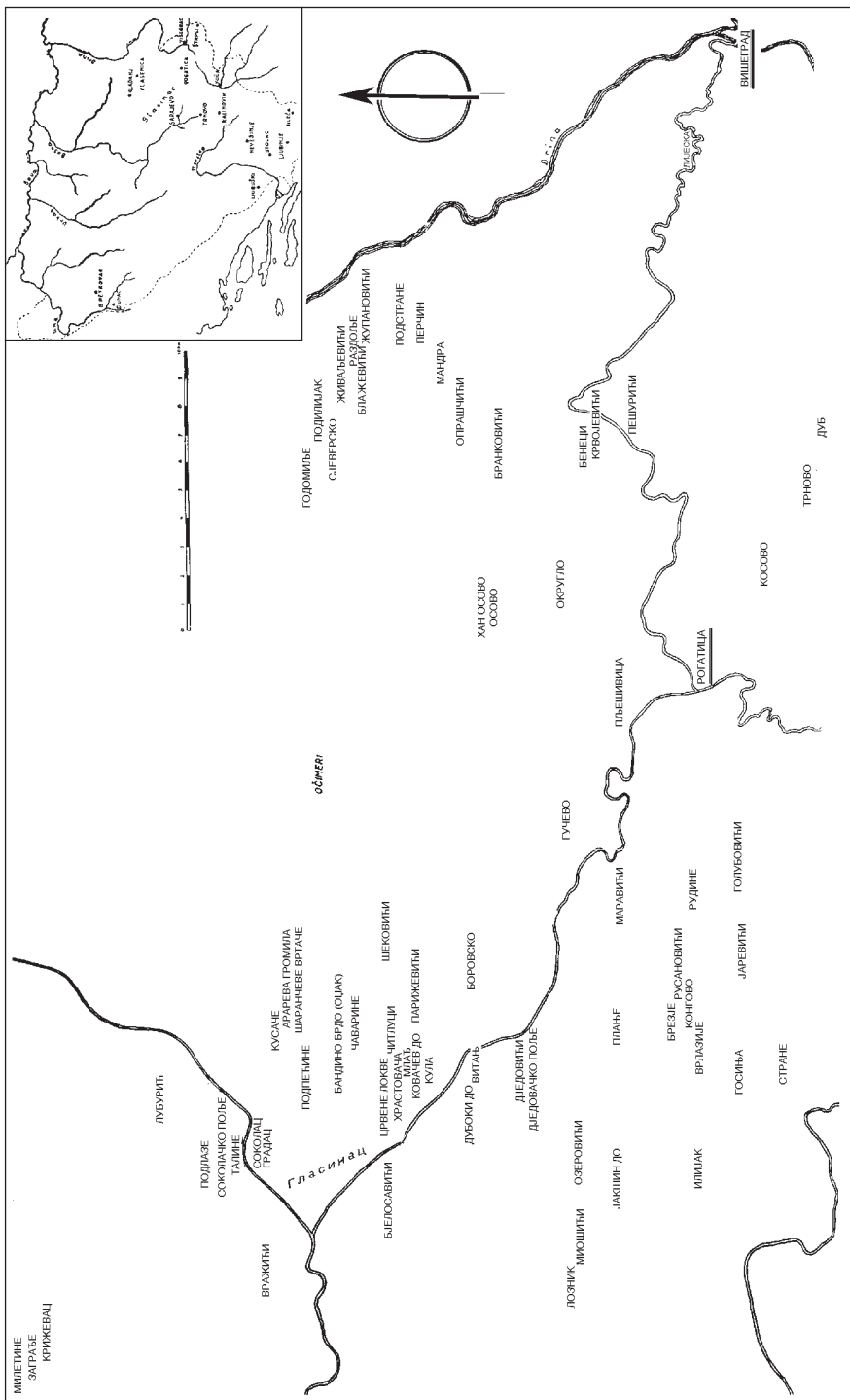
¹⁵ Човић 1963; 1965; 1979; 1983.

¹⁶ Lucentini 1981.

¹⁷ Паровић-Пешикан 1960.

¹⁸ Бенац/Човић 1956; 1957.

¹⁹ Човић 1963; 1979.



И поред овог обиља студија и расправа о Гласинцу и гласиначком материјалу остало је још доста непроученог и непознатог. Наиме, целокупан истражени материјал није у потпуности објављен, у сумарном навођењу откривеног крије се још доста непознатих и неидентификованих комада који могу да дају драгоцене податке, а недостају и детаљне анализе појединих облика и периода.

У тој ситуацији, а у жељи да се проблем Гласинца што боље осветли, настао је овај прилог с циљем да се покуша да се гласиначки материјал регионално анализира и утврди да ли постоје и какве су разлике у културном развоју појединих делова гласиначке висоравни, односно онога што се у археолошкој литератури шире подразумева под тим именом. Назив гласиначка висорава се односи на подручје источно од Сарајева, око Соколца, али се овај географски назив проширио и на пределе северно, источно и јужно од висоравни, где су ископаване праисторијске хумке, не само у непосредном суседству него чак и на хумке које је Ф. Фиала истраживао у селу Штрпци код Прибоја, неких 70 километара далеко од Гласинца.²⁰

У нашој анализи материјала биће речи пре свега о налазима из хумки, док градинска насеља, до сада нотирана у великом броју, нису систематски ископавана,²¹ тако да овде неће бити узета у обзир. Хумке су, ради лакше обраде, подељене на четири подручја:

1. Хумке источно од Гласинца,
2. Хумке јужно од Гласинца,
3. Хумке на Гласинцу, и
4. Хумке северно од Гласинца.

1. *Хумке источно од Гласинца*

Источно од Гласинца, односно северно, североисточно и источно од Рогатице, истражено је више локалитета с хумкама: Очимери,²²

²⁰ Уп. Бенац/Човић 1956, 1 sq. За Штрпце, Фиала 1899а, 53–59; Такође, Васић 1997, 54 sq.

²¹ Изузетак је градина Кадића брдо код Кусача која је истраживана 1987–1990, али резултати само сумарно објављени. Уп. Говедарица 1988.

²² Истражено 6 хумки 1895. (Фиала 1899а, 47–48; Бенац/Човић 1956, Т. VIII, 14–15).

Гучево,²³ Пљешивица,²⁴ Осово,²⁵ Хан Осово,²⁶ Округло,²⁷ Бранковићи,²⁸ Опрашићи,²⁹ Мандра,³⁰ Перчин,³¹ Подстранице,³² Блажевићи,³³ Жупановићи,³⁴ Раздоље,³⁵ Живаљевићи,³⁶ Сјеверско,³⁷ Годомиле,³⁸ Подилијак,³⁹ Црквине,⁴⁰ Бехеци,⁴¹ Пешурићи,⁴² Крвојевићи,⁴³ Косово,⁴⁴ Трново,⁴⁵ Дуб⁴⁶ итд. Многи од ових тумула били су празни, неки су садржали по који комад керамике или метала, али су многи пружили богате гробове са доста материјала. Најзначајнија од ових налазишта су Бранковићи, Осово и Подилијак.

²³ Истражено 6 хумки 1895. (Фиала 1897, 7–8 ; Бенац/Човић 1956, Т. V).

²⁴ Истражено 6 хумки 1895. (Фиала 1897, 8–10; Бенац/Човић 1956, Т. XXI. XXII; 1957, Т. XLII, 13–20; Lucentini 1981, 142).

²⁵ Истражено: 3 хумке 1895, 9 хумки 1896. и 3 хумке 1897. (Фиала 1897, 6–7; 1899, 17–21; 1899а, 38–44; Бенац/Човић 1956, Т. I; VI; XXIII; 1957, Т. XXI, 1–12; XXVI–XXVIII; Lucentini 1981, 138–142).

²⁶ Истражено 8 хумки 1896. (Фиала 1899, 21–22; Бенац/Човић 1956, Т. VII, 1–8).

²⁷ Истражене 3 хумке 1896. (Фиала 1899, 22–23; Бенац/Човић 1956, Т. XX, 1–15; Lucentini 1981, 138).

²⁸ Истражено 18 хумки 1895. и 12 хумки 1896. (Фиала 1899, 26–29; 1899а, 34–37; Бенац/Човић 1957, Т. XXXV, XXXVI, 1–15; XLV, 10–23; Lucentini 1981, 114–119).

²⁹ Истражене 3 хумке 1897. (Фиала 1899а, 44).

³⁰ Истражене 2 хумке 1896. (Фиала 1899, 30).

³¹ Истражена 1 хумка 1896. (Ibid., 30).

³² Истражена 1 хумка 1896. (Ibid., 30).

³³ Истражена 1 хумка 1896. (Ibid., 30).

³⁴ Истражене 2 хумке 1897. (Фиала 1899а, 47).

³⁵ Истражено 7 хумки 1897. (Ibid., 46–47; Бенац/Човић 1956, Т. II, 1–6; Lucentini 1981, 147).

³⁶ Истражено 10 хумки 1897. (Фиала 1899а, 44–46; Бенац/Човић 1956, Т. VIII, 2–8; XXXII).

³⁷ Истражено 7 хумки 1896. (Фиала 1899, 23–26; Бенац/Човић 1956, Т. IX, 5–16; Lucentini 1981, 155–156).

³⁸ Истражено 7 хумки 1896. (Фиала 1899, 30–31; Lucentini 1981, 122).

³⁹ Истражене 2 хумке 1957. и 1 хумка 1975. (Човић 1959; Говедарица 1975; 1978; Lucentini 1981, 142–143).

⁴⁰ Истражена 1 хумка 1957. (Човић 1959, 19; Lucentini 1981, 122).

⁴¹ Истражене 3 хумке 1897. (Фиала 1899а, 37–38).

⁴² Истражена 1 хумка 1897. (Ibid., 38).

⁴³ Истражено 5 хумки 1897. (Ibid., 38).

⁴⁴ Истражена 1 хумка 1937. (Мандић 1937; Бенац/Човић 1956, Т. X–XII).

⁴⁵ Истражене 2 хумке 1897. (Фиала 1899а, 37).

⁴⁶ Истражене 2 хумке 1897. (Ibid., 37).

На крајњем северозападу три тумула из Подилијака су дала више гробова са богатим материјалом. Делом се датују у почетак касног бронзаног доба, а највише припада раној фази старијег гвозденог доба, односно крају VIII и VII веку пре н. е., док неколико гробова потиче с краја старијег гвозденог доба, из IV века пре н. е. Међу гробовима VII века има више богатих, али ниједан толико богат да би се могао назвати „кнежевски“. Међу материјалом треба истаћи криви мач са „Г“ дршком, једини примерак овог мача до сада откривен на Гласинцу, мада је могуће да су неки криви мачеви без сачуваних дршки припадали овом типу.⁴⁷ Занимљиви су и уникатни примерци колутастих фибула у облику круга са двоструким латицама на четири стране, вероватно резултат локалних експеримената са новим обликом, прихваћеним са југа.

Седам хумки у Сјеверском, у непосредној близини, такође садржи неколико гробова из касног бронзаног доба (VI, 2), један гроб са наруквицама од жице који би могао припадати раном гвозденом добу (V, 3), док се највећи број, према типовима фибула и двојних игала (једна двопетљасти фибула са тордираним луком и троуглом ногом, лучне двопетљасте фибуле са четвртастом ногом и два отвора, мале наочарасте фибуле, двојне игле типа Ia, IIIa и IIIc), може сврстати у период од последње четвртине VII до почетка друге половине VI века. Гроб VII, 1 са доста ћилибара, фрагментом златне оплате и комадима импортоване керамике вероватно припада средини VI века.⁴⁸

Седам тумула у Годомилју, мало северније, приближно су истовремени, али су нешто сиромашнији од хумки у Сјеверском. Датују махом у прву половину VI века (нађена је једна колутасти фибула и двојне игле типа Ia и IIIa), мада су неки гробови млађи, а у једном (III, 1) нађено је више фрагмената увезених скифоса с краја V или почетка IV века.⁴⁹

Јужно од Сјеверског, седам тумула из Раздоља, уз неке ране налазе из раног бронзаног доба, дали су махом гробове из последње четвртине VII и прве половине VI века, како се да закључити на основу типова фибула – наочарастих, колутастих и двопетљастих са четвртастом ногом са два отвора.

⁴⁷ Нпр. једносекли мач из Штрбаца, Фиала 1899а, сл. 63.

⁴⁸ Уп. Паровић–Пешикан 1960, 27.

⁴⁹ Ibid., 33.

У десет тумула у Живаљевићима треба истаћи неколико гробова из касног бронзаног доба, посебно гроб VI, 4 са плjosнатим украшеним торквесом. Гробови из старијег гвозденог доба нису констатовани, док има гробова из римске епохе.

Гробови у хумкама у Жупановићима, Блажевићима, Подстранама, Перчину, Мандри и Опрашићима већином немају прилоге или се датују на основу ретких налаза у старије гвоздено доба .

Некропола у Бранковићима дала је, уз ретке гробове из касног бронзаног доба и римске епохе, највећим делом гробове из прве две трећине VI века пре н. е. То се може са сигурношћу закључити на основу фибула: наочарстих и плочастих фибула, двоветљастих фибула са ногом у облику беотског штита и четвртастом ногом са два отвора, гласиначких једноветљастих фибула са чунастим и дугметастих луком и издуженом троугластом ногом. Више гробова је изразито богато; неки садрже 6 фибула, као I, 2 (1896); V, 1 (1896); XII, 1 (1896); XVI, 1 (1897); у гробу V, 1 (1896) нађени су остаци бронзане фиале украшене грифонима,⁵⁰ а у гробу XVI, 1 (1897) наруквица од сребрне жице, па би се неки од њих могли приписати локалним главарима. Копаља у ова два последња гроба указују на то да је реч о мушким гробовима. Тумул III, 1–2 из 1897, са грчким бронзаним прстеном и керамиком, свакако је млађи и припада вероватно IV веку пре н. е.⁵¹

У хумкама у Осову, западно од Бранковића, неколико гробова припада средњем и касном бронзаном добу, неки налази средњем веку; највећи број гробова потиче из друге половине VII и прве половине VI века, док се неки са чертоза фибулама датују у V век.⁵² Доминирају наочарасте и плочасте фибуле, двоветљасте фибуле са ногом у облику беотског штита и четвртастом ногом са два отвора и једноветљасте фибуле са издуженом троугластом ногом и чунастим и дугметастих луком. Богатством се посебно истичу гроб I, 1 (1896) са 12 фибула и 6 копаља који би се могао датовати у средину или почетак друге половине VI века, гроб I, 1 (1897) са 8 фибула, две масивне, богато украшене, наруквице са двапут прекрштеним крајевима и фигурално обрађеним ћилибарским перлама, који би припадао првој половини VI века, и гроб II, 1 (1897) са бронзаним басеном и фиалом украшеном лотосима, коњском опремом и главарским инсигнијама, датован такође у прву половину VI века. Овај

⁵⁰ Човић 1983 , 149sq.

⁵¹ Уп. Паровић–Пешикан 1960, 32; Philipp 1981, 155 sqq.

⁵² За архајску керамику из Осова, Паровић–Пешикан 1960, 26.

последњи је сврстан у ред гласиначких „кнежевских“ гробова, али и друга два, горе поменута гроба могу се сматрати за главарске.

Тумули из Хан Осова нису дали много материјала. Истичу се кружни привесак са шиљком (Stachelscheibe) из средњег бронзаног доба у тумулу I и необични крстасти предмети (игле?) у тумулу V.

Три тумула са локалитета Округло, јужно од Осова, дали су гробове из различитих периода: касног бронзаног доба, старијег гвозденог доба и римске епохе. Гроб III, 1 са увијеном златном жицом и 5 гласиначких једнопетљастих фибула са издуженом троугластом ногом припада вероватно почетку друге половине VI века.

У Пљешивици, западно од Округла, неколико гробова (хумке I и V) и случајно нађена игла са ексерастом главом и отвором са стране (Lochhalsnadel)⁵³ припада бронзаном добу док већина према фибулама (наочарасте фибуле, двопетљасте фибуле са четвртастом ногом и два отвора, крстаста фибула, гласиначке чунасте и дугметасте фибуле) припада другој и трећој четвртини VI века. Занимљиви су налази једног кружног, пробијеног привеска са издужењем на горњем делу, тип раширен на истоку централног Балкана⁵⁴ (хумка I) и фрагмената калајних наруквица сличних типу Мраморац (IV, 1). У Гучеву, западно од Пљешивице, нађен је материјал из бронзаног доба и средњег века, а даље на северу Очимери су дали гробове без прилога и једно бронзано дугме из средњег бронзаног доба.

Источно од Рогатице Бехеци, Крвојевићи, Пешурићи, Трново и Дуб нису пружили неки материјал, док у Косову доминирају гробови из бронзаног доба.

Све заједно може се закључити да је простор источно од Гласинца био насељен спорадично од раног бронзаног доба, да се у средње и нарочито у касно бронзано доба број гробова повећава и да се гробови овог периода срећу на читавој територији, при чему неке некрополе – Живаљевићи, Гучево, Очимери – садрже готово искључиво гробове бронзаног доба. Главни облици средњег бронзаног доба су широке бронзане наруквице, украшене урезивањем, и конична дугмад пробушена са стране, док се контакт са средњом Европом види у игли са пробушеном главом (Lochhalsnadel) из Пљешивице и кружном привеску са шиљком (Stachelscheibe) из Хан-Осова. У касно бронзано доба и даље доминирају широке бронзане, украшене и неукрашене наруквице, затим наруквице

⁵³ Truhelka 1889, 30 Abb. 19b; Drechsler 1983, T. 58, 10. .

⁵⁴ Vasić 1988, 5 sqq. sl. 4.

од двојне жице, тордиране на једном крају (Сјеверско, Осово, Округло, Пљешивица, Косово), дугмад, итд. Велики урашени торквес нађен је у Живаљевићима, а украсне игле (Doppelkonischkopf-, Nagelkopf-, Kugelkopfnadel) у Бранковићима и Пљешивици указују на везу са Подунављем и средњом Европом. Рано гвоздено доба је нејасно изражено (витичарке у Сјеверском V, 3). Прва фаза старијег гвозденог доба (крај VIII и прве две трећине VII века) заступљена је у Подилијаку и местимично на другим локалитетима, док је друга фаза (крај VII и прве две трећине VI века) најбоље изражена, како показују налази у Сјеверском, Бранковићима, Осову, Пљешивици, Раздољу, делом у Округлу и Годомиљу. Осово и Бранковићи, међусобно удаљени пет-шест километара, са више главарских гробова, представљали су главне центре моћи овог подручја у то време. Из периода од последње четвртине VI до краја V века нема налаза на овом подручју, док су појединачни гробови из V и IV века нађени у Подилијаку, Годомиљу, Бранковићима и Осову.

2. Хумке јужно од Гласинца

На простору јужно од гласиначког поља истражен је велики број хумки на више локалитета и то: Плање,⁵⁵ Маравићи,⁵⁶ Брезје и Коногово,⁵⁷ Русановићи,⁵⁸ Рудине код Русановића,⁵⁹ Врлазије,⁶⁰ Илијак,⁶¹ Гозиња пла-

⁵⁵ Истражено 15 хумки 1895. (Fiala 1897, 10–13; Бенац/Човић 1956, Т. XIII, 6–9; XXXIV–XXXV).

⁵⁶ Истражено 10 хумки 1890. и један број раније (Трухелка, 1890а, 387; Бенац/Човић 1956, Т. VIII, 11–13; XXXI–XXXV; XL; 1–21).

⁵⁷ Истражена 1 хумка 1895. и 7 хумки 1896. (Fiala 1897, 13–14; 1899, 15–17; Бенац/Човић 1956, Т. XLII–XLIII; 1957, XXIII–XXIV, XLVII, 1–7; Lucentini 1981, 119–120).

⁵⁸ Истражено 6 хумки 1892, 100 хумки 1894, 35 хумки 1895. и 33 хумке 1896. (Fiala 1893, 162–163; 1896, 10–22; 1897, 3–6; 1899, 8–12; Бенац/Човић 1956, Т. VIII, 9, 10; 1957, Т. V, 1–6, IX, 12–20; X, XXI, 13, 15, XXV, 1–7, XXXIII, XXXIV, 1; XXXVI, 16–21, XLV, 1–9, XLVI, 10–14, XLVIII, L; Lucentini 1981, 148–154).

⁵⁹ Истражено 8 хумки 1894. и 5 хумки 1896. (Fiala 1896, 25–27; 1899, 12–13; Бенац/Човић 1956, Т. II, 7–11; 1957, Т. XXV, 8–26; XLIX; Lucentini 1981, 148).

⁶⁰ Истражено 13 хумки 1894. (Fiala 1896, 4–10; Бенац/Човић 1956, Т. II, 12–16; IV, XLI; Lucentini 1981, 160–161).

⁶¹ Истражено 25 хумки 1893. и 11 хумки 1894. (Fiala 1895, 4–19; 1896, 24–25; Бенац/Човић 1956, Т. XVI, 1–15; 1957, Т. II, 17–18, III, VI, VII, XII, 1–4, XIII–XX, XXXIV, 2–50; Lucentini 1981, 130–134).

нина,⁶² Стране,⁶³ Јаревићи,⁶⁴ Голубовићи⁶⁵ итд. Нарочито богати гробови нађени су у Илијаку, Брезју, Врлазијама, Русановићима и Госоњи.

Као најзначајнија међу некрополама јужно од Гласинца може се сматрати она у Илијаку која је дала неколико богатих кнежевских гробова – II, 1; III, 9 и XIII, 1 – са оружјем, накитом, керамиком и бронзаним посуђем. Највећи број гробова датује се у VII век, време коме припадају и поменути кнежевски гробови, док се нешто мањи број може датovati у VI век пре н. е. Једна чертоза фибула у хумци X говори да је живот настављен делимично и у V веку.⁶⁶ Сребрни налази су малобројни, реч је о наруквицама и прстењу од бронзане жице, који се јављају и у ранијим (III, 8; XX) и у каснијим гробовима (XI). Гробови из бронзаног доба на овом локалитету нису откривени, мада једно фрагментовано бронзано копље у хумци XVII указује да је извесна активност овде постојала и пре развијеног гвозденог доба.

Гробови у Врлазијама припадају махом VI веку, али су неки и ранији. Хумка III са једнопетљастом фибулом са троуглом ногом датује се најкасније у VIII век. У хумци VII нађен је велики број прилога, оружје, укључујући и фрагмент гвозденог умба,⁶⁷ и накит, чак 22 фибуле, па је можда реч о више гробова а не о једном, који би се иначе морао сврстати у посебно богате, односно главарске. Помињемо и хумку V са шест фибула које су нађене, по свој прилици, у истом гробу.

Хумке у Брезју датују се највећим делом у VI век, при чему треба истаћи посебно два богата гроба са бронзаним посуђем, можда кнежевска (I, 1. 2 из 1895), која припадају првој четвртини VI века. Вредан је пажње и гроб под хумком VI, 1 (парцела Коногово) у коме су нађени сребрна наруквица са једним раскуцаним крајем, украшеним урезаним тремоло линијама, и спирални украс од златне жице. Један број гробова са тордираним торквесима, великим наочарастим привесцима и лучном једнопетљастом фибулом са троугаоном ногом (хумке II и V – из 1896) свакако треба ставити раније, у IX и VIII век.

⁶² Истражено 40 хумки 1895. (Fiala 1897, 18–27; Бенац/Човић 1957, Т. IV, VIII, IX, XI, 8–33; Lucentini 1981, 122–128).

⁶³ Истражено 7 хумки 1894. (Fiala 1896, 27–28).

⁶⁴ Истражено 10 хумки 1894. и 1 хумка 1896. (Ibid., 22–23; Fiala 1899, 15).

⁶⁵ Истражене 3 хумке 1894. (Fiala 1896, 22).

⁶⁶ Фибула припада типу IIIb према подели Б. Тержан који се датује у другу и трећу четвртину V века. Уп. Teržan 1976, 322, Прилог 2.

⁶⁷ Lucentini 1981, Т. XIX, 11.

Мноштво хумки у Русановићима садржи углавном материјал VI века како је судити по бројним фибулама, и то двопетљастим са четвртастом ногом и два отвора, наочарастим фибулама, гласиначким једнопетљастим фибулама са чунастим, дугметастим и чворастим луком, као и једнопетљастим фибулама са четвртастом ногом и дугметом. Један број гробова са гвозденим двопетљастим и гвозденим наочарастим фибулама припада свакако VII веку. С друге стране, више гробова се на основу ранолатенских и шарнирских фибула може ставити у IV век. Бронзаном добу би припадали само појединачни гробови (хумке IV из 1896, са шиваћом иглом и XLV из 1894, са биконичном иглом). Занимљиво је да је нађено више богатих гробова са мачевима и копљима с краја VII и почетка VI века (XLIX, 1 и XCIV, 1 из 1894), сличних по карактеру илијачким кнежевским гробовима, затим гробови са 6 фибула из друге половине VI века (хумка XXI из 1894) и IV века (хумка XLI из 1894), гробови са 10 фибула из прве половине VI века (VI из 1896), са 12 фибула и фрагментом илирског шлема из V века (хумка VIII из 1895) и са 13 фибула из друге половине VI века (хумка XV), али без других индиција да је реч о гробовима главара. Од сребра је нађен један прстен у хумци XX из 1896, са копљем и гвозденом двопетљастом фибулом тако да гроб припада VII веку, затим шарнирска фибула варијанте *Штрнци* из IV века у хумци LVIII из 1894, са фрагментима керамике и двојна игла са двопетљастом главом (тип IIIa) у хумци XCII са комадом хеленистичке керамике.

Хумке у Рудинама код Русановића дале су материјал из VI и V века, док је посебно богата хумка III из 1894, са више фибула, од којих 5 шарнирских, сребрном лунуластом наушницом, сребрним двојним иглама итд., која би припадала тек почетку IV века.

Четрдесет истражених хумки на Гозињој планини пружају сличну слику као хумке у Русановићима. Највећи број гробова на основу фибула датује се у VI век и то претежно у прву половину, један број гробова из хумки I, VI, XVIII, XXVI припада VII веку, док више гробова са сребрним перлама и двојним иглама, шарнирским и ранолатенским фибулама (хумке V, XXI, XXXII, XXXV) може да се датује у V и IV век. Бронзано доба је слабо заступљено; једна игла са биконичном главом нађена је заједно са материјалом с почетка VI века (хумка XXVIII, 3). Занимљиво је да има доста богатих гробова, али ниједан се не би могао означити као кнежевски. Спаљени гроб у хумци X садржао је копље, шест фибула, наруквице и други накит, док је у хумци XXIV било 9 фибула, изгледа у два гроба.

Од осталих некропола треба поменути посебно Плање и Маравиће. Плање се карактерише по већем броју бронзаних украшених

фалера које се датују у крај бронзаног и почетак гвозденог доба (X–IX век), има неколико гробова који би припадали бронзаном добу док би најмлађи гроб са овог локалитета (I, 3) са гвозденом двоветљастом фибулом припадао крају VIII или првој половини VII века. Хумке у Маравићима припадају бронзаном добу, при чему је најмаркантнији налаз велики, пљоснати, богато украшени торквес и велика игла са биконичном главом и задебљалим вратом (облици типични за почетак касног бронзаног доба). Остала налазишта јужно од Гласинца пружила су незанимљив материјал и појединачне гробове који се датују у бронзано и гвоздено доба.

Све заједно, може се рећи да је простор јужно од Гласинца био насељен током бронзаног доба, да је дошло до јачег интензитета у насељавању крајем касног бронзаног доба, да је пун замах у развоју достигнут у VII и VI веку, што се види у великом броју гробова из VII века, а још више из прве две трећине VI века. Опадање броја становника може се уочити од краја VI до краја V века, да би крајем V и у IV веку уследио нови интензитет културног развоја, али знатно мање јачине од оног у VII и VI веку. Фрагменти хеленистичке керамике нађени су махом на овом подручју (Врлазије, Русановићи, Рудине).⁶⁸ Најмлађи гробови на овом простору датују се у II век пре н. е. Такође је уочљиво да су заједнице у бронзаном добу мање и разбацане по целом простору, док се у старије гвоздено доба врши концентрација становништва на одређеним локалитетима. Моћни илијачки кнежеви владали су, по свему судећи, овим и можда суседним подручјима у VII веку. Касније, током VI века њихов значај је опао и ојачале су суседне заједнице, чији племенски главари, рекло би се, нису имали значај илијачких кнежева. Могуће је да разлоге за то треба тражити у све већој насељености и економском снажењу овог простора од краја VII века и већој конкуренцији међу појединим првацима. На сличну ситуацију указују и некрополе источно од Гласинца.

Боровско

Некропола из Боровског⁶⁹ има у извесном смислу посебно место јер се налази негде у средини три групе, а довољно удаљена да се не

⁶⁸ Паровић–Пешикан 1960, 35.

⁶⁹ Fiala 1893, 163–165; 1895, 29–31; Бенац/Човић 1956, Т. XXV–XXVII; 1957, Т. XXXVII, 1–5; Lucentini 1981, 113–114.

веже ни за једну од њих. Овде је у две кампање истражено 20 хумки од којих један број припада бронзаном добу (I, II, IV из 1893), док је већина из старијег гвозденог доба. Прилози из бронзаног доба се састоје од торквеса (један гладак и танак и два дебела, пљосната и скромно украшена), широке наруквице од бронзаног лима и тордиране наруквице, као и велике игле са биконичном главом и задебљалим вратом. Грбови из гвозденог доба нису нарочито богати, садрже уобичајене облике, међу којима је уникат једнопетљаста фибула са пет дискоидних задебљања на луку и правоугаоном ногом са дугметом (III, 1 из 1892), чији дискови подсећају на украсе на луку једне једнопетљасте гласиначке фибуле из Русановића (XXII из 1895).

3. Хумке на Гласинцу

Хумке на самом Гласинцу су бројне и распрострањене на великом простору. Њихов број се на основу публикованог материјала не може тачно одредити јер је само Фиала дао број ископаних тумула на сваком локалитету, док су Трухелка и Стратимировић своја ископавања 1889–1891 приказали сумарно, наводећи најзанимљивије налазе, али не све локалитете и број истражених хумки. У оквиру овог простора уочавају се три групе и то: јужна, источна и сокољачка. Јужна група обухвата локалитете: Читлуци,⁷⁰Црвене локве,⁷¹Млађ,⁷²Хрељин град,⁷³Храстовача,⁷⁴Ковачев до,⁷⁵Парижевићи,⁷⁶Шенковићи,⁷⁷Кула,⁷⁸Дубоки

⁷⁰ Истражено 8 хумки 1892 и 11 хумки 1893 (Fiala 1893, 133–140; 1895, 27–29; Бенац/Човић 1957, Т. XXIX – XXXII; Lucentini 1981, 120–122; Drechsler 1983, Т. 39, 9).

⁷¹ Истражено 15 хумки 1890. и још неке (Трухелка 1890а, 387; Стратимировић 1893; Teržan 1976, Sl. 45, 9–11).

⁷² Истражено 38 хумки 1892. (Fiala 1893, 147–154; Бенац/Човић 1956, Т. XX-VIII–XXX; Lucentini 1981, 138).

⁷³ Истражене 3 хумке 1892. (Fiala 1893, 128).

⁷⁴ Истражена 21 хумка 1892. и 2 хумке 1896. (Фиала 1893, 130–133; 1899, 13–14; Бенац/Човић 1957, Т. XXXVII, 7–21; Lucentini 1981, 128–130).

⁷⁵ Истражено 17 хумки 1892. и 6 хумки 1896. (Фиала 1893, 128–130; 1899, 14–15; Бенац/Човић 1956, Т. II, 17–18; III; Lucentini, 134–136).

⁷⁶ Истражено 16 хумки 1892. и 24 хумке 1893. (Фиала 1893, 145–147; 1895, 35; Бенац/Човић 1956, Т. VIII, 1).

⁷⁷ Истражено 10 хумки 1892. (Фиала 1893, 164–165).

⁷⁸ Истражене 3 хумке 1890. и 3 хумке 1896. (Трухелка 1890а, 386; Fiala 1899, 14; Lucentini 1981, 136–137).

до,⁷⁹ Витањ,⁸⁰ Ђедовци,⁸¹ Ђедовачко поље,⁸² Озерковићи,⁸³ Јакшин до,⁸⁴ Миошићи,⁸⁵ Лозник,⁸⁶ Црквине⁸⁷ итд., као и 4 тумула који су истражени 1880 г. између Куле и Бјелосавића.⁸⁸ Хумке из Бандиног брда,⁸⁹ Чардака⁹⁰ и Чаварина⁹¹ везују јужну и источну групу, коју сачињавају хумке из Потпећина,⁹² Кусача,⁹³ Арареве громиле⁹⁴ и Шаранчевих вртача.⁹⁵ Трећу групу око Соколца сачињавају: Соколац–Градац,⁹⁶ Талине,⁹⁷ Соколачко

⁷⁹ Истражене 22 хумке 1892. (Фиала 1893, 140–143; Lucentini 1981, 122).

⁸⁰ Истражено 14 хумки 1892. (Fiala 1893, 161–162; Lucentini 1981, 158–159).

⁸¹ Истражене 2 хумке 1896. (Фиала 1899, 14).

⁸² Истражене 2 хумке 1896. (Ibid., 14).

⁸³ Истражена 1 хумка 1896. (Ibid., 15).

⁸⁴ Истражено 5 хумки 1896. (Ibid., 15).

⁸⁵ Истражене 2 хумке 1893. (Фиала 1895, 21).

⁸⁶ Истражене 3 хумке 1892. (Ibid., 19–21; Бенац/Човић 1956, Т. XLVIII, 3–5).

⁸⁷ Истражене 4 хумке 1897. (Fiala 1895, 18).

⁸⁸ Hochstetter 1881.

⁸⁹ Истражено 6 хумки 1886, 10 хумки 1890. и 25 хумки 1892, као и 4 хумке између Бандиног брда и Чардака (Hoernes 1889, 137–138; Truhelka 1890a, 387; Fiala 1893, 154–157; Бенац/Човић 1956, Т. XIV, 1–5; XX, 16–20; XL, 22–23; 1957, Т. XXII; XXIX, 15–19; Lucentini 1981, 113).

⁹⁰ Истражено 11 хумки 1890. (Truhelka 1890a, 387; Teržan 1976, Sl. 47).

⁹¹ Истражено 13 хумки 1892. и један број пре тога (Fiala 1893, 143–145; Teržan 1976, Sl. 48, 1–8).

⁹² Истражено 27 хумки 1890, 25 хумки 1892, 35 хумки 1893. и 2 хумке 1897. (Truhelka 1890a, 387; Fiala 1893, 157–160; 1895, 31–35; 1899a, 48; Бенац/Човић 1957, Т. XXXVIII, XXXIX, 1–11; XLIII–XLIV; XLVI, 1–9; Lucentini 1981, 143–147).

⁹³ Истражено 4 хумке 1888, 4 хумке 1890. и 9 хумки 1974. (Трухелка 1889, 41–42; 1890a, 387; Бенац/Човић 1957, Т. II, 14–16; Говедарица 1974; 1978; Lucentini 1981, 137).

⁹⁴ Истражена 1 хумка 1890. (Трухелка 1893, passim; Бенац/Човић 1957, Т. XL–XLI; Lucentini 1981, 112).

⁹⁵ Истражено 15 хумки 1890 (Трухелка 1890a, 387; Бенац/Човић 1957, Т. V, 7–14; Lucentini 1981, 154–155).

⁹⁶ Истражено 6 хумки 1886, 5 хумки 1888, 1 хумка 1962. (Хоернес 1889, 136–137; Трухелка 1889, 35–36; Човић 1965; Бенац/Човић 1956, Т. XLVI–XLVIII; Lucentini 1981, 128; 156).

⁹⁷ Истражено 4 хумке 1888, више хумки 1890, 5 хумки 1893. и 36 хумки 1895. (Трухелка 1889, 36–40; Фиала 1895, 26–27; Фиала 1897, 14–18; Бенац/Човић 1956, Т. XV, XVII, 1. 2; XXXVI–XXXIX, XLIV, XLV; 1957, Т. I, II, XXI, 14. 16. 17; XXXVII, 6; Lucentini 1981, 157–158).

поље,⁹⁸ Лазе и Подлазе,⁹⁹ Борик,¹⁰⁰ Лубурић поље,¹⁰¹ Вратница-Радава¹⁰² и нешто западније Вражићи.¹⁰³

Први од четири тумула код Бјелосавића, откопан 1880, дао је богат гроб са бронзаним колицима, бронзаним крчагом и масивном гривном са двапут прекрштеним крајевима, и другим предметима. Тај гроб се свакако може сматрати за кнежевски и датовати у прву половину VI века пре н. е. Наиме, иако би се колица и крчаг могли датовати и раније, масивне богато украшене гривне са двапут прекрштеним крајевима датују се у прву половину VI века. То показују налази оваквих наруквица у Читлуцима (I, 2 из 1892), Илијаку (XIX, 1 из 1893), Осову (I, 1 из 1897) и Араревој громили (I, 1), богатим гробовима из прве половине и средине VI века, па се, уз друге инсигније, оне могу сматрати као знак посебног достојанства из овог периода. Остали налази из ова 4 тумула датују се у крај VII и прву половину VI века.

Тумули у Читлуцима дали су богат и разноврстан материјал који припада времену од почетка VI до почетка IV века. Најзначајнији је кнежевски гроб (I, 1 из 1892) из прве половине VI века, са бронзаном наребреном зделом, кнемидама, бронзаним умбом – централним делом штита или појасном копчом,¹⁰⁴ затим четири масивне наруквице са двапут прекрштеним крајевима, коњском опремом, двосеклим мечем, копљима, наочарастим фибулама, сребрним прстеном итд. У истом тумулу нађен је, уз римске, и један праисторијски млађи гроб са неколико копаља и сребрним тордираним торквесом. Тумули II, III, VI и VIII из 1892, и III, VII и VIII из 1893 припадали би VI веку, док би се тумули IV и V из 1892, са више спаљених гробова, датовали у V век. Тумул V је садржао два бронзана крчага из треће четвртине V века и једну цедиљку, две етрурске имитације атичких скифоса, сребрну наруквицу, прстење, фибуле, игле, итд., па би се могао сврстати у главарске. Посебна занимљивост Читлука јесте да су садржали доста сребрних

⁹⁸ Истражено 9 тумула 1892. (Фиала 1895, 24–26).

⁹⁹ Истражено 8 тумула 1888. (Трухелка 1889, 42–44; Бенац/Човић 1956, Т. XXIV; 1957, Т. XII, 5–18; Lucentini 1981, 137).

¹⁰⁰ Истражено 7 тумула 1888. (Трухелка 1889, 44–45).

¹⁰¹ Stratimirović 1893, 147 sqq.; Benac/Čović 1956, Т. IX, 1–4; XIV, 9. 10; XXV, 8–9).

¹⁰² Истражена 2 тумула 1888. (Трухелка 1889, 40–41; Lucentini 1981, 159).

¹⁰³ Истражено 11 хумки 1893. (Фиала 1895, 21–24; Lucentini 1981, 159–160; Teržan 1976, Sl. 46).

¹⁰⁴ Fellmann 1984, 66 sqq.

предмета, како из VI века, нпр. једну украсну иглу са главом у облику увијене жице која је вероватно увезена са југоистока, тако и из V века, посебно наруквице са једним крајем искуцаним у облику троугла, које подсећају на накит типа *Мраморац*. Бронзаном добу припада једна игла са печатастом профилисаном главом, нађена у хумци V из 1893.¹⁰⁵

Гробови у Млађу припадају махом времену од краја VII до друге половине VI века, док је откривен и један број гробова с краја средњег и почетка млађег бронзаног доба. Посебно су занимљиви тумул IV, са седам ратничких гробова са копљима, брусевима, плочастом фибулом и двоветљастим фибулама са ногом у облику беотског штита, који би припадао првој четвртини VI века, и тумул XIII, 1, са две наочарасте и две двоветљасте фибуле са четвртастом ногом и отворима, наруквицама, привесцима, дијадемом и астрагалним појасом, који би датовао у средину VI века. Од налаза из бронзаног доба треба истаћи гроб X, 1, са великом иглом, ребрастом наруквицом и спиралним привеском и гроб XXIX, 1 са масивним украшеним торквесом, дугметима и спиралним привеском.

Тумули у Ковачевом долу дали су махом гробове са наочарастим и лучним фибулама, иглама, наруквицама, привесцима итд., који припадају крају VII и првој половини VI века, док су посебно важне хумке VI и VII са гробовима из раног бронзаног доба, са бронзаним бодезима и каменим секирама. Гробови у Храстовачи су богатији, датују се махом у прве две трећине VI века, али су поједини гробови млађи и припадају V веку. Истичу се гроб I, 1 са 13 фибула и другим накитом из треће четвртине VI века, гроб III, 1 из 1892, са копљима, ножевима, брусевима, четири фибуле, двојном иглом, привесцима итд. из средине VI века и гроб I, 3 из 1896 са 6 фибула, наруквицама и бројним привесцима, који би могао припадати средини VI века.

Не нарочито богати гробови из Дубоког дола и Витња би према фибулама – махом наочарастим фибулама, двоветљастим фибулама са четвртастом ногом и два отвора, једноветљастим гласиначким чунастим и дугметастима фибулама – припадали другој и трећој четвртини VI века. Међу налазима се истиче украсна игла са лепезастом пробијеном главом (III, 1), карактеристична за Врлазије и Русановиће. Парижевићи су од карактеристичних налаза дали само два бронзана прстена, од којих је један, украшен мотивом јелове гранчице, сврстан у средње бронзано доба¹⁰⁶ док други, од спиралне жице са купастим завршенима, има пара-

¹⁰⁵ Drechsler 1983, T. 39, 9.

¹⁰⁶ Ibid., T. 38, 17.

леле у Грчкој, највероватније у геометријском периоду.¹⁰⁷ Појединачно објављени предмети највећим делом из Црвене локве – сребрна једнопетљаства фибула са четвртастом ногом и дугметом, астрагални појас, сребрни тордирани торквес, сличан торквесу из Читлука, украсна игла са „мердевинастом“ главом, двострука крстава двојна игла, гвоздени мачеви и бронзана дијадема са увијеним крајевима датују се у средње бронзано доба и у VI и V век пре н. е.¹⁰⁸

Већина гробова са Бандиног брда се, такође, датује од краја VII до друге половине VI века, али је важно истаћи постојање више гробова из млађег бронзаног доба како сведоче наруквице (XVIII из 1892), виолинска фибула (III из 1886), игла са топузастом главом (IV из 1889) и једнопетљаства фибула са троугаоном ногом. Гробови из Чаварина су млађи и датују се према гласиначким једнопетљастим чворастим фибулама, чертоза фибулама и мраморачким наруквицама, претежно у V век.

Најзначајнији налаз у источној групи несумњиво је кнежевска хумка из Арареве громиле са кнежевским гробом који је садржао коринтски шлем, 12 фибула и други бројни накит, међу којим се истичу две масивне, богато украшене наруквице са двапут укрштеним крајевима и гробом сеиза који је носио господарево оружје. Овај гроб би се датовао из више разлога у почетак друге половине VI века. Две некрополе у непосредној близини Кусаче и Шаранчеве вртаче, садрже махом гробове из VI и V века који се везују за време моћног кнеза из Арареве громиле.

Некропола у Потпећинама припада махом времену од средине VI до средине V века. Ово датовање потврђује и налаз једне змијолике фибуле пристигле са запада која припада другој половини VI века.¹⁰⁹ Посебно се истичу, по значају и богатству, гроб IX, 1 из 1892, са 8 фибула (шест гласиначких чворастих фибула и две кружне плочасте фибуле), мраморачким наруквицама и украсном иглом са „мердевинастом“ главом, гроб XVII, 1 из 1892 са копљима, ножевима и две бронзане фиале, гроб II, 1 из 1893. са 9 фибула, двојним иглама и мраморачким наруквицама, гроб XXIV из 1893. са 17 фибула, мраморачким наруквицама и мачем, и гроб XXVI, 1 са 13 фибула, бројним привесцима, мраморачким накитом и копљем. Према великом броју мраморачких наруквица у Потпећинама и околним локалитетима рекло би се да је овде био главни центар производње мраморачког накита на Гласинцу.

¹⁰⁷ Fiala 1893, Sl. 49. Ур. Philipp 1981, 114.

¹⁰⁸ Стратимировић 1893, 147 sqq.

¹⁰⁹ Трухелка 1893, Сл. 93.

Из Талина, једног од најважнијих налазишта око Соколца, потиче нешто налаза из млађег бронзаног доба, нпр. једна виолинска фибула, затим гробови који би припадали IX и VIII веку са фалерама и тордираним торквесима (XIX, 1. 3. 4. 6 из 1895) и лучним једнопетљастим фибулама са троугаоном ногом (XX, 3 и XXXIV, 1 из 1895), више гробова из VII и почетка VI века, од којих треба истаћи гроб I, 1 из 1888. са коњском опремом, оружјем и великом двопетљастом фибулом са ногом у облику беотског штита, који би се могао сврстати у главарске – и доста богатих гробова из VI и V века. Међу њима треба истаћи гроб I, 1 из 1895. са копљем, фрагментом илирског шлема и две фибуле типа *чертоза*. Међу налазима се јављају мраморачке наруквице, украсна игла са „мердевинастом“ главом, као у Потпећинама и Црвеној локви, и више фибула са правоугаоном ногом и дугметом и различито обликованим луковима, што индицира варирање овог последњег облика у оближњим радионицама.

Од гробова из Соколца треба истаћи гроб III, 1 из 1888. и гроб из 1962. који садрже једнопетљасте фибуле са троугаоном ногом, наруквице, тордиране торквесе – материјал из IX и VIII века. Гробови са Сокољачког поља припадају махом VI веку. Слично би се могле датовати хумке из Подлаза, Лаза и Радаве. Хумке из Вражића, нешто западније од Соколца, садрже гробове с краја VI и из V века, са наруквицама типа мраморац, гласиначким једнопетљастим фибулама, *чертоза* фибулама, двојним иглама са „М“ главом, од којих једна од сребра има главу ојачану сребрном жицом (I, 1).

Уопште узевши, рекло би се да је на гласиначкој висоравни или Гласинцу у ужем смислу постојала одређена активност од раног бронзаног доба, али да је добила у интензитету тек током млађег бронзаног доба, нарочито крајем овог периода, како указује концентрација релевантног материјала у Соколцу и Талинама. Од друге половине VII до краја V века ово подручје доживљава врхунац свог развоја, што се види по броју гробова који се датују у ово време, по разноврсности материјала и главарским или кнежевским гробовима у Талинама (почетак VI века), Бјелосавићима и Читлуцима (прва половина VI века и друга половина V века) и Араревој громили (почетак друге половине VI века). Међу главарске гробове би се можда могли сврстати неки гробови из Храстоваче и Потпећина, махом из VI века, са великим бројем фибула. Има се утисак да је подручје око Соколца изгубило нешто у значају у односу на налазишта на истоку око Араревој громили и она на југу око Читлука, која врхунац развоја доживљавају у VI веку, али се интензивна активност наставља овде и у следећем веку.

4. Хумке северно од Гласинца

Група хумки северно од Гласинца припада трима локалитетима у близини Сарајева (Милетине,¹¹⁰ Заграђе¹¹¹ и Крижевац¹¹²).

Пет тумула из Крижевца дало је гробове из старијег гвозденог доба који се датују на основу фибула (крестасти фибула, наочарасте фибуле, дугметасти гласиначка фибула), мраморачких наруквица и гласиначких облика мачева, већином у другу и трећу четвртину VI века.

Материјал из Заграђа припада мањим делом другој четвртини VI века, а већим делом времену од краја VI до IV века пре н.е. У гробу I, 3 нађени су остаци бронзаног суда, можда лебеса, необични бронзани предмет у облику двојне птичје главе и сребрна аплика у облику дивљег вепра који се датује у последњу трећину VI века. Слична аплика и привесак (?) у облику двојне птичје главе нађени су у кнежевској некрополи у Атеници код Чачка што указује на истовременост и повезаност два налаза.¹¹³ У Заграђу је занимљива и појава чертоза (III, 2) и латенских фибула (I, 2).

Од два гроба у хумки у Милетинама први припада вероватно средини, а други другој половини VI века. Занимљив је полукружни привесак са коњском главом, чија је форма слична привеску нађеном у гробу 1, у Карагачу код Косовске Митровице, који се датује у исти период.¹¹⁴

Хумке северно од Гласинца указују на културни развој од средине VI до IV века пре н.е., при чему би налази из Крижевца били старији од оних из Заграђа и Милетина. Занимљиво је да су на сва три локалитета откривене бронзане наруквице типа мраморац, увезене можда из радионица у околини Потпећина и Арареве громиле или начињене под њиховим утицајем. Нешто богатији гробови су Крижевац I, 1 са 3 фибуле и мачем, Заграђе I, 3 са бронзаним судом и сребрном апликаком, III, 2 са 4 чертоза фибуле, мноштвом ћилибарских перли и 4 копља, и

¹¹⁰ Једна хумка истражена 1897. (Фиала 1899а, 53; Бенац/Човић 1957, Т. XXXIX, 12–25; Lucentini 1981, 137–138).

¹¹¹ Пет хумки истражено 1897. (Фиала 1899а, 51–52; Lucentini 1981, 161–162; Teržan 1976, sl. 45, 1–5).

¹¹² Пет хумки истражено 1897. (Фиала 1899а, 49–51; Бенац/Човић 1957, Т. XLII, 1–11; Lucentini 1981, 136).

¹¹³ Уп. Đuknić/Jovanović 1965, Т. 11, 1; 19, 1: 23, 3

¹¹⁴ Васић 1977, Т. 39, 1.

Милетине I, 2 са 4 гласиначке фибуле, мада се ниједан не може сматрати кнежевским.

Закључак

Овај преглед гласиначких локалитета, макар и сумаран, јасно показује да се Гласинац не може посматрати као један јединствен организам који функционише равномерно и правилно, како се на први поглед чини када се посматрају његове хронолошке фазе и типолошке табеле. Слика је, у суштини, другачија.

У раном бронзаном добу постоји спорадична активност која је једва видљива. Бронзани бодежи из Ковачевог дола (VI и VII) су најизразитији налази овог доба. Нешто је већа живост на овом подручју у средње бронзано доба, и то на простору северно од Рогатице, одакле потичу два налаза која могу да се повежу са средњим бронзаним добом средње Европе: игла са пробијеном главом из Пљешивице и кружни привесак са трном из Хан Осова. Дијадеме од бронзаног лима са увијеним крајевима из Плања, Црвене локве, Лубурић поља и Подлаза, такође, припадају овом времену и означавају локални производ Гласиначке висоравни под утицајем из средње Европе. Велики број гробова без прилога на читавој територији можда потиче из овог доба, тако да ће коначан одговор о насељености Гласинца у рано и средње бронзано доба дати тек систематско публикување целокупног материјала. У крај овог периода и почетак касног бронзаног доба датују се велике украсне игле из Маравића, Млађа и Боровског и масивни пљоснати торквеси са ових истих локалитета, затим из Живаљевића и Соколца. Настали вероватно под утицајем из Подриња где су нађени слични облици, ови торквеси су можда израђивани локално, и то на ширем простору Гласинца. У развијеној фази касног бронзаног доба јачају везе са централном Европом, и даље највероватније преко Подриња, како се види из две виолинске фибуле из Талина и Бандиног брда и више украсних игала из Бранковића, Пљешивице, Русановића и Госиње планине. Локални израз је мало видљив, реч је махом о широким, украшеним и неукрашеним отвореним наруквицама од бронзаног лима, и витичаркама од двоструке жице, чија је средина тордирана. Концентрација овог последњег типа око Рогатице, у Пљешивици, Округлом, Сјеверском, Осову и Косову говори да је реч о локалном производу, који се не јавља у западном делу Гласинца већ има паралеле на истоку у Штрпцима код Прибоја, где су ове витичарке нађене у гробу са виолинском фибулом, као и у Срби-

ји.¹¹⁵ Последња фаза касног бронзаног доба карактерише се тордираним торквесима, украшеним фалерама и лучним једнопетљастим фибулама са троугаоном ногом. Њихова концентрација око Соколца и јужније, у Талинама и Соколцу, у Брезју, Лознику, Бандином брду и Врлазијама (фибуле); Плању, Брезју и Талинама (фалере) и Талинама, Соколцу и Брезју (торквеси) и одсуство у хумкама на истоку, указује на формирање мањих група које су биле културно усмерене ка југозападној Босни и Херцеговини. Занимљиво је потпуно одсуство наочарстих фибула са осмицом у средини на Гласинцу и суседним подручјима, облика популарног у целој јужној Европи на крају касног бронзаног и у рано гвоздено доба.

Грбови с почетка гвозденог доба, односно доба почетка интензивне употребе гвожђа, констатовани су на крајњем североистоку у Подилијаку, на југу у Илијаку, на северозападу у Талинама, Лазама и Кусачама, али местимично и на другим локалитетима на целом гласиначком простору. То је време формирања гласиначке групе у правом смислу те речи која ће свој највећи успон и моћ доживети у периоду од друге половине VII до друге половине VI века. У то време се датује највећи број локалитета и највећи број грובה са бројним прилозима, не само главарских и богатих, него и оних сиромашнијих, на истоку у Осову, Бранковићима, Сјеверском, Годомиљу итд., на југу у Илијаку, Врлазијама, Брезју, Русановићима, Гозињи, итд., на самом Гласинцу, у Читлуцима, Бјелосавићима, Млађу, Храстовачи, Ковачевом долу, Дубоком долу, Бандином брду, Потпећинама, Араревој громили, Кусачама, Талинама, Сокољачком пољу, и на северу у Крижевцу и Милетинама. То је време када на Гласинцу све кључа и ври, доба највећег процвата ове висоравни, и истовремено време главног ширења гласиначких елемената у суседне и удаљене области, како између осталог показује распрострањеност карактеристичних гласиначких једнопетљастих фибула на централном Балкану.¹¹⁶

У следећем периоду који се датује од краја VI до краја V века континуитет се запажа само на једном броју локалитета. На истоку Гласинца грбови из овог периода су веома ретки (Осово), на југу се само поједини грбови у Илијаку, Русановићима и Гозињи могу ставити у ову

¹¹⁵ Скорашња истраживања хумки у Мојсињу код Чачка открила су грбове са више оваквих наруквица, док се две витичарке из Београда са Бањице налазе у Природњачком музеју у Бечу. За налазе из Поморавља у Доњем Штипљу и Шиљевици, Стојић 1986, 59, Т. 22, 1–6.

¹¹⁶ Васић 1999, 89–98.

фазу, док се пун континуитет културног развоја може пратити највише на самом Гласинцу, око Арареве громиле и Читлука, у Потпећинама, Храстовачи, Чаваринама, затим Вражићима, Талинама итд., и на северу у више гробова у Заграђу. Међу њима се само неки могу сматрати гларварским. Коначно, у IV веку и касније долази, судећи по налазима, до ограниченог оживљавања активности на неким локалитетима, на истоку у Подилијаку и Годомилу и посебно на југу у Русановићима, Рудинама и Госоњи, где се налазило главно културно жариште на Гласинцу у то време.

Све то заједно говори да VIII и нарочито VII век¹¹⁷ представљају лагану концентрацију људи и средстава на гласиначкој висоравни, вероватно постепеним приливом становништва из суседних области. У том смислу говори делимично и чињеница да у то време, под утицајем бројних миграција и кретања, области источно од Гласинца постају нестабилно подручје за мирнију егзистенцију. Крај VII и највећи део VI века означава врхунац моћи ове групе, изражен у бројности гробова, богатству и разноврсности облика. Крајем VI века прекида се интензивни културни развој на целом простору Гласинца и долази до поновног кретања и расељавања становништва на различите стране, делом због пренасељености, делом због занимљивијих и изгледнијих збивања у суседству, богатства југа и плодности севера, која су мамила смеле и амбициозне гласиначке поглавице, жељне славе, борбе и плена. Неки остају, али већина одлази. Отада па надаље у току V и IV века континуитет културног развоја се може пратити само у појединим деловима Гласинца.

То би била у неколико речи слика културних збивања на Гласинцу у бронзано и гвоздено доба на основу до сада публикованог материјала. У њој свакако има доста празнина. Потпуну слику овог развоја у свим појединостима биће могуће добити тек објављивањем целокупног материјала са Гласинца и околине, свих хумки и свих налаза у њима, њиховим међусобним поређењем и систематским анализама појединих локалитета, хумки, гробова и типова материјала. О хронологији је овде говорено махом на основу фибула и игала, које су потпуније анализирани

¹¹⁷ Стиче се утисак да гвозђе на Гласинцу почиње да се јавља у већим количинама тек у VII веку, односно да фазу Гласинац IVa (800–725 г. пре н. е.) треба спојити са фазом Гласинац IV b (725–625 г. пре н. е.), како је М. Гарашанин (1962, 183 sq.) претпоставио. Потврду ове премисе дефинитивно ће омогућити тек комплетна публикација гласиначког материјала.

на другим местима,¹¹⁸ али ће детаљном анализом материјала бити свакако могуће утврдити и друге хронолошке репере. Таква анализа ће дати вероватно податке и о постојању локалних облика и радионица унутар овог простора. На пример, украсне игле са пробијеном полукружном главом из Русановића (IV и VI), Врлазија (VII), Дубоког дола (III) и вероватно Бандиног брда¹¹⁹ из средине VI века могле би указивати да су настале у некој радионици јужно од Гласинца, док би се за сличне игле са „мердевинастом“ главом из прве половине V века, нађене до сада у Талинама (IV из 1893), Заграђу (III, 2), Потпећинама (IX из 1892) и Црвеној локви рекло да потичу из радионице на источном делу висоравни. Астрагални појасеви, као онај из Арареве громиле, нађени су у Млађу (XIII), Црвеној локви, Илијаку (XV из 1893) и Русановићима (LXXI из 1894; I из 1896), а можда још негде. Ови гробови се датују приближно у трећу четвртину VI века и указују на извесну ограниченост распрострањења овог облика појаса на Гласинцу. Ипак тек публикација свег материјала ће показати да ли су ове премисе основане.

То би требало да буду отприлике смернице рада будућих генерација, пре свега босанских археолога. Тек тада биће могуће открити све тајне које још постоје о овој висоравни.

¹¹⁸ Teržan 1976; Vasić 1982; Vasić 1997, 48, sl. 2; Vasić 1999.

¹¹⁹ Hoernes 1889, Fig. 141, Sl. 184.

БИБЛИОГРАФИЈА

А. Бенац – Б. Човић

1956: Гласинац 1., Сарајево 1956.

1956: Гласинац 2., Сарајево 1957.

Б. Човић

1959 Гласинац 1957. *Резултати ревизионог ископавања тумула гласиначког типа*, Гл. Зем. муз. НС 14/1959, 53–85.

1963 *Погребни обичаји праисторијских становника гласиначког подручја*, Гл. Зем. муз. НС 18/1963, 41–62.

1965 *Нови налази са некрополе 'Градац' у Сокоцу и нека питања гласиначке хронологије*, Чланци и грађа за култ. ист. источне Босне 6, 1965, 57–82.

1983 *Importation of bronze vessels in the western Balkans (7th to 5th century)* u: „L'Adriatico tra Mediterraneo a penisola balcanica nell' antichita“, Taranto 1983, 147–154.

1983a *Regionalne grupe ranog bronzanog doba*, Glasinačko područje, u: Praistorija jugoslavenskih zemalja (dalje PJZ) IV, Sarajevo 1983,

183–190.

1983b *Glasinačka kulturna grupa*, u: PJZ IV, Sarajevo 1983, 413–432.

1987 *Glasinačka grupa*, u: PJZ V, Željezno doba, Sarajevo 1987, 575–643.

Р. Drechsler– Bižić

1983 *Srednje brončano doba u Lici i Bosni*, u: PJZ IV, Sarajevo 1983, 242–270.

М. Đuknić/В. Jovanović

1965: *Illyrian Princely Mounds in Atenica*, Arch. Jugoslavica VI, 1965, 1–25.

В. Fellmann

1984 *Frühe Olympische Gürtelschmuckscheiben aus Bronze*, Olympische Forschungen XVI, 1984.

Ф. Фиала

1892 *Резултати прехисторичког испитивања на Гласинцу у љету 1892*, Гл. Зем. муз. 4/1892, књ. 4, 389–444.

- 1893 *Die Ergebnisse der Untersuchung prähistorischer Grabhügel auf dem Glasinac im Jahre 1892*, Wiss. Mitt. Bosn. Herz. 1/1893, 126–168.
- 1893a *Успјех претраживања прехисторичких громила на Гласинцу године 1893*, Гл. Зем. муз. 5/1893, књ. 4, 717–763.
- 1894 *Успјеси прекопавања прехисторичких гробова на Гласинцу године 1894*, Гл. Зем. муз. 6/1894, књ. 4, 721–766.
- 1895 *Die Ergebnisse der Untersuchung prähistorischer Grabhügel auf dem Glasinac im Jahre 1893*, Wiss. Mitt. Bosn. Herz. 3/1895, 3–38.
- 1895a *Резултати претраживања прехисторичких громила на Гласинцу године 1895*, Гл. Зем. муз. 7/1895, књ. 4, 533–565.
- 1896 *Die Ergebnisse der Untersuchung prähistorischer Grabhügel auf dem Glasinac im Jahre 1894*, Wiss. Mitt. Bosn. Herz. 4/1896, 3–32.
- 1896a *Резултати прекопавања прехисториских громила на Гласинцу године 1896*, Гл. Зем. муз. 8/1896, књ. 3–4, 429–461.
- 1897 *Die Ergebnisse der Untersuchung prähistorischer Grabhügel auf dem Glasinac im Jahre 1895*, Wiss. Mitt. Bosn. Herz. 5/1897, 3–28.
- 1897a *Успјеси прекопавања прехисторичких громила у југоисточној Босни (до Гласинца) године 1897*, Гл. Зем. муз. 9/1897, књ. 4, 585–619.
- 1899 *Die Ergebnisse der Untersuchung prähistorischer Grabhügel auf dem Glasinac im Jahre 1896*, Wiss. Mitt. Bosn. Herz. 6/1899, 8–32.
- 1899a *Die Ergebnisse der Untersuchung prähistorischer Grabhügel in Südostbosnien (anschliessend an den Glasinac) im Jahre 1897*, Wiss. Mitt. Bosn. Herz. 6/1899, 33–61.

M. Garašanin

- 1962 *Chronologische und ethnische Probleme der Eisenzeit auf dem Balkan*, Atti del VI Congr. Int. d. Sc. Preist. e Protoist. I, Firenze 1962, 179–195.

B. Govedarica

- 1974 *Kusače. Glasinac, praistorijski tumuli*, Arh. pregled 16, 1974, 51–52.
- 1975 *Podilijak, Sjevsko, praistorijski tumul*, Arh. pregled 17, 1975, 66–68.

1978 *Novi arheološki prilozi istraživanju tumula na glasinačkom području*, Godišnjak Centra za balk. ispitivanja, Sarajevo 1978, 15–35.

1988 *Klisura, Kadića brdo*, Arh. pregled 29, 1988, 92–95.

F. Hochstetter

1881 *Ueber einen Kesselwagen aus Bronze aus einem Hügelgrab von Glasinac in Bosnien*, Mitt. Anthr. Ges. Wien 10, 1880/81, 289–298.

M. Hoernes

1889 *Grabhügelfunde von Glasinac in Bosnien*, Mitt. Anthr. Ges. Wien 19, 1889, 134–149.

N. Lucentini

1981 *Sulla cronologia delle necropoli di Glasinac nell'eta del ferro*, Studi di Protoistoria adriatica 1, Roma 1981, 67–165.

M. Мандић

1937 *Скелетне громиле халитатског доба у околици Ливна и Рогатице*, Гл. Зем. Муз. 49/1937, 3–9.

M. Паровић-Пешикан

1960 *О карактеру грчког материјала на Гласинцу и путевима његовог продирања*, Старинар НС 11/1960, 21–45.

H. Philipp

1981 *Bronzeschmuck aus Olympia*, Olympische Forschungen XIII, 1981.

O. Seewald

1939 *Der Vogelwagen vom Glasinac*, Praehistorica. Beiträge zur Ur- und Frühgeschichte des Menschen, No. 4. Leipzig 1939.

M. Стојић

1986 *Гвоздено доба у басену Велике Мораве*, Београд–Светозарево 1986.

Ђ. Стратимировић

1891 *Са Гласинца. Извјештај о љетошњем ископавању*, Гл. Зем. муз. 3/1891, Књ. 4, 323–334.

- 1893 *Ausgrabungen auf der Hochebene Glasinac im Jahre 1891. Vorläufiger Bericht*, Wiss. Mitt. Bosn. Herz. 1/1893, 113–125.
- Б. Тержан
1976 *Чртошка фибула*, Археолошки вестник 27. 1976, 317–443.
- Џ. Труhelка
1889 *Die Nekropolen von Glasinac in Bosnien. Bericht über die im Herbste 1888 vorgenommenen Ausgrabungen*, Mitt. Anthr. Ges. Wien 19, 1889, 24–45.
1889a *Громиле на Гласинцу. Извешће о ископинама зем. музеја приређеним под јесен 1888*, Гл. Зем. муз. 1/1889, књ. 1., 23–35.
1889б *Предхисторијски предмети са Гласинца*, Гл. Зем. муз. 1/1889, књ. 3, 26–44.
1890 *Копање старина на Гласинцу у години 1890*, Гл. Зем. муз. 2/1890, књ. 1., 68–95.
1890а *Ископине на предхисторијскоме гробишту на Гласинцу у години 1890*, Гл. Зем. муз. 2/1890, књ. 4., 386–401.
1893 *Hügelgräber und Ringwälle auf der Hochebene Glasinac*, Wiss. Mitt. Bosn. Herz. 1/1893, 61–112.
- Р. Vasić
1977 *The Chronology of the Early Iron Age in Serbia*, Oxford 1977.
1982 *Ein Beitrag zu den Doppelnadeln im Balkanraum*, Praeh. Zeitschr. 57, 1982, 220–251.
1988 *Nove beleške o starijem gvozdenom dobu u Srbiji*, Starinar NS 39, 1988, 1–14.
1997 *The Early Iron Age Regional Groups in the Užice Area*, Balcanica 28, 1997, 45–62.
1999: *Die Fibeln im Zentralbalkan*, PBF XIV, 12, Stuttgart 1999.

NOTES ON GLASINAC

Summary

Glasinac, the plain east of Sarajevo, with thousands of burial mounds and hundreds of hillforts, represents one of the most important prehistoric sites in the Balkans, which even after 120 years of intensive work and research has failed to provide adequate solutions to all the problems present. The first excavations at Glasinac were carried out in 1880, under the supervision of lieutenant engineer J. Lexsa, and the subsequent ones in 1886 under the management of captains F. Glossauer and J. Brudl. On establishing the National Museum in Sarajevo, the systematic research in Glasinac (1888-1897) started, conducted by C. Truhelka, D. Stratimirovic and F. Fiala. Between World War I and World War II there was some minor work carried out under M. Mandić (1937), while after World War II Glasinac was studied by B. Čović (1957) and B. Govedarica (from 1974 until 1990, intermittently). In addition to reports from these excavations, several books and studies on this subject were published by M. Hoernes, A. Benac, B. Čović, M. Garasanin, N. Lucentini, etc. The main topic of these considerations was the chronology of Glasinac material. At first it was predominantly thought to be Hallstatt; eventually, owing primarily to the work of A. Benac and B. Čović, it was established that the cultural development on the Glasinac Plain was continuous from the beginning of the Bronze Age until the Late Iron Age. Benac and Čović gave also the basic chronological division of the archaeological material into five phases, Glasinac I – V, which is, with some additional changes in certain types, still applied today.

In spite of the wealth of studies and papers on Glasinac and its material, a great deal is as yet unstudied and unknown. More accurately, the researched material has not been published in its entirety; in the summary stating of the discovered material there are still a lot of unknown and unidentified pieces that can provide valuable information; detailed analyses of certain forms and periods are still lacking.

Those are the reasons for the objective of this paper to be an attempt for the Glasinac material to be regionally analyzed, and to establish what differences, if any, are present in the cultural development of certain parts of the Glasinac Plain, or the area that this name is applied to in archaeological literature. The name Glasinac Plain refers to the area east of Sarajevo, around Sokolac, but this geographic name was applied to the areas north, east and south of the Plain, where prehistoric burial mounds were excavated, not only in the close vicinity, but even the burial mounds in the village of Strpci near Priboj, some 70 km away from Glasinac.

Such a review of Glasinac sites, even though it may be summary, showed that Glasinac cannot be observed as one single organism functioning regularly and steadily, as it may appear on the surface, when observing its chronological phases and typological tables. The picture is actually essentially different.

In the early Bronze Age there is sporadic activity that is hardly noticeable. The bronze daggers from Kovacev Do are the most representative findings from this time. The activities are somewhat livelier in this area in middle Bronze Age, and that in the area north of Rogatica, where there are the only two findings that can be linked to middle Bronze age of Central Europe: a pin with a hollow head from Pljesivica, and a round pendant with thorn from Han Osovo. The diadems of bronze sheet with twisted ends from Planj, Crvena Lokva, Luburic Polje and Podlaze probably belong to this time and represent a local product of the Glasinac Plain under European influence. A large number of burial places without grave goods in this whole territory may have originated from this time, so this assumption as well must be accepted with reservations. Large decorative pins and massive flat torques from Maravic, Mladj, Borovsko, Živaljevići, Sokolac, created probably under the influence from Podrinje, where similar shapes were found. In the developed phase of the Late Bronze Age, the links with central Europe were strengthened, and that most probably through Podrinje once again, as can be seen from the two violin-shaped fibulae from Taline and Bandino Brdo, and several decorative pins from Brankovići, Plješivica, Rusanovići, and Gosinja planina. The local expression is barely evident; most often they are wide, decorated and undecorated open bracelets of bronze sheets, and ribbon-like bracelets of twofold wire with the twisted middle. The concentration of the latter type around Rogatica, Plješivica, Okruglo, Sjeversko, Osovo and Kosovo, indicates that they are local products, and they are not found in the western part of Glasinac, but has parallels in the east, in Štrpci and in Serbia. The last phase of the Late Bronze Age is characterized by twisted torques, decorated phaleras and crossbow single fibulae with triangle foot. Their concentration in the vicinity of Sokolac, and more to the south, in Taline and Sokolac, Brezje, Loznik, Bandino Brdo and Vrlazije (fibulae); Planje, Brezje and Taline (phaleras), and Taline, Sokolac and Brezje (torques), and their absence in the burial mounds in the east points to the forming of smaller groups culturally inclining to southwest Bosnia and Herzegovina. The link to central Europe was severed at the time, which can be seen from, among other things, the absence of double-bow fibulae with figure eight in the middle, in Glasinac and neighboring regions, which was the shape popular in the whole of southern Europe at the end of the Bronze Age and in Early Iron Age.

The graves from the beginning of Iron Age, or the time of intensive commencement of the use of iron, were found in the far north-east in Podilijak, in the south in Ilijak, in the north-west in Taline, Laze and Kusace, but sporadically in other sites in the entire Glasinac region as well. It is the time of forming the Glasinac group in the true sense of the word, which would culminate in its height and power in the period from the second half of 7th century to the second half of 6th century. At that time the largest number of sites and the largest number of graves, with numerous grave goods are dated, not only of chieftains and the rich, but also of the poorer, in the east in Osovo, Brankovići, Sjeversko, Godomilje, etc., in the south in Ilijak, Vrlazije, Brezje, Rusanovići, Gosinja, etc., in Glasinac itself, in Ćitluci, Bjelosavići, Mladj, Hrastovaća, Kovačev Do, Duboki

Do, Bandino Brdo, Potpećine, Arareva Gromila, Kusače, Taline, Sokolačko Polje, and in the north in Križevac and Miletine. It was the time of flourishing of this Plain, and at the same time the period of spreading Glasinac elements into neighboring and remote areas.

In the next period, dated from the end of 6th century until the end of 5th century, continuity can be perceived only in a number of sites. In the east of Glasinac, the graves from this period are scarce (Osovo), in the south only several graves in Ilijak, Rusanovići and Gosinja may be dated into this phase, while full continuity of cultural development can be followed mostly in Glasinac itself, around Arareva Gromila and Čitluk, in Potpećine, Hrastovača, Cavarine, then Vrazići, Taline, etc., and in the north in several graves in Zagradje. Finally, in 4th century and later, judging by the findings, there was the limited revival of activities in some sites, in the east in Podilijak and Godomilje, and especially in the south in Rusanovići, Rudine, and Gosinja, the principal cultural focus in Glasinac of that time.

All the above states that 8th century, and especially 7th century, saw a slow concentration of people and means in the Glasinac Plain, probably through a partial influx of population from the neighboring areas, especially from the east, where at that time, under the influence of numerous migrations and relocations, the central Balkans had become the area unsuitable for peaceful existence. The end of 7th century and most of 6th century were to signify the culmination of power of this group, expressed in the number of graves, the wealth and diversity of shapes. The end of 6th century saw a disruption in intensive cultural development in the entire area of Glasinac, and once again relocations and disseminating of the populace to various parts, perhaps due to overpopulation, perhaps because of more appealing events in the neighboring parts that attracted the brave and ambitious chieftains of Glasinac. From that time on, during 5th and 4th centuries, the continuity of cultural development can be followed only in some parts of Glasinac.

That would, in short, be a representation of cultural events in Glasinac in the Bronze and Iron Ages based on the materials and papers published so far. There are certainly numerous gaps in it. The full picture of the development in all the details would be possible to attain only by publishing the entire materials from Glasinac and vicinity, from all the burial mounds and findings in them, by comparing and systematically analyzing certain sites, burial mounds, graves and types of materials.

Миодраг СЛАДИЋ,
Филозофски факултет
Београд

ТРАГОМ РАНИХ КЕЛТСКИХ УТИЦАЈА НА ПРОСТОРУ ТИ- МОЧКЕ КРАЈИНЕ

Апстракт: На локалитету Бањска стена, у близини Гамзиградске Бање, откривена је 1996. године зооморфна бронзана фибула са представом главе хибридне животиње на кружно моделованој посувраћеној стопи. Фибула припада хоризонту раних келтских налаза и најисточнији је налаз ове врсте. Сличност у појединим детаљима са најстаријим фибулама са кружно посувраћеном стопом које припадају средини V века пре наше ере, даје овој фибули извесну хронолошку предност над осталим фибулама овог типа.

Питање датовања првих продора келтске културе на простор Тимочке крајине, налазом зооморфне фибуле са Бањске стене добило је јасан одговор. Стога ће и наредни редови бити посвећени овом значајном налазу, откривеном на знатној удаљености од места његовог настанка.

Зооморфна фибула од бронзе са протомом у облику митске хибридне животиње откривена је 1996. године током систематских ископавања која су обављена на локалитету Бањска стена у Гамзиградској Бањи, недалеко од Зајечара.¹ Ово градинско насеље, смештено на доминатном узвишењу повољног стратегијског положаја, било је настањено још од енеолитског периода, а у бронзаном добу утврђено је и земљаним бедемом. Континуирани живот у овом насељу траје све до средњег века.²

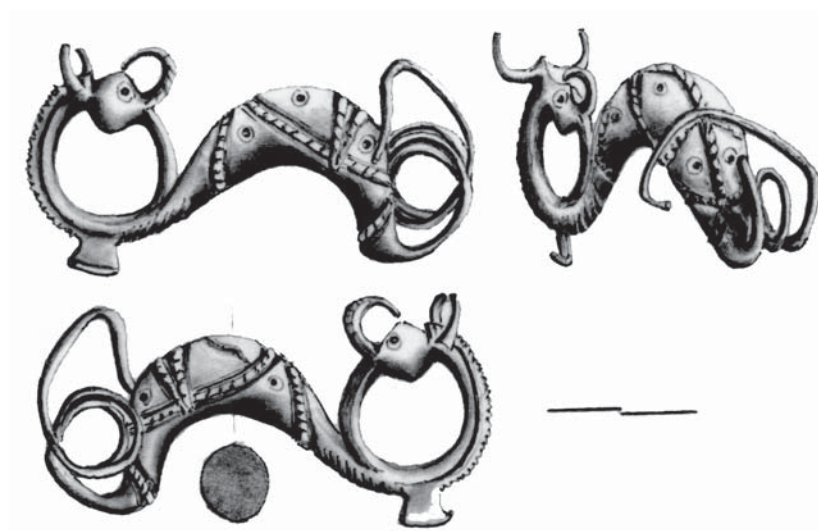
¹ Пројекат је реализован под руководством академика Драгослава Срејовића, а рад на теренским истраживањима поверен је др Мирославу Лазићу. Уједно користим прилику да се захвалим колеги др М. Лазићу који ми је омогућио да публикујем овај значајан налаз.

У једној од сонди, на релативној дубини од 0,66 м, откривена је потпуно очувана лучна зооморфна фибула. Фибула је компликоване конструкције и представља, као и обично, комбинацију три конструктивна елемента. То су лук, кружно посувраћена стопа и опруга са иглом за закачињање. Задебљани лук фибуле богато је украшен. Стиче се утисак да је мајстор желео да крајње схематизовано представи тело рибе која израња. Предњи део лука фибуле представља стилизовану главу рибе, са паром наспрамних јамичастих удубљења уоквирених кружним зарезима који представљају очи. По пар ових удубљења налази се и на средишњем и задњем делу лука фибуле, који су вероватно ту да би употпунили хералдички склоп. По средини леђа пружа се пластично ребро украшено урезима, које асоцира на леђно пераје, а испод, на доњем делу лука према посувраћеној нози, коси паралелни урези на обе стране чине део репног пераја. Тело рибе обавијено је укрштеним тракама налик на конопце који подсећају на мрежу или можда оглав (улар). Оба краја лука завршавају се продужецима од којих се предњи наставља у масивни навој са иглом за прибадање, а задњи се продужује у кружно посувраћену ногу са зооморфним протомом. Пластично моделовани протом представља главу хибридне животиње. На глави се, осим очију, налазе још и рогови између којих је наглашен оштар почетак гриве и сурла украшена косим зарезима која се у луку извија и наслања на темени део главе. На спољном делу лучно посувраћене стопе фибуле представљена је грива. Испод ноге налази се петљасти продужетак за закачињање игле. Фибула је дужине 5,8 cm и прекривена је племенитом зеленом патином. Треба нагласити да се на навоју и предњем делу фибуле налазе трагови гвоздене рђе, што може да значи да је фибула била наслоњена на неки гвоздени предмет који је временом кородирао. Уз фибулу је пронађен и поломљени део навоја са иглом за закачињање (Сл. 1).

* * *

О фибулама овог типа први је у нас, још 1904. године, писао Ћ. Трухелка, који је публикујући материјал из гробова откривених у Доњој

² Срејовић Д., Лазић М., *Насеља и некрополе бронзаног доба у Тимочкој Крајини, Археологија источне Србије*, Београд, 1997, 225–245.



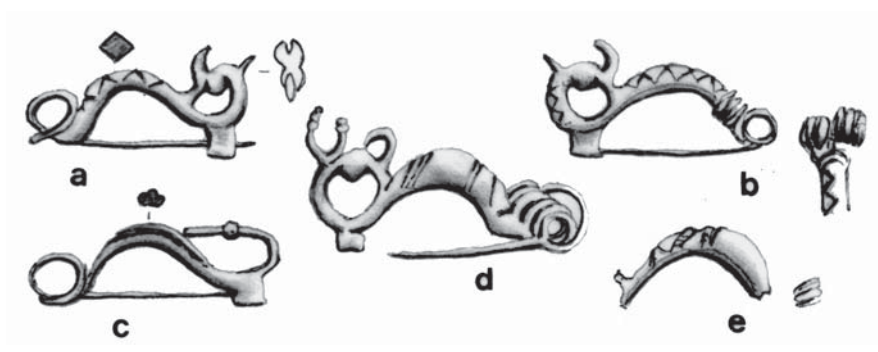
Сл. 1. Зооморфна бронзана фибула са Бањске стене.

Долини (Посавина) на локалитету Грета М. Петровића мл. обрадио налазе из гроба 47.³ У овом гробу је пронађен пар фибула врло сличних нашој, које су на луку имале урезан праволинијски орнамент (Сл. 2а, 2б), као и једна фибула која представља прелазни тип између зооморфних и раних фибула *Dux* схеме (типа Чуруг), које су у Панонији биле доста распрострањене (Сл. 2с).⁴ Осим зооморфних фибула откривених у гробу 47, на истом локалитету случајно је пронађена још једна оваква фибула (Сл. 2д), коју, осим Трухелке, у својим радовима помињу и Р. Бижић и П. Поповић.⁵ Зооморфне фибуле откривене у Доњој Долини, иако представљају директне аналогije за фибулу са Бањске стене, ни издалека се не могу поредити са квалитетом њене израде и маштовитошћу стилизације. Ова фибула је у том смислу превазишла све до сада пронађене.

³ Truhelka Ć., *Der vorgeschichtliche Pfahlban in Savabete bei Donja Dolina*, WMBH IX, Wien 1904, 3-27.

⁴ Majnarić-Pandžić N., *Nekoliko napomena o uvođenju ranolatenskog stila u severnu Hrvatsku i Bosnu*, Arheološki radovi i rasprave 12, Zagreb 1996, 37.

⁵ Бижић Р., *Типови преисторијских фибула у Босни и Херцеговини*, Гласник Земалског музеја VI, Сарајево 1951, 291, сл. 15; Поповић Р., *Early La Tene Between Pannonia and the Balkans*, Starinar XLVII, Beograd 1996, 109, fig. 4/13.



Сл. 2. Лучне зооморфне фибуле са представом хибридних животиња са посувраћеном стопом, са простора српског Подунавља и Посавине: а–с фибуле из гроба бр. 47 из Доње Долине; д случајни налаз из Доње Долине; е случајни налаз из околине Виминацијума.

Околност да је у гробу из Доње Долине пронађена зооморфна фибула са главом хибридне животиње заједно са фибулом Дух схеме панонског типа, допринела је да се ова врста фибула у потпуности детерминише у културном и хронолошком смислу, на чему су нарочито радили З. Марић и Б. Човић.⁶ Марић је овим фибулама обележио почетак прве фазе продора келтских утицаја на простор Босне и Херцеговине, коју је датовао у раздобље између 370. и 260. године старе ере. Због релативно малог броја ових налаза у Посавини, закључио је да оне припадају искључиво келтској материјалној култури, односно да су доказ њиховог директног утицаја.⁷ Преширок временски оквир у који је З. Марић сместио ову прву фазу развоја млађег гвозденог доба Посавине створио је потребу да се у овом смислу изврше одређене корекције, што је касније, како ћемо видети, својим истраживањима показао Б. Човић, са чиме се сагласила и Н. Мајнарић-Панџић која се, такође, бавила истраживањем овог периода у Славонији и Срему.⁸

⁶ Марић З., *Келтски елементи у млађем жељезном добу Босне и Херцеговине*, Гласник Земаљског музеја XVIII, Сарајево 1963, 67–70; Човић В., *Група Доња Долина – Sanski Most, Praistorija jugoslavenskih zemalja V*, Сарајево 1987, 260–266.

⁷ Марић З., *op. cit.*, 67.

⁸ По мишљењу Н. Мајнарић-Панџић, Марић је ову фазу датовао превисоко и доста широко, што, наравно, утиче на прецизност понуђене периодизације, као и хронолошке детерминације, али се афирмативно односи према његовом мишљењу да се у овим налазима требају препознати докази првих келтских продора у област Посавине (Мајнарић-Панџић Н., *op. cit.*, 32).

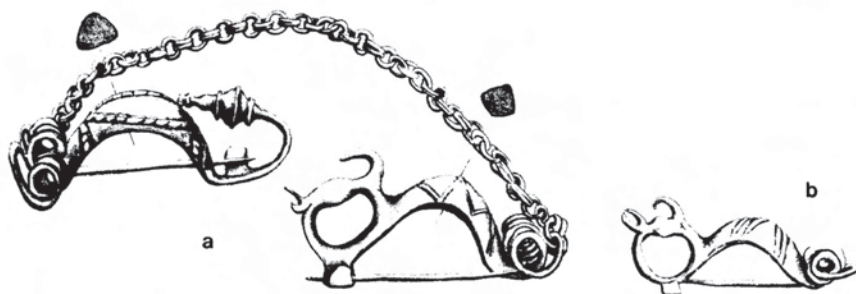


Сл. 3. Фибуле повезане ланцем из Sopron-Becsidombrol-a

Ове фибуле су заузеле значајно место у периодизацији и хронологији културне групе Доња Долина – Сански Мост. Њу је установио и детаљно проучио Б. Човић који је доказао да унутар ове групе постоји културни континуитет, као и то да су се у периоду између 350. и 300. године старе ере у њеној позној фази развоја (3b) стекли одређени услови за прихватање процеса латенизације.⁹ Латенски утицај ширили су Келти на области јужне Паноније и Посавине, са простора који су запосели IV миграционим таласом, односно са северозападне периферије панонске низије, доносећи нам фибуле са пачијом главом на посувраћеној ноzi, као и разне типове фибула које су припадале раном Дух хоризонту.¹⁰ Међу овим материјалом издваја се и фибула прелазног типа која је откривена у гробу 47. у Доњој Долини (Сл. 2/с).

⁹ Човић Б., *ibid.*

¹⁰ Тодоровић Ј., *Келти у југоисточној Европи*, Београд 1968, 6.



Сл. 4. Лучне фибуле из: а Сент Андреје; б Пећке

Човић је зооморфне фибуле са грифоном на посувраћеној ноzi сместио у хронолошки контекст заједно са самострелним фибулама, као и плочастим фибулама украшеним концентричним круговима, о којима је писао и М. М. Васић.¹¹ За фибуле овог типа Васић је сматрао, што је у потпуности прихватио и Човић, да су рађене по узору на парагнатиде итало-келтских шлемова типа Монтефортино, какви су налажени на територији Тауриска, као на пример у Шмарјети итд.¹² Ово сведочи о томе да је процес латенизације Посавине у овом периоду био неминован.

Непосредно пре проналаска фибуле са Бањске стене, откривена је још једна јако оштећена фибула у околини Виминацијума (Сл. 2/е). Ова фибула је, такође, била украшена пластичним тракама. Иако су јој недостајали навој, игла и посувраћена нога, није било двојбе да се радило о фибули са хибридном животињом на посувраћеној стопи.¹³

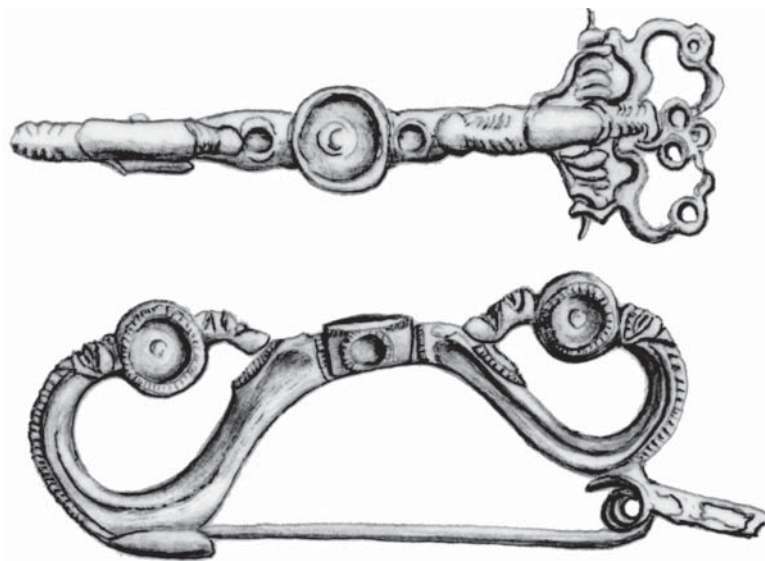
На крају, потребно је дати неколико завршних речи у вези са местом настанка, развојем мотива који су заступљени на њој, као и о времену настанка овог врло атрактивног и значајног типа фибула. На простору северне Паноније и румунског Баната у периоду друге половине IV века пре наше ере примећује се велика концентрација келтских налаза, што показује материјал који се израђује у локалним радионицама. Најзначајније међу овим предметима јесу зооморфне фибуле са кружно посувраћеном ногом украшене протомима са представом хибридне животиње, какве су проналажене у Sopron-Beccsidombról-у (Сл. 3)¹⁴ и Liter-у

¹¹ Васић М., *Колутаста накит из Босне*, Старинар, серија III, књига IV, Београд 1928, 253/257.

¹² Човић Б., *op.cit.*, 260.

¹³ Поповић П., *ibid.*

¹⁴ Hunyady I., *Kelták a Kárpát – medencében*, Dissertationes Pannonice II, 18, 1942–1944, T. XVIII, 5; Szabo M., *A Kelták Nyomában Magyarországon*, Budapest, 1971, 19, fig. 3.



Сл. 5. Двострана лучна фибула из *Val de Travers-a* у Швајцарској

у близини Балатонског језера,¹⁵ некрополи у Сент Андреји (Мађарска)¹⁶ (Сл. 4а) и у Пећки (Румунија) (Сл. 4б).¹⁷ Због тога овај простор треба сматрати и матичним подручјем настанка ових фибула (Сл. 7).

Иако се фибуле овог типа састоје из уобичајених конструктивних елемената, изгледом одају накит врло компликоване конструкције. Ово нарочито подстиче богата декорација на њима. Лук је моделован тако да подсећа на рибу ухваћену у мрежу или можда на рибу са оглавом, што сугерише орнамент који наликује конопцима. Овакво украшавање лука укрштеним конопцима представља несумњиво панонску традицију која се манифестује како на фибулама налик оној са Бањске стене, тако и на фибулама Дух схеме панонског типа, какве су на пример, налажене у Сент Андреји.

¹⁵ Marton L., *A korai La Tene – kultura Magyarországon*, *Archaeologia Hungarica* XI, 1934, T. V, 2; Szabó M., *Eastern Celtic Art*, 1974, 138.

¹⁶ Szabó M., *Contribution à l'étude de l'art et de la chronologie de La Tene ancienne in Hongrie*, *Folia Archaeologia* 25, 1975, 71–86; Bujna J., Szabó M., *Il bacino dei Carpazi*, *I Celti*, Bompiani, Milano, 1991, 277–284.

¹⁷ Zirra V., *Beiträge zur Kenntnis des Keltischen Latene in Rumänien*, *Dacia* 15, 1971, 181.



Сл. 6. Детаљ са пехара из
Шерре-а у Француској

С друге стране, кружно посувраћена стопа и начин на који је она изведена има стилских претеча у традиционалној уметности западних Келта. У том смислу, треба на првом месту поменути двострану фибулу пронађену у Val de Travers-у (Neuchatel) у Швајцарској која на кружно моделованим и палстично украшеним крајевима има корални украс, а на спољној ивици ових кружних крајева налази се орнамент који подсећа на гриву (Сл. 5).¹⁸ Датује се у другу половину V века пре наше ере. Ако упоредимо фибуле типа Val de Travers, сматрајући их прототиповима, и фибуле из Liter-а, Sent Andreje и Пећке, које представљају њихове модификоване наследнике, можемо приметити да су настале у размаку од скоро једног века и да се у стилу доста разликују. Оваква стилска различитост била је условљена брзим и специфичним развојем келтске уметности. Освајањем нових простора њихова уметност се сусретала са уметношћу аутохтоних средина. Тако је пружена могућност апсорбовања стилских елемената, што је уметност и материјалну културу Келта стално богатило новим детаљима, а то је сигурно био случај и са овим типом фибула.

¹⁸Dehn W., *Die Doppelvogelkopffibel aus dem Val-de-Travers*, Festschrift Emil Vogt, Zürich, 1966, 137–148.



Сл. 7. Карта распрострањености зооморфних фибула са протомима у облику хибридне животиње на простору југоисточне Европе са назначеним центром настанка. 1. *Sopron-Becsidombrol*; 2. *Sent Andreja*; 3. *Litter*; 4. Пећка; 5. Доња Долина; 6. Костолац (Виминацијум); 7. Бањска стена (Гамзиградска Бања).

Према досадашњим налазима било је могуће утврдити време и простор настанка ових фибула, али остаје отворено питање како и зашто је рођена идеја о њиховом изгледу. У том смислу постоје одређена хипотетичка мишљења да их идејно треба повезати са представама грифона који су красили корице ранолатенских мачева западне и средње Европе.¹⁹ Међутим, ово је констатација која није у стварности потврђена и углавном се односи на стилску сличност, а не на конкретне аналогije.

Представе змајева, односно хибридних животиња познате су и на појединим предметима израђеним од керамике, као на пример, на високом пехару у облику лале из La Cheppe у области Марне (Сл. 6) датаном у другу половину V века пре наше ере.²⁰ На овом суду приказана су два хоризонтална фриза са представама урезаних змајева који су постављени један наспрам другог. Ово би могло значити да генезу овог мотива који је заступљен и на протомима фибула не треба тражити у конкретном преузимању са одређених предмета на којима је представљен било у декоративном или у неким другом смислу, већ да је у периоду између друге половине V века и друге половине IV века пре наше ере у келтској уметности постојала потреба за стилском моделацијом

¹⁹ Popović P., *Early La Tene Between Pannonia and the Balkans*, *Starinar* XLVII, 1996, 109.

²⁰ Duval P. M., *Les Celtes*, Paris, 1977, fig. 62.

хибридних животиња преузетих из келтске митологије. Због тога ове представе подједнако налазимо на мачевима, керамичким посудама и украсним предметима, као што су и фибуле о којима је реч.

Стилска анализа ових фибула од северне Паноније и румунског Баната, као матичног подручја њиховог настанка, па до Тимочке Крајине, где је на Бањској стени пронађен и најисточнији налаз ове врсте, може помоћи прецизнијем утврђивању релативно-хронолошког односа унутар овог типа фибула. Када ово наглашавамо имамо првенствено у виду посебну пажњу која се поклања изради појединих детаља који су на њима приказивани. Поређењем начина на који су изведени прототи пи фибуле из Сент Андреје (Сл. 4а), која се сматра и једном од најстаријих ове врсте, и оног на фибули са Бањске стене (Сл. 1) примећује се сасвим различит приступ моделацији. На протому наше фибуле уочава се изузетна прецизност у изради детаља, док се то не може рећи за фибулу из Сент Андреје, на којој се једва могу приметити очи, а такође су веома сумарно моделовани и рогови и сурла. Грива чак није ни представљена, док је на фибули са Бањске стене она изведена врло прецизно. То је детаљ који фибулу са Бањске стене највише приближава фибули из Val de Travers-a за коју с правом можемо тврдити да представља прототип фибула са кружно посувраћеном стопом. На појединим је примерцима грива као орнаментални детаљ приказана веома сумарно, у виду косих зареза. Ово су све разлози који упућују на закључак да фибули са Бањске стене треба дати извештан хронолошки приоритет, сматрајући је тако представником најстарије варијанте овог типа фибула, што би значило да припада средини IV века пре наше ере, односно самом почетку периода у коме ове фибуле и настају.

* * *

Иако нису толико бројне у Посавини, Подунављу и Тимочкој Крајини, где су откривене, фибуле овог типа изузетно обогаћују репертоар ранолатенског накита поменутих области. Треба поново истаћи да фибула са Бањске стене представља уједно и најисточнији налаз ове врсте, што јој, такође, даје посебан значај у смислу дистрибуције ове врсте накита и сведочи о великој ширини распрострањености првих келтских утицаја.

ON TRACING EARLY CELTIC INFLUENCES
IN TIMOČKA KRAJINA

S u m m a r y

During 1996, in the systematic excavations carried out on Banjska Stena site, upstream from Gamzigradska Banja, a bronze crossbow zoomorphic fibula was found. It belongs to the type of Early La Tene fibulae having on the upturned foot a knob styled in the form of a hybrid animal, and modeled in the shape of a fish caught in the net, or maybe a fish with a harness. According to research so far, it is thought that the idea for their creation was inspired by the images of dragons represented on the scabbards of Early La Tene swords, as well as on pottery vessels of the type of tulip shaped tall goblets. In accordance with the concentration of these findings, and bearing in mind their Celtic origin, they can be considered to have originated from south-eastern Pannonia, in the present-day Hungary (Szent Andrea, Litér, Sopron-Becsidombrol), and western Rumania (Pecica). Later on, the distribution of such fibulae spread to Posavina (Donja Dolina), as well as to Serbian Podunavlje (the Danube valley) – Viminacium. However, although the finding from Banjska Stena is the most eastern one (Timočka Krajina) from the centre of their origin, it can be given absolute chronological primacy within this type of fibulae, due to great similarities to the fibulae originating in the Celtic culture central area (Val-de-Travers). The fibula from Banjska Stena should be dated into the middle of 4th century, or at the very beginning of the creating of this type of fibulae, whereas others may generally be dated in the second half of 4th century AD.

Милена МИЛИН
Филозофски факултет
Београд

ПИТАЊЕ ИЛИРСКЕ КОМПОНЕНТЕ СТАНОВНИШТВА ЈУ- ГОИСТОЧНОГ ДЕЛА ДОЊЕ ПАНОНИЈЕ У САВРЕМЕНИМ ИСТРАЖИВАЊИМА¹

Апстракт: Писци римског периода користе термин *илирски* најчешће као административно, ређе и као етничко обележје становништва Доње Паноније. Иако према гледишту већине савремених археолога, у овој провинцији није било илирског становништва, илирски етник Амантини, подударност неких панонских и илирских антропонима, мит о Панонију као потомку Илира као и друге околности, говоре у прилог употребе овог етника, у ширем значењу, и за становништво Доње Паноније у римско доба.

Као реакција на панилирску теорију, која је пре свега на основу језичких елемената овим племенима давала далеко већу проширеност и утицај од стварног, јавило се шездесетих година прошлог века гледиште – промовисао га је З. Марић,² по коме Илире не треба тражити северно од Саве. Засновано на археолошком материјалу, оно се односило првенствено на векове пре доласка Римљана (IV–II в. пре н.е.), али је у Марићевом тумачењу античких писаних извора,³ требало да важи и за римски период. Појам Илира се сужава на област од Албаније до јужне

¹ Овај прилог рађен је у оквиру пројекта *Античка култура и религија на простору централног и јужног Балкана*, који финансира МНТР Србије.

² На симпозију о Илирима од IV до II в. одржаном у Сарајеву 1964. г., за пуне податке в. библиографију на крају овог прилога.

³ Да Марић некритички користи изворе, сматра Ф. Баришић у дискусији на Симпозију 1964, 273 sq.

Босне, док се племена северно од ње издвајају као панонско-далматски комплекс,⁴ са сродном ономастиком. У складу с тим текла су и онома-толошка истраживања, која су направила разлику између далматских и панонских имена.⁵

Панонци би, судећи према томе и према специфичностима у обичајима, били посебан етнимон.⁶ Иако је већина археолога подржала горе предложени закључак о северној граници Илира, која би текла појасом чак (доста) јужније од Саве,⁷ временом су многи од њих пришли умеренијем ставу, да Сава није тако „чврста“ етничка међа, већ да је ова граница у целини морала бити „еластичнија“.⁸

4 Који карактерише култура жарних поља у праисторијско доба, уп. Марић 1964, чије гледиште о граници двеју култура је прихваћено у археологији. Поводом одређивања илирских граница, вреди навести став Д. Срејовића који оповргава гледиште да су тумули главно обележје илирских некропола и закључује да се мора одустати од гледишта да сведоче о илиризацији области на којима се налазе (1979, 82). Са тим је сагласан А. Бенац: сахрањивање под тумулима не може се употребити за етничко одређивање одређених области (1984, 136).

⁵ На првом месту тиме се бавио Р. Катичић, уп. библ.

⁶ Уп. Марић, 1964, нап. 84. Као доказ, помиње се и „lingua Pannonica“ (Тац. *Germania* с. 43). Међутим, то никако не значи да панонски дијалекти нису били илирски, као што и помен језика Беса не значи да они нису били Трачани. Уп. Mócsy (1964, дискусија 211–12): „ich persönlich der Meinung bin, dass die Pannonier Illyrier waren, oder richtiger, dass sie illyrisch gesprochen haben.“

⁷ Уп. Дискусију у актима симпозија, Д. Рендић-Миочевих 72 и др.; нарочито оштро А. Бенац, у дискусији са симпозијума *Илири у античко доба* (акта 1967, стр. 276).

⁸ Како је већ у дискусији на симпозију рекао М. Гарашанин, стр. 209. На другом месту (1974, 514–515) он види културни утицај Илира на племена Бреука и Амантина, „који су сигурно етнички веома блиски Илирима.“ Исти научник, међутим, сматра да се „данас из ширег оквира Илира имају издвојити, првенствено на основу археолошких и лингвистичких истраживања,... на северу Панони са широким прибрежним појасом на десној обали Саве, упркос сродности њихове ономастике са једним делом илирске“ (1984, 154). Уп. и Mócsy 1962 који је становништво Срема држао за илирско (напр. 536 et *passim*), да би 1974, 3–4, узео у обзир разлике између Илира и Далмата и Панонаца и одмерено закључио да „it will perhaps not be misleading if, following tradition, these fringe races are regarded as Illyrians.“ J. Wilkes у својој обимној књизи о Илирима, 1996, не разматра питање којим се бавимо, нити материјал са симпозија 1964. Ипак, када говори о Панонском устанку и о томе да су се „Панонци предали“ завршава речима: „All Illyrians were now subject to Roman rule“ (п. 207).

Истовремено, наши историчари предримског и римског периода на Балкану⁹ задржали су, на основу савремених историографских, епиграфских и лингвистичких сведочанстава, закључак о претежно илирском пореклу доњопанонских племена између Дунава и доњег тока Саве.

Стиче се утисак да се ова два гледишта нису ни стављала једно наспрам другог, већ су у две блиске науке постојала паралелно. Стога бисмо се задржали на дилеми може ли илирско име, и у ком значењу, обухватати и становништво Доње Паноније у римско доба.

У том циљу навешћемо наративне, историографске изворе, који нам, поред географских и историјских података бележе и митолошко предање. Историографске изворе темељно је анализирао Ф. Папазоглу у одељку посвећеном Скордисцима и, посебно, њиховом пореклу.¹⁰

Велеј Патеркул у опису Тиберијевог рата у Илирику каже: *At Ti. Caesar quam certam Hispanis parendi confessionem extorserat parens, Illyriis Delmatisque extorsit. Raetiam autem et Vindelicos ac Noricos Pannoniamque et Scordiscos novas imperio nostro subiunxit provincias.*¹¹

Папазоглу тачно примећује да се у првој реченици наводе Илири и Делмате, док се у другој јасно види да Велеј под Илирима подразумева Панонце и Скордиске.

Према сведочанству Апијана, (*Illyr.* 1) *Грци сматрају Илирима све оне народе који живе с оне стране Македоније и Тракије...до реке Истра.*

Ἰλλυριοὺς Ἕλληνας ἡγοῦνται τοὺς ὑπὲρ τε Μακεδονίαν καὶ Θρᾷκην ἀπὸ Χαόνων καὶ Θεσπρωτῶν –πὶ ποταμὸν Ἰστρὸν.

По речима истог писца: *Грци их зову Пајони, а Римљани Панони. Последњи их рачунају у Илире (Illyr. 14).*

Παίονες μὲν ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων λεγόμενοι καὶ ῥωμαῖστὶ Πανόνιοι, συναριθμοῦμενοι δὲ ὑπὸ Ῥωμαίων τῆ Ἰλλυρίδι

У наставку казивања, ипак, недоследно стоји да се Панонци граниче с Илиријом: Παίονές εἰσι τῶν κάτω Παίωνων, Ἰλλυρριοῖς ἔθιοκοι.

Оваква колебања, међутим, нису ретка у античких аутора. Неки писци, као Тацит и Касије Дион одредницу *панонски* користе у географ-

⁹ В. свеобухватну, поуздану књигу Ф. Папазоглу, 1969, потом студије и чланке С. Душанића, нарочито о Басијанама, 1967, као и најновији, 1998, о територији Бреука (в. библ.) као и М. Мирковић о Сирмијуму, 1971 и др., уп. библ.

¹⁰ 1969, стр. 265–272.

¹¹ Vell. II 39, 3, уп. Папазоглу 1969, 262.

ском смислу,¹² док Херодијан меша појмове *илирски* и *панонски*; *илирски* користи у широком административном значењу.¹³

Међутим, чак и да нису етнички идентични, Панонци су свакако врло блиски илирским племенима, тако да у овим подацима не треба видети само географску одредницу. Апијан нам наводи постојеће схватање Грка и Римљана о овим племенима и тако га треба и прихватити.

Познато је да су на југу Доње Паноније живела племена Скордиска, Амантина и Бреука. Прво од поменутих, према писаним и другим изворима, су келтско племе, које се ту населило после повлачења из Грчке и живело међу староседеоцима, Илирима (одн. у Мезији Трачанима). О томе нас извештава Страбон: (Боиребиста) τοὺς τε Κελτοὺς τοὺς ἀναμεμιγμένους τοῖς τε Θραξὶ καὶ τοῖς Ἰλλυρριοῖς –ξεπόρθησε;

...κατὰ τοὺς Σκορδίσκους καλουμένους Γαλάτας καὶ γὰρ οὗτοι τοῖς Ἰλλυρικοῖς ἔθνεσι καὶ τοῖς Θρακίοις ἀναμίξῃ ᾤκησαν.¹⁴

Ово сведочанство није спорно, јер и археолошка грађа разликује келтски од староседелачког елемента.¹⁵ Неки налази у Срему сигурно су одређени као илирски.¹⁶ Важно нам је и сазнање друге врсте, сачувано у миту – преноси га Апијан – о томе шта су сами припадници ових племена мислили о свом пореклу:

Ἰλλυριῶν δὲ παίδας Ἐγχελέα καὶ Αὐταριέα καὶ Δάρδανον καὶ Μαῖδον καὶ Ταύλαντα καὶ Περραιβὸν γενέσθαι καὶ θυγατέρας Παρθῶν καὶ Δαορθῶν καὶ Δασσαρῶν καὶ ἑτέρας... Αὐταριεῖ δὲ αὐτῷ Παννόνιον ἡγοῦνται παῖδα ἢ Παίονα γενέσθαι, καὶ Σκορδίσκον Παίονι καὶ Τρίβαλλον.¹⁷

Према реченом, Скордиск, херој -епоним је, као и Трибал, син Панонија, овај је син Аутаријата, који је син Илира. Дакле, Панонци су, по митологији, управо илирског порекла. Ако мит и није докуменат, он је својеврсно сведочанство; чак и да Панонци не потичу стварно од Илира,

¹² Уп. Dio XLIX 36,2: Οἱ δὲ δὴ Παννόνιοι μὲν νέμονται μὲν πρὸς τῇ Δελματία παρ' αὐτὸν τὸν Ἰστρον, ἀπὸ Νορικοῦ μέχρι τῆς Μυσίας τῆς –ν τῇ Εὐρώπῃ. О Тациту уп. напр. А. Мόcsy, 1964, 211–12.

¹³ Уп. Шашел Кос 346; о појму Илири, уз подсећање да је овај етник од првих помена означавао групу племена, id. id. 88–93 (без осврта на питање односа Илири-Панонци).

¹⁴ Страб. VII 3,1 ; VII 5, 2; уп. Папазоглу 1969, 266–267 нап. 235.

¹⁵ Тј. од оне у Мезији и Олтенији, уп. Ј. Тодоровић 1980, 386.

¹⁶ Уп. напр. Д. Гарашанин 1972, 59: „Ainsi tout un groupe de trouvailles en Srem, donc en dehors du territoire proprement illyrien, peut être lié étroitement aux Illyriens à l'époque de l'Age de fer II.“

¹⁷ App. III. 2; уп. Папазоглу 1969, 265 нап. 233.

важно је њихово осећање припадности широкој илирској породици.

Стога, ако се Скордисцима признаје илирско окружење и антропонимија, чудно је оспоравати је племенима која су им етнички супстрат и адстрат.¹⁸ То увиђа и Р. Катичић, који на основу своје ономастичке анализе одваја Панонце од Илира.¹⁹

О присуству Скордиска у југоисточном делу Паноније поред литерарних извора,²⁰ сведочи и документарни извор, скордички новац.²¹ Илирски утицај, односно суживот с њима такође потврђују антички писци – како смо горе навели – али, још више, и илирска ономастика. Поред антропонима, епиграфски потврђених, и дублета етника – Σκορδίσται – према општем мишљењу садржи илирски суфикс.²² Скордисци се, ипак, нису стопили с околним племенима²³ већ су, поред етника, сачували и друге карактеристике.

Њихови суседи, племе Амантина среће се у писаним изворима тек у римско доба,²⁴ када се, као и нека друга, издвојило из дотадашње власти Скордиска. Нарочито је важан епиграфски споменик на коме

¹⁸ Како је приметио и М. Гарашанин, у дискусији на другом археолошком симпозију о Илирима у антици, 1967, 71: „Скордисци се, несумњиво, налазе измешани с Илирима и Трачанима што значи да су један илирски супстрат у тим крајевима и нашли. Страбонов податак да Бојребиста прелази Дунав и пустоши Тракију, а затим оне Келте који живе измешани с Илирима и Трачанима, може се односити само на Скордиске, а археолошки, ископавања Ј. Тодоровића на Карабурми донела су келтски материјал измешан са илирским и, мање, трачким.“

¹⁹ 1991, 97–99: „Waren aber die Pannonier Illyrier, sei es auch Illyrier der zweiten Generation, dann waren diese Skordisker Illyrier der dritten Generation, eben so wie das im Stammbaum Appians dargestellt wird“.

²⁰ Осим горе наведених, в. остале у Папазоглу, 1969, 446–453.

²¹ О новцу Скордиска в. П. Поповић 1987.

²² Односи се као *Tauristai* према *Tauriskoi*. Дублете наводи Страбон, VII 3, 11; 5,6, а облик Σκορδίσται користи и Атенеј, VI 25, пар. 234 а-ц; уп. Mayer s. Σκορδίσκοι, Папазоглу 1969, 270 нап. 253 са ранијом лит. Варијанта Σκορδίσται потврђена је и епиграфски, уп. Папазоглу 1969, 269 и нап. 248.

²³ Како тачно чита Страбона VII 5, 2 Папазоглу 1969, 266 и нап 236. Постоји, међутим, и мишљење засновано пре свега на керамици, да је током три века старе ере постепено дошло до стапања обичаја и културе у јединствену скордичку, што би значило да се становништво античког Срема под именом Скордиска, стопило у један етнос, уп. Ј. Тодоровић 1974, 42.

²⁴ Наводе их Ptol. II 15, 2; Plin. III 148. IV 35; Fest. 7,5.

се поред имена овог племена налазе и атропоними као и име једног амантинског генса; сва имена припадају илирској ономастици.²⁵ Иако – географски – спадају у групу панонских племена,

Амантини су, по свему судећи, били су илирског порекла.²⁶ То потврђује и њихов етникон, изведен од *Амантиа*, имена града у северном Епиру.²⁷ Зна се да је становништво овог града било илирско, а постоји и директно писано сведочанство Стефана Византинца: Ἀμαντία, ποῖρα Ἰλλυρίδος.²⁸ Устаљено мишљење о припадности Амантина илирском стаблу и о њиховом доласку у Доњу Панонију,²⁹ оспоравано је на основу поменутих археолошких закључака да Илира нема северно од Саве, нити уз њену десну обалу.³⁰ Исто би, још више, важило за Бреуке, племе које се налазило западно од Амантина, а које се такође сматра илирским.³¹

²⁵ *CIL* 3224 Путинци: ...cemaes Liccav[i]/ f(i)lius Amantinus/ho[b]se[s] amnorum (!) dece/m gente Undius/centuria secun/da in flumen per/it Hemona, posu/ere Liccaus pate/r, Lorigus et Licaios cognati. Уп. Krahe, PN s. *Liccarius*. Овај антропоним издваја у панонска имена Катичић, в. ниже.

²⁶ О њима в. Tomaschek 1894; Мирковић 1971, 8–10; изворе в. у мом раду поменутом у нап. 1. Близкост Амантина Илирима на основу археолошке грађе виде Б. Јовановић у Брукнер–Јовановић–Тасић 1974, 303, 305, 311; id. 1980, 379; уп. и Тасић 1983, 134: „подручје средњег и источног Срема припада Амантинима, племену које се сматра илирским, мада то није у пуном значењу тог термина.“

²⁷ В. Hier. Synegdemos 653, 5; уп. Tomaschek 1894, Будимир 1929; иако старо, овакво тумачење формирања етника (као и *Партини*, од *Парто*) још увек је на снази. Део становника овог града дошао је на простор дан. Срема и ту се задржао, уп. даље.

²⁸ Уп. Папазоглу 1976, 199 која објашњава да се управо са римском влашћу и појам Епир проширио на јужне илирске области.

²⁹ Заступала га је И. Дегмецић на симпозију о Илирима у антици (*Сјеверна и источна граница Илира*) 1967, 55–61, уз тезу да су се Амантини из свог старог завичаја преселили у Панонију средином I в. пре н.е, после победе Боиребисте над Бојима. Како наводи Страбон (V 1, 6) тада је остао празан простор; ту се могло уселити илирско становништво.

³⁰ Ово гледиште, засновано на литерарним изворима, потпуно је одбачено у дискусији, уп. А. Бенац, 1967, 72: „На прошлом Симпозију дошли смо до резултата да је Сава, па и јужније од ње, граница која раздваја илирско од подручја које то није, већ је панонско. И. Дегмецић помиње и Карне, Бреуке, Амантине, дакле простор у коме прошли пут, према археолошким резултатима, нисмо нашли Илире.“ За нас није битно када су се Амантини доселили, али мислимо да се писани подаци о њима, као и етимолошка тумачења имена не могу одбацити аргументима који почивају на археолошкој грађи, поготово оној старијег периода.

³¹ Уп. Папазоглу 1969, 292: „у време римског освајања на југу Срема живели су илирски Амантини, а западно од њих друго велико илирско племе, Бреуци.“

Међутим, материјални извори, иако не потврђују директно и исказе литерарних, не треба узимати ни као аргументе *a contrario*. Културну блискост, свест о заједништву, ојачану у римској држави, признају наведеним племенима чак и они истраживачи који су са археолошког становишта изричито против локализовања Илира и преко Саве. Тако А. Бенац закључује да се илирско име ширило ка северозападу Балкана упоредо са ширењем римске власти, као и то да је постојала свест о одређеној сродности племенских група које су ушле у шири илирски круг.“ А ту свијест не можемо никако мимоићи нити одбацити“.³² То је управо оно на чему инсистирамо.

Трећу важну и незаобилазну врсту извора чини ономастика, имена са (шире) илирске територије, забележена првенствено на епиграфским споменицима. И ови објективни сведоци различито су тумачени. У ранијој литератури имена са поменуте територије су највећим делом држана за илирска,³³ док новија истраживања из илирске целине издвајају панонске и далматске антропониме. Ономастичку грађу ових области прикупио је, детаљно анализирао и покушао да одреди „језгрена подручја“ појединих имена Р. Катичић.³⁴ На основу њихових разлика и специфичности он је раздвојио далматско-панонско подручје на далматско и панонско потподручје, а и једно и друго одвојио од имена југоисточне области, коју зове илирска.³⁵ Податак Страбона да су Панонци живели и на североистоку Далмације (VII 5, 10) што би објашњавало блискост антропонима ових области, Катичић не сматра вероватним.³⁶ Истраживања овог лингвисте без сумње су унапредила познавање старобалканске антропонимије. Међутим, бар два имена које Катичић убраја у доњопанонска, вероватније потичу, према епиграфским сведочанствима, из јужних, неспорно илирских, области. Реч је о именима *Dassius* и *Liccaius*.³⁷ Оба су позната на територији Доње Паноније, *Dassius* посебно код Бреука. Но, у прилог наведене претпоставке могле би сведочити епиграфске потврде ових имена из Дакије, где је, како се зна, ради рада у рудницима био пресељен део илирског становништва из јужне Далмације.

³² А Бенац, 1977, 13–14.

³³ Mayer, Krahe; од наших лингвиста М. Будимир.

³⁴ Р. Катичић, в. библ. Уп. и Russu, 1969, који иста имена види као традиционално илирска.

³⁵ Катичић 1964, 29.

³⁶ 1965, 72 sq.

³⁷ О њима id., 1964, стр. 28; 1965, стр. 70–71.

Тако је, са осталим сународницима био пресељен и *Dassius Verzonis*, *Pirusta ex Kavieretio*.³⁸ Од важности је нарочито навођење етника, Пируста, (далматско-илирско племе) и помен села, које се локализује на југ дан. Црне Горе (уп. коментар издавача, стр. 190). На првој наведеној табlici сачувана су још два антропонима, *Liccaius Epicadi* од којих је други познат као илирски. Поред горе наведених, јављају се и *Bato*, *Dassius Breucus* одн. *Dassius Breuci* (таб. VII), *Plator*, (таб. IX)³⁹ *Scenobarbus* (таб. XXI). Група ових таблица потиче из рударског краја око *Alburnus-maior* где је посведочено и постојање читавог *Vicus Pirustarum* (таб. IX). Поред Кавиеретиа, помиње се још неколико села из старог завичаја дачких рудара: *Sclaietae*, *Marcinium*, *Nocnetae* (таб. VI), *Tovetae* (таб. V).

Поред тога, и на каменим споменицима Дакије такође су, мада спорадично, забележена илирска имена позната из јужних и југозападних области Балкана: *Dassius*,⁴⁰ *Liccaius Vinentis*,⁴¹ *Scenobarbus*,⁴² *Plator*, *Verzo*.⁴³ Треба нагласити да се фреквентно име *Breucus* користи и као етник и као антропоним;⁴⁴ добар пример за то је Βρευκος Ἐλικαδοῦ из Стубере, где поново срећемо као патронимик једно сигурно илирско име.⁴⁵ Као што се зна, и бреучки вођа устанка против римске власти, *Bato* носио је илирско име. Антропоним *Dassius* чест на балканском простору,⁴⁶ више пута је потврђен и у Бреука. Иако га Катичић сматра панонским, илирски патронимик *Verzonis* уз Дасијево име, са етником *Peirusta* који смо нашли међу пресељеним јужно-далматским становни-

³⁸ *IDR I* nr. 36, tab. ser. VI и XVIII, уп. Protase 1978, који је сакупио антропониме Илира пресељених у Дакију, као и топониме из њиховог завичаја, забележене у новој отаџбини.

³⁹ Уп. *IG X 2, 2*, nr. 383,3. (Lichnidus).

⁴⁰ *IDR III/1* nr. 169

⁴¹ *IDR II* nr. 45

⁴² *IDR (III/3)* nr. 415; 418)

⁴³ *Ibid.*, nr. 420; 422

⁴⁴ Поред наведених, в. и примере у Dobó, 1975 (4), index. И овај истраживач племе Бреука држи илирским, уп. *op. cit.* nr. 212, нап. 1.

⁴⁵ *IG X 2, 2*, no. 323, 19-20.

⁴⁶ Уп горе, нап. 37. Недавно је нађена и војничка диплома једног Дасија, Бреука. Како бележи издавач, (Душанић 1998, 53) *Dassius*: „A member of the well-known Illyrian tribe, he (*Dassius*) bears a common Illyrian name,“ уп. *ib.* нап. 15 „Of course, the Breucan anthroponomy should be treated as Illyrian, whatever we think of other aspects of the relationship between the Pannonians and (the rest of) the Illyrians.“

штвом у Дакији, говори у прилог претпоставке да је *Дасциус* илирско име, коришћено на широком простору. Најзад, на једном споменику из Пеле записано је име *Adana Dazaioy*.⁴⁷ Ако патронимик изједначимо са *Das(s)ius*, а жена носи илирско име, опет се закључује да поменути мушки антропоним припада овом истом племену. Слично стоји ствар и са именом *Liccaius*, које се, како и сам Катичић наводи, среће и у средњој Далмацији.⁴⁸ Чак ако постојбина овог антропонима и није у области Илира (у ужем смислу), ипак би његова раширеност – поред поменутих још и на Амантине⁴⁹ – пре указивала на сродство становништва ових области, него на њихове разлике. Разуме се, може се инсистирати на различитостима. Катичић то чини, али свеједно закључује и да је панонска област по антропонимима блиска средњодалматској, са којим чак има многа заједничка имена.⁵⁰ Али, ако тражимо елементе који везују доњопанонска племена са Илирима у ужем смислу речи, онда би то били географско и административно јединство простора, културна блискост и традиција ових племена о заједничком пореклу и, нарочито, одређени заједнички антропоними. Све то, чак и ако се остави по страни питање истог порекла⁵¹ и неминовног мешања становништва, оправдавају – бар у римско доба – употребу одреднице *илирски* за (некелтска) племена југоисточног дела Доње Паноније.

⁴⁷ Податак наводи Папазоглу 1976, п. 43.

⁴⁸ Уп. Катичић 1965, 71 sq.

⁴⁹ Уп. натпис наведен у нап. 25.

⁵⁰ Id. id. 72 sq., мада не сматра вероватним податке у Страбона (VII 5, 3 и 5, 9) о миграцијама панонског становништва у Далмацију.

⁵¹ Поред гледишта домаћих историчара указујемо и на став Мочија, (1974, 13) „The Pannonians belonged to the Illyrian or to the pre-Celtic native population which was related linguistically to the Illyrians and which inhabited the north-western Balkan area.“

БИБЛИОГРАФИЈА

- Бенац А, *Предилири, Протоилири, Праилири*, Balcanica VIII, 1977, 1–16.
- Венас А, *Kult mrtvih na ilirskom području u praistorijskom dobu*, Duhovna kultura Ilira, Sarajevo 1982 (ANUBiH knj. LXVII, CBI knj. 11) (1984) 133–152.
- Брукнер Б. – Б Јовановић – Н. Тасић, *Праисторија Војводине*, Н. Сад 1974.
- Будимир М., *Антички становници Војводине – Амантини*, ГИДНС књ. II св. 2 (1929) 165–175.
- Будимир М., *Taurinum – Земун*, ГИДНС 4 (1931) 187–193.
- Degmedžić I. *Sjeverna i istočna granica Ilira u Simpozijum o Ilirima u antičko doba*, Sarajevo 1966 (1967), 55–61.
- Dobó Arpadus, *Inscriptiones extra fines Pannoniae Daciaeque repertae ad res earundem provinciarum pertinentes*, Budapest 1975 (4).
- Dušanić, Sl., *An Early Diploma militare*, Starinar XLIX, 1998, 51–62.
- Garašanin D., Daicovicu H. et al., *Illyriens et Daces*, Cluj – București, 1972.
- Гарашанин М., *Праисторија Србије II*, Београд 1974.
- Garašanin M., *Pogrebni običaji kod Ilira u rimsko doba*, u *Duhovna kultura Ilira* (akta simposija 1982), Sarajevo (ANUBiH knj. LXVII, CBI knj. 11) 1984, 153– 164.
- Inscriptiones Graecae*, X,2.2.(F. Papazoglu, M. Milin, M. Riel), Berlin– New York 1999.
- Inscripțiile Daciei Romane* vol. I (ed. I.I. Russu)1975, vol II (edd. G. Florescu, C. Petolescu) 1977, vol. III/1 (ed. I.I. Russu), 1977 ; III/3, 1984 (ed. I.I. Russu).
- Katičić R., *Suvremena istraživanja o jeziku starosjedilaca ilirskih provincija u Simpozijum o teritorijalnom i hronološkom razgraničenju Ilira IV–II v. pre n. e.*, Sarajevo 1964 (1966) 9–58.
- Katičić R., *Zur Frage der keltischen und pannonischen Namengebiete im römischen Dalmatien*, GCBI III/1,1965, 53–76.
- Katičić R., *Die Quellenausgaben zur paläoethnologie des zentralen Balkanraumes*, u *Paleobalkanska plemena između Jadranskog i Crnog mora*, Sarajevo–Beograd 1991, 91–100.
- Krahe H., *Lexikon altillyrischer Personennamen*, Heidelberg 1929.
- Marić Z., *Problem sjevernog graničnog područja Ilira 177–213*, u *Simpozijum o teritorijalnom i hronološkom razgraničenju Ilira IV–II v. pre n. e.*, Sarajevo 1964 (1966).
- Mayer A., *Die Sprache der alten Illyrier*, Wien 1957.

- Mirković M., *Sirmium – Its History from the I Century A.D. to 582. A.D.*, Sirmium I, Beograd 1971, 5–94.
- Mócsy A., *Pannonia*, RE Supplbd. IX (1962) 516–776.
- Mócsy A., *Pannonia and Upper Moesia*, London–Boston 1974.
- Papazoglu F., *Srednjobalkanska plemena u predrimsko doba*, Sarajevo 1969 (ANUBiH, Djela, knj. 30–СВІ knj. 1 = *The Central Balkan Tribes in Pre–Roman Tribes*, Amsterdam 1978) погл. Skordisci, стр. 209–298.
- Папазоглу Ф., *О појмовима „Епир“ и „Илирија“ у познорепубликанско доба*, GCBI XIII, 1976, 197–211.
- Папазоглу Ф., *Етничка структура античке Македоније у светлости нових ономастичких истраживања*, Balcanica VIII, 1976, 65–82.
- Поповић П., *Новац Скордиска*, Нови Сад 1987.
- Protase D., *Les Illyriens en Dacie*, GCBI XVII/15, 1978, 127–135
- Russu, I. I., *Illirii. Istoria –Limba și onomastica*, București 1969.
- Срејовић Д., *Покушај етничког и територијалног разграничења старобалканских племена на основу начина сахрањивања*, Сахрањивање код Илира, (САНУ и Балканолошки институт, научни скупови VIII, 1976 (1979), 79–87.
- Šašel Kos Marjeta, *Zgodovinska podoba prostora med Akvilejo, Jadranom in Sirmijem pri Kasiju Dionu in Herodijanu*, Ljubljana 1986.
- Тасић Н., *Југословенско подунавље од индоевропске заједнице до продора Скита*, Нови Сад-Београд 1983.
- Тодоровић Ј., *Скордисци*, Нови Сад-Београд 1974.
- Tomaschek W., *Amantini*, RE I (1894) 105.
- J. Wilkes, *The Illyrians*, Oxford UK-Cambridge USA, 1996 (2).

Abbrev:

- GCBI – *Godišnjak Centra za Balkanološka ispitivanja*, Sarajevo
- ГИДНС – *Гласник историског друштва у Новом Саду*
- IDR – *Inscriptiile Daciei Romane*, București
- IG – *Inscriptiones Graecae*, Berlin – New York

ON ILLYRIAN COMPONENT OF POPULATION
IN SOUTHEASTERN PART OF LOWER PANNONIA
ACCORDING TO CONTEMPORARY RESEARCH

S u m m a r y

Following the Symposium on distribution of the Illyrians (4th to 2nd centuries B.C., Sarajevo, 1964), the view that the northern border of the Illyrians ran along the line even much southerner than the Sava (nn. 2-8) has been firmly established in our archeology; this attitude has been extended to the Illyrian tribes in Roman times (n. 7). At the same time, historians of the pre-Roman and Roman periods in the Balkans still hold the view of predominantly Illyrian origin of the tribes from Lower Pannonia, between the Danube and the lower course of the Sava river (n. 9), based on contemporary historiographic, epigraphic and linguistic evidence.

Therefore, the author dwelled on the issue whether the Illyrian name, and in which meaning, may be applied to the inhabitants of Lower Pannonia in the Roman times as well.

According to ancient literary sources (Strabo and Appian) it follows that the Pannonian tribes in the ancient times were deemed to be Illyrian (pp. 50-51). Furthermore, in mythology, *Pannonios* was the descendant of *Illyrios* (App. Illyr. 2; cf. Papazoglu 1969, 265 n. 233), which indicates the awareness of common origins of Lower Pannonian and other Illyrian tribes.

Important evidence for this issue is deemed to be anthroponyms as well; Pannonian names in the research to date have shown to be different from Illyrian (p. 55 with notes). The author gives the examples of names *Dassius* and *Liccaius*, epigraphically confirmed among the Breuci and Amantini (p. 54, note 30, and p. 55 with notes), which she considers to have originated from Illyrian territory proper; this thesis is corroborated by a wax tablet from Dacia, where the anthroponyms *Dassius Verzonis*, *Pirusta ex Kavieretio* and *Liccaius Epicadi* were recorded (*tab. cer.* VI; cf. p. 8). As is well known, parts of the Illyrian population from southern Dalmatia were relocated to work in Dacia mines; that this is the case here as well is proved by referring to an Illyrian ethnic, *Pirusta*, as well as the name of the village. On account of the closeness in spiritual and cultural spheres, the awareness of the common mythical forefather, similarities or sameness in anthroponyms, there is no justification, at least regarding the Roman times, for distinguishing the inhabitants of Pannonia from the rest of Illyrians, even if the issue of their ethnical connection or identicalness is not taken in consideration.

Sanja PILIPOVIĆ
Institute for Balkan Studies SASA
Belgrade

DIVINE RAPE AS FUNERAL MOTIF:
EXAMPLE OF STELA FROM VIMINACIUM

Abstract: The theme of rape in the decorative program of the stela of *M. Valerius Speratus* from Viminacium and his wife *Lucia Aphrodisia* is expressed in the composition of the Rape of Kore and the Rape of Europa. This paper attempts to understand the said myths and their pictorial representations as funeral symbols of the after-death journey of the soul. Possible geopolitical meaning of the myth of the Rape of Europa has also been taken into consideration. The stela from Viminacium have also been viewed in relation to the monuments with the similar representations in the neighboring Danubian provinces.

As is commonly recognized, the pagan antique had no declared dogma. Death, separation from the world of the living, and the subsequent journey of the soul were symbolically represented by different motifs. A special and important group of myths found in the funeral symbolism involved myths of rape of mortal being by gods. Its complex structure represented an important theme, combining ideas of love and death.

One of the earliest connections between the rape myth and funeral symbolism can be found in the work of Artemidorus of Daldis.¹ This Greek

¹ Artemidorus Daldianus, *Oneirocritica*; Until this guidebook came out, nothing had been written, as far as we know, on the problem of funeral iconography and its semantics. This is the oldest guidebook dealing with iconography that emphasizes the relations between an idea and a picture. Great interest for 'Artemidorus' manual was shown by F. Cumont and A. Darby Nock in their work of the mid-XX century. For more information on Artemidorus work, see: M. T. Olzsewski 1998.

author of the Antonine period in his *Key to Dreams* made a distinction between two fundamental ways of expressing death in art: as a dramatic scene, or as a love encounter. The separation from the world of the living can be, for the author, symbolized by a union with a god or goddess, or a radical life change.² Myths of rape combine both themes. They represent a change from one life form to the other, as well as the change of life to death. The union between a mortal (his soul), and the one symbolizing eternity (deity), represented not only an allusion to earthly marital love, but the idea of eternal soul as well.³

The myths of rape, such as the Rape of Leucippides, Ganymede, Kore and Europa are frequently used symbols in Roman sepulchral art, especially in II and III centuries A. D. Even though they are present in the art of the Roman province of Upper Moesia, they have not been closely studied either in iconographic or iconological context, therefore being an additional incentive for further research. The rich iconography of Viminacium stela (fig. 1 and fig. 2.), made for *M. Valerius Speratus* and his wife *Lucia Aphrodisia*,⁴ in this context represents the motive for examining the importance of the myth of rape as a funeral motif in this region.

M. Mirković gave the basic interpretation of the relief on this monument, along with its photograph (*IMS II 110*).⁵ The inscription indicates that the stela was built for *M. Valerius Speratus*, the consular beneficiary of the legion VII Claudia, later on the decurion of the municipium Viminacium, and prefect of the cohort I Aquetanorum, and for his wife *Lucia Aphrodisia*. The monument was found in Kostolac about 1890. The conservation was done in the Pančevo Museum, where the monument is exhibited. The obverse side of the stela is divided into three fields. Above the inscription, the scene of the Rape of Kore is presented in the bas-relief. Hades, naked, is carrying off Kore and driving a *biga*. To the right is Athena, with a helmet on her

² The sacred union with a divine being is represented in the myths of Zeus and Leda, Amor and Psyche, Dionysus and Ariadne, Endymion and Selene, and others. Radical change in life is represented by myths of divine rape, although there are others related to the turning points in life. One such is the moment of discovery of Achilles in Skyros, M. T. Olzsewski 2001, 155–162.

³ M. T. Olzsewski 2001, 157.

⁴ On the stela, see J. Brunšmid 1895, 8, pl. I (*AE*, 1901, no 206); *CIL* III 12659 (*ILS* 7173); Domaszewski 1967, 34; *RE* IV, 1901, col 242; A. Hekler, 1912, 184, fig. 123; H. Devijver 1977, 831, no 38; M Mirković 1986, 130–131, no 110; Toynbee 1977, 360i; S. Ferjančić 2002, 289, no 367.

⁵ M. Mirković 1986, 130–131, no 110.

head and a shield in her left hand. To the left is Hermes, with *petasos* and *caduceus*; behind him are two hitched horses. Below Hermes' feet there is a flower basket and a rising serpent. The border separating this scene from the inscription presents a hunting scene. The part below the inscription presents the Rape of Europa. Europa, on the bull's back, is flanked by images of the Dioscuri with the horses. This relief is not preserved in its entirety. Only Europa's head and an upper part of the left one of the Dioscuri are preserved. The stela was dated differently, from the period of Hadrian's reign to the period of Septimus Severus' reign, due to the municipium name on the inscription.⁶ Based on the stylistic elements of presented reliefs, more recent research points to the stela originating from Antonine period.⁷

Divine Rape as Symbol of Soul Apotheosis

The relationship between love and death in the context of apotheosis of the soul is expressed in the iconography of the stela from Viminacium through the representation of the Rape of Kore and the Rape of Europa. These compositions symbolized the possibilities for the dead, identified with the abducted girl, as a form of an expression of their hope of rebirth.⁸

The depiction of the Rape of Kore or Persephone on the Viminacium stela symbolizes the motif of the violence of death taking its victims. The myth of Kore, who returns to light after having been taken to Hades' underground world, was appropriately transformed into an allegory of human destiny. After stepping down into the darkness of the grave, people deserve the rebirth of a brilliantly luminous life.⁹ The Stoics interpreted Persephone's stay in the underground world, and her reappearance in the upper world, as the image of a seed thrown into the depths of the earth.¹⁰ Under the sunlight, this embryo

⁶ This municipium was created by Hadrian. *Terminus ante quem* is 239 A. D., when Viminacium was granted the rank of *colonia*. On dating the monument, see M. Mirković 1986, 131, no 110; S. Ferjančić 2002, 289, no 367.

⁷ O.W. de Croizant 1995, 169.

⁸ Besides the Rape of Kore and the Rape of Europa, the myths of the Rape of Ganymede or the Rape of Leucippides had similar significance in funerary art, M.T. Olzowski 2001; The fate of soul after death, in the context of the return from the underworld, is, apart from in the Rape of Kore, also dealt with in myths on Heracles and Alcestis, Orpheus and Eurydice, and Laodamia and Protesilai, F. Cumont 1942, 30.

⁹ F. Cumont 1942, 95.

¹⁰ F. Cumont 1942, 95–97; Kore, Persephone and Hecate were the triune Goddess, as Maiden, Nymph, and Crone, at the time when only women cultivated the land. Kore represented sprouting seeds, Persephone ripe wheat, and Hecate mown wheat. Demetra was the goddess's general name, R. Graves 1972, 24. 1.

brings to life a plant above the ground. In time, the vegetation offers both the fruit of death and the apotheosis, resurrection from death. Kore is therefore a divine essence confined in an earthly body, having been freed from such subordination and returning to the brilliant heights of the sky.

Certain Hellenic epigrams can be seen as inspiration for the creation of myth of Kore in Roman funerary art. An epitaph from VI century B.C. told of a girl ready to marry Hades after having died unmarried.¹¹ One other epigram from III century B.C. glorified an Erina as the new Kore.¹² From the pre-Hellenic times, Persephone and Hecate represented the hope of rebirth. Hades was the Hellenic representation of inevitable death, while Persephone was the goddess of renewal.¹³ An anecdote from Nero's life speaks of Persephone as a symbol of death. When Nero sent for haruspices in the year of his death, his favorite Sporus then showed him the ring with the intaglio of the Rape of Persephone, which was undoubtedly a sign possessed of double meaning.¹⁴

The scene of the Rape of Europa, just like the one of Kore, from a certain point of view represented both the journey and, for the deceased, the hope of salvation after the trials of life. Europa's journey to Crete may also have been an analogy of such trials and perils.¹⁵ The inscription on a cartouche originating in Ostia suggests that the representation of Europa also had a prophylactic character related to the desire that tragic destiny be turned into an allegory of eternal bliss.¹⁶ In Rome, the myth of Europa was not considered to be related to a love affair, but a theme of salvation, granted that this flight ended safely in an act of hierogamy, the sacred union, *hieros gamos*.

Similar funeral symbolism of both rape compositions on the Vimina-cium stela is accentuated by the image of a veil above the heads of abducted girls. This iconographic detail can be seen above Europa's head, and, in a not

¹¹ "I shall always be called Kore, for the God gave me this name instead of marriage." Athens, National Museum, 4889.

¹² *Anthol. Pal. VII, 13*; R. Turkan 1999, 12; on comparison of the deceased with Alcestis, see: *Anthol. Pal. VII, 691*.

¹³ The scene of Kore's resurrection from Hades to the earth was often painted on numerous Greek vases and probably originates from Pelasgian custom of digging out a wheat doll in the early spring, buried after the harvest in order to sprout. R. Graves 1972, 27. 11.

¹⁴ *Suet. Ner. 46, 4*.

¹⁵ O. W. de Croizant 1995, 254.

¹⁶ This inscription is in the Museum of Vatican, Lateran Collection, no. 531, O. W. de Croizant 1995, 248 fig. 25.

so explicit form, as a baldachin in the Rape of Kore.¹⁷ Compositionally, the veil is associated with the presentation of the Rape of Europa, but it is also found in other funerary compositions, especially in the monuments of the Antonine period. The significance of the depicted veil as a symbol of the dome of heaven is similar in all these representations.¹⁸ R. Turcan suggested that the veil could both symbolize a shroud, signifying death on earth, and relate to the act of *hieros gamos* and the veil for the bride to cover her head.¹⁹

Both scenes of divine rape on Viminacium stela metaphorically represent death. The love union of an immortal deity and a mortal woman is the act of deification for both raped girls.²⁰ The souls of both mortal girls are resurrected by love, as in the myth of Eros and Psyche. The representations of this couple in funerary art were also a pictorial expression for *Anabasis*.²¹ Kore, or Persephone, resurrects in Hades' biga, Europa is carried on Zeus the Bull's back²², while Ganymede is elevated by a deity in the form of an eagle. The analogy with abduction as an erotic death symbol can be seen in the pictorial representations of winged Eros, flying in the air and carrying a young man or a young woman in his arms.²³

¹⁷ A veil in the form of baldachin is often shown above Europa's head, but it is not such a typical iconographic detail above Kore's head. This is particularly obvious in the composition of the Rape of Kore on a sarcophagus in the Capitoline Museum in Rome, R. Turkan 1999, fig 46, as well as on the representations of the Rape of Kore on Roman coins from Hyrcanis, Lydia, J. Babelon 1943, 131.

¹⁸ The shape of veil in the form of baldachin or a kind of dome is found also above the heads of Nereid, Ariadne, Selena or other compositions on the sepulchral monuments of the time. It is also present above the figure of Heaven on one terracotta from Vienna, F. Cumont 1942, 171, fig. 34; On symbolism of Europe's veil, J. Babelon 1943, 125–140.

¹⁹ R. Turcan talks about the veil using an example of the veil of Semele, which, just like the one of Ariadne, points to the act of marriage, R. Turcan 1965, 477, 520, fut. 1, 615, fut. 5; The arrangement of the *himation* over the girl's head is an iconographic element with nuptial connotation as well, C. Sourvinou-Inwood 1987, 147.

²⁰ O.W. de Croizant 1995, 249.

²¹ R. Turkan 1999, 152; On myth, see: Apul. *Metamorphoses* 4.28–6.24.

²² Classic texts speak differently about whether the bull is Zeus' messenger, Apd., *Bibl* 2.5.7; Aeschylus., *Karians* or *Europa* 1–3, Diod. Sic. 4.60.2–3, or whether the divinity was transformed into a bull, Shol. to Homer, *Iliad* 12.292 (Hesiod, fr. 140 MW); Apd., *Bibl*. 3.1.1; K. F. Arafat 1990, 135–136.

²³ A. Savić Rebac 1984, 87. On many pictorial monuments, especially intaglios, where Eros as a winged youth carries a young man or woman, see Vazer. R E, Sp. 498.

From the time of Plato to the time of Dionysus Pseudo-Areopagite, Eros' role can be understood as the role of a mediator. He is no longer the initiator, the orphic creator of the worlds, but, together with Plato, becomes a mediator between the soul and the absolute.²⁴ Acknowledging his mediating role, Plotin placed Eros within the transcendent deity itself, and, following the arrival of Christianity, this idea further changed and developed into the idea of Christian love, *agape* or *caritas*.²⁵

The power of Europa's figure,²⁶ just like Kore's, is in the twofold transformation of both images. Both girls, though victims, dominate over their own abductors. Europa masters the bull, being the deity in its bestial identity, the ancient symbol of male strength, fertility and agriculture. Strength is overpowered by beauty, fertility subdued by agriculture.²⁷ Kore manages to reign over Hades' empire, but also to return to the world of the living, where she spends one part of the year. She embodies a dual link, as daughter and wife, creating a balance between these two principles. As the daughter of her mother, she signifies life. As the wife of her husband, she signifies death.²⁸

The mentioned multi-layered nature of myths of Europa and Kore, as well as their primarily eschatological character, were to become favorite themes of numerous Roman sepulchral monuments of II and III centuries A. D. In Rome, the theme of the Rape of Europa was considered to be the theme of salvation, frequently found in representations of the flight. The myth of the rape of Kore, given its more complex iconographic composition, was not represented in such a uniform mode.

Eschatological character of the iconographic program of the stela from Viminacium is emphasized in the representation of the Dioscuri as symbols of the two revolving halves of the sky, as well as perpetual alteration of day and night, death and rebirth. Their brotherly unity is the symbol of eternal harmony, as well as of eternal life, reserved for the deceased as a reward for

²⁴ On the role of Eros as a mediator between death and eternity, as well as on resurrection of a person to the comprehension of ideas, see Plato, *Symposium*.

²⁵ On relationship between Plato's and Plotin's Eros and Christian love, *agápe*, *caritas* of Paul, the apostle, see: A. Savić Rebac 1936.

²⁶ Myth of Europe had its pre-figuration in the tale of a bull sent to Poseidon, which queen Pasiphae fell in love with. Later mytographers have substituted Poseidon with Zeus. Both mythological pictures show that the bull was god. Taumorphous manifestation of gods as husbands is found in the *Minoan Crete*, K. Keréyi 1975, 71.

²⁷ L. Barkan 1986, 8–9.

²⁸ C. G. Jung, C. Kerényi 1973, 108.

merit.²⁹ They also represent protectors of sailors, provide help in storms, and secure successful navigation.³⁰ Their character makes them protectors of the dead. This is the context where their role of escorts, securing Europa's flight across the sea, should be understood, therefore emphasizing the expressed belief in life after death. They are not typical iconographic companions of Europa's flight, but their presence here is understandable, bearing in mind the desire to lay emphasis on those ideas.³¹

Divine Rape as Symbol of Wife's Grave

The ancient Greeks believed that the transition period in the life of a woman, from puberty to maturity, was a form of metaphorical death and apotheosis.³² This transition period in the life of a woman, symbolically manifested in Europa or in Kore, was also present in Roman funerary art.

Europa's adventure illustrates the "rite of passage." Seduction and abduction were painful moments, signifying separation from the place of birth, from father or ancestor, and therefore sorrow and fear. Her journey expresses a sense of dissolution. It can be compared with the journey after death, whose parallel might be the sea voyage to the Island of the Blessed.³³ Arriving in Crete, Europa, via her sacred union with Zeus, is elevated to the level of deity.³⁴

Kore or Persephone is, like Europa, entirely an allegory of a woman's destiny. The boundaries of Hades' Underworld are allegorically a boundary between girlhood and "other" life. The seducer, the God of the Underworld, is an allegory of earthly bridegroom and husband, and the rape of bride is an

²⁹ F. Cumont 1966, 68–69, 80, 91; J. Medini 1985/86, 116.

³⁰ F. Cumont 1942, 64–66

³¹ The Dioscuri as protectors of marriage, and other aspects of their being associated with the theme of the Rape of Europe, will be addressed later, in context of interpretations of these myths as symbols of wives' graves.

³² Beginning from VI century B.C., inscriptions on funeral monuments represented this idea of identifying the deceased with Kore. On the relationship of this transitional moment in a woman's life, and the statues of Europa and Kore as synonyms for the binary "wedding or funeral", J. Barringer 1991, 663–664.

³³ R. Turcan 1999, 44; Figure of Europa has the same symbolic value, and psychopomp role, that the Nereids have when accompanying the deceased to the Blessed Isles across the Oceanus, being proof of eternity, J. Barringer 1991, 657–667.

³⁴ O. W. de Croizant 1995, 253.

allegory of death.³⁵ The lost girlhood and the crossed boundary of Hades' Underworld are allegorically equivalent. Persephone's essence is the death, as well as the domination in death.³⁶ According to C. Sourvinou-Inwood, Persephone's rape was a nuptial paradigm, and because Hades was the God of the Dead, this rape also signifies death of the girl, to give way to the wife and mother.³⁷

Both young women were embodiments of deliverance that may be experienced by mothers after their death, hoping for happier afterlife following the trials of life.³⁸ Scene of the Rape of Europa, as well as representations of sea nymphs, are repeatedly present on the tombstones of married women, while Persephone, in this sense, possesses no such value.³⁹

Europa, "the protector of married women", in addition to being present on the stela of *M. Valerius Speratus* from Viminacium and his wife *Lucia Aphrodisia*, is also shown on the tombstone from Šempetru, near Celeia in the province of Noricum (fig. 3). *Quintius Ennius Liberalis* had this tombstone built for himself, his wife *Ennia Oppidiana* and the children.⁴⁰ The fragment of inscriptions from Ostia with the Rape of Europa, already mentioned, was dedicated to the daughter of an anonymous member of the *Quirina* tribe.⁴¹ Listed monuments date from the Antonine period and were dedicated to married women, except for the example from Ostia, which was dedicated to the daughter. The examples of the Rape of Europa from Micia (fig.4) and a bas-relief from Novae (fig. 5) do not offer information for establishing whether they belonged to the group of tombstones dedicated to women.

Yet another contribution to the understanding of representation of Europa as the symbol of a wife's grave, would be the Dioscuri, companions of her flight, also shown on the Viminacium stela. Not only are they the symbols of two hemispheres and eternal harmony, but they also signify brotherly and marital love. Love between the spouses is strong, like love between the brothers, securing the eternity of the universe.⁴² The Dioscuri, as

³⁵ Romans preferred to use, not without humor, the theme of funerary wedding, or the ambivalence of the torch of marriage and death, R. Turkan 1999, 253.

³⁶ C. G. Jung, C. Kerényi 1973, 109.

³⁷ C. Sourvinou-Inwood 1987, 139.

³⁸ O. W. de Croizant 1995, 253–4.

³⁹ R. Turkan 1999, 151.

⁴⁰ J. Klemenc 1956, 390–391; J. Klemenc 1961, 20, 25.

⁴¹ Father here assimilates his daughter to Europa, the daughter of Agenor. This fragment dates from Trojan or Antonine period, O. W. de Croizant 1995, 254.

⁴² F. Cumont 1942, 86.

was already mentioned, were not typically associated with the image of the Rape of Europa in iconography, but they nevertheless add to the complexity, emphasizing faith in love and eternal life of the departed spouses. Rape of Persephone on the Viminacium stela might have a similar funerary meaning. Hades is naked and his power emphasized, not a mythological but an ideal representation of bride and bridegroom.⁴³

Also relevant in the decoration of tombstones for prematurely deceased girls, and wives dying before their husbands, are the representations of Alcestis' return.⁴⁴ In the province of Upper Moesia, one such representation was found on the stela built into the Smederevo fortress.⁴⁵ Its symbolism is closely associated with the representation of rape on the Viminacium stela, thereby underlining its presence in the Upper Moesia province as a funerary symbol of an early deceased maiden, or a wife dying before her husband.

Europa as Geopolitical Symbol

The myth of Europa, in addition to the already mentioned symbolism, also included a geopolitical idea. Europa's sea voyage from Phoenicia ended in Crete. However, the voyage continues with Cadmus' wandering all the way to Thrace, and to mainland Greece, and ends with the creation of Thebes and the birth of the European continent.⁴⁶

One of the earliest indications of the link between Europe as a continent⁴⁷ and a Phoenician princess is found in *Historiae* of Herodotus.⁴⁸ In

⁴³ There are two types of rape scenes; rape scenes with Hades and Persephone, and rape scenes with a naked protagonist. The second type is not mythological, but an ideal representation of bride and bridegroom modeled after the images of Hades and Persephone, whose marriage was preceded by rape, C. Ssourvinou-Inwood 1973, 12–21.

⁴⁴ N. Vulić, 1903, 67; Iphigenia, Glauke and Antigona indicate that a girl died before her wedding, R. Seaford 1987, 106–130, fut. 106–107.

⁴⁵ On the monument showing the return of Alcestis, N. Vulić 1903, 67, pl. 10; V. Kondić 1965, 231, no 35; Monuments and buildings of Viminacium were rather damaged during the Middle Ages, when the ruins of Viminacium were used as the sources of building material for many objects, including the Smederevo fortress, M. Tomović 1991, 32, fut. 22; V. Kodić 1965, 268;

⁴⁶ O. W. de Croizant 1995, 255.

⁴⁷ The first mention of Europe as the name of a continent is found in Pind., N. 4, R. Chevallier 1998b, 46.

⁴⁸ As for Europe, no man has any knowledge where it got its name, nor is it clear who gave the name, unless we say that the land took its name from Tyrian

the epic narration dedicated to Europa by Alexandrian poet *Moscho* from Syracuse, there is one of the earliest references to the rape of Europa and the name of the continent. This connection between the continent and the Phoenician princess was expressed through the girl's dream in the night preceding the rape.⁴⁹

This relation can be understood as a form of “European propaganda” on the part of Alexandrian writers, who advocated the demarcation of Greek from Barbarian community.⁵⁰ Beginning with earliest times (times of Trojan War), mythological or historical rape of women (e.g. Io, Europa, Medea, Helen) resulted in continual struggle between Asia and Europe.⁵¹

Latin poets of the Augustinian era reunite myth and geography. Ovid connects the name of a Sidonian princess with “the Third World,”⁵² and Horatio speaks of Europa as “one part of the world.”⁵³ Latin poets of I century B.C. provide completely new examples of “European propaganda”, where the power of Jupiter joins the one of August, and the form of Europa the one of Rome.⁵⁴

In this context, this understanding of the representation of the Rape of Europa on the stela from Viminacium is only one of numerous possibilities. Thus, perceiving a myth associated with the region of discovery of sepulchral monuments with this topic, can serve as an important foundation for further understanding of the content of iconographic program on Viminacium stela.

Europa. It would seem before then nameless, like the rest. But it is plain that this woman was of Asiatic birth, and never came to this land which the Greeks now call Europe, but only from Phoenicia to Crete and from Crete to Lycia. Thus much I have said of these matters, and let it suffice; we will use the names established by custom, Herodotus *Historiae* 4. 45. 4–5.

⁴⁹ Two continents that had the shape of a woman fought for Europa. The first woman represented the pre-figuration of Asia, and the other one, positioned opposite her, had no name. A girl pre-figures abduction and attribution of the name Europa to an anonymous land, L. Barkan 1986, 12.; R. Chevallier 1998a, 24.

⁵⁰ O. W. de Croizant 1998, 24.

⁵¹ R. Chevallier 1998b, 52

⁵² Ovid, *Fast*, V, 617–618: *Parsque tuum terrae tertia nomen habet*

⁵³ Hor., *Odes*, III, 75–76: [...]*tua sectus orbis/ nomina ducet*

⁵⁴ The inherited antagonism between continents is reduced by the Pax Romana. Africa and Asia became pro-consular provinces of the Empire, symbolized by highly individualized female allegories, while Europe did not enjoy a special administrative status, and was integrated into the Roman West, O. W. de Croizant 1998, 25–26.

The Danube Route

The depiction of the Rape of Europa was, in addition to being present on the stela from Viminacium in Upper Moesia, also found in the following sepulchral monuments in the Danube provinces: Celeia⁵⁵ in Noricum Micia⁵⁶ in Dacia, and Novae⁵⁷ in Lower Moesia. All compositions show Europa on the bull and have similar iconography, the only difference being the presence of dolphin in the personified sea in the one from *Celeia*.

The quality of a central panel of the *Eneii* monument in Celeia⁵⁸ (fig. 3) in Noricum, dating from the 141 A. D., surpasses the quality of local reliefs and is considered to be the work of a craftsman from a neighboring Roman cultural center of Aquileia.⁵⁹ Latin names indicate that this was the burial place of true Romans, even though *Ennia Oppidiana*, the wife of *Quintius Ennius Liberalis* is dressed in Celtic garments, implying her Celtic origin.⁶⁰

Sculptural fragment from Micia (fig. 4), representing the Rape of Europa, dates from the same era. Dacia is the only Danubian province in which the mythological narration was almost completely nonexistent in the themes of funerary range. Micia was located in the valley of Mures, an area with the highest concentration of mythological themes. This region was among the most open ones for the direct influx of themes from Pannonia region, where themes and characters of classic myths were highly popular. The style and the theme of the Rape of Europa were quite distant from the mediocre characteristics of sculpture from Micia. The model should therefore be looked for in Noricum or the previously mentioned, geographically closer, monuments.⁶¹

⁵⁵ J. Klemenc 1956, 390–391; J. Klemenc 1961, 20, 25.

⁵⁶ L. Bianchi 1985, 176, 180, fig.123.

⁵⁷ O. W. de Croizant 1995, 165

⁵⁸ The obverse showed Europe on a bull, and the personified sea showed a dolphin. On the reverse side was Judgment of Paris, while the narrow sides contained representation of a satyr wanting to take away a cape from a nymph, and the Rape of Ganymede, J. Klemenc 1956, 390–391.

⁵⁹ J. Klemenc 1961, 25.

⁶⁰ From the inscription we know that *Quintius Ennius Liberalis* had the tombstone built for himself, his wife *Ennia Oppidiana*, daughter *Kalendini* and son *Vitulus*. Celtic cultural influences are present here in the clothing of the painted *Ennia Oppidiana*. In this area, they were the consequence of the transformation of Celtic *oppidium* into the municipium, governed by a Roman procurator from the 45 A. D., J. Klemenc 1961, 20.

⁶¹ L. Bianchi 1985, 105.

The representation of the Rape of Europa in Novea (fig. 5), in Lower Moesia, dates from the time when this military settlement, founded about the end of I century A. D., became the settlement of an advanced garrison, either in II century, or early III century.

In the province of Dalmatia, the Rape of Europa was shown on a rather damaged sculptural fragment, found in the Marići village, near Kotor (fig. 6).⁶² A rather damaged relief makes it difficult to say whether it was a part of a tombstone.

In Upper Moesia, the representation of the Rape of Europa on Viminacium stela had its analogies in the following monuments. It was found to be a funerary theme on a lead sarcophagus (fig. 7).⁶³ Its fragment was found in the Seliste site, also part of the territory of Viminacium. This representation of Rape of Europa is shown with the Three Graces scene. The middle part of this tripartite composition is lost, but it is believed that it showed Jupiter. One sculptural rock fragment showing Rape of Europa is kept in the National Museum in Nis (fig. 8).⁶⁴ Stylistically, it is rather simple, and probably the work of a local craftsman. It is dated to the end of III century or the beginning of IV century. Because of its damaged condition, it is hard to determine whether it was part of some complex, or whether it was presented in a funeral context. The representations of the Rape of Europa on the two examples of *terra sigillata* from Viminacium also tell of importance of the myth in this province.⁶⁵

The representation of the Rape of Persephone is not so frequent in the region. Even though it does not exactly show the moment of rape, a small sculptural group that shows Pluto and Persephone (fig. 9), found near Kostolac in 1899, is worth mentioning.⁶⁶ This work is not well preserved. It shows a couple sitting on a dual throne. The heads of both bodies are missing, but N. Vulić assumed that the two are Pluto and Persephone. This work was made in the province, and dates from late II and early III centuries. This sculptural group is rather similar to the relief from Constance showing busts of Hades-Pluto, Persephone and Demeter.⁶⁷

⁶² I. Pušić 1998, 15, fig. 1.

⁶³ S. Golubović 2001, 144.

⁶⁴ M. Tomović 1993, 94, fig. 47.4.

⁶⁵ These examples *terra sigillate* are the work of the workshop from Rheinabern, city near the upper course of Danube. Import of these plates was the regular import for this city, and it reached its maximum in the last quarter of II century and the beginning of III century, and then sharply fell, Lj. Bjelajac 1990, 38, T. 25 fig. 253 i fig. 254.

⁶⁶ N. Vulić 1903, 65, fig. 8.

⁶⁷ This relief had its cultural implication, and it is typologically close to Greek archetype, G. Bordenache 1964, 171, fig.10.

The importance of the theme of divine rape of Kore and Europa in the Balkan Peninsula is further emphasized by the coins discovered in Adrianople,⁶⁸ Byzantium⁶⁹ and Odessa.⁷⁰

The aforementioned examples clearly indicate that the representations of divine rape on the Viminacium stela can only be understood within framework of mutual cultural influences of the geographically close provinces. In the first half of II century, Viminacium and the center of Noricum, and Pannonia along the Drava Basin, both exhibited a tendency towards classicism, which can be interpreted as a continuation of already established tendencies in Aquileia. In the opposite direction from Viminacium, Micia was located on the crossroads of Byzantium, Adrianople and Nicopolis, in the direction of Istrum and along the Danube routes leading to Aquincum, Viminacium, Carnuntum, Iuvanum, and Poetovio.⁷¹ These border towns, located on the key commercial routes of the Roman Empire, at the same time played a mediator role in the exchange of art works between the provinces of Egypt, Asia Minor and central Europe. The veterans of the Danube limes, as settlers, were also important in exchanging cultural influences. However, the defense of the Danube limes, in addition to veterans, also attracted other population segments, such as traders, who favored scenes of classical mythology, belonging to well known art centers, on their tombstones.

A relative concentration of remains of the sculpture with the Rape of Europa theme in the Danube provinces can be explained by the said cultural influences in these regions. However, it is also necessary to pay attention to the history of these provinces, located in the direction towards the Black Sea, the territory of Greek colonization, and to the sensibility of Hellenic culture itself.

⁶⁸ The coins showing the Rape of Europa were an expression of local religious representations, linked to the ancient cult of Zeus, and, also, his gallant adventures. The money from Adrianople dates from the time of Caracalla, И. Юркува 1987, 74–74.

⁶⁹ The representation of Rape of Europa can be also found on the silver coins of Caracalla (no. 3327), as well as on the silver coins of Geta, (no. 3350). Also on the bronze coins of Severus Alexander (no. 3392 and no. 3393), N. Mušmov 1912.

⁷⁰ Persephone is shown only in the composition with Demetre on the coins in *Odessos*, of late II and early III centuries. From the time of Septimius Severus (no.1595), Elagabalus (no.1624), Severus Alexander (no.1628), Gordian III (no.1658), N. Mušmov 1912.

⁷¹ *Iuvavum* in Noricum, and *Poetovio* in Pannonia are the cities where mosaics showing Rape of Europa were found, unique in the Danubian provinces. O. W. de Croizant 1995, 163–169.

Making analogies between the boundaries of Roman Empire, where all of the aforementioned monuments showing Europa were found, and such representation understood as a symbol of the European continent, can, admittedly, also be viewed as a rather loose interpretation. Nevertheless, they still deserve to be mentioned.

Similarity of Viminacium Stela to Tomb of the Nasonii Paintings

The presence of the Rape of Persephone and Rape of Europa on Viminacium stela points to iconographic program, whose complexity certainly transcends the boundaries of Upper Moesia. Representation of the Rape of Europa has its analogies in the aforementioned monuments, while the Rape of Persephone is not frequently presented in the region. The pictorial union of these two compositions does not suggest a typical unity of programs on sepulchral monuments of the Roman Empire. O. W. de Croizant emphasized the similarity of this stela program with the program of the paintings in the Roman tomb, epigraphically identified as *Sepulchrum Nasoniorum*.⁷² The tomb was discovered in 1674 near Flaminia Street in Rome, but its funerary paintings are known only by a watercolor by Pietro Santi Bartoli⁷³ and a drawing by P. Bellori from the late XVII century.⁷⁴

The representation of the Rape of Persephone had its counterpart on the opposite wall, in the Rape of Europa (fig. 10). The similarity between the programs of this tombstone and the Viminacium stela is further emphasized by a hunting scene, present on both monuments.⁷⁵ Messages of the hope of eternal cycle dominate therefore the iconographic programs of both sepulchral monuments.

Compositionally, the representation of the Rape of Kore, or Persephone in the Tomb of the *Nasonii* is closer to the Viminacium stela. The

⁷² Based on epitaph, it is known that *Q(uintius) Nasonius Ambrosius*, founders of the tomb, lived in the Trojan or Antonine period, O. W. de Croizant, 1995, 169.

⁷³ The original watercolors by Pietro Santi Bartoli were, according to Roman antique painting, made in 1674. These were copies of the painting of the tomb discovered at the time, in Via Flaminia in Rome. Today, they are in Glasgow University Library Special Collections, GB 247, P. S. Bartoli 1706.

⁷⁴ G. P. Bellori 1680

⁷⁵ The decorative program of this tombstone vault, among others, was not only made up of a representation of tiger hunting, but also of the moral exegesis of values over evil forces, and a representation of Heracles led by Hermes, who takes Kerberos out of the underworld, as well as a scene of the sacrifice to the gods of Manes, O. W. de Croizant 1995, 247

representation from Viminacium is more complex, because it shows the goddess Athena on the right.⁷⁶ However, Rape of Europa in the Tomb of the *Nasonii*⁷⁷ is much more complex than the Viminacium one, and it contains a group of women on the left side of the composition. Their presence can be understood in the sense of trying to lay emphasis on the separation of the world of the living from the world of the dead.

Both compositions of the Tomb of the *Nasonii* paintings are part of a complex eschatological program. Their similarity to the representations on the Viminacium stela is not expressed so much in their iconographic program, as in the fact that these two compositions of divine rape make up a cohesive funerary program of one sepulchral monument.⁷⁸

Analogies in the program of Viminacium stela and the Tomb of the *Nasonii* paintings, given a large distance between the two monuments, present a challenge in understanding possible contacts between the two areas. Italian influences, through cultural exchanges between the Danube provinces, are further highlighted by this example. Viminacium workshops were apparently very well located and therefore in a position to use the trends of these cultural flows.⁷⁹

* * *

Representations of divine rape on the stela of *M. Valerius Speratus* and his wife indicate a highly complex program, whose symbolism and style surely transcend the boundaries of the province in which it was made.

Viminacium representation of Europa is among typical representations of her flight on the bull's back. Along with the previously mentioned compositions from the Danube provinces, it constitutes part of a series of rather repetitive, i.e. with no large iconographic differences, representations in funerary art. For that reason, it was considered more important to focus

⁷⁶ Statue of Athens can be found in complex representations of the composition of the Rape of Persephone, as well as in the representation of divine rape in the funeral art of Massyaf, M. T. Olzsewski 2001, pl. XXVII fig. 6; Athens is also shown on complex composition on the sarcophagus from Roma, H. Sichterman, G. Koch 1975, fig. 59, 60, 61.

⁷⁷ G. P. Bellori 1680, pl. XVII, p. 48

⁷⁸ Two *pinakes*, found in the sanctuary of Persephone at Locri Epizephyrii, dedicated to Persephone, depict Rape of Europa. These *pinakes* support the connection between Europa and Persephone, marriage and death, J. Barringer 1991, 665, fut. 38.

⁷⁹ O. W. de Croizant 1995, 169

on researching the presence of this theme in different geographic areas, as well as on its symbolism.⁸⁰ Nonetheless, the uniqueness of the Viminacium composition lies in the presence of the Dioscuri. Pictured as companions of Europa's flight, they accentuate complexity of its symbolism.

Funeral context of Viminacium stela program is also emphasized by the composition of the Rape of Persephone in the same iconographic program. As far as we know, this scene is a unique representation, and not only in Upper Moesia province.⁸¹ It has a clear eschatological and funerary context, even though its iconography is not as uniformly presented as is the representation of Europa's flight. The Viminacium stela has a more complex composition, also implying the unique character of this work. Because of the clarity of the idea it contains, as well as since there are no similar iconographic monuments in this region, this study also attempts at understanding the represented ideas, rather than at interpreting their iconographies.

The presentations of two divine rapes on Viminacium stela make up a rather complex ideational program of this monument. The rapes can be understood not only as symbols of belief in life after death, but also as more concrete funerary symbols. They represent a transitional moment in the life of a woman. Metaphorically, they became symbols of death and visual representations of a wife's grave. This may also present a way of understanding the compositions of divine rape on the stela of *M. Valerius Speratus* and his wife, *Lucia Aphrodisia*. Nevertheless, potential geopolitical relevance of the myth of the Rape of Europa should not be neglected, if considered in view of the relationship between the figure of Phoenician princess and the European continent. Emphasizing the idea of community, as opposed to the barbarian world, would indeed be rather a loose interpretation of funerary representations of the stela of *M. Valerius Speratus*, the beneficiary of the legion of VII Claudia and decurion of Viminacium municipium, but this idea nevertheless deserves mentioning.

The representation of the Rape of Kore and the Rape of Europa were not typical funerary themes, either on sepulchral monuments in Upper

⁸⁰ Eschatological character of this representation can also be underlined by its presence in candle decorations, besides sarcophagus and tombstones, of Rape of Europa of the same iconographic type in the British Museum, no. 826, H. B. Walters 1914, 124. However, numerous representations on mosaics cannot be understood in this context.

⁸¹ The said representations from Viminacium and Constance belong to completely different type of representation. They show Persephone and Pluto on a throne in Viminacium, as well as half-figure portraits depicting Demeter at Constance.

Moesia, or in neighboring Roman provinces. Their presence on the Viminacium stela can be understood as a consequence of the previously mentioned cultural influences of the other parts of the Empire. Geographical position of Viminacium, located at the crossroads of the main routes passing through it at the time, and linking it with different parts of the Empire, additionally facilitated the exchange of art works among the provinces. One should not underestimate the importance of colonization by Greek population, bringing along influences of Hellenic heritage, where both these myths and their earliest pictorial representation originated from.

It is uncertain who ordered or created the visualization of symbols presented here, but it is certain that they came from highly educated social circles, and that the execution of this work of art, whose importance transcends the regional boundaries where it was made, is undoubtedly exceptional. This study should be seen as an attempt to place into perspective the rich iconographic program of this stela by analyzing the symbolism of divine rape as funerary motif.

BIBLIOGRAPHY

- Arafat K. F. 1990
Classical Zeus: a study in art and literature, Oxford Univ. Pr.
- Babelon J. 1943
Le voile d'Europe, RE, 125-140.
- Barringer J. M. 1991
Europa and the Nereids: wedding or funeral?, AJA 95, 657–667.
- Barkan L. 1986
The gods made flesh: metamorphosis & the pursuit of paganism, Yale Univ. Pr.
- Bartoli P. S. 1706
Le pitture antiche delle grotte di Roma, e del Sepolcro de 'Nasoni diseguate, e intagliate alla similitudine degli antichi originali da Pietro Santi Bartoli suo figliolo, descritte da G. P. Bellori e Michel Angel della Chausse, Rome
- Bellori G. P. 1680
Le pitture antiche del sepolcro de 'Nasonii nella via Flaminia diseguate et intagliate da Pietro Santi Bartoli, descritte de Gio. Pietro Bellori, Rome
- Bianchi L. 1985
Le stele funerarie della Dacia, Roma
- Bjelajac LJ. 1990
Terra sigillata u Gornjoj Meziji, Beograd

- Bordenache G. 1964
Tem e motivi della plastica funeraria d'etr romana nella Moesia Inferior, Dacia VIII, 161–175.
- Brunšmid J. 1895
Nadgrobn i spomenik M. Valerija Sperata iz Viminacija, Viestnik Hrvatskoga Arheološkoga Društva 1, Zagreb, 1–13.
- Chevallier R. 1998a
Europe, quel symbolisme?, D'Europe à l'Europe. I, Le mythe d'Europe dans l'art et la culture de l'antiquité au XVIIIe siècle: actes du colloque, réunis par Rémy Poignault et Odile Wattel-de Croizant, Tours, 15–20.
- Chevallier R. 1998b
L'Europe dans les textes géographiques grecs et latins, D'Europe à l'Europe. I, Le mythe d'Europe dans l'art et la culture de l'antiquité au XVIIIe siècle : actes du colloque, réunis par Rémy Poignault et Odile Wattel-de Croizant, Tours, 38–54.
- Croizant O.W.de, 1995
Les mosaïques représentant le mythe d'Europe: Ier-VIe siècles: évolution et interprétation des modèles grecs en milieu romain, Paris
- Croizant O. W. de, 1998
D'Europè à l'Europe, évolution de la problematique dans l'antiquite, D'Europe à l'Europe. I, Le mythe d'Europe dans l'art et la culture de l'antiquité au XVIIIe siècle : actes du colloque, réunis par Rémy Poignault et Odile Wattel-de Croizant, Tours, 21-28.
- Cumont F. 1942
Recherches sur la symbolisme funèraire des Romains, Paris
- Devijver H. 1977
Prosopographia militiarum equestrium quae fuerunt ab Augusto ad Gallienum, II, Leuven
- Domaszewski A. von 1967
Die Rangordnung des römischen Heeres, 2. Aufl, Graz-Köln
- Ferjančić S. 2002
Naseljavanje legijskih veterana u balkanskim provincijama: I-III vek naše ere, Beograd
- Golubović S. 2001
Prilog proučavanju olovnih sarkofaga u Gornjoj Meziji, Viminacium XII, 135-147.
- Graves R, 1972
The Greek Myth, Penguin Books Ltd, Harmondsworth, Middlesex
- Irving P. M. C. 1990
Metamorphosis in Greek myths, Oxford Clarendon Pr.
- Юркова И. 1987
Монтосеченето на градовете в долна мизия и тракия II–IIIв Хадрианпол, София
- Hekler A. 1912
Forschungen in Intercisa, Jahreshefte 15, 174–196.
- Jung.C.G., Kerényi C. 1973
Essays on a Science of Mythology, The Myth of the Divine Child and the Mysteries of Eleusis, Princeton Univ. Pr.

- Kastelic J. 1997
Symbolische Darstellungen auf den römischen Grabmonumenten in Šempeter bei Celje, Akten des IV. internationalen Kolloquiums über Probleme des provinzialrömischen Kunstschaffens, Situla 36, Narodni Muzej Slovenije, 9–20.
- Kerényi C. 1975
Zeus and Here, Archetypal Image of Father, Husband, and Wife, Princeton Univ. Pr.
- Klemenc J. 1956,
Grobne skrinje za pepel pokojnikov iz Šempetra v savinjski dolini, Arheološki vestnik VII–4, 384–398.
- Klemenc J. 1961
Rimske iskopanine v Šempetru, Ljubljana
- Kondić V. 1965
Sepulkralni spomenici sa teritorije rimske provincije Gornje Mezije, doktorska disertacija odbranjena na Filozofskom Fakultetu u Beogradu na odeljenju za arheologiju- neobjavljeno.
- Medini J. 1985/86
Aplike u obliku Atisove glave iz rimske provincije Dalmacije, Radovi Filozofskog Fakulteta Zadar, 25(12), 109–124.
- Mirković M. ed. 1986
Inscriptions de la Mésie Supérieure, vol II: Viminacium et Margum, Beograd
- Мушмов Н. 1912
Античные монеты на Балканския полуостровъ и монетить на българскитъ царе, София
- Olszewski M. T. 1998
Les projections oniriques: une clif de l'iconographie de la vita privata d'époque impériale romaine (selon l'Onirocriticon d'Artémidore de Daldis), thèse de doctorat, Paris I Panthéon-Sorbonne, not published.
- Olszewski M.T. 2001
Le langage symbolique dans la décoration à scenes mythologiques et son sens dans les tombes peintes de l'Orient romain nouvelle aproche, La peinture funéraire antique, IVe siècle av. J.-C.-Ive siècle ap. J.-C., Actes du VIIe colloque de l'Association Internationale pour la peinture murale antique, Saint-Romain-En-Gal-Vienne (6–10 octobre 1998), sous la direction d'Alix Barbet, Paris, 155–162.
- Parnicki-Pudelko S. 1974
Les recherches archéologiques polonaises à Novae (Bulgarie) en 1972, Latomus XXXIII, 2, 314–323.
- Pušić I. 1998
Tragovi arheoloških lokaliteta..., Muzejske sveske Zavičajnog muzeja Herceg Novog 3, Herceg Novi, 1–23.
- Rebac Savić A. 1936
Platonska i hrišćanska ljubav, Letopis Matice Srpske, jan.-feb., 69-82.
- Rebac Savić A. 1984
Predplatonska erotologija, Novi Sad
- Seaford R. 1987
The Tragic Wedding, JHS 107, 106–130.

- Sichtermann H., Koch G. 1975
Griechische Mythen auf römischen Sarkophagen, Tübingen
- Sourvinou-Inwood C. 1973
The Young Abductor of the Locrian Pinakes, BICH 20, 12-21.
- Sourvinou-Inwood C. 1987
Series of Erotic Pursuit: Images and Meanings, JHS 107, 131-152.
- Tomović M. 1993
Roman sculpture in Upper Moesia, Beograd
- Toynbee J. M. C. 1982
Death and Burial in the Roman World, London
- Turcan R. 1966
Les sarcophages romains a representation dionysiaques, Paris
- Turcan R. 1999
Messages d'oultre- tombes, l' iconographie des sarcophages romains, Paris
- Vulić N., Ladek F., von Premerstein A. 1903
Antički spomenici u Srbiji, Spomenik XXXIX, 43-88.
- Walters H. B. 1914
Catalogue of the Greek and Roman lamps in the British Museum, London



Fig. 1
Relief depicting
Rape of Europa and
Rape of Persephone.
A marble stela of M.
Valerius Speratus
and his wife found
at Kostolac, Vimi-
nacium. Second or
early third century
A. D. National Mu-
seum Pančevo (after
M. Mirković 1986,
no.110)



Fig. 2
A marble stela of M. Valerius Speratus and his wife. National Museum
Pančevo (photo: S. Pilipović)



Fig. 3 Relief depicting Rape of Europa. Marble tombstone of the Enii. Second or third century A. D. Found in the village of Šempetru, Celeia (after J. Kastelic 1997, Pl. 8.1)



Fig. 4 Relief depicting Rape of Europa. Marble. Found at Micia (after L. Bianchi 1985, fig. 123)



Fig. 5 Relief depicting Rape of Europa. Found at Novae (after S. Parnicki-Pudelko 1974, Pl. XXX, fig. 14)



Fig. 6 Relief depicting Rape of Europa. Marble. Found in the Marići village, near Kotor (after I. Pušić 1998, fig. 1)



Fig. 7 Relief depicting Rape of Europa and Three Graces. A lead sarcophagus found at Selište, Viminacium. National Museum Požarevac (photo: S. Pilipović)

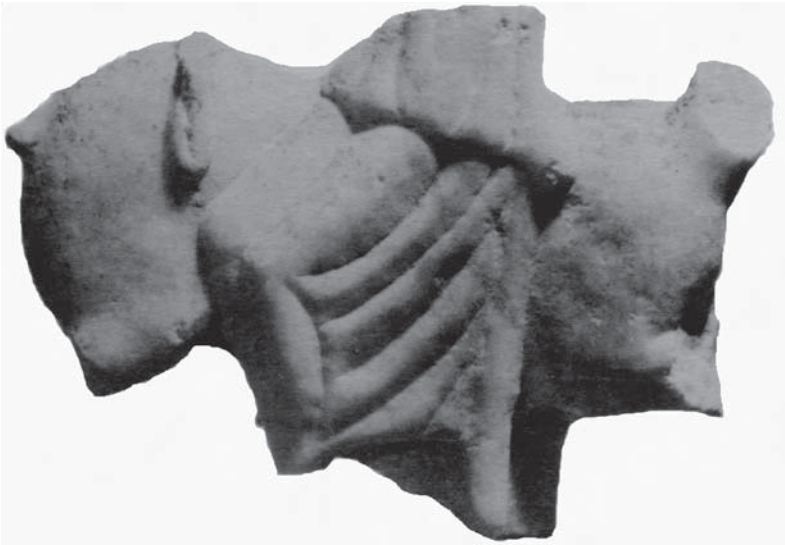


Fig. 8 Relief depicting Rape of Europa. Marble. Late third or early fourth century A. D. National Museum Niš (after M. Tomović 1993, fig. 47A)



Fig. 9 Relief depicting Pluto and Persephone on the throne. Marble. Late second or early third century A. D. Found at Kostolac, Viminacium (photo: S. Pilipović)



Fig. 10 Rape of Europa. Tomb of the Nasonii. Second century A. D. Drawing by P. S. Bartoli and G. P. Bellori 1680, pl. XVII, p. 48 (after O. W. de Croizant 1995, fig. 24)

БОЖАНСКА ОТМИЦА КАО ФУНЕРАЛНИ МОТИВ: ПРИМЕР СТЕЛЕ ИЗ ВИМИНАЦИЈУМА

Резиме

Тема божанске отмице у декоративном програму надгробног споменика *M. Valerius Speratus* и његове супруге из Виминацијума присутна је на композицијама Отмице Коре и Отмице Европе. Стела је на основу натписа различито датована, од времена Хадријанове владавине све до времена Септимија Севера.

Веома богат иконографски програм виминацијумске стеле може да се сагледа на различитим плановима. Приказане божанске отмице могу да се разумеју као ликовни симболи за пут душе након смрти. Обе отмице повод су за сједињење бесмртног божанства и смртне жене, хијерогамију, односно за момент апотеозе или обожења смртног бића. На следећем нивоу симболизам ових отмица може да се сагледа у њиховом конкретнијем фунералном контексту. Бројни су класични текстови као и епитафи који указују да се овај прелазни моменат у животу жене, из девојаштва у зрело доба који отмица заправо и приказује, изједначава са прелазним моментом из живота у смрт. Још од VI века ст. е. епитафи идентификују умрлу девојку са отетом Кором или Европом и чине основу за разумевање ових односа који су наглашени и постојањем споменика са представом отмице Европе подигнутих умрлим женама. Овај однос између момента отмице и смрти често је исказан кроз однос самог чина венчања и чина сахране. На ликовном плану посебно је наглашен приказом вела изнад главе отете девојке који указује на покров, односно земаљску смрт, али и на чин *hieros gamos*, односно на вео којим невеста покрива своју главу. На виминацијумској стели он је приказан изнад главе Европе и у не тако експлицитној форми у представи отмице Коре.

Успостављањем везе између континента и феничанске принцезе, митолошка фигура Европе може да буде сагледана и у њеном геополитичком контексту. Изражавање идеје *Грци наспрот Варвара* може се транспоновати и на Римљане и зато представља нови ниво могућег значења ове првобитно фунералне теме. Визуелизована на фунералним споменицима дуж дунавског лимеса, представа отмице Европе не може да потврди, али свакако може да укаже на нови ниво разумевања ове теме.

Композиције отмице Европе и отмице Персефоне нису убичајено представљане заједно на сепулкралним споменицима. Зато је изузетно важно споменути блискост програма виминацијумског споменика са гробницом *Nasonii*, чије је сликарство познато само са акварела *Pietra Santi Bartolija* и цртежа *P. Bellori*-ја са краја XVII века. Овде су предстве *Отмице Европе* и *Отмице Персефоне* представљене на наспрамним странама гробнице. Аналогије у програму виминацијумске стеле и сликарства гробнице *Nasonii*, два просторно веома удаљена споменика постављају питање могућних додирних ових простора. Композиције ових божанских отмица нису толико иконографски блиске колико је важна чињеница да заједно чине део сложеног иконографског програма.

Утицаји који су долазили из Италије, посредством културних веза између римских провинција дунавске области овим примером се само наглашавају. Виминацијумске радионице су изгледа биле веома добро географски смештене да искористе токове ових културних струјања. Са друге стране изузетно је важна и колонизација грчког становништва, које је чувало снажну хеленистичку традицију у којој су и настали митови о божанским отмицама, као и њихове најраније ликовне представе.

Изузетно сложен програм виминацијумског споменика, са представама божанских отмица Персефоне и Европе, не само у погледу стила у којем су ови рељефи изведени, већ и својим комплексним симболизмом свакако превазилази оквире простора на којем је овај споменик настао.

Павле ИВИЋ
Београд

МАРЕН*

Анстракт: Лексема *марен* посведочена је у говорима источних крајева Србије, западне Бугарске и североисточне Македоније, и то скоро једино у клетвама. Старији извори упућују да је била позната на нешто ширем простору. Из оскудног контекста у коме се она јавља није могуће утврдити њену семантику. Једино што је сигурно да је тиме означена нека зла сила која убија и чији се назив може довести у везу с индоевропским кореном **mor-/*mer-* који има значење смрти.

Лексема *марен* (ређе *маран*, *марем*) јавља се у источним српским говорима (Алексиначка Морава, Тимок, Заглавак, Пирот, Лужница, Ле-

* Напомена (Александар Лома): након што је овај рад завршио и предао у штампу, пок. академик Ивић се истом темом позабавио још једном, у одредници *марен* коју је написао за пробну свеску Етимолошког речника српског језика (Етимолошки Одсек Института за српски језик САНУ, *Огледна свеска*, Београд 1998, 53–54). У односу на овде коришћен материјал, ту су нове потврде из врањског краја за *марен*: *Марен га дабогда убија* (М. Златановић, *Речник говора јужне Србије*, Врање 1998), као и за варијанту *маре* п.: *Убило те Маре!* (ibid.; грађа РСАН). Присутни су и неки нови детаљи интерпретације, тако осврт на завршни глас у облицима *марент*, *marant*, који се алтернативно тумачи као накнадни прирастак, можда од акузатива личне заменице *те* у окамењеним спојевима типа *Марен те одне!*, или као траг партиципске основе **marēt-* 'усмрћујући' са нерегуларним очувањем назалног елемента (дејством језичког табуа?). Са друге стране, наводи се и етимологија која буг. *màren* везује са хомонимним придевом *màren* 'млак', *мараня* 'жега' (Е. Verneker, *Slavisches etymologisches Wörterbuch 2*, Heidelberg 1913, 21; С. Младенов, *Етимологически и правописен речник на българския книжовен език*, Софија 1941, 289) и пореди још сх. *о-мара*, дијал. *марити се* 'грејати се'. На крају, указује се на сх. *марен* 'змија, гуја' у примеру *печи као марен*, и на *марено* adj. п. у народној загонци, такође о змији, уз констатацију да „није јасно спада ли овамо“.

словац, Власотинце, Врање,¹ околина Сокобање²), западној половини Бугарске (Ново село код Видина, Белоградчишко, Трнско, Брезнишко, Софијско, Ботевградско, Плевенско, Ихтиманско, Разлошко, Смољанско, Самоков, Дупнишко, Благоевградско, Тустендилско)³ и североисточним крајевима Македоније (кумановско-кратовски појас, Штип)⁴ и то практично само у клетвама: *Убил те марен! Однел те марен! Марен те стуча! Марен те уфатија! Поразил те марен! Марен црн да го убие! На марена иди та да се не врнеи!* итд.⁵ Оваква ситуација наметнула је претпоставку да је *марен* име неког иначе непознатог демона из старе словенске митологије. У разним говорима долазе, по правилу у клетвама, и придеви *маренски*, *марения* и *маресен*, очигледно са значењем 'проклет, мрзак', затим глагол *маренясвам / маренясам* у клетвама као *да маренясаш 'да ишчезнеш'*. О томе да је лексема *марен* некада била распрострањенија него данас сведоче топоним *Мареново* у Темнићу⁶ у централној Србији, на земљишту косовско-ресавског дијалекта, израз

¹ Ђорђевић 1899, 15; Белић 1905, 254; Ивић 1957 (са прегледом тада расположивих обавештења у литератури и грађи за Речник САНУ); РСАНУ 12, 123; Ћирић 1983, 145; Митровић 1984, 176; Живковић 1987, 82; Динић 1988, 143; Златковић 1989, 330; Радић 1993, 328 (нап. 5).

² Усмена саопштења: Градимир Гајић, директор Организације за туризам и културу у Сокобањи (за села на Голаку: Језеро, Ново село, Раденковац), Душица Јурша, службеник Општине Сокобања (села на североистоку подручја општине: Богдинац, Милушинац, Сесалац), Бранислав Марковић, председник Општине Сокобања (за Читлук и Дуго Поље на истоку од Сокобање).

³ Геров 1908, 203; Господинкин 1921, 161; Божкова 1962, 254; Гълъбов 1965, 89; Умленски 1965, 236; Младенов 1967, 103; исти 1969, 247; Дукова 1983 (с најпотпунијим прегледом података из бугарских извора, али без осврта на српске изворе); БЕР 3, 666 (у некима од дијалектолошких радова помињу се само глаголски или придевски деривати од *марен*). — Топло захваљујем др Љубинку Раденковићу, који ми је са много усрдности стављао на располагање своје исписе из бугарске и српске етнографске литературе о речи *марен* (и сличнима: *мара*, *мараз* итд.), што ми је увелико помогло да се оријентишем у целини материјала.

⁴ Радић 1993, 329.

⁵ У понекима од наведених радова има података који унеколико поближе осветљавају употребу речи *марен* или народне представе о њој. Карактеристичан је пасаж који даје Златковић 1989, 330. Он је, очигледно, свог информатора (из села Камика) питао о марену и добио је следећи одговор: *Одék знам квó је мáрен? Ка-се клнé детé, или нéкој свóј, ка си мáлко љút на њéга, ти га клнéш, жéне га клнú: — Убíl те мáрен! Однéл те мáрен! Што га не убí мáрен!*

⁶ *Imenik mesta* 253.

куи *марењи* 'ког врага' (дословно: 'који врагови') у говору Галипољских Срба,⁷ старих исељеника из долине Велике Мораве (XVI–XVII век) и израз *која марент*, опет у вредности 'који враг', у језику Гаврила Стефановића Венцловића,⁸ српског писца у северозападној Угарској у првој половини XVIII века, носиоца шумадијско-војвођанског дијалекта (привлачи пажњу и сличност облика *марент* и словен. *Марант* 'име једног демона'⁹). У науци се обично сматра¹⁰ да је реч *марен* сродна са прасловенским именом демона *мара* и његовим изведеницама, тј. да се везује за корен **mor-/*mer-* који има значење смрти. Недавно је, међутим, Првослав Радић¹¹ изнео интересантно мишљење да је *марен* позајмљеница од грчког εἰμαρμένη *судбина*, тј. да је етимолошки идентично са мак. *армен*, *ирмен*, забележеним у солунској околини у значењу 'судбина, к'смет', које потиче од наведене грчке речи. Радићева претпоставка, иако привлачна, не изгледа вероватна. Њој се противи неколико околности:

- 1) Гласовни облици речи *марен* и *армен/ирмен* нису подударни.
 - 2) Значењска разлика је знатна; нарочито су важне чињенице да иначе не постоје изрази као 'убила те судбина!' и да је семантички спектар појма 'судбина' много шири.
 - 3) *Марен* се добро уклапа у серију словенских назива демона изведених од **mar-*, уп. *marena* и сл. у западнословенским језицима, у украјинском итд.
 - 4) Између невеликог ареала речи *армен/ирмен* око Солуна и пространог, компактног ареала лексеме *марен*, који покрива североисточну Македонију и велике делове Србије и Бугарске, нема географског континуитета; удаљеност је чак знатна.
 - 5) Претпоставка о позајмљеници из грчког не може објаснити словен. *Marant*, а ово је тешко одвојити од Венцловићевог *која марент*, што је, опет, неодвојиво од галипољског *куи марењи*.
- Прве четири индиције немају снагу доказа, али оне узете скупа одузимају уверљивост етимологији П. Радића. Осим тога, пети аргумент представља и више од индиције.

⁷ Ивић 1947, 180–181.

⁸ Јовановић 1911, 299.

⁹ Bezlaj 1982, 167.

¹⁰ В. нпр. БЕР 3, 666, s.v. *марен*²; Dukova 1983, 34–25. Напомињем да се *Etimologijski rječnik* Петра Скока не осврће на ову лексему, очигледно зато што аутор није ексерпирео изворе у којима се она помиње.

¹¹ Радић 1993, 334–336.

Овим, наравно, нису решена сва питања у вези с нашим демоном. Његова својства су само делимично утврђена: то је нека зла сила која убија. Је ли она антропоморфна? Или је то нека тешка болест? Или нешто треће, можда слично етимолошки сродној *мори*? Осим семантике, ни етимолошка страна питања није до краја јасна. Очигледна је веза с поменутиим индоевропским кореном, али творба остаје неразјашњена. Рекло би се да се може утврдити толико да се на словенском југу име овог демона увек завршава на консонант и да је по правилу мушког рода, док у западним и источним словенским језицима налазимо сличног демона у женском роду, с наставком *-а* у номинативу. При том суфикс на југу увек има вокал *e*, док на северу он најчешће садржи *ě* (чеш. *mařena*, старопол. *marzana*). Ни семантика није једнака. На северу је она много конкретнија и уз то разноврснија. Значење се врло често своди на ритуалну лутку (обично персонификацију смрти или зиме), која се носи, евентуално спаљује или баца у воду у одређено време у години.¹² Стиче се утисак да се ради о две различите формације. Није јасна ни улога суфикса *-en*, који је иначе непродуктиван и долази у прастарим изведеницама на *-епь*, као *корен, јелен, степен, јасен, грбен* и онима са некадашњим *-у* у номинативу једнине (*јечмен, камен, кремен, пламен*). Смемо ли у овом случају претпоставити тако дубоку старину? Таква хипотеза не изгледа вероватна. За разлику од наведених лексема, *марен* нема општесловенску распрострањеност. Остаје, дакле, да се утврди у којој се (новијој) епоси суфикс *-ен* ипак везао за творбену основу *мар-*, и под којим условима.

Стари демон очекује нова истраживања.

¹² Овој констатацији можда противречи податак који је изнео члан САНУ Драгослав Антонијевић у дискусији поводом овог реферата у Сокобањи октобра 1995. Он ми је касније, на моју молбу, љубазно дао о томе прецизније писмено саопштење: „Било је то године 1974. кад сам у селу Барбаце [у околини Трговишта у врањској Пчињи] посматрао извођење игре *Ђура Маре*, неко ће изговорити *Ђура Маре(н)*.

Ова је игра у облику затвореног кола које изводе девојке и невесте удате током године. У средини кола је девојка звана *Ђура Маре*. Она је у локалној народној ношњи (на себи обавезно има црвену 'вутарку'). У једној руци она држи ишарани штап украшен и манистрима, нека врста евентуалног фетиша. У другој има штап од врбовог дрвета којим се брани од насртаја мушкараца који теже да покидају коло и отму девојку *Ђура Маре*. Игра се изводи уз вокално антифони певање у којем се стално помиње име *Ђура Маре*. Очигледно је реч о некој обредној игри, јер се поред осталог она изводи на други дан Ускрса у центру села. Игри присуствују сви житељи насеља свих узраста“.

Међутим, по заједничком мишљењу колеге Антонијевића и мојем, није сигурно да се *Ђура Маре / Марен* може идентификовати са демоном *марен*.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

- Bezljaj 1982: France Bezljaj, *Etimološki slovar slovenskega jezika*, Druga knjiga, Ljubljana.
- Белић 1905: Александар Белић, *Дијалекти источне и јужне Србије*, Српски дијалектолошки зборник 1, Београд.
- БЕР: *Български етимологичен речник*, изд. БАН, том III, Софија 1986.
- Божкова 1962: Злата Божкова, *Принос към речника на софийският говор*, Българска диалектология 1, 241–273.
- Геров 1908: Н. Геров, *Допълнение на българският речник*, Пловдив.
- Господинкин 1921: Д. Ив. Господинкин: *Трънчаните и трънският говор*, Известия на Семинара по славянска филология при Университета в Софија IV, 148–210.
- Гълъбов 1965: Гълъбов, *Говорът на с. Доброславци, Софийско*, Българска диалектология 2, 3–118.
- Динић 1988: Јакша Динић, *Речник тимочког говора*, Српски дијалектолошки зборник XXXIV, 7–335.
- Дукова 1983: Ute Dukova, *Die Bezeichnungen der Dämonen im Bulgarischen*, Linguistique Balkanique, Sofia, XXVI, 4, 5–46.
- Ђорђевић 1899: Т(ихомир). Р. Ђ(орђевић), *Клетве*, Караџић (Алекси-нац) I, бр. 1, 14–15.
- Живковић 1987: Новица Живковић, *Речник пиротског говора*, Пирот.
- Златковић 1989: Драгољуб Златковић, *Фразеологија страха и наде у пиротском говору*, Српски дијалектолошки зборник XXXV, 175–457.
- Ивић 1957: Павле Ивић, *Говор Галипољских Срба*, Српски дијалектолошки зборник 12, Београд.
- Imenik mesta: *Imenik mesta u Jugoslaviji*, izd. Službeni list SFR Jugoslavije, Beograd 1973.
- Јовановић 1911: Владан С. Јовановић, *Гаврило Стефановић Венџловић*, Српски дијалектолошки зборник 2, 105–306.
- Митровић 1984: Брана Митровић, *Речник лесковачког говора*, Лесковац.
- Младенов 1967: Максим Сл. Младенов, *Лексиката на ихтиманският говор*, Българска диалектология 3, 3–196.
- Младенов 1969: Максим Сл. Младенов, *Говорът на Ново село, Видинско*, Трудове по българска диалектология 6, Софија.
- Радић 1993: Првослав Радић, *Марен*, Прв научен собир на млади македонисти, Скопје, 327–340.

- РСАНУ 12: *Речник српскохрватског књижевног и народног језика*, књ. 12, Београд 1984.
- Тирић 1983: Љубисав Тирић, *Говор Лужнице*, Српски дијалектолошки зборник XXIX, 7–190.
- Умленски 1965: Иван Умленски, *Кюстендилският говор*, Трудове по българска диалектология 1, София.
- Шапкарев и Близнев 1967: Иван К. Шапкарев и Любомир Близнев, *Речник на самоковския градски говор*, Българска диалектология 3, 195–315.

MAREN

Z u s a m m e n f a s s u n g

Das Wort *máren* m. (selten *maran*, *marem*, einmal auch *mare* n.) lebt in den Mundarten Ostserbiens und Westbulgariens fort, und zwar fast ausschließlich in den Fluchformeln vom Typ “Hol dich der M.”, so daß die Annahme nahe liegt, es muß ursprünglich einen Dämon bezeichnet haben. Der ON *Marenovo* in Zentralserbien, die Wendungen *kui marenji* ‘was zum Teufel?’ in der Mundart der im 16. Jh. aus dem Groß-Morava-Tal nach Gallipoli übersiedelten Serben und *koja marent* dass. bei einem alten serb. Schriftsteller aus Ungarn, sowie sloven. *marant*, Bezeichnung eines Dämons, weisen darauf hin, daß dieser Name zu einer früheren Zeit eine weitere nordwestliche Verbreitung kannte. Im slavischen Norden kommen anklingende mytologische Namen, wie russ. *Mará*, poln. *Marzana*, tschech. *Mařena* vor, die wohl zur Wurzel **mer-/mor-* ‘sterben’ gehören, jedoch bildungsmäßig vom (ursprünglich *n*-stämmigen?) Maskulinum *maren* abweichen.

Анна ПЛОТНИКОВА
Москва

ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКОЕ КАРТОГРАФИРОВАНИЕ ФРАГМЕНТОВ МАСЛЕНИЧНОЙ ОБРЯДНОСТИ ЮЖНЫХ СЛАВЯН

Абстракт: В настоящей работе на основе этнолингвистического подхода к явлениям языка и народной культуры, предполагающего их изучение в тесной, взаимообусловленной связи, представлен опыт ареального этнолингвистического исследования фрагментов масленичной обрядности южных славян. Картографируются названия последнего дня масленицы и обычаев взаимного прощения; обычаев разжигать масленичный огонь (костры, факелы, стрелы) и обслуживающая его лексика; а также ритуалы, связанные с летним (ивановским, петровским) огнем (костры, факелы, стрелы) и обслуживающая его лексика

Масленица как одна из основных и достаточно обширных тем славянского традиционного народного календаря не только освещена у южных славян в богатой этнографической литературе, но и обследована в ареальном аспекте. Имеются в виду пробные карты „Этнологического атласа Югославии“¹ в журнале „Народное искусство“, на которых представлена информация по отдельным пунктам вопросника атласа (тема 137 „Обходы в масках, масленичные обычаи, качели“)²: „Названия ряженных на масленицу“, „Ряженая пара старцев“, „Зоморфные

¹ Poklade u Etnološkom atlasu Jugoslavije // Narodna umjetnost, knj. 23. Zagreb 1986, 119-134.

² Упитник. IV. Етнолошко друштво Југославије. Комисија за Етнолошки атлас. Центар за припрему атласа. Загреб, 1967.

маски“, „Образ куклы – Карнавала“, „Обрядовое качание“ (последняя из них охватывает весь календарный цикл). Несмотря на примечания авторов о том, что „карты не готовы“, „обработано только 2/3 материала“, „не проведены контрольные исследования“, „карты находятся в работе“, именно этот пробный выпуск остается пока единственным замечательным показателем комплексного ареального подхода этнографов-югославистов к явлениям языка и народной духовной культуры в пределах интерязыковой (интердиалектной) территории бывшей Югославии. Если в первом выпуске самого атласа посвященная одной из тем духовной культуры карта „Культовые садики“ („Сады Адониса“) характеризует обрядовые действия (но не их лексику) и календарное время исполнения,³ то в случае с пробными картами по теме „Масленица“ четыре из пяти предлагаемых карт каким-либо образом показывают распространение обрядовой лексики в границах обозначенного ареала, давая исследователям богатый языковой материал для сопоставления с иными диалектными данными.⁴

В настоящей работе на основе этнолингвистического подхода к явлениям языка и народной культуры, предполагающего их изучение в тесной, взаимообусловленной связи, представлен опыт ареального этнолингвистического исследования фрагментов масленичной обрядности южных славян, не охваченных пробным выпуском в журнале „Народное искусство“: названия последнего дня масленицы и обычай взаимного прощения; масленичный огонь (костры, факелы, стрелы) и обслуживающая его лексика; а также летний (ивановский, петровский) огонь (костры, факелы, стрелы) и обслуживающая его лексика.⁵ Эти темы рассматриваются в более широких рамках – на лексическом и

³ Etnološki atlas Jugoslavije. Karte s mapama. Svezak 1. Zagreb, 1989. S. 21–23.

⁴ Подробнее см. об этом в статье: Плотникова А. А. „Этнокультурная“ лексика как объект картографирования // Исследования по славянской диалектологии. 5. Актуальные проблемы славянской лингвогеографии. М., 1998. С. 266–283.

⁵ Пробная карта „Календарный огонь. Дни возжигания“ по данным „Этнологического атласа Югославии“ приводится в статье В. Новака (Novak V. Etnološki atlas i Evropi // Traditiones, 3. Ljubljana, 1974). Для подтверждения надежности этнолингвистического картографирования по данным этнографических и диалектных источников наши карты, посвященные типам масленичного и летнего огня, не включают материалы „Этнологического атласа Югославии“: при сопоставлении составленных по разным источникам карт обнаруживается совпадение полученных ареалов исследуемых явлений.

этнографическом материале всех южных славян, включая территорию Болгарии. Однако, источники картографирования в нашем случае несколько иные: прежде всего, данные, почерпнутые из диалектологической и этнографической литературы, в меньшей степени – данные полевых исследований, как собственных, так и полученных от коллег, работавших по этнолингвистической программе „Малого диалектологического атласа балканских языков“ (МДАБЯ).⁶ Цель настоящей публикации – не столько продолжить или дополнить традицию картографирования южнославянской масленичной лексики и обрядности (ибо несопоставимы масштабы интернационального этнографического атласа и рамки индивидуального исследования без заранее заданной сетки пунктов⁷), сколько показать возможности выявления и определения ареалов культурных диалектов Южной Славии на основе этнолингвистического подхода к картографируемым явлениям.

При этнолингвистическом подходе к картографированию взаимосвязанных явлений языка и народной духовной культуры опорными точками анализа становятся не только противопоставления в рамках лексики, обозначающей те или иные обрядовые реалии, лица, действия, мифологические образы, но и семантико-символический аспект рассматриваемой лексики. Так, например, несмотря на различие в лексемах – названиях масленичного костра у словенцев (*pustni ogenj*, *pustni kres*) и у болгар в Пирине и Родопях (*сирница*), прослеживается идентичный способ номинации обрядовой реалии – по названию праздника. Лексические различия могут указывать и на различную символику названий, например, в случае в обозначением последнего дня масленицы обнаруживается, что в восточной части южнославянского пространственного континуума (восточная Сербия, Болгария) функционирует лексика, связанная с непосредственным обозначением молочной пищи (*сирне/и покладе/и*), в то время как в центральной части (Сербия, Черногория, восточная Герцеговина и восточная Босния) преобладают определения с

⁶ Плотникова А. А. Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 1986; см. также: Домосилецкая М. В., Плотникова А. А., Соболев А. Н. Малый диалектологический атлас балканских языков // Славянское языкознание. XII Международный съезд славистов. Краков, 1998 г. Доклады российской делегации. М. 1998. С. 196–211.

⁷ Отсутствие сведений из некоторых регионов, обусловленное отсутствием описывающих их диалектологических и этнографических работ или же полевых этнолингвистических обследований, становится причиной некоторой условности всей процедуры и конечных результатов, хотя колебания и диахроническая (или синхроническая) подвижность изоглосс и изодокс фактически существуют в любом случае.

символикой белого цвета – от корня **bel-*, например: *беле покладе*, *бела недеља*. Оба типа обозначения последнего дня масленицы через определения, относящиеся к семантике и символике молочной пищи образуют единый ареал, противопоставленный, с одной стороны, македонскому с примыкающими к нему – юго-восточносербскому и юго-западноболгарскому, где наиболее частотны образования типа *прочка* (*прошка* и т.п.), связанные с актуализацией в названии обычая взаимного прощения на масленицу, с другой стороны – словенско-западнохорватскому ареалу, где функционируют названия: слав. *pust* (юг ареала) и заимствование из нем. *fašnjak* и т.п. (север ареала).

Важную роль при этнолингвистическом картографировании играют экстралингвистические признаки исследуемой лексики. Для ареальной характеристики этнокультурной лексики народного календаря существенным оказывается не только фиксация особенностей исполнения тех или иных ритуалов, но и варьирование календарного времени их исполнения. Так, для картографирования названий факелов (серб. *óлалија*, *лила*, болг. *óлели*, *улалија* и др.) и обычаев их возжигания в летне-весенний период народного календаря определяющим признаком оказывается время исполнения обычая: масленица для восточной части южнославянского ареала (Болгария, Македония, восточная Сербия), день св. Петра для центральной части (западная Сербия, Босния и Герцеговина, Черногория). При этом дополняющим общую ареальную картину моментом становится фиксация возжигания по-разному называемых костров в продолжающие весенний цикл день св. Иоанна и последующие летние праздники в крайней западной части ареала (Словения, западная Хорватия, хорватское побережье). При анализе обрядовой лексики с учетом экстралингвистического признака „время исполнения ритуала“ названия масленичных факелов типа *олалија* (северная зона восточной части южнославянского континуума) противопоставляются названиям типа в.-серб. *óрътъак*, болг. *óратник* (южная зона восточной части южнославянской территории), а названия петровских факелов *лила* (западная Сербия, Черногория, восточная Босния) – названиям той же обрядовой реалии *машала* (центральная Босния, восточная Герцеговина).

Не менее существенным для изучения культурно-языкового членения ареала является картографирование обрядовых форм исследуемых реалий. Так, возжигание огня у южных славян на масленицу и в летние праздники цикла день св. Ивана – день св. Петра представлено в трех обрядовых реализациях: костры, факелы, стрелы. Возможны также и комбинации обрядовых реалий: от разгоревшегося костра поджигают факелы, берут огонь для запуска горящих стрел или сначала обходят

село с факелами, от которых разжигают затем костер.⁸ Наложение на карту информации о формах масленичного огня также показывает горизонтальное членение балканославянской территории на южную и северную зоны.

Тема „Последний день масленицы“⁹ представлена на комплексной карте № 1, которая отражает не только названия последнего дня масленицы, но и наличие обычая взаимного прощения, мотивирующего обозначения праздника типа *прочка*. Сам обычай взаимного прощения также может иметь сходные названия: *прочка* (вост. Сербия, Горни Висок, соб. зап.;¹⁰с. Ябланица, Пчиня, соб. зап.;¹¹ Скопска котлина [Филиповић 1939:389–390]; восточная Македония, Малешево [Павловић 1929:204]); *прошка* (Самоков [БД 3:267]; Странджа [Стран.:325]; Карнобатский край [ИККК 3:180]; капанцы в северо-восточной Болгарии [Кап.:212]). В аналогичном значении в Родопах отмечен также термин *prušt'alka* – обряд взаимного прощения: члены семьи целуют руку старшему в семье и просят друг у друга прощения, затем обходят село с бутылкой ракии и просят прощения у других родственников со словами: „Прости, дядя, прости, кум...“. В ответ получают прощение: „Pr'ostu da ti, s'ine, pr'ostu da ti!“ „I ud m'en i ud g'ospoug'e da ti pr'ostu!“¹² На кладбище просят прощения у мертвых (Широка Лыка [Соболев 2001:264–265]). Подобный обряд прощения, причем чаще всего его исполняют молодые, навещая кумовьев и крестных (ср. свидетель-

⁸ Подробности такого рода нередко опускаются в описаниях, что затрудняет картографирование деталей обычаев с огнем, однако, как правило, наличие в одном и том же пункте костра и факелов (или стрел) предполагает связь и в порядке их разжигания.

⁹ Вопрос „Как называется последний день масленицы?“ входит в раздел „Масленица“ этнолингвистической программы изучения балканославянского ареала (см. Плотникова А. А. Материалы... С.24; Плотникова А. А. Этнолингвистический вопросник (Из программы сбора материала по МДАБЯ) // Исследования по славянской диалектологии. 7. Славянская диалектная лексика и лингвогеография. М., 2001. С. 208. Пункт 31.2.).

¹⁰ За содействие в сборе материала по этнолингвистической программе в регионе Горни Висок благодарю сотрудника Музея Понишавья Д. Златковича, совместная экспедиция с которым была осуществлена в Горни Висок в 1998 г.

¹¹ За содействие в сборе материала по этнолингвистической программе в с. Ябланица (Пчиня) благодарю др. Билянну Сикимич, совместная экспедиция с которой была осуществлена в Пчиню в 1998 г.

¹² Здесь и далее лексический материал из данного источника приводится в упрощенной транскрипции.

ство из с. Ябланица: *ће идев млади куде старејко ће вадив прочки, на пољуби руку на старејка млада: „Опрости ми, бато“ – „Просто нека ти, опрости ти на мене, просто нека ти, опрости ти на мене...“*¹³), известен и во всех областях, где для обозначения последнего дня масленицы употребляется термин *прочка (прошка)* или сходные описательные конструкции (типа серб. *проштене покладе, опроштене покладе*, болг. *простени поклади*), мотивируя таким образом функционирование данных терминов.

Термин серб. *прочка*, болг. *прошка* в значении ‘последний день масленицы’ распространен на достаточно компактной южной территории балканославянского пространства: *прочки* (Лесковацкая Морава [Ђорђевић 1958:366]; окрестности Враня [Радовановић 1996:108–109]; Горня Пчиня [Филиповић-Томић 1955:95]; Вучитрн, северное Косово [Елезовић 1935:145]; Косово [Дебельковић 1907:258]; Косовска Каменица, восточное Косово [Vukanović 1986:384]; Скопска Црна Гора [Петровић 1907:444–445]; Скопска Котлина [Филиповић 1939:389–390]; с. Теово, округ Велеса, центральная Македония, соб. зап.;¹⁴ с. Пештани, южная Македония, МДАБЯ, соб. зап.; Кукуш [Пеев 1988:67]; с. Неделиште, Бурел, западная Болгария [Любенов 1993:114, 250–251]), *прошка* (Буяновац в южной Сербии [Недельковић 1990:192]), *прочки* (с. Ябланица, Пчиня, соб. зап.), *прошка* (Гевгелия [Тановић 1927:34]; Пирин [Пир.:436]; с. Равна, Провадия, МДАБЯ, зап. И. А. Седаковой), *прошкь* (с. Сычанли, район Гюмюрджина, Фракия [БД 6:74]), *прошки* (с. Равногор, район Пазарджика, Родопы [Род.:97]; с. Червен, район Асеновграда, Родопы [Род.:97]; Странджа [Стран.:325]). Таким образом, определяется достаточно широкий южный балканославянский ареал функционирования термина *прочка (прошка)* в значении последнего дня масленицы, охватывающий не только Македонию (где он преобладает), юго-восточную Сербию, юго-западную и южную Болгарию, но также и восточную Болгарию (см. карту № 1).

Употребление описательной конструкции типа серб. *проштене покладе, опроштене покладе*, болг. *простени поклади* в том же значении ‘последний день масленицы’ чаще встречается на периферии бытования термина *прочка (прошка)*, т.е. в северно- и центральносербских

¹³ Ответ-формула повторяется три раза; в первой ее части возможно: „Просто да ти...“

¹⁴ За содействие в сборе материала по этнолингвистической программе в с. Теово (округ Велеса) благодарю др. Люпчо Ристеского и проф. Анету Светиеву, усилиями которых состоялась совместная российско-македонская экспедиция в села Велеса в 1999 г.

областях, в западной Македонии и Болгарии (см. карту № 1): *Проштене покладе* (Воеводина [Босић 1996:200]); южный Банат [БХ:303]; Груза [Петровић 1948:239], Лесковацкая Морава¹⁵ [Ђорђевић 1958:366–367]), *Опроштене покладе* (Болевацкий край [Грбић 1909:31–33]), *Проштене поклади* (Гостиварски край, северо-западная Македония [ГК:171]), *Прошчани поклади* (Охридский край [Спространов 1900:27]), *Простени поклади* (с. Пештани, Охридский край, МДАБЯ, соб. зап.) *Проштена / Простена неделя* (Глоговица, район Трына, западная Болгария, зап. Е. С. Узеновой), *Пробина неделя* (с. Гега, Пирин, МДАБЯ [Узенева 2001:136]), *Простен ден* (с. Равна, Провадия, восточная Болгария, МДАБЯ, зап. И. А. Седаковой), *Пробстени поклади* (Ихтиманско [БД 3:165]), ср. также з.-болг. *прошковá неделя* ‘семь дней перед Великим постом’ (Пиянец [Захариев 1949:184]). Следует отметить, что в регионах бытования данного типа названий сам ритуал взаимного прощения имеет несколько иные черты: например, в Хомолье мирились находившиеся в ссоре люди, прощали друг другу мелкие обиды девушки и женщины [Милосављевић 1913:33]; в Грузе также просили прощения друг у друга поссорившиеся, „чтобы со спокойной душой причаститься у священника“ [Петровић 1948:239].

Ареал самого обычая взаимного прощения гораздо шире; он фиксируется и в следующем „сферическом“ круге исследуемого ареала, т.е. также и на периферии¹⁶ всех типов названий последнего дня масленицы, им мотивируемых. Обычай отмечен и в центральной части Южной Славии, где употребляется термин *Беле покладе* (Фрушка Гора [Шкарић 1939:92], Левач и Темнич [Мијатовић 1907:156]), и в восточной – в зоне употребления названия от **sir-* (*Сирни поклади*, *Сирница*), а именно, в северо-западной Болгарии (с. Железна, район Чипровцев, зап. Е.С. Узеновой, А. А. Плотниковой), в Кюстендилском крае (с. Шишковци [ИССФ 1931/8:219]), в Златице [Младенов 1993:22], в Ловечском крае [Лов.:305], в Трявненском крае [Даскалов 1906:6], в Сливенском крае (с. Жеравна [Кавалов 1998:128]), в Добрудже (с. Ст. Караджа [Добр.:318]), включая некоторые восточно- и южноболгарские области, где для обозначения последнего дня масленицы используются термины типа *заговялка*, *заговезни*: с. Калипетрово (Добруджа [Добр.:318]), с. Добромирка (Великотырновский край [Гунев 1992:278]), Каяджик, Лезгар, Дребишна

¹⁵ Здесь наряду с *Прочка*.

¹⁶ На карте отмечаются только эти случаи фиксации обычая для облегчения знаковой нагрузки карты; наличие терминов *Прочка* (*Прошка*), *Проштене покладе* и под. в данном случае указывает на соблюдение в этих регионах соответствующего обычая взаимного прощения.

(Фракия [Вакарелски 1935:432]). Кроме того, в южных областях обычай известен в Серском крае (с. Горни Броди [ЕМ:266] и во Фракии (Яна, Габрово, Кадынкой [Вакарелски 1935:432]).¹⁷ Западнее обозначенной территории (см. карту № 1) обычай фиксируется в Боснии и Герцеговине, без указания точной локализации: „На *покладе*, когда расходятся по домам, целуются и просят друг у друга прощения, если чем-либо обидели друг друга в течение прошедшего года“ [Грђић-Бјелокосић 1986:105]. Таким образом, обычай взаимного прощения распространен в широкой восточной части южнославянского континуума (мир *Slavia Orthodoxa*), однако, отмечается не везде, а в качестве основы мотивации названия последнего дня праздника выступает только в определенной части ареала, занимая, условно говоря, его „балканский центр“.

Четкую южнославянскую изоглоссу восток – запад (точнее: восток – центр, если иметь в виду локализацию содержания второго члена данной оппозиции) дает ареальное распределение названий с определениями от **sir-* / **bel-*, отражающими лексику и символику употребляемой в этот день молочной пищи. Первый тип охватывает практически всю территорию Болгарии, в восточной Сербии – Пиротский край, Заглавак, район Сврлига, Власотинцы (южнее простирается ареал употребления термина *Прочка*). Термины с лексемой **sir-* в определении или в корне наименования в Болгарии известны как: *Сърни заговезни* (Добруджа [Добр.:318]; Капанцы [Кап.:212]; Сливенский край [Кавалов 1998:128]; Трявненский край [Даскалов 1906:6]; *Сирната заговезна* (Странджа [Стран.:325]), *Сърното заговезни*, *Сърните заговелки*, *Сърна заговяилка* (ИККК 3:379), *Сърница* (с. Пчеларово, с. Вылче поле [Род.:97], Пирин [Пир.:436], с. Бусманцы, Софийский край [Соф.:245]; северо-западная Болгария [Маринов 1984:121], Златица [Младенов 1993:22]),¹⁸ *Ловечский край* [Лов.:305]), *Сърното заговенки* (Ловечский край [Лов.:305]), *Сърни заговенки* (с. Трыстеник, Плевенско [БД 6:224], с. Радовене, Врачанский край [БД 9:320]), *Сърни заговейки* (с. Капатово, Пирин [Пир.:436]), *Сърна загувелка*, *Сърнеца* (Широка Лыка, Родопы [Соболев 2001:264–265]); *Съреница*, *Сърна* (*Сиринска*, *Сиршина*, *Сиропосна*) *неделя* (Пловдивский край [Пловд.:258], *Сърна неделя* (Пирин [Пир.:436]), *Сърни поклáди* (Ихтиманский край [БД 3:165], Софийский край [Соф.:245]; с. Железна, район Чипровцев, западная Болгария, зап. Е. С. Узеновой, А. А. Плотниковой; с. Радуил, Самоковский край [Анге-

¹⁷ В данных случаях название самого дня масленицы (последнего дня перед Великим постом) в описаниях не уточняется.

¹⁸ Здесь *сирница* – семь последних дней перед Великим постом.

лова 1948:214], с. Бобошево, Дупницкий край [Кепов 1936:122], с. Шишковцы, Кюстендилский край [ИССФ 1931/8:219], с. Дыбрава, Пирин [Пир.:436]), *Сиропосен Занус* (села Гостун и Пирин, Пирин [Пир.:436]). В восточной Сербии фиксируется: *Сирне покладе* (Горни Висок, Пиротский край, соб. зап.; с. Дonya Каменица, Заглавак, Княжевацкий край, МДАБЯ, соб. зап.; с. Желево, Сврлигский край [Петровић 1992:246]; с. Равна Гора, район Власотинцев, соб. зап.¹⁹). Отметим попутно, что в некоторых болгарских областях (преимущественно восточных) термины типа *заговялка* в значении 'последний день масленицы' встречаются без какого-либо определения: *загув'алки*, *загувел'ки* (Фракия: Чаталтапе, Лезгар, Дребишна, Каяджик, Малък Дервент [Вакарелски 1935:432]), *загов'ялка* (с. Ст. Караджа, с. Калипетрово, Добруджа [Добр.:318]) *загувезни* (с. Добромирка, Великотърновско [Гунев 1992:278]), *Зáговенье* (с. Клисурса, Софийский край [Соф.:245]).

Термины с корнем **bel-* в определении составного наименования характерны для центрального южнославянского ареала: *Беле покладе* (Болевацкий край [Грбић 1909:31–33], Левач и Темнич [Мијатовић 1907:156]), *Гружа* [Петровић 1948:239], *Ярменовцы* в Шумадиин [Кнежевић-Јовановић 1958:111], *Фрушка гора* [Шкарић 1939:92], южный Банат [БХ:303], *Воеводина* [Босић 1996:200–201]), *Бела / Биела неделя* (окрестности Бора [Костић 1975:180], Запланье [Petrović 1900:277], Ужицко-Косьеричко-Пожегский край [Костић 1984:329], Драгачево, соб. зап.²⁰), *Бијеле покладе* (Черногория: Кучи [Дучић 1931:240], Ричка Нахия [Јовићевић 1928:306], Катунска Нахия [Рајићевић 1933:133]; восточная Герцеговина: с. Самобор, район Гацко [Slijeperčević 1969:85],²¹ Попово поле [Мићовић 1952:156]; Босния: Височка Нахия [Филиповић 1949:132]). Переходную зону в данном случае образуют говоры правобережья Южной Моравы, где соседствуют названия *беле покладе* и *сирне покладе* (Алексинацкое поморавье [Антонијевић 1971:181]), ср. также информацию из Сврлигского края (с. Желево: *сирне покладе* [Петровић 1992:246]) и Запланья в целом (*бела неделя* [Petrović 1900:277]).

¹⁹ За содействие в сборе материала по этнолингвистической программе с. Равна Гора (район Власотинцев) благодарю др. Билян Сикимич, совместная экспедиция с которой была осуществлена в с. Равна Гора в 1998 г.

²⁰ За содействие в сборе материала по этнолингвистической программе в Драгачево благодарю мр. Гроздану Комадинич, совместная экспедиция с которой была осуществлена в Драгачево в 1997 г.

²¹ Название относится также и ко всей последней неделе перед Великим постом.

Западнее ареала распространения термина, включающего определение от **bel-*, преобладают наименования с родовыми названиями, как правило, без определения: *покладе* (Босния, Славония, хорватское побережье, отчасти западная Хорватия) и *pust* (юго-западная Хорватия, Словения), см. карту № 1. Название *poklade*, относящееся преимущественно не только к последнему дню недели перед Великим постом, но и к каждому из последних на этой неделе дней (например, у славян-католиков – к воскресенью, понедельнику и вторнику перед „Чистой средой“), фиксируется на территории Черногории (Ускоци [УР 2:132]), Боснии и Герцеговины (с. Давидовичи, восточная Герцеговина [Шаренац 1986:256], Дони Бинач [Savić 1976:137], Маевица [Filipović 1969:182], Озрен и Маглай [Филиповић 1952:368], Дервента [Kajmaković 1978:72]), Славонии (Оток [Lovretić 1897:157], Ретковцы [Filakovac 1914:166], Варош [Čolić 1916:146]), южной и западной Хорватии (Имотска Краина [Kutleša 1993:275], Синьска Краина [Milicević 1967:472–473], Полица [Ivanišević 1905:42], о. Брач [Milicević 1974:447–448],²² Буковица [Ardalić 1915:43], Новаля на о. Паг [Širola 1938:128–129], Стубица, Загребский край [NU 1973/10:195]). Важно отметить, что на всей центральной территории южнославянского континуума, где термин *poklade/u* употребляется с соответствующим определением (от **bel-* или **sir-*), т.е. в Сербии и западной Болгарии включительно, в живой разговорной речи возможно употребление наименования в значении ‘последний день масленицы’ без указанного определения, что фиксируется, например, в болгарских диалектных источниках: з.-болг. *Поклададе/у*: „Поклададе су дънъит, кига́ за последан’ пѹт се йеде блáжно преди по́сти“ (Бурел [Любенов 1993:250–251]).

Слав. *pust* как обозначение последнего дня (дней) масленицы²³ отмечено в западнохорватских и словенских регионах: Брест (Истрия, Хорватия [Mikac 1933:217]), Каставщина (Хорватия [Jardas 1957:46]), Костаневица (восточная Словения [Makarović 1975:48]), Штирия (западная Словения [Rajek 1884:196–197]), Гореньско (западная Словения [NS:315]). На севере Словении и Хорватии вместо слав. *pust* фиксируется заимствование из нем. *Fasching* ‘масленица’: *fašenk* (словенское Прекмурье [NS:315], Словенские Горицы [Rajek 1884:196–197], восточная Штирия [NS:315]), *fainšcek* (южное Прекмурье, Словения [NS:315]),

²² В Полице и на о. Брач отмечается и параллельное, заимствованное (из итал.-лат. *carne vale*), название последнего дня масленицы – *Krnjeval* [Ivanišević 1905:42, Milicević 1974:447–448].

²³ Ср. западнославянские параллели: чеш. *masopust*, пол. *miesopust* в значении ‘масленица’.

Fašnik (с. Лобор, Вараждинский край, западная Хорватия [Kotarski 1917:196], Самобор, западная Хорватия [Lang 1913:69]), *Fâšnak* (Пригорье, западная Хорватия [Rožić 1908:33], ср. также *velike fašange* (Баранья [Vlašić 1996:175]).

В разных частях южнославянского континуума отмечаются составные наименования последнего дня масленицы, включающие определение с семантикой ‘большой’: серб. *Велике покладе* (Попово поле, южная Герцеговина [Мићовић 1952:156], Воеводина [Босић 1996:200–201], Гружа [Петровић 1948:239]), хорв. *velike poklade, velike fašange* (Баранья [Vlašić 1996:175]), болг. *Велики заговезни* (Капанцы [Кап.:212], *Велика заговяилка, Велики заговелки* ([ИККК:179]), *Великата заговезна* (Странджа [Стран.:325]). В Боснии фиксируются атрибуты названия праздника с семантикой ‘святой’: *Ћсане покладе* ([Savić 1976:137], Янь [Rakita 1971:57]). Окказионально встречается определение с семантикой ‘главный’: болг. *Главни поклáди* (с. Клисурса, Софийский край [Соф.:245]).

Некоторые единичные наименования мотивированы названиями иных исполняемых в этот день ритуалов и используемых обрядовых реалий (помимо отмеченных выше обычаев взаимного прощения, употребления молочной пищи). В восточной Болгарии встречаются термины *Халвѐни заговелки* (Карнобатский край [ИККК:179]), *Ашлвени заговезни* (капанцы [Кап.:212]), *Алвá-пазарѝ* (с. Калапетрово, Добруджа [Добр.:318]), связанные с практикуемым вечером этого дня обычаем подвешивать над столом кусочек халвы, чтобы присутствующие хватили его ртом, соревнуясь между собой в ловкости и сноровке. Масленичная ритуальная игра-соревнование с кусочком халвы (яйца, пирога и т.д.) известна далеко за пределами зоны употребления термина; она исполняется на территории всей восточной части южнославянского ареала: западная граница распространения этой масленичной игры проходит через северо-восточную Сербию, южную Мораву, Косово; она известна также и в Среме.

Характерный для юго-западноболгарской и южноболгарской масленичной обрядности ритуал запускания горящих стрел лежит в основе номинации последнего дня масленицы в пиринских селах района Гоце Делчев: *стрѐльница* (с. Ковачевица, с. Балдево [Род.:97]). Аналогично в южной Сербии название масленичного костра *каравештица* (букв. ‘черная ведьма’), разжигаемого целью ритуального изгнания из села в этот опасный календарный период ведьмы, используется для наименования последнего дня масленицы в регионах Горня Моравы и Изморник (Косово [Vukanović 1986:384]). И в этих случаях ареалы распространения соответствующих ритуалов гораздо шире, чем зоны функционирования мотивированных ими названий праздника.

В ареале названий масленичных костров и факелов (карта № 2) выделяется зона употребления термина *оратник* и под., образованного, вероятно, от выкрика типа *ората-копата*, которым участники обряда сопровождают ритуальные действия разжигания огня, пляски и прыжки вокруг него и пр., ср. аналогичную мотивацию иных обрядовых терминов, например, названий окказионального обряда вызывания дождя *додола* (от зачина ритуальной песни).²⁴ Например, в регионе Горни Висок (с. Рсовци), когда вертят над головой факел *орьтъак*, то выкрикивают: „*Орьте-копте, орьтъаци вртете, бълете све у младете невесте!*“²⁵. Предполагается также, что *орта-копа*, *ора-копа* (*ора-хопна*) – турцизм, исходное употребление которого связывается либо с обозначением большой кладки поджигаемых дров, соломы [Тановић 1927:35], либо с ритуальными действиями вокруг костра (прыжки, перескакивание, танцы и пр.) [Делиниколова 1960:150].

Названия рассматриваемого типа известны в восточной Македонии, юго-восточной Сербии, западной и юго-западной Болгарии, причем в сербских и болгарских областях они относятся не только к обозначению масленичного костра, но и факелов. В восточномакедонских областях отмечено: *ора-копа* ‘костер’ (Штип [Китевски 1996:68]), *ора-копа*, *ората-копа* ‘костер’ (Радовиш [Делиниколова 1960:150]), *орта-копа* ‘костер’ (Гевгелийский край [Тановић 1927:35, ЕМ:238]). В юго-восточной Сербии близкие названия употребляются в основном для обозначения факелов: *оратаљка* ‘факел’ (Ново село, Варденик [Златановић 1998:271]; с. Слишан в Лесковацком крае [Ђорђевић 1958:367]); *оратница* ‘факел’ (Лужница [Николић 1910:130]), ‘костер’, ‘факел’ (Буджак [Живковић 1998:104]), *орьтъак* ‘факел’ (Горни Висок, соб. зап.), *оратник* ‘факел’ (Димитровградский край [Гребенарова 1990:127–128]).

На территории Болгарии²⁵ подобные названия масленичного огня распространены как обозначения факелов и костров, причем последних – преимущественно в тех регионах, где известно также запускание горящих стрел (юго-западная Болгария). Наименования факелов *оратник* и под. для обозначения масленичных факелов фиксируются главным

²⁴ См. Плотникова А. А. Додола // Славянские древности. Т. 2. М., 1999.

²⁵ Относящийся к болгарской территории материал преимущественно рекартографирован на основе двух карт – № 40 „Названия масленичных костров“ и № 41 „Названия масленичных факелов“ из объемной диссертации С. Гребенаровой „Огънят в обредите на българите (этнографско-ареално изследование)“, см. [Гребенарова 1990]. Кроме того, нами были добавлены сведения из источников, вышедших после 1990 года.

образом в западной и центральной Болгарии: *óратн'ак* (с. Неделиште, Бурел, западная Болгария [Любенов 1993:251]), *óратник* (Трынский край [Гребенарова 1990:127–128], Граово [там же], с. Илиянци, Софийский край [Славов 1994:47], Радомирско [Гребенарова 1990:127–128], Кюстендилский край [там же], район Станке Димитров²⁶ [там же], район Самокова [там же], район Пирдопа [там же], Пловдивский край [там же]), *орáтник* (с. Драгойново, район Пырвомай [Гребенарова 1990:127–128]), *óрата-кóпата* (с. Рыждовица, Кюстендилский край [Гребенарова 1990:127–128], с. Бобошево, район Станке Димитров [там же]), *óратняк* (с. Мрамор, Софийско [Гребенарова 1990:127–128]), *урóтник* (с. Бусманцы, Софийский край [Гребенарова 1990:127–128]), *орóтняк* (с. Вакарел, Ихтиманский район [Гребенарова 1990:127–128]), *óврътник* (район Елены [Гребенарова 1990:127–128]), *орáтелка* (с. Садовец, район Луковита [Гребенарова 1990:127–128]). В юго-западной Болгарии, как и в восточной Македонии, названия рассматриваемого типа употребляются для обозначения масленичного костра: *ýрата-кóпата* (Благоевград [Гребенарова 1990:124–125]), *óратник* (с. Дыбрава, район Благоевграда [Гребенарова 1990:124–125]), *орадия* (Смолян [Гребенарова 1990:124–125]), *орада́* (район Смоляна [Род.:98, Гребенарова 1990:124–125]), *урадници* (с. Г. Брястово, район Хаскова [Гребенарова 1990:124–125]).

Противопоставленными данному типу наименований в ареальном отношении выступают термины *олалија*, *улелия*, *уралия* и под., по-видимому, также восходящие к вербальным клише – ритуальным выкрикам, сопровождающим разжигание огня, размахивание факелами и пр. Так, в Болевацком крае зажженный факел (корзина соломы на сучковатом дереве) носили по сливовому саду и, чтобы уродили сливы, кричали: „Олалија олалија, изгоре попова буклија!“; дети же раскладывали на улицах небольшие костры, называемые *олалија* [Грбић 1909:33].

Эти названия масленичных костров²⁷ и факелов известны на севере балканославянской территории, от северо-востока Сербии до черноморского побережья Болгарии (см. карту № 2): *алалија* ‘костер’ (Хомолье [Неделькович 1990:3]), *олалија* ‘костер’ (Неготинска краина [Костић 1975:180], окрестности Болевца [Грбић 1909:33]), *алија* ‘костер’ (окрестности Зајечара [Костић 1978:215]), *лалија* ‘костер’ (окрестности Бора [Костић 1975:180]), *олалије* ‘костер’ (Алексинач и окрестные села

²⁶ Дупница.

²⁷ Костры, называемые *олалија* и под., нередко поднимают вверх на нескольких палках, так что он может иметь вид гигантского факела.

на правобережье Моравы [Антонијевић 1971:181–182]), *олалије* ‘факел’ (с. Катун, Алексинацкое Поморавье [Антонијевић 1971:182]), *олалија* ‘костер’, ‘факел’ (с. Доня Каменица, Заглавак, МДАБЯ, соб. зап.), *олалија* ‘факел’ (Средни Висок, Пиротский край,²⁸ Нишава [Николић :131]), *олалиа* ‘факел’, ‘костер’ (с. Железна, район Чипровцев, зап. Е. С. Узеновой, А. А. Плотниковой), *олелие* ‘факел’ (с. Копиловци, район Берковицы [Гребенарова 1990:127–128]), *олели* ‘факел’ (Михайловградский край [Гребенарова 1990:127–128]), *ойдалалиа* ‘костер’ (Тетевенский район [Гребенарова 1990:127–128]), *улалиа* ‘факел’ (Плевенский район [Гребенарова 1990:128]), *уралиа* ‘факел’ (с. Обнова, район Плевена [Гребенарова 1990:127–128]), *улалија* ‘костер, поднятый вверх на четырех палках’ (села Былгарене, Кыкрина, Смочан, Ловечский край [Лов.:306]), *улелийница* ‘костер, поднятый вверх на четырех палках’ (села Александрово, Слатина, Ловечский край [Лов.:306]), *ойдалелија* ‘костер, поднятый вверх на четырех палках’ (Лесидрен, Ловечский край [Лов.:306]), *улилийъ* ‘факел’ (с. Выршец, Севлиево [Гребенарова 1990:127–128]), *олелия* ‘костер’ (Вишовград, Павликенско [Гребенарова 1990:124]), *олелия* ‘факел’ (с. Тодьовци, Елена [Гребенарова 1990:131]), *ульлия-бульлия* ‘костер’ (с. Мраченик, Карлово [Гребенарова 1990:124–125]), *алалуя* ‘костер’ (с. Пиргово Русе [Гребенарова 1990:124–125]), *олелия*, *олелија* ‘костер’ (район Разграда, Силистры [Гребенарова 1990:124–125]), *уралия* ‘костер’ (с. Ветрен, район Силистры [Гребенарова 1990:124–125]), *улелия* ‘костер’ (с. Подвис, Карнобатский край [Гребенарова 1990:124–125]), *хулелия*, *улелия* ‘костер’ (с. Горица, Бургасский край [Гребенарова 1990:124–125]). На северо-востоке Болгарии ряд названий этого типа имеет специфический суффикс *-инг-* (*-унг-*, *-енг-*, *-иг-*): *олелинга*, *олелига*, *улюлонга*, *валеленга*, *вълелинга* ‘костер’ (район Разграда, Силистры, Шумена [Гребенарова 1990:124–125].)

В рамках южнославянской территории бытования обычая масленичных костров и факелов выделяются также и компактные зоны распространения их специфических названий. В юго-восточной Сербии, преимущественно в бассейне реки Южная Морава, известны названия костров *каравештица* (букв. ‘черная ведьма’), связанные с ритуалом изгнания из села опасных в период масленицы ведьм, когда жители села (или дети) перепрыгивают через горящий костер с криками „Кага, karaveštice, ti si, babo, veštica!““, после чего проходят по селу, собирая вознаграждение – яйца [Vukanović 1986:384]. Семантическое поле термина *каравештица* и под. варьирует, обозначая в разных селах южного

²⁸ Устное сообщение Д. Златковича.

Поморавья масленичный костер, факел, а также и сам обычай разжигать масленичный костер, перепрыгивать через него: *каравештица* ‘костер’, ‘факел’ (левобережье Алексинацкой Моравы [Антонијевић 1971:182]), *каравештица* ‘костер’ (Лесковацкая Моравы [Недельковић 1971:114]), *каравештица* ‘обычай перепрыгивать через горящий масленичный костер’ (Вране [Златановић 1998:167]), *крљавештица* ‘обычай перепрыгивать через горящий масленичный костер’ (Враньска Баня [Златановић 1998:194]), *крлавештица*, *каравештица*, *каравешница*, *калавешница* ‘костер’ (с. Ябланица, Пчиня, соб. зап.) *крлавештица* ‘обычай жечь масленичный костер и перепрыгивать через него’ (Горня Пчиня [Филиповић-Томић 1955:95]), *калавештица* ‘обычай жечь масленичный костер и перепрыгивать через него’ (Буяновац [Недельковић 1990:115]), *каравештица* ‘костер’ (Изморник, Церница, Горня Моравы, восточное Косово [Vukanović 1986:384]).

В юго-западной Болгарии частотны названия масленичного костра, связанные с практикуемым здесь ритуалом пускания горящих стрел:²⁹ *стрелачка* (с. Брежани, район Благоевграда [Гребенарова 1990:124–125]), *стреловице* (с. Покровник, там же), *стрелявице* (с. Железница, там же), *стрелочка*, *стрелачка* (Банско [Гребенарова 1990:124–125, Китевски 1996:68]), *стрельник* (с. Борово, с. Тешово район Гоце Делчев [Гребенарова 1990:124–125]), *срельник* (с. Гырмен, район Гоце Делчев [Гребенарова 1990:124–125]), *стрельница* (с. Ковачевица, с. Балдево [Род.:98]). В этой же зоне отмечаются наименования масленичного костра, мотивированные названием самого праздника: *сърница* (с. Радилово, район Пазарджика [Род.:98], Пловдивский край [Гребенарова 1990:124–125], район Гоце Делчев [там же], район Сандански [там же], Сярско [там же], Драмско [там же]).

Компактные зоны на территории Болгарии образуют такие названия масленичных костров и факелов,³⁰ как *куркулник* (*куркулняк*, *курник*, *куркуру*, *куралници*, *курелници*) ‘костер’, ‘факел’ (районы Нова Загоры, Сливена, Свиленграда, Харманли, Пловдива, Пазарджика [Гребенарова 1990:124–125, 127–128], Златицы [Младенов 1993:20–21]); *уруглица* (*уруглица*, *уругловица*, *руглица*, *ругловица*, *руглевица*, *руглица*, *ругла*) ‘костер’, ‘факел’ (села Шипково, Черни Осым, Голяма Железна,

²⁹ Во избежание информационной перегрузки карты обычай пускать горящие стрелы здесь не указывается. Полная карта по этой теме (территория Болгарии и Македонии) содержится в работе [Гребенарова 1990:89] – карта № 27 „Формы масленичного огня“.

³⁰ Эти регионы выявляются при совмещении информации двух карт („Названия масленичных костров“ и „Названия масленичных факелов“) из работы С. Гребенаровой.

Дыльбок Дол, Стефаново, район Трояна; села Душево, Сенник, район Севлиево; с. Слатина, район Карлово; с. Лозница, район Тырговиште [Гребенарова 1990:127–128; Лов.:306]), *машалган* (*машалдан*, *машалан*, *машали*, *мьяшьници*) ‘костер’, ‘факел’ (села в окрестностях Хасково, Пловдива, Ксанти, Узункюпри, а также Врацы [Гребенарова 1990:126, 127–128]), *папагашка* ‘костер’ (с. Гугутка, Ивайловград [Род.:98]) и некоторые другие.³¹ Для восточной Болгарии, как показывают обе карты в работе С. Гребенаровой, характерны взаимодополняющие названия *палікош* (*запалі-кош*, *палич*, *пълич*) ‘факел’ (район Толбухина, Варны, Бургаса, Казанлыка, Лозенграда, Видена, Малко Тырнова [Гребенарова 1990:127–128]) и *папаліга* (*палеліга*, *папаліга*, *пъпаліга*, *папалінга*) ‘костер’ (районы Ямбола, Бургаса, Варны, Разграда [Гребенарова 1990:124–125]).

Обычай разжигать костер на масленицу известен на более широкой территории относительно картографируемых названий описанных типов: в западной части ареала его бытования он фиксируется в северной и западной Македонии, в Воеводине, в Шумадии, при этом наименования его часто отсутствуют (Воеводина [Босић 1996:201, БХ:303], Косово [Филиповић 1967:65, Vukanović 1986:384], Скопска Котлина и Скопска Црна Гора [Филиповић 1939:390], с. Пештани, Охридский край [МДАБЯ, соб. зап.]); отмечены и единичные названия: серб. *љарга* (Доня Ясеница [Недельковић 1990:144]), *љевка* (Бояча, Свилайнац [Недельковић 1990:144]), *букара* (Срем [Недельковић 1990:44]),³² макед. *ерле* (села Емборе, Дебрец, Палиор, Эгейская Македония [Китевски 1996:68]), *буболінга* (с. Несрам, Костурско [ИБЕ:66]), *ламбарди* (окрестности Скопья [Гребенарова 1990:124–125]), ср. также *лапрди* в значении ‘факел’ (Струга [Китевски 1996:68]).

Масленичный костер известен и на крайнем западе южнославянского континуума – в Словении. Наименования *pustni ogenj*, *pustni kres* фиксируются в Каринтии, Штирии, Гореньско, окрестностях Любляны [NS:319]. На той же территории отмечается один из вариантов масленичного костра – костер для сжигания масленичного чучела *Pust* (Крань, восточная Штирия [NS:319–320]).

³¹ В данной работе показаны только основные типы названий масленичных костров и факелов, об их единичных наименованиях в Болгарии см.: [Гребенарова 1990].

³² Ср. также данные современного „Словаря сербских говоров Воеводины“: *букара* ‘забава в поле у костра’ (Сусек, Свилош, Черевич в Среме; Бегеч в Банате) [РСГВ:151].

В целом регионы Словении и западной Хорватии образуют компактную зону преобладания летних (ивановско-петровских)³³ костров (см. карту № 2). При этом практически повсеместно используется родовое обозначение огня, костра – словен., хорв. *kres* (Словения: Зильска долина, Каринтия, Бенетска Словения, Резия, Железники, Каналска долина, Церкно, Шкофья Лока, Крас, Нотраньско, Рибнишка долина, Кршка долина, Доленьско, Бела Краина, Гореньско, Краньско-каринтийско-штирийское пограничье, Шалешка долина, восточная Штирия, Дравска долина, окрестности Орможа, Прекмурье [Kuret 1998:388–391], Костаневица [Makarović 1975:50], Хорватия: Пригорье [Rožić 1908:35], Каставштина [Jardas 1957:71–72], Брест в Истрии [Mikac 1933:222]). На Далматинском побережье: *krijes* Синьский край [Miličević 1967:484], *oganj* (о. Брач [Miličević 1974:456–457], Полица [Ivanišević 1905:52]). Обычай разжигания костров в день св. Петра фиксируется в Боснии и Герцеговине: у хорватов в Дервенте [Kajmaković 1978:73], в Гацко [Филиповић 1967:268].

В те же летние праздники в Каринтии и Зильской долине, т.е. на крайнем западе южнославянского континуума, как и на масленицу на востоке (восточная Македония, южная и восточная Болгария), отмечен ритуал пускания горящих стрел: словен. *šibe* [Kuret 1998:392–393, 394], в.-макед. *стрелка*, болг. *стрела*, *бутурница*, *перница*, *чавга*, *хайдутка*, *птиченца* и др. [Гребенарова 1990:89,130–131].

Для западной Сербии (частично и Шумадии), Черногории, восточной Герцеговины, восточной и центральной Боснии характерен обряд с горящими факелами в день св. Петра (летний календарный период), образующий компактный ареал в центре южнославянского континуума (см. карту № 2), противопоставленный, прежде всего в восточной его части, где известны описанные выше масленичные костры и иные типы обрядов с огнем (факелы, стрелы), а также и в западной, где обычай с факелами не фиксируется. Ритуалы возжигания костров (но не факелов) летом, от дня св. Ивана до дня св. Петра, известные в Словении, на хорватском побережье и в западной Хорватии, продолжают общеславянскую, прежде всего западнославянскую, традицию жечь костры на св. Иоанна – Ивана Купалу.³⁴

³³ Ритуальное разжигание летних костров преимущественно происходит в день св. Иоанна (словен. *Ivanje*, *Kres*), нередко продолжается до дня св. Петра или все действие осуществляется в день св. Петра (напр., в Истрии).

³⁴ Подробнее об общеславянском контексте обычая см. статьи „Иван Купала“, „Костер“ в этнолингвистическом словаре „Славянские древности“ [СД 2].

В качестве наименований факелов, возжигаемых в день св. Петра, используется термин *лила* (ср. созвучные названия масленичного костра в восточной Сербии *олалија*, *алалија* и пр.). Обычай, как правило, состоит в том, что накануне праздника из коры деревьев (например, вишни, березы) делают факелы *лиле*, с которыми вечером при первых сумерках обходят село, помещения для скота, поля и т.д. Размахивая факелами, кричат: „Лила гори, жито роди, лила гори, крава води“, затем втыкают их в поле, в огороде, полагая, что это принесет урожай, обезопасит посевы от вредителей, скот – от болезней (Драгачево, соб. зап., см. также [Плотникова 1999:361–362]). Ритуальное употребление факелов *лила* отмечается также в Грузии [Петровић 1948:250], в Ужицко-Пожегско-Косьеричком крае [Костић 1984:335], в Подгорине, Ядаре, Раджевине, Азбуковице, Ужицкой Црна Горе, Златиборе, Моравице, Старом Влахе, Рашке, Съеницко-Пештерском плоскогорье [Недельковић 1990:139]³⁵; этот ареал на территории Сербии продолжают: Нова Варош, окрестности Съеницы, Приеполя, Нови Пазара (у мусульман) [Филиповић 1967:194], на территории Черногории – окрестности Бьело Поля по Лиму, Шаранци, Ускоци, Васоевичи³⁶ [Филиповић 1967:193–194], на территории Боснии и Герцеговины: Маевица, где ритуал с использованием факелов *lila* называется *lilarina* [Filipović 1969:184]; Дони Бинач [Savić 1976:138]; Гласинац [Филиповић 1955:127], Височка Нахия [Филиповић 1949:139]. В Боснии и восточной Герцеговине для обозначения той же обрядовой реалии встречается турцизм *машала* (*ма'алька*) (Озрен и Маглай, у сербов [Филиповић 1952:368]),³⁷ Янь [Rakita 1971:58], Дервента³⁸ [Kajmaković 1978:57], Добрели в Гацко, восточная Герцеговина, где *машале* – могут быть также и костры в этот праздник [Филиповић 1967:268], ср. функционирование родственных терминов *машалган* (*машалдан*, *машалан*, *машали*, *машьници*) для обозначения масленичных костров и факелов в болгарских регионах (Родопы, Фракия и др.). Единичное свидетельство – *свијетњак* ‘факел’ (в день св. Петра) – Меджулич в Гацко [Филиповић 1967:268]; лексические параллели находим в Далмации, где *svitnjak*, *prosvit* – костер, разжигаемый на св. Ивана или св. Петра, или на оба праздника (Синьский край; о. Брач [Milićević 1967:484, Milićević 1974:456–457]).

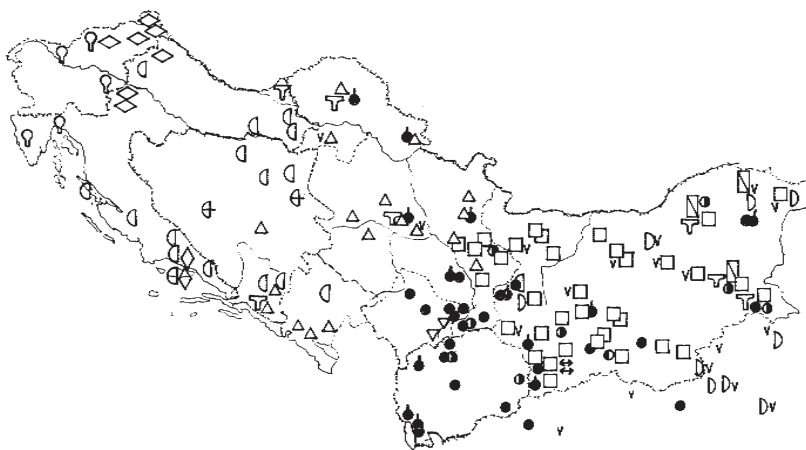
³⁵ Ср. также: [Петровић 1927].

³⁶ Здесь: *лила* – костер.

³⁷ Наряду с употребляемым здесь *лилајка*.

³⁸ Здесь обычай совершается на Юрьев день.

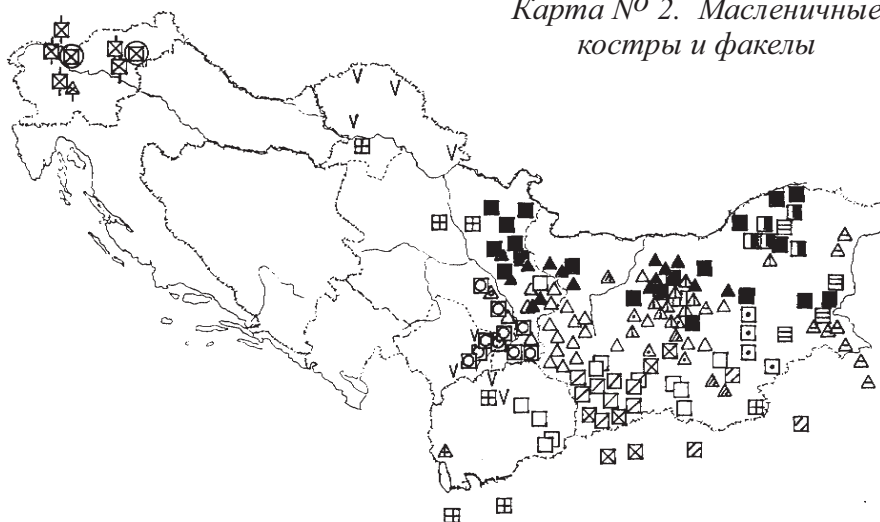
Этнолингвистическое картографирование фрагментов масляничной обрядности показывает, что для выявления противопоставленных компактных зон, свидетельствующих о культурных диалектах в пространстве южнославянского континуума, необходимо учитывать целый ряд взаимосвязанных признаков, как на лексическом, так и на экстралингвистическом уровне. Проведенное исследование дает возможность предварительного выделения таких ареалов, как восточный южнославянский (см. карты № 1, № 2), южный „балканский центр“ (карта № 1), центральный южнославянский (карты № 1, № 3), западный южнославянский (карты № 1, № 2, № 3). Уточнение границ культурных зон и ареалов может быть сделано на основе данных полевого обследования территории по единой универсальной этнолингвистической программе.



Карта № 1. Последний день масленицы

- △ Названия праздника с атрибутом **bél-*
- Названия праздника с корнем **sir-* или атрибута **sir-*
- Прочка (*прошка*) как названия праздника
- Символика прощения в определении наименования (тип *Проштене покладе*)
- Прочка (*прошка*) как название обычая взаимного прощения
- Прошталка как название обычая взаимного прощения
- ∇ Обычай взаимного прощения вне зоны употребления мотивируемых им названий праздника
- Т Названия праздника с атрибутом *большой*
- ⊕ Названия праздника с атрибутом *святый*
- ▧ Названия праздника с семантикой *халва* в определении
- Названия праздника *покладе/и* без определения
- ◐ Названия праздника типа *заговялка* без определения
- ▽ Названия праздника *каравештица*
- ↔ Названия праздника *стрельница*
- ◇ Заимствованные названия праздника типа *fašnjak*
- ◇ Заимствованные названия праздника *krnjeval*
- ⦿ Названия праздника *pust*

Карта № 2. Масленичные костры и факелы



- Названия костра *оратник* и под.
- △ Названия факела *оратник* и под.
- Названия костра *олалија* и под.
- ▲ Названия факела *олалија* и под.
- ▣ Названия костра *олелинга* и под.
- ◻ Названия костра *куркулник* и под.
- △ Названия факела *куркулник* и под.
- ▢ Названия костра *уруглица* и под.
- △ Названия факела *уруглица* и под.
- ▧ Названия костра *машалган* и под.
- △ Названия факела *машалган* и под.
- ▨ Названия костра *паликош* и под.
- △ Названия факела *паликош* и под.
- ◉ Названия костра *каравештица* и под.
- △ Названия факела *каравештица* и под.
- ▧ Названия костра с корнем *стрел-*
- ▩ Названия костра с корнем *спр-*
- ▩ Названия костра *pusti oganj (kres)*
- △ Названия факела *pusti oganj (kres)*
- ▣ Иные единичны названия костра
- △ Иные единичны названия факела
- Отсутствие специального названия для костра
- ⊗ Обычай устраивать костра для ожидания масленного чучела



Карта № 3. Летние костры, факелы, горящие стрелы

- Названия факела *лила*
- Названия костра *лила*
- ◕ Названия факела *машала* и под.
- ◔ Названия костра *машала*
- ◐ Названия факела от корня *-svět-
- ◑ Названия костра от корня *-svěť-
- ◒ Названия костра от корня *krě's
- Отсутствие специального названия для костра (лексема *ogaŋj*)
- Обычай пускать горящие стрелы (*šibe*)

ИСТОЧНИКИ

- Ангелова 1948 – Р. Ангелова, *Село Радуил*, Самоковско // ИССФ VIII–IX, 1948.
- Антонијевић 1971 – Д. Антонијевић, *Алексиначко Поморавље* // СЕЗБ 83, Београд 1971.
- БД – *Българска диалектология*. Проучвания и материали. кн. 1–, София, 1962–.
- Босић 1996 – М. Босић, *Годишњи обичаји Срба у Војводини*, Нови Сад 1996.
- БХ – *Банатске Хере*, Нови Сад 1958.
- Вакарелски 1935 – Х. Вакарелски, *Бит и език на тракийските и малоазийските българи*. I. // Тракийски сборник 5, София 1935.
- ГЕМБ – *Гласник Етнографског музеја у Београду* 1, Београд 1926.
- ГК – *Гостиварскиот крај (македонскиот, албанскиот и турскиот говор)*, т. 2, Гостивар 1970.
- Гребенарова 1990 – С. Гребенарова, *Огњат в обредите на българите (етнографско-ареално изследване)*, дисертация за получаване на научната степен „кандидати на историческите науки“, София 1990.
- Грбић 1909 – С. Грбић, *Српски народни обичаји из среза Бољевачког* // СЕЗБ 14, 1909.
- Грђић-Бјелокосић 1986 – Л. Грђић-Бјелокосић, *Из народа и о народу*, Београд 1986.
- Гунев 1992 – Н. Гунев, *Добромирка. Историја, етнографија, фолклор*, Севицево 1992.
- Даскалов 1906 – Х. Даскалов, *Празници и обичаи в Трјавненско* // СБНУ 27–28, София 1906–1907.
- Дебелковић 1907 – Д. Дебелковић, *Обичаји српског народа на Косову Пољу* // СЕЗБ 7, 1907.
- Добр. – *Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания*, София 1974.
- Дучић 1931 – С. Дучић, *Живот и обичаји племена Кучи* // СЕЗБ 48, 1931.
- Ђорђевић 1958 – Д. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави* // СЕЗБ 70, 1958.
- Елезовић 1935 – Г. Елезовић, *Речник косовско-метохиског дијалекта* 2, Београд 1935.
- ЕМ – *Етнографија на Македонија. Извори и материали в два тома*, т. 2, София 1992.
- Живковић 1998 – Д. Живковић, *Годишња обредна традиција у Књажевцу и околини* // ГЕМБ 62, Београд 1998.
- Захаријев 1949 – Ђ. Захаријев, *Пиянец* // СБНУ 45, 1949.
- Златановић 1998 – М. Златановић, *Речник говора Јужне Србије*. Врање 1998.
- ИБЕ – *Извори за българската етнографија*, т. 3, *Етнографија на Македонија*, София 1998.
- ИККК – *Историја и култура на Карнобатскиот крај*, т. 3, София 1993.

- Кавалов 1998 – А. Кавалов, *Календарни празници и обичаи в с. Жеравна, Република България, и с. Кирсово, Република Молдова* // Българска етнология XXIV 1–2, София 1998.
- ИССФ – *Известия на Семинара по славянска филология при Университета в София* 1–9, София 1905–1948.
- Кап. – *Капанци. Бит и култура на старото българско население в Североизточна България*, Етнографски и езикови проучвания, София 1985.
- Китевски 1996 – М. Китевски, *Македонски народни празници и обичаји*, Скопје 1996.
- Кнежевић-Јовановић 1958 – С. Кнежевић, М. Јовановић, *Јарменовци* // СЕЗБ 73, 1958.
- Костић 1984 – П. Костић, *Годишњи обичаји у титовоужичком, пожешком и косјеричком крају* // ГЕМБ 48, Београд 1984.
- Лов. – *Ловешки край. Материална и духовна култура*, София 1999.
- Любенов 1993 – Р. Любенов, *Бурел. Говор, фолклор, етногеографија*, София 1993.
- МДАБЯ – *Малый диалектологический атлас балканских языков*, Санкт-Петербург–Москва–Марбург, Архивные материалы.
- Мијатовић 1907 – С. Мијатовић, *Обичаји српскога народа из Левча и Темнића* // СЕЗБ 7, Београд 1907.
- Милосављевић 1913 – С. Милосављевић, *Српски народни обичаји из среза Хомолског* // СЕЗБ 19, 1913.
- Мићовић 1952 – Љ. Мићовић, *Живот и обичаји Поповаца* // СЕЗБ 65, 1952.
- Младенов 1993 – Н. Младенов, *Огърлица от Златици*, София 1993.
- Недельковић 1990 – М. Недельковић, *Годишњи обичаји у Срба*, Београд 1990.
- Николић 1910 – В. Николић, *Лужница и Нишава и њихова села* // СЕЗБ 16, Београд 1910.
- Павловић 1929 – Ј. Павловић, *Малешево и Малешевци (етнолошка испитивања)*, Београд 1929.
- Пеев 1988 – К. Пеев, *Кукушкиот говор 2*, Скопје 1988.
- Петровић 1907 – А. Петровић, *Живот и обичаји народни у Скопској Црној Гори* // СЕЗБ 7, 1907.
- Петровић 1927 – П. Петровић, *Лила и олалија и сродни обичаји* // ГЕМБ 2, Београд 1927.
- Петровић 1992 – С. Петровић, *Митологија, магија и обичаји* // Културна историја Сврљига 1, Ниш 1992.
- Пир. – *Пирински край*, Етнографски, фолклорни и езикови проучвания, София 1980.
- Плотникова 1999 – А. А. Плотникова, *Заметки о народном календаре Драгачевског края* // Славянские этюды, Сборник к юбилею С. М. Толстой, Москва 1999.
- Радовановић 1996 – М. Радовановић, *Прочка* // Етно-културолошки зборник 2, Сврљиг 1996.
- Род. – *Родопи. Традиционна народна духовна и социалнонормативна култура*, София 1994.
- РСГВ – *Речник српских говора Војводине 1*, Нови Сад 2000.

- СД – *Славянские древности*, Этнолингвистический словарь, т.1, Москва 1995; т. 2. Москва 1999.
- Славов 1994 – С. Славов, *Илиянци*, София 1994.
- Соболев 2001 – А. Н. Соболев, *Болгарский широколыкский говор. Синтаксис. Лексика духовной культуры. Тексты*, Marburg an der Lahn 2001.
- Соф. – *Софийски край*, Етнографски и езикови проучвания, София 1993.
- Спространов 1900 – Е. Спространов, *От Охрид* // СБНУ16–17, 1900.
- Стран. – *Странджа*, Материална и духовна култура, София 1996.
- Тановић 1927 – С. Тановић, *Српски народни обичаји у Бевђелијској кази* // СЕЗб 40, 1927.
- Узенева 2001 – Е.С. Узенева, *Этнолингвистические материалы из юго-западной Болгарии (с. Гега, Петричская община, Софийская область)* // Исследования по славянской диалектологии 7, Славянская диалектная лексика и лингвогеография, Москва 2001.
- УР – *Ускочки речник* 1–2, Београд 1990–1991.
- Филиповић 1939 – М. Филиповић, *Обичаји и веровања у Скопској Котлини* // СЕЗб 54, 1939, 277–566.
- Филиповић 1949 – М. Филиповић, *Живот и обичаји народни у Височкој Нахији* // СЕЗб 61, 1949.
- Филиповић 1952 – М. Филиповић, *Озрењаџи или Маглајџи*, Етнолошки приказ // *Glasnik Zemaljskog muzeja, nova serija* 7, Sarajevo 1952.
- Филиповић-Томић 1955 – М. Филиповић, П. Томић, *Горња Пчиња* // СЕЗб 68, 1955.
- Филиповић 1967 – М. Филиповић, *Различита етнолошка грађа* // СЕЗб 80, 1967.
- Шаренац 1986 – Ј. Шаренац, *Грађа о обичајима у источној Херцеговини* // ГЕМБ 50, 1986.
- Шкарић 1939 – М. Шкарић, *Живот и обичаји „планинаца“ под Фрушком гором* // СЕЗб 54, 1939.
- Ardalic 1915 – V. Ardalic, *Godišnji obicaji (Bukovca u Dalmaciji)* // ZNŽO 20, 1915.
- Čolić 1916 – J. Čolić, *Godišni običaji (Varoš u Slavoniji)* // ZNŽO 21/1, 1916.
- Filakovac 1914 – I. Filakovac, *Godišni obicaji (Retkovci u Slavoniji)* // ZNŽO 19/1, 1914.
- Filipović 1969 – M. Filipović, *Majevica s osobitim obzirom na etničku prošlost i etnicke osobine majevičkih Srba*, Sarajevo 1969.
- Ivanišević 1905 – F. Ivanišević, *Poljica. Narodni život i običaji* // ZNŽO 10/2, 1905.
- Jardas 1957 – J. Jardas, *Kastavština* // ZNŽO 39, 1957.
- Jovičević 1928 – A. Jovičević, *Godišnji običaji (Riječka nahija u Crnoj Gori)* // ZNŽO 26/2, 1928.
- Kajmaković 1978 – R. Kajmaković, *Narodni običaji stanovništva Dervente* // *Glasnik Zemaljskog muzeja, Etnologija, Nova serija* 30–31, Sarajevo 1978.
- Kotarski 1917 – J. Kotarski, *Lobor. Narodni život i običaji* // ZNŽO 21, 1917.
- Kuret 1998 – N. Kuret, *Praznično leto Slovencev* 1, Ljubljana 1998.
- Kutleša 1993 – S. Kutleša, *Život i običaji u Imotskoj Krajini*, Imotski 1993.

- Lang 1913 – M. Lang, *Samobor. Domać običaji kod svetkovina* // ZNŽO 18, 1913.
- Lovretić 1897 – J. Lovretić, *Otok: narodni život i običaji* // ZNŽO 2, 1897.
- Makarović 1975 – M. Makarović, *Kostanjevica in okolica. Narodopisni opis. Kostanjevica na Krki* 1975.
- Mikac 1933 – J. Mikac, *Vjerovanja (Brest u Istri)* // ZNŽO 29/2, 1934.
- Milićević 1967 – J. Milićević, *Narodni običaji i vjerovanja u Sinjskoj krajini* // NU 5–6, 1967–68.
- Milićević 1974 – J. Milićević, *Narodni život i običaji na otoku Braču* // NU 11–12, 1974–75.
- NS – *Narodopisje Slovencev*, d. 1, Ljubljana 1944.
- NU – *Narodna umjetnost* knj. 1–, Institut za narodnu umjetnost, Zagreb 1962–.
- Pajek 1884 – J. Pajek, *Crtice duševnega žitka štajerskih Slovencev*, Ljubljana 1884.
- Pavićević 1933 – M. Pavićević, *Običaji (Katunska nahija u Crnoj Gori)* // ZNŽO 29/1, 1933.
- Petrović 1900 – K. Petrović, *Zaplanje ili Leskovačko (u Srbiji)* // ZNŽO 5/2, 1900.
- Rakita 1971 – R. Rakita, *Narodna vjerovanja u predelu Janj* // Glasnik Zemaljskog muzeja, nova serija 26, Sarajevo 1971.
- Rožić 1908 – V. Rožić, *Prigorje. Narodni život i običaji* // ZNŽO 13/1, 1908.
- Savić 1976 – S. Savić, *Etnografska građa iz Donjeg Birča* // Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Građa 20, Sarajevo 1976.
- Slijepcević 1969 – M. Slijepcević, *Samobor, selo u gornjoj Hercegovini*, Sarajevo 1969.
- Širola 1938 – B. Širola, *Novalja na Pagu: život i običaji* // ZNŽO 31/2, 1935.
- Vlašić 1996 – O. Vlašić, *Godišnji običaji u Baranji* // Studia ethnologica Croatia 4, Zagreb 1996.
- Vukanović 1986 – T. Vukanović, *Srbi na Kosovu*, t. 2. Vranje, 1986.
- ZNŽO – *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*. knj. 1–. Zagreb, 1896–.

ЭТНОЛИНГВИСТИЧКО КАРТОГРАФИРАЊЕ
ФРАГМЕНАТА ПОКЛАДНИХ ОБРЕДА КОД ЈУЖНИХ СЛОВЕНА

Резиме

Овај рад представља оглед ареалног етнолингвистичког истраживања фрагмената покладних обреда јужних Словена и заснива се на прилазу изучавања тесне везе и условљености језика и народне културе. Картографирани су називи за последњи дан *поклада* и обичај међусобног праштања; обичај паљења покладних ватри (ватре, бакље, стреле) и њихова одговарајућа лексика; а такође ритуали везани за летњу (ивањску, петровску) ватру (ватре, бакље, стреле) и одговарајућа лексика. Циљ истраживања је да се покажу могућности издвајања и омеђивања ареала културних дијалеката Јужних Словена на основу етнолингвистичког прилаза картографирању појава. Спроведено истраживање даје могућност прелиминарног издвајања таквих ареала као што су: источно-јужнословенски (распрострањење термина с лексемом **sir-* у одређивању или у корену именовања последњег дана поклада, обичаја паљења покладних ватри и бакљи); јужни, „централно-балкански“ (географија назива *Прочка* за последњи дан поклада); централни-јужнословенски (постојање термина с кореном **běl-* у одређењу сложеног назива за *покладе*, називи *лила/машала* као ознака за бакље које су пале у летњем периоду народног календара); западни-јужнословенски (распрострањење лексема *fašnik* и *pust* за означавање хрононима поклада, присуство обичаја паљења ватри и бакљи, а такође летње ватре које се називају *kres*).

Александар ЛОМА
Филозофски факултет
Београд

НЕКЕ СРПСКЕ ПАРАЛЕЛЕ ИСТОЧНОСЛОВЕНСКОМ ВИЈУ¹

Анстракт: Мада је у новије време доказано да насловни лик Гогољеве приповетке *Виј* има фолклорну подлогу, остаје спорно колики је у њему удео пишчеве фикције; исто питање поставља се за „грдобу“ у првој Глишићевој приповеци *Ноћ на мосту*, и то још заостреније, с обзиром на Гогољев утицај на Глишића. Локална предања из Колубаре и један обичај забележен 1929. у Банату пружају основ за закључак да је Глишић у овом случају црпао из аутентичне народне традиције. Ланац идентификација води са ниже на вишу митолошку раван, преко „Хромог Дабе“ и „воденог ђавола“ до Дабога и староруског Дажбога, а на ширем поредбеном плану до индоиранског Вајуа.

Вија Гогољ изводи на позорницу истоимене приповетке у кључном тренутку: млади богослов Хома Брут под присилом три ноћи заредом сам у сеоској цркви чита молитве уз одар девојке-вештице чију је смрт скривио и притом бива изложен све већој напасти злодуха, но он је описао око себе чаробни круг који га чини невидљивим за њих, све док се не појави Виј: здепаст, хром човек, сав у земљи, гвоздена лица, са очним капцима спуштеним до самог тла. Његови садрузи подигну му очне капке и он угледа Хому; и нехотице, Хома му узврати поглед и сруши се мртав. У првој приповеци Милована Глишића „Ноћ

¹ Овај рад представља допуњен и поправљен текст реферата поднесеног на међународном научном скупу „Нижа словенска митологија“ у Сокобањи октобра 1995. године. Његова популарна и скраћена верзија под насловом „У потрази за Хромим Дабом“ објављена је у *Колубара. Велики народни календар за просту 1999*, Ваљево 1999, 196–205.

на мосту“ објављеној у часопису „Преодница“ за 1873/74, за коју писац у поднаслову, као и Гогољ за свога „Вија“, тврди да ју је узео „из народног веровања“, има једна слична сцена и сличан лик. Иван, који се одузео пошто је нагазио на „циновско коло“, да би оздравио мора преноћити у пуну пределу на мосту, где га, слично као Хому у цркви, у све већем броју и све снажније салеће нечиста сила, а да се он не сме маћи ни проговорити. Насртаји демона на мост ређају се у градацији, а онда долази врхунац:

Мало постаја па поче да се чује звиждање, најпре једно па друго, па треће, па се после осу – рекао би има их милијун милијуна те звижде. Чу се и звекет букагија... Мост поче да се улеже и да пуца страшно као год да се крши. Зачу се неки ход као да се ваља по мосту воденично камење... Иван погледа, али загустило! Мост се више и не види од сабласти... Обискоше као плева око њега. Док ето ти воде једну грдобу у букагијама, уста јој стоје више обрва а једно око испод носа... Доведоше је пред Ивана, па све сабласти нагрнуше чисто да га угуше; он опази како је вода већ пролила одоздо кроз мост и оквасила му чарапе и чакшире, тако се мост угнуо од тешка терета! Сабласти у тај мах загрокташе разним гласовима: „О, је! Је, је, је!... Хо, Хо, хо!“ па онда све одјурише као ветар под мост. Одмах се чу лупање у један дирек као да се удара најдебљи паламар – тако се мост тресе... Иван одскаче од јака зора за читав педао... – Утом, децо, запева петао. Док – ништа ти Бог не даде... само стаде пљесак и писка испод моста. Све се утиша. Иван, богме, мало и поплашен, кад чу петла, помете се те махну левом руком да се прекрсти... „А, где!“ помисли: „па ова ми рука здрава!“... Онако радостан прекрсти се десном и диже се. Ништа га не боли – здрав као од мајке рођен!“ (Глишић 99 д.).

Млади Глишић био је под снажним Гогољевим утицајем и нема сумње да му је док је писао ову сцену „Виј“ лебдео пред очима, па се у начелу чини оправдана сумња да је, упркос ономе што тврди у поднаслову, није узео из народног веровања, већ да ју је измислио према завршној сцени „Вија“. Са друге стране, и аутентичност самог Вија доводи се у питање: има оних који га сматрају Гогољевом фикцијом.² При таквом стању ствари неком би се могао наметнути закључак да се ове две сцене и два лика дају поредити само на књижевноисторијској равни, а да немају фолклористичког интереса. Новија истраживања су, међутим, показала да Гогољев Виј има подлогу у народним веровањима, где се јавља аналоган лик, пре свега под именом Светог Касијана.³ Је-

² Најскорије Левкиевская 1998.

³ Св. Касијан се слави 29. фебруара и оличава преступну годину која је била сматрана лошом по људе и по стоку, па је и овај светац у источносло-

дино за име *Вий* нема фолклорне потврде, но то не значи да га је Гогољ измислио: могуће је, и чак вероватније, да се ради о ранијем имену претхришћанског митолошког лика које је накнадно потиснуо хришћански хагионим. Наш начелни став, проистекао не само из анализе ових двају места код Гогоља и Глишића, него из увида у њихово целокупно стваралаштво, гласи да су обојица имала приступ изворној фолклорној грађи коју донекле доста верно преносе, а однекле књижевно надограђују. Одредити меру те надоградње деликатан је, али користан и потребан посао, јер може изнети на видело вредан фолклорни материјал, забележен сразмерно рано и пером врских записивача, који су добро познавали народни живот и дух. Пут до тог циља води кроз изналажење паралела за поједине елементе двају прича у оним записима народних веровања и предања чија изворност не подлеже сумњи.

Невесињски Тунгуз алиас Радован Перовић објавио је 1904. приповетку „на народну“ са фабулом сасвим сличном Глишићевој „Ноћи на мосту“: Петар Чатовић, угледан трговац из Рисна, помери памећу, и сви покушаји његових да му нађу лека остајали су узалудни док његов брат Марко није срео на Голији некога „низамског хоџу“ родом чак из „Шама“ (Персије), који му из својих књига протумачи да је Петар нагазио на „динско коло“ те је у њега ушао ђаво („шехитан“), и објасни му како да брата излечи: треба да га уочи Илина дне одведе на мостарски мост, па ту да чека „до испред кокота“, када ће наићи сватови цинског цара; тада нека падну ничице пред кочије и запомагају, а цар ће се заљубав своје невесте смилovati и истерати ђавола из горопадника. Хоџа му још да неки прашак да обојица попију како би могли видети цинове. Тако и буде: заноћивши на мосту, болесник и његов брат дочекају сватовску поворку, у којој се нађе и познати херцеговачки „здухаћ“ Мато Глушац; цар се сажали на молиоце и уз Матову помоћ дозна да су Петру напакостила четири брата „шехитана“ Цум, Цем, Цим и Цам, на чију је вечеру нагазио; овај последњи се у њега увукао. Цар га изгна из Петра, и нареди да сву четворицу обесе; уто петли запевају и „хавети“ нестане; Петар се пробуди здрав и примети да над мостом висе о влакнима своје паучине четири паука (Српски књижевни гласник бр. 93 [XIII, 7], од 1. децембра 1904, стр. 489–493). Несумњиво је угледање на раније објављену Глишићеву причу, што не мора да значи да је целу фолклорну подлогу Перовић измислио. Пре ће бити да је спојио

венском фолклору окарактерисан демонским епитетима и атрибутима, између осталог очним капцима спуштеним до земље које му подиже нечиста сила и убитачним погледом (Назаревский 1969; Ито 1989; Белова 1995; уп. и В.В. Иванов / В.Н. Топоров у МНМ I s.v.).

домаћи мотив излечења на мосту (њему познат из Глишића или са друге стране) са мотивом „џинске војске“ која се приказује у поноћ или у подне на путевима и раскршћима (уп. Stulli 239°–241°); сусрет с њом опасан је, али се везује и са магичним исцелењем, које се постиже тако што болесников рођак замоли џинског старешину, а овај у војсци нађе џина одговорног за болест која је човека снашла (id. 240°). Сам назив *џин* упућује на оријентално порекло, као и улога хоце у Перовићевој причи. У вези с тим занимљива је једна паралела из народног веровања забележеног почетком шездесетих година XX в. у Жепи:

У тежим случајевима лудила тражи се хоца који зна да сакупи и растури „даиру“, тј. да сакупи све ђаволе. Ово, наводно, ретко који хоца зна. И од оних који то знају ретко се који усуђивао да то учини, јер би га сакупљени ђаволи могли, ако их на време не растури, растргнути. По причању, то се врши овако: Хоца „учи“ (моли) с једним дечком кога упути у то како ће му помагати. Кад се ђаволи искупе, хоца разговара с њиховим старешином Хромом (Хромо се појављује и у причама српског становништва), каже му какво је стање болесника због кога је сазван тај скуп и пита који је од ђавола то учинио. Кад се то испита, Хромо нареди да се кривац обеси. Хоца тада растури даиру, а сутрадан се на ћуприји нађе цркнути миш (Fabijanić 223).

Хромо као ђаволски старешина није нико други до Хроми Даба, и ми овде очито имамо посла са укрштањем домаћих и источњачких мотива. Ове паралеле, на које нам је љубазно указао проф. др Љубинко Раденковић, указују да Глишић није био једина, а можда ни главна инспирација Невесињском-Перовићу, али што се тиче изворности саме Глишићеве приповетке, доказе за њу свакако треба тражити другде, не у књижевним обрадама попут ове, него у изворним фолклористичким записима.

За почетак, препознајемо најмање један несумњиво аутентичан фолклорни детаљ на Глишићевој „грдоби“. Букагије – ланци – на њеним ногама биће исто што и оне, најчешће „златне букагије“ за које се у поречјима Дрине, Саве и Дунава верује да водени ђаво њима обмотава ноге својих жртава и повлачи их у дубину да се удаве (Зечевић 1981, 29 д.). Мост на којем Иван проводи ноћ Глишић лоцира „на страшном месту“, близу вира где се удавила нека баба Јока, па се прозвао *Јокин вир*, где се људима „многа превиђало“ и куда је било опасно „проћи ... саму човеку увече или ноћу“: то илуструје причом о утопљенику Авраму, који је у неко доба ноћи сишао онамо да се окупа, па га „на један мах стаде нешто вући за ноге, тешко као олово, и одвуче га на дно. После неки Тимотије и Пантелије с Бобије зароне у вир и нађу Аврама где седи на дну вира као год жив, а на крилу му чучи црно дете – није веће од мачета. И ту га изваде и укопају онде крај обале“ (ор. cit. 96). На истом веровању темељи се прича о Петрову виру у другој Глишиће-

вој приповеди „Глава шећера“: Петар је тамо ловио рибу ноћу, па му се закачи пређа за неки пањ под водом; он зарони да је распетља, но кад је то урадио и хтео изронити нешто га стегне за обе ноге и повуче наниже, „као олово“. Ухвати се рукама за неке жиле и једва некако изађе на обалу, „кад има шта видети! ... На ногама му жуте букагије, као восак! ...“ Док је ишао кући, у три наврата Петра је салетао неки поп „црн као угљен, а лице и све му зарасло у саму браду“ тражећи букагије, но он га сва три пута одбије, и једна пранга за другом саме му спадну с ногу. Однесе букагије кући и баци у ватру, а оне огоревши остану и саме „црне као угљен“ (ор. cit. 163 дд.). Слична једна прича забележена је у Славонији: један човек се спасе из воде са букагијама од сувога злата око ногу, па му сутрадан дође водени демон и понуди да му букагије скине и натраг узме (Зечевић ор. cit. 30). Све ово не оставља сумње да Глишићева „грдоба“ рефлектује фолклорни лик воденог ђавола, свакако оног најстаријег, за којег се сматрало да је најопаснији (ор.cit. 29 д.). Можемо се, наравно, питати да ли је сваки детаљ у Глишићеву опису те сподобе аутентичан. То што сама она има на ногама ланце којима би иначе требало да повлачи људе на речно дно може бити одраз схватања о воденом демону као о првом утопљенику (ор. cit. 27), али и реплика Вијове хромости. Уста више обрва одговарају Вијовим очним капцима спуштеним до земље и могла су бити према њима измишљена, али је мотив демонског бића са трепавицама до земље (које, као ни Виј ни Глишићева „грдоба“ није у стању само да иде, већ га воде и подижу му капке) забележен у оближњем Срему (в. ниже). Као додатну, но не особито специфичну сличност забележимо да и Виј, као и „грдоба“ и „црни поп“ у Глишића ишчезавају на петлов пој, само што се то дешава за Хому прекасно а за Глишићеве јунаке у прави час да их спасе.

Било како било, можемо узети да Глишић овде, противно оном што би се у први мах могло поверовати, није напросто измишљао по угледу на „Вија“, него би се пре могло рећи да га је за његов књижевни „првенац“ надахнула та – с обзиром на словенско прасродство нимало случајна – околност, што је у веровањима и предањима свог завичаја препознао мотиве сличне онима који чине фолклорну подлогу Гогољеве приповетке. То не важи само за лик главног демона, него и за целу сцену на мосту. Она се упадљиво подударала са једним банатским веровањем, које је између два светска рата забележио Петар Ж. Петровић:

У околини Врачева Гаја верује се за децу која се роде са „репићем“ (подужом кичмом), да их је *нечисти* (ђаво) претворио у „пркуљиша“ (ђаволче). Таква су деца обично и душевно болесна. Оваква се деца могу излечити само на Нери код Ђавољег Моста. На мосту треба за-ноћити и чекати да се појави *даба* (најстарији ђаво) и то само врхом своје црвене капице. Ако га дете угледа, оно ће оздравити. Код Ђаво-

љег Моста се неће нико окупати ни за живу главу, јер би даба одвео купача у дубину и удавио. Немци зову овај мост *die Töufelbrücke* [sic!] и причају, да се за време „Границе“ купали немачки војници и да су се сви подавили. Све ове и сличне несрећне случајеве, који се догоде код овог моста, народ приписује ђаволима, који живе у води испод моста. У ствари Нера је на томе месту брза и пуна вртлога, па се често дешавају несрећни случајеви.“ (Петровић 1929).

Ова паралела несумњиво доказује да се сцена на мосту код Глишића заснива на изворној народној представи. То значи да у фолклору посавских и подунавских Срба срећемо митолошки лик аналоган источнословенском Вију, који се појављује у драматуршки и сценографски сличној ситуацији као и Виј, на врхунцу ноћних искушења којима усамљена човека подвргавају демонске силе, с том разликом што код Гогоља Хома бива невољно подвргнут том врхунском искушењу и не одолевши му умире, а у српским варијантама оно је драговољно, и онај ко му одоли бива исцељен. Друга разлика је у тесној вези српског лика са водом, каква се за Вија не да установити. Банатски Даба борави у виру под Ђавољим мостом и утапа оне који се усуде да се тамо купају, а аналоган мотив присутан је и код Глишића: он мост на којем Иван проводи ноћ смешта крај једног озлоглашеног вира где су демони већ утопили многе људе, а на појаву „грдобе“, која функционално одговара Вију и банатском Даби, сам Иван заједно с мостом почиње тонуту у воду и потонуо би да петлова песма није разбила чаролију. Опис и дејство банатског Дабе, означеног као „најстарији ђаво“ у потпуности одговара лику водењака или воденог ђавола у српским веровањима која је прикупио Слободан Зечевић. Водени демон описује се као „матори“ или „стари“ ђаво са карактеристичном црвеном капицом на глави; он дави људе у речним вировима и крај воденица прибављајући тако поданике за своје подводно царство где влада над утопљеним душама столујући у стакленом или кристалном дворцу; рибари гаштују различитим жртвама ради добра улова. По Зечевићевим речима, изглед и функције воденог демона су слични или исти у поречјима Дунава, Тимока, Мораве, Саве и Дрине, а не недостају примери из самог Баната. На општесловенском плану српском водењаку одговарао би чешки и пољски водник, руски „водени“ (*водной*) (Зечевић 1981, 22–30; Раденковић 2000). Зечевић нема ни један пример да се водени ђаво зове *Даба*, али га ми осим у Банату и суседном српском Подунављу⁴ налазимо под тим именом и у области Колубаре. На реци Колубари, у селу Јабучју, има место *Дабин*

⁴ У народној причи из Брзе Паланке објављеној у „Кићи“ за 1925, бр. 2, 3 и 4, јавља се *Роми Даба* у виду човека који стоји у реци, заглибљен у блату.

брод. Легенда каже да се то оно прозвало по Даби, човеку натприродна порекла и необична изгледа: родио се од оца ђавола и мајке виле, крај воденице; био је хром на десну ногу, кљаст у леву руку, разрок (Радовановић-Ерић 1981, 105–107). Дошавши онамо из Босне, примио се у службу код Турака да буде „царев бродар“ на Колубари, па је убијао турске хаџије које су ишле на хабу бацајући их у вир (ор. cit. 107–110). Исти легендарни лик познат је и другде у тој области: тако су забележене приче о уклетој воденици на реци Бељаници где се *Даба* прихватио да буде воденичар излажући се напасти својих ђаволских рођака (ор. cit. 111–112). Име *Даба*, хромост, ђаволска природа, мотиви прелаза преко реке и давлeња у реци, све се у тој мери подудара са предањем о ђавољем мосту на Нери да не може бити сумње у заједничку митолошку подлогу банатске и колубарске традиције.

Врло је вероватно да се име *Даба* изворно везивало и за Глишићеву „грдобу“. Наиме „Ноћ на мосту“ дешава се „под Ћелијским висом“, у амбијенту који подсећа на клисуру реке Граца код манастира Ћелије јужно од Ваљева, али одређене топографске појединости и локалне легенде указују на друго место истог имена у истом крају као на исходиште оне фолклорне традиције из које је Глишић црпао материјал за своју приповетку. Наиме, Градац се код ман. Ћелије, као и другде, гази, и није било моста све док није подигнут велики вијадукт на барској прузи. У вези с овом чињеницом је свакако и то што Глишић нигде не наводи име реке која тече испод моста, иако је у опису сабласне ноћи у много наврата помиње, углавном као „воду“, и мада иначе и са мање повода наводи низ топографских имена из ваљевског краја, обогаћујући њима локални колорит приповетке. Непомињање Граца је утолико упадљивије што је то река на чијим је обалама у истоименом делу Ваљева Глишић одрастао. Чини се основана претпоставка да је фолклорна подлога Глишићеве приповетке ноћно исцељење лоцирала на неко друго место и другу реку, а да је Глишић ради живописнијег амбијента тај догађај пренео у добро му познату градачку клисуру, где се заиста над реку надносе високе стене у којима се гнезде сове и друге птице, како је он то описао (ор. cit. 96). Усмено предање из којег је Глишић несумњиво црпао није морало прецизирати локацију моста, но ми бисмо указали на могућност да Глишићево смештање „под ћелијски вис“ није било сасвим произвољно, већ да је пошло од истоветности имена. Наиме, у истом крају постоје још једне *Ћелије*, село названо по старом манастиру који је сада порушен, смештено на десној обали Љига код самог ушћа ове реке у Колубару. И ту има вис, тачније побрђе које се доста стрмо спушта ка ставама двеју река, носећи у разним деловима разна имена: *Враче(во) Брдо*, *Човка*, *Чот*. И Љиг и Колубара код Ћелија

су знатне реке које се данас прелазе мостовима; камени мост на Љигу одмах узводно до Ћелија, између Боговађе и Жупањца, постојао је већ у доба настанка Глишићеве приповетке (Милићевић 1876, 128); како се Љиг у доњем току не може бродити (СЕЗБ 8/1907, 386), њему је на истом месту или негде у близини морала претходити дрвена „ћуприја“ на каквој је преноћио Глишићев јунак. За ове Ћелије као изворну позорницу „Ноћи на мосту“ не говори само подударно име и одговарајуће топографске одлике места, већ и неки фолклорни показатељи. По врачевом упутству, Иван је имао заноћити на мосту уочи младог петка, а непосредно до Ћелија налази се село *Петка*, названо по старој цркви, данас преправљеној. Ова појединост може бити и случајна, али више значаја треба придати податку да се управо у селу Петки до Ћелија, испод Голог Брда, налази место са остацима старих грађевина, где је по предању некад била непресушна бара, крај које се свашта привиђало: „коњ у води, пласт сена како плови по бари, запаљена кандила итд.“ (Петровић 1949, 195). Та привиђења истоветна су или слична онима која је имао Глишићев јунак Иван пре него што су га цинови „устрелили“ (јахач на белом коњу, пластови који прелазе преко пута). Закључак је да се целокупна сценографија фолклорне фабуле на којој се заснива Глишићева приповетка и коју је Глишић разбацао на низ локалитета, махом јужно од Ваљева, може препознати згуснута на малом простору око ушћа Љига у Колубару: место где се привиђа и где човека може снаћи изненадна болест (код Глишића ор. cit. 88 то је поље Мравињци на планини Повлену); седиште врача који је у стању да нађе лек тој болести: *Врачево Брдо* у Ћелијама за које се везује предање о *врачу* који је ту живео (Радовановић-Ерић 1981, 74 д.; код Глишића Иван иде неком врачу Новаку у тамнавске Чучуге); култно место Свете *Петке* за које се могла везивати пракса магијских радњи ради исцелења о *младом петку*; мост на реци под висом који се с правом може означити као *ћелијски јер* је над селом које се зове *Ћелије*. Поврх свега, у Ћелијама има *Дабин брод* на Љигу (Петровић ор.cit. 216.), а видели смо да име *Даба* пристаје главном демону чију појаву на мосту Глишић описује. Овај *Дабин брод* на Љигу код ушћа је само десетак километара узводно од другог *Дабиног брода* на Колубари, за који су везана горе поменута предања о хромом воденичару и скелесији Даби. Што се тиче фабулације, заједничка је веза са реком (мост : брод, воденица), затим мотив јахања на сабласном белом коњу (у легенди о „Дабиној бедевизи“ на таквом коњу јаше сам Даба). Можемо закључити да је Глишић из уметничких разлога своју причу преместио из једних Ћелија у друге, са ушћа Љига у Колубару у живописнији истоимени предео на Грацу. Ако су наша топографска запажања исправна, паралелизам између Глишићеве приповетке и ба-

натског веровања протеже се и на име централног лика: и овде, и тамо био би то *Хроми Даба*, ђаволски поглавар.⁵

Овај ономастички налаз помаже нам да превазиђемо проблем који се наизглед испречио пред нама на компаративном плану, с обзиром на то да лик којим се бавимо показује црте воденог демона коме код источних Словена одговара *водяной*, а не *Вий*. *Хроми Даба* је иначе познат и комплексан фолклорни лик, који се никако не може свести на просто отеловљење водене стихије. Осим тога, и мотив исцељења на мосту изворно не мора имати везе са водом. Ради се о симболу који је у сличним контекстима магијског лечења широко распрострањен и мање-више јасан: мост ту представља прелаз са овог света на онај, а лечење на њему одраз је оностраног путовања врача-шамана преко границе која раздваја два света ради повраћаја одбегле болесникове душе. Неће бити случајно што се „Ђавољи мост“ налази у селу *Врачев Гај*, а изнад *Дабина Брода* у Ћелијама диже се легендама обавијено *Врачево Брдо*. Сличне шаманистичке представе већ су препознате у источнословенској традицији о Вију. По Пропу, Виј је нека врста шамана међу ђаволима, тј. у царству мртвих, способног да види живе људе на исти начин на који живи, овоземаљски шаман једини има моћ да види мртве (Пропп 1946, 60), а по убедљивом тумачењу Вјачеслава Иванова, Хома Брут умире зато што је погледавши Вија у очи заправо ступио у царство мртвих (Иванов 1973, 156; уп. Цивьян 1979, 202).

Представа о мосту који дели овај свет од онога среће се и иначе у српском фолклору, посебно у веровању да људска душа по смрти иде у рај преко пакла мостом или брвном који се пред праведном душом шири, а пред грешном сужава као длака, тако да она пада у пакао. Са овим веровањем је везан и такође веома распрострањен мотив спроводника умрлих душа: најчешће је то Свети Арханђео. Елиаде у својој синтези о шаманизму (Eliade 1968) констатује да су сличне представе распрострањене од Кавказа до Индонезије и претпоставља да су се по

⁵ Даба колубарских предања, разуме се, није једини и врховни ђаво, већ само син једног од многих ђавола и сам обдарен ђаволским особинама. Ту, дакле, имамо посла са ђаволом као генеричким појмом („черт как родовое понятие“: Толстой 1995, 256). Но његово име и хромост не остављају сумње да се овде ради о деградираној хипостази Хромог Дабе као ђаволског цара (главни ђаво је и код Руса хром, уп. Толстой, *op. cit.* 246 д.). Што се тиче банатског Дабе, он јесте означен као „најстарији ђаво“; не носи, додуше, свој иначе уобичајен епитет *хроми*, но у Банату постоји веровање о *хромом деду Давиду* за кога је изнета претпоставка да може бити у вези са Хромим Дабом (Толстой 1990, 104–105).

свему судећи шириле из индоиранског извора. Слободан Зечевић у својој књизи о култу мртвих код Срба (1982, 25–31) запажа да у кругу сличних веровања код разних индоевропских народа српска стоје нарочито блиско иранским, па са једне стране указује на сродство старих Словена и Иранаца, а са друге помишља на персијски утицај на Србе посредством Турака, премда према овој другој претпоставци изражава ту резерву, да су таква веровања присутна и у српским етничким оазама на северу, у Мађарској и Румунији, где Турци нису имали дуготрајног и непосредног утицаја, између осталог у Банату, где је Ердељановић установио један старији словенски слој који никада није прелазео Саву и Дунав. У прилог таквом мишљењу ишао би банатски Хроми Даба под „Ђавољим мостом“, док би на могућност да овде ипак има познијих оријенталних примеса указивала горепоменућа улога хоца и њиховог „окупљања даире“.

Наш налаз, да српски лик Хромог Дабе као чувара моста на прелазу из овог у онај свет одговара источнословенском Вију омогућује прецизније сагледавање тако постављеног проблема на ширем компаративном плану. У старој иранској митологији душе после смрти иду на мост Чинват који води у рај на небу преко провалије која представља царство Злог Духа-Ахримана, дакле пакао. По зороастријском веровању душе онуда води Сраоша, Ахурамаздин „послушни“ помоћник, нека врста арханђела, но у пехлевијском спису „Бундахишн“ одражено је раније, предзороастријско схватање, по којем ту улогу игра старо индоиранско божанство Вају, удвојено у две хипостазе, добру и злу. „Добри Вају“ (*Vāi i vēh*) узима за руку праведнике и одводи их на небо, док грешнике његов антипод, „Зли Вају“ (*Vāi i vattar*) убија, под чим се свакако подразумева да он њихове душе обрушава са моста Чинват у бездан пакла (уп. Wikander 1941, 18). Даба који дави људе у вировима неће бити ништа друго него одблесак овога демона смрти, тим пре што се и иначе прелаз са овог света на онај може пројектовати на земаљску воду: тако се у источној Србији пред четрдесетодневни помен полагало брвно преко неке воде: чин имитативне магије коме је сврха да се покојниковој души помогне при преласку преко моста у рај (Зечевић 1982, 29).

Упадљива подударност ликова иранског Вајуа и српског Хромог Дабе у веровањима везаним за пут на онај свет и аналогна улога Вија као вратара царства мртвих која произлази из наведених запажања Пропа и Иванова омогућују да се већ претпостављена етимолошка веза између иранског теонима *Vāyu* и митолошког имена *Вий* постави на чвршћу садржинску подлогу. В. И. Абајев први је (Абаев 1958; 1965, 111 дд.) указао на могућност да иза укр. *Вий* стоји стари словенски теоним **Veǰь* (**Veǰь?*) идентичан индоиранском *Vāyu*-. Неки, као О. Н. Трубачев, од-

бацују ту етимологију, поричући сродност двеју представа. Абајев је, додуше, указао на семантички паралелизам између Вија на једној, иранског Вајуа и демонских дивова *væuig*-а у осетским предањима на другој страни; његову аргументацију допуњују и продубљавају Бонгард-Левин и Грантовский (1983, 77–84); њена суштина је у томе, да је, у складу са горе наведеним Проповим и Ивановљевим запажањима, и Виј, као и Вају, вратар царства мртвих. Занимљива би могла бити и та аналогија, да су вејузи – чудовишни горостаси, а у првобитној верзији Гогољеве приповетке Виј је „какој-то образ человеческий исполинского роста“, но ми не знамо коју је Вијову црту Гогољ узео из народног веровања: дивовски или здепаст стас, а која је плод његове интервенције. Могуће је да су обе аутентичне фолклорне. Међутим, у Гогољевој причи недостаје један детаљ карактеристичан за иранске традиције: мотив моста. Вајуу који води душе умрлих преко моста Чинват одговара осетски Вејуг који стоји на вратима царства мртвих до којих се долази преко једног моста: важно је да овај детаљ фигурира у тексту који се изговара у склопу веома архаичног обреда посвећења коња покојнику и који заправо представља упутство покојниковој души како да доспе у своје вечно боравиште. Даба, који се у горе размотреној српској традицији јавља као очит пандан Гогољеву Вију, а истовремено је чувар моста који води на онај свет, на тај начин посредно потврђује дубинску везу између Вија и иранског Вајуа. Абаев рачуна са прасродством сл. **Veǰь* и индоиран. *Vāyu-* на индоевропској равни, но ако та веза стоји пре би се могло помишљати на словенску позајмицу из иранског (уп. Svetko-Orešnik 1983, 201).

Етимологији *Вий* : *Vāyu-* противставља се тумачење украјинског митолошког имена из словенских језичких средстава. Пре свега се оно, с обзиром на Вијове до земље спуштене очне капке, везује са речју *ve-ja* која управо то значи у источнословенским говорима (уп. ЭСУМ s.v. *вия*). Иванов у наведеном раду шири то етимолошко повезивање на низ других словенских речи, међу њима за јужнословенски назив женских демона *вила*. То би са своје стране имало поткрепу у околности да се као српски пандан Вију јавља и *вила*. По легенди коју је у првој половини прошлог века слушала и доцније забележила у свом родном Врднику, у Срему, Милица Стојадиновић-Српкиња, у кули Врдничког града спава најстарија вила, од које су све друге виле, и која не може сама да отвори очи, него је у пролеће изведу њене унукe и праунокe и подигну јој трепавице, па их држе док она не види који ће облак тога лета на коју страну послати (1862, 171 д.). Може се узети да и овде имамо митолошки лик аналоган Вију, тим пре што пол бића са капцима до земље и у источних Словена варира, па је то каткада вештица – *ведьма*. Две могућности

тумачења имена *Вуј* које смо набацили чине се међусобно противречне, јер се индоирански теоним *Vāyu-*, као и сродан први део литавског имена бога ветра *Vejo-patis*, изводи од глаголског корена *vā-* ‘дувати’ < ие. **vē-*, који је и у сл. *ve-trъ*, док би реч *вила* била од слов. глагола *вити* коме у Авести одговара *vay-* ‘гонити’. Ово последње извођење добро се слаже са функцијом коју има „најстарија вила“ у наведеној сремској легенди: она ту иступа као демон ветра који усмерава облаке, другим речима одређује правце ветрова који их *вију*, гоне преко неба: треба ли нагласити да се у том сегменту нашег поређења опет пројављује функционална блискост са индоиранским Вајуом, који је у основи бог ветра и олује. Но противречност која се тиче крајњег индоевропског порекла речи и која се заострено поставља пред модерне етимологе могла је у међувремену избледети за језичко осећање и избрисати се у говорној и култној употреби. Стари Иранци доживљавали су теоним *Vayu-* као изведен од глагола *vay-* ‘гонити’, прасродног словенском *viti*. О томе сведочи химна Авесте посвећена Вајуу, која ставља богу у уста овакво тумачење сопственог имена: „Ја се зovem *Vayu* зато, што прогоним (*vayemī*) обоја створења, и она која је створио Свети Дух, и она која је створио Зли Дух“ (уп. Wikander 1941, 7). Да то не треба схватити као произвољну играрију аутора химне сведочи чињеница да се у целокупној писмености „Авесте“ теоним *Vayu* пише са кратким уместо очекиваног дугог *a*, што се не да објаснити друкчије него дејством његовог паретимолошког наслањања на глаголски корен *vay-* (op.cit. 15).⁶

Наше истраживање се постепено са равни демонологије преноси на вишу митолошку раван, јер нас је на једној страни *Вуј* одвео до *Vayu-*а, једног веома важног староиранског божанства, а на другој страни српски *Хроми Даба* води нас преко легендарног лика Божјег супарника *Дабоба* до *Дажбога*, једнога од богова староруског пантеона. За даље поређење важно је боље сагледати природу иранског Вајуа, у светлу у

⁶ Тиме се релативизује Гершевичева критика Димезиловог (G. Dumézil) извођења осет. *væjug* ‘див’ од *Vayu-* (које изм. осталих прихвата и Абаев). Гершевич претпоставља да је осетски митолошки назив изворно значео ‘гонич > ловац’, позивајући се на согд. *w'uwq* < **vayuka-* ‘ловац’ и осетски глагол *vain* ‘трчати’ < стيران. *vay-* ‘гонити’ (Gershevitch 1959, 321 д; поред њега, сумњу у везу *væjug* : *Vayu-* исказао је и Е. Benveniste, а у везу *Vayu-* : *Вуј* О. Н. Трубачев, уп. Бонгард-Левин/Грантовский l.c.). Контаминација двеју основа у „Авести“, као и поменута функционална подударност вејуга и Вајуа у формулаичним текстовима о путу душе на онај свет, јасно очитују да иза осетских *væyug-*а, без обзира на евентуалну етимолошку речи везу са *vay-* ‘гонити, ловити’, и именом и представом стоји стари ирански бог *Vayu-*.

којем је предочава Hermann Lommel. По Ломелу, Вају, који се под истим именом среће и код старих Индијаца, није пука персонификација ветра – то је бог *Vāta*, који је такође заједничко индоиранско наслеђе – већ оличење ваздуха, које обухвата не само атмосферске феномене какви су ветар и олуја, него и дах којим човеку бива удахнут живот и који га напушта на издисају; стога је он божанство краја и почетка, живота и смрти (Lommel 1927, 143–150). У Ведама то схватање долази до изражаја кроз прво место које Вају редовно има у литургијском обраћању боговима и које је на први поглед необично јер он иначе у староиндијској религији нема неку истакнуту улогу нити развијену митологију. Код старих пак Иранаца добио је улогу психопомпа зато што оличава атмосферу која раздваја земљу од неба и у којој остају да блуде душе оних који не оду ни на небо ни у пакао, слично као што се у Срба несмирених душе утопљеника и самоубица замишљају у ветру који води олујне облаке. Код Срба смо се већ упознали са „најстаријим ђаволом“ који под водом влада душама људи које је утопио и који носи име *Даба*, а једна приповетка из Крушевца приказује нам *Хромог Дабу* као владара над несмиреним душама грешника уопште, независно од начина смрти (Ђорђевић 1953, 18 и 36). Значајно је да такву власт има у мачванској скаски *Дабог*. Име *Дабог*, од кога је *Даба* изведено као хипокористик, ту носи супарник небеског Бога. Између њих двојице постоји погодба да Дабогу иду после смрти грешне душе, а небеском Богу праведне. У сукобу са Божјим сином Дабог разјапи чељусти од земље до неба да га прогута, но овај му заглави копље међу вилице и он остане заувек тако (Вила 2, Београд 1866, стр. 642). У овој скаски досадашњи коментатори на челу са Јагићем (Јагић 1881; уп. Милошевић-Ђорђевић 1971, 163–175, са даљом литературом) једнодушно су видели утицај богумилско-манихејског дуализма, превиђајући њено космолошко значење. Посреди је једна варијанта распрострањеног мита о одвајању Земље од Неба: Дабог који се, савладан, нашао између њих раздвајајући их зевом својих чељусти може се схватити најпре као ваздух, атмосфера, дакле оно што оличава ирански Вају. У складу с тим је и што се у другој скаски са истог подручја, која говори о томе како је Дабог нехотичним саветом помогао Богу да створи свет, испољава Дабогова власт над ветровима (Вила I.c.; уп. за варијанте Ђорђевић 1958, 12–16).

Даљу потврду идентификације Вија са хромим Дабом/Дабогом пружа нам други круг српских предања о Дабогу, који је усредсређен око Кучајне, старог рудника у српском Подунављу. Ту има брдо *Дажбог* у којем по врло развијеној, од прве половине прошлог века низом записа фиксираној традицији живи *Сребрни цар*, човеколико биће цело или само са главом од сребра, господар руде, уопште подземнога блага,

подземних и лековитих вода (Ђорђевић 1934, 120 дд.). Сличне представе о демонском чувару рудника познате су код Немаца, па постоји претпоставка да су оне Србима дошле од саских рудара, који су у средњем веку били присутни у већини српских рудника, па и у Кучајни. Но предања о Сребрном цару садрже и мотиве који немају много везе са рудничким демонима, пре свега мотив отете Персефоне, преко кога се тај лик доводи у везу са краљичким поворкама и са познатим падањем жена у транс у Дубокој: реч је о архаичним обичајима у том делу Србије који су временски фиксирани за хришћански празник Духова или Тројица, који међутим имају своје претхришћанске корене на Балкану у античком празнику „Русаља“ (*Rosalia*). У Кучајни је археолошки установљен антички рудник, а вредно је пажње да су нека предања слична кучајнским забележена у Срему и српској Посавини, где се могу узети за други римски рударски центар на планини Церу. Све ово упућује на претпоставку да лик Сребрног цара има супстратну подлогу. Најпре помишљамо на трачког Залмоксида, владара подземног света за кога је била везана својеврсна мистерија спаса и који је изгледа овде, а и другде бивао поистовећен са грчким Асклепијем, богом коме грчка митологија приписује способност не само да лечи живе, већ и да васкрсава мртве. Култ Асклепија (Ескулапа) епиграфски је посведочен у Кучајни, а једна легенда помиње лековиту воду у близини станишта Сребрног цара. Име за брдо, а првобитно свакако за његова митског станара *Дајбог* било би ту својеврсна *interpretatio Slavica* која је имала своје упориште не само у функцији даваоца блага израженој значењем (или једним од могућих значења) тога имена, него и у есхатолошкој улози коју смо управо сагледали код Дабога, а какву је морао имати и његов предсловенски претходник у овом делу Подунавља, био то Залмоксид или неко друго божанство. Што се пак тиче аспекта Сребрног цара као господара подземних блага, ни ту није потребно посезати за германским адстратом, јер смо видели да је Даба/Дабог изворно истоветан источнословенском Вију, а за Вија Гогољ у напомени уз наслов истоимене приповетке вели да је то по малоруској празноверици *начальник гномов*, старшина гнома, тј. патуљака или горских духова који живе у дубинама земље и чувају рудна блага. Дабога/Хромог Дабу повезује са демонима рудника у српском веровању и један карактеристичан атрибут – црвена капа.⁷ Исти детаљ срели смо на другој страни код воденог демона, са којим се Сребрни цар/Дајбог може поредити и по другим основима: као господар подземних вода, владар над мртвима и давалац обиља (које је код једног изражено у уловљеним рибама, а код другог у племенитим рудама).

Са Сребрним Царем, којег смо се у овој прилици могли само летимице дотаћи, не прекида се ланац међусобно скопчаних проблема,

какви су: однос српског Дабога према староруском Дажбогу, контекст у којем оба лика иступају као митски преци, право значење поистовећења Дажбога са Хелијем у преводу Малалине хронике, његов однос према Хорсу и Стрибогу унутар Владимировог пантеона, порекло и значење теонима **Dad'ьbogъ* и **Xьrsъ*, лунарне црте код Дабога и сродних фигура у српском фолклору, међусобна сродност иранског Вајуа, српског Дабога, германског Водана, можда и балтског Вејопатија и трачког Хероја, проблем словенског дуализма, аутентичност Хелмолдовог Чарнобоха у светлу српских паралела и његова идентификација са Дабогом итд.⁸

⁷ СЕЗб 50/1934, 175. И не знајући за банатску традицију о Даби и Ђавољем мосту, Чајкановић (1941, 435) црвену капу узима за Дабогов атрибут, очуван не само у веровању о рудничким демонима, него и у погребним обичајима, јер га добија мушки покојник у разним српским крајевима (Левач и Темнић; Војна Крајина).

⁸ За даље везе овде размотреног митолошко-обредног склопа, посебно са куцајнским Сребрним царем и са староруским Дажбогом, уп. Лома 1998 и Лома 1998. Везама Да(ж)бога са Воданом, Вајуом и Трачким коњаником бавим се у свом прилогу са научног скупа одржаног новембра 1995. поводом 120-годишњице класичне филологије у Београду (зборник још није објављен); уп. сада Лома 2002, 208 д., 213; тамо и за мачванску скаску о Дабогу (стр. 222, 225), као и за проблем словенског дуализма (186 д.). За име *Дабог* в. ОС 23 д. Уп. још одредницу **Дажбог** В. В. Иванова и В. Н. Топорова са мојом допуном у *Словенска митологија* 145 д.

ЛИТЕРАТУРА

- Абаев 1958: В. И. Абаев, Образ Вия в повести Гоголя, *Русский фольклор*, в. 3, Москва/Ленинград.
- Абаев 1965: В.И. Абаев, *Скифо-европейские изоглоссы. На стыке востока и запада*, Москва.
- Белова 1995: О. В. Белова, одредница Вий у: *Славянская мифология. Энциклопедический словарь*, Москва 1995, стр. 90 д.
- Бонгард-Левин/Грантовский 1983: Г. М. Бонгард-Левин / Э. А. Грантовский, *От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история*, Издание второе, исправленное и дополненное, Москва.
- Ђорђевић 1934: Т. Р. Ђорђевић, *Наш народни живот X*, Београд, 120 дд.
- Ђорђевић 1953: Т. Р. Ђорђевић, *Вампир и друга бића у нашем народном веровању и предању*, СЕЗБ LXVI, Живот и обичаји народни 30.
- Ђорђевић 1958: Т. Р. Ђорђевић, *Природа у веровању и предању нашег народа I*, СЕЗБ LXXI, Живот и обичаји народни 32, Београд.
- ЭСУМ: *Этимологичний словник української мови*, Київ 1982–.
- Глишић: М. Ђ. Глишић, *Сабрана дела I–II*, прир. Г. Добрашиновић и Д. Влатковић, Београд 1963.
- Гоголь: Н. Гоголь, *Вечера на хуторе близ Диканьки. Миргород. Повести*, Москва 1959.
- Зечевић 1981: С. Зечевић, *Митска бића српских предања*, Београд.
- Зечевић 1982: С. Зечевић, *Култ мртвих код Срба*, Београд.
- Иванов В. В. 1971: В. В. Иванов, Об одной параллели к гоголевскому Вию, *Труды по знаковым системам*, в. 5, Тарту.
- Иванов В. В. 1973: В. В. Иванов, Категория „видимого“ и „невидимого“ в тексте. Ещё раз о восточнославянских фольклорных параллелях к гоголевскому Вию, *Structure of texts and semiotics of culture*, The Hague/Paris, 151–176.
- Иванов В. В. 1989: И. Ито, Общеславянский фольклорный источник гоголевского „Вия“, *Известия Академии наук СССР, Серия литературы и языка* 1989, 5.
- Левкиевская 1998: Е. Е. Левкиевская, К вопросу об одной мистификации или гоголевский Вий при свете украинской мифологии, *Studia mythologica Slavica* 1, Ljubljana/Pisa, 307–315.
- Лома 1998: А. Лома, Древние славянские божества у сербов, *Живая старина* 1 (17) 98, Москва, стр. 2–4.
- Лома 2002: А. Лома, *Пракосово. Словенски и индоевропски корени српске епике*, Београд.
- Милићевић 1876: М. Ђ. Милићевић, *Кнежевина Србија I–II*.

- Милошевић-Ђорђевић 1971: Н. Милошевић-Ђорђевић, *Заједничка тематско-сижејна основа српскохрватских неисторијских епских песама и прозне традиције* (= Филолошки факултет Београдског универзитета. Монографије књ. ХLI), Београд.
- МНМ: *Мифы народов мира, Энциклопедия I-II*, Москва ²1987–88.
- Назаревский 1969: А. А. Назаревский, Вий в повести Гоголя и Касьян в народных поверьях о 29 февраля, *Вопросы русской литературы*, Львов.
- ОС: Етимолошки одсек Института за српски језик САНУ, *Огледна свеска*, Београд 1998
- Петровић 1929: П. Ж. Петровић, Ђавољи мост на Нери код Врачевог Гаја у Банату, *Записи. часопис за науку и књижевност*, Цетиње, књ. IV, св. 2, фебруар 1929, стр. 119.
- Петровић 1949: П. Ж. Петровић, *Шумадиска Колубара*, СЕЗб LIX, Насеља 31, Београд.
- Пропп 1946: В. Я. Пропп, *Исторические корни волшебной сказки*, Ленинград 1946.
- Раденковић 2000: Љ. Раденковић, Митолошки становници вода – водењак, *Даница за 2001*, Вукова задужбина, Београд, стр. 310–316.
- Радовановић-Ерић 1981: Б. Радовановић-Ерић, *Дабина воденица – легенде из околине Београда*, Београд.
- СЕЗб: *Српски етнографски зборник* Српске академије наука и уметности, Београд.
- Словенска митологија*: С. М. Толстој / Љ. Раденковић (ред.), *Словенска митологија. Енциклопедијски речник*, Београд 2001.
- Стојадиновић 1862: Милица Стојадиновић Српкиња, *У Фрушкој Гори II*, Земун 1862, пон. изд. Београд 1985.
- Толстой 1990: Н. И. Толстой: Јужнославјанские *Тодорица/Тодоровден*. Обряд, его структура и география, *Балканские чтения 1. Симпозиум по структуре текста*, Институт славјановедения и балканистики Академии наук СССР, Москва, 101–109.
- Толстой 1995: Н. И. Толстой, *Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике*, Москва.
- Фабијанић 1964: Р. Фабијанић: Цар Дукљанин у народним предањима, *Гласник Етнографског музеја на Цетињу IV*, 373–384.
- Цивьян 1979: Т. В. Цивьян, Категория видимого/невидимого: Балканские маргиналии, *Валсапса. Лингвистические исследования*, Москва.
- Чајкановић 1941: В. Чајкановић, *О врховном богу у старој српској религији*, Посебна издања СКА књ. СХХХII, Философски и филолошки списи књ. 34, Београд 1941, прештампано у id., *Мит и религија у Срба*, Београд 1973, стр. 307–462 .

*

- Cvetko-Orešnik 1983: V. Cvetko-Orešnik, Zu neueren iranisch-baltoslavischen Isoglossen-Vorschlägen, *Linguistica XXIII*, Ljubljana, 175–256.

- Eliade 1968: M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris.
- Fabijanić 1964: R. Filipović-Fabijanić, Narodna medicina i narodna verovanja, *Glasnik Zemaljskog muzeja – Etnologija XIX*, Sarajevo.
- Gershevitch 1959: I. Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge.
- Jagić 1881: V. Jagić, Mythologische Skizzen. II *Daždbog-Dažbog-Dabog*, *Archiv für slavische Philologie* 5, 1–14.
- Loma 1998: A. Loma, Interpretationes Slavicae. Some Early Mythological Glosses, *Studia mythologica Slavica* 1, Ljubljana/Pisa, 45–53.
- Lommel 1927: H. Lommel, *Die Yäšt's des Avesta*, Göttingen/Leipzig.
- Stulli: M. Bošković-Stulli (prir.), *Usmene pripovijetke i predaje*, Zagreb 1997.
- Wikander 1941: St. Wikander, *Vayu. Texte und Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte I (Quaestiones Indo-Iranicae 1)*, Uppsala/Leipzig.

SOME SERBIAN PARALLELS TO THE EAST-SLAVIC VIJ

Summary

Vij is a kind of monster or rather an archidaemon, appearing in the finale of Gogol's tale thus entitled. The recent folkloric research confirms that an analogous figure is rooted in the East Slavic tradition. In a story inspired, too, by the popular beliefs, the 19th century Serbian author Milovan Glišić introduces, under similar circumstances, a similar demoniac personage. The resemblance between the both stories consists in the hero spending the night alone in a haunted place and being exposed to more and more dangerous attacks of the evil force, which culminate in the appearance of a lame creature with deeply pending eyelids: in Gogol it is called *Vij*, in Glišić simply *grdoba* 'monster'. In view of the fact that the young Glišić was largely influenced by Gogol, a pure imitation of the latter by the former can not be excluded; nevertheless, it seems more probable that in this particular point the Serbian story-writer is not slavishly imitating the great Russian, but rather following his example in using some traditional topic he knew from his own country, for in the folklore of this, north-western part of Serbia and of some other Serbian regions very close parallels to Glišić's narrative are to be found, which match also its details disagreeing with the Gogol's story. The main difference consists in Gogol's hero being unwillingly closed in an empty church and finally put to death by taking the look at the monster, *Vij*, while Glišić's hero spends the night on a bridge voluntarily subjecting himself

to the demonic temptation, in order to find a cure of a disease provoked by diabolic charms. Such a healing procedure is more than a folk tale motif; as late as the first half of the 20th century it was practised in Serbian Banat, where the patient (mostly a mentally handicapped child) used to be let to spend the night alone on the so-called Devil's bridge (*Đavolji most*) over Nera river and to expect the epiphany of the oldest devil, *Daba* (it was desirable to see only the top of *Daba*'s red cap emerging, and not his face). In a widespread Serbian superstition, *Hromi* („The Lame“) *Daba* is the king of devils, and there are some place names and local legends indicating that Glišić's monster was originally identical with him. As for Ukrainian *Vij*, Abaev and some other scholars compared him with the Iranian *Vayu*, in regard both to his name and to his function of the doorkeeper in the kingdom of dead. The Serbian evidence corroborates this comparison by supplying the characteristic motif –lacking in the East-Slavic tradition– of a bridge between this and the other world; in the Zoroastrism, it is the „Good *Vayu*“, *Vāi i vēh*, who conducts the righteous souls of dead over the Činvat-bridge to the paradise, while his evil hypostasis *Vāi i vattar* prosecutes the impious ones. *Vayu* is believed to play this double role because he personifies the atmosphere, i.e. the element mediating between the earth and the sky, where the souls of dead keep roaming, who are prohibited from approaching to heaven. *Daba* deriving from *Dabog*, the Serbian „Lame Devil“ can be traced back to the legendary personage thus named, figuring in the folk tales from Mačva as the dualistic rival of God, who rules over the evil souls –not unlike the „Evil *Vayu*“– and finishes up by being fixed between the earth and the sky, which recalls the archaic cosmogonical myth about the separation of the primordial couple, Mother Earth and Father Sky, by creating the airspace in between. In another legend *Dabog*'s affinity to the winds is manifested, corresponding to the nature of the Indo-Iranian *Vāyu*, who is above all a windgod. A further functional tie can be established between Gogol's *Vij*, said to be the chief of the gnomes, and NE Serbian „Silver King“ of the miners' legends, the master of underground treasures, whose name seems to have been originally *Dajbog*. All this can throw a new light on the relationship of Serbian *Da(j)bog/Daba* to the homonymous Old-Russian god *Daž(d)ьbogъ*, as well on the much-discussed problem of Slavic dualism.

Ljubinko RADENKOVIĆ
Institute for Balkan Studies
Belgrade

SLAV BELIEFS ON CHANGELINGS *

Abstract: Beliefs and legends that certain mythological creatures – fairies, witches, the devil, (vile, *veštice*, *đavo*, *boginka*, *mamuna*, *baenik*, *domovoj*, *leshi*) etc. can take away the child from the mother and exchange it for its own in the image of the abducted child, are widespread with the West and East Slavs, while with the South Slavs they are found only in the northern parts, in Pannonia. Such demonic child is most often called: *podmeče* (with the Serbs), *podvršće* (with the Croats), *podmenek* (with the Slovenians), *odmienjec* (with the Poles), *одминок* (with the Ukrainians), *обмен* (with the Russians), etc. According to the folk beliefs, a changeling differs from the other children by its sluggish growth, voraciousness, and persistent desire to harm or spite other members of the household. Slav legends mention the ways of stealing the human and planting the demonic child (a), recognizing the demonic child (b), and disposing of it and restoring the rightful child (c). In order to prevent the demon from exchanging her child, the mother must observe certain rules of conduct during pregnancy and in the 40 days following the childbirth. Certain measures of magical protection are also undertaken, as: placing sharp iron objects near the nursing woman, then brooms, leaving the candle to burn all night, burning frankincense in her presence, sprinkling her with holy water, etc. The legends on changelings were most probably adopted by the Slavs from the neighboring western peoples (Germans), and included in the already present beliefs that the birth of a child is a gift from the other world, and that the mother must take great care of the gift and be grateful for it. Otherwise, the one bestowing the gift may take it away as well.

The beliefs and legends that a mythological creature may take away the child of the careless mother and exchange it for its own, are widespread with the East and West Slavs, while with the South Slavs they can be found mostly

* This paper is part of Project “Mythological and Religious Conceptions of Balkan Peoples” (no. 2168) financed by the Ministry of Science and Technology of the Republic of Serbia.

in northern parts, and parts of Pannonia (Kaernten (Koruška), Prekomurje, Podravlje, Slavonia, south Banat). According to the available documents, the southernmost point in the Balkans where such beliefs are documented is in Bosnia (Zupca near Breza, north of Sarajevo). Taking into consideration that the said place in Bosnia is in the mining area, where there are settlers from other places, it can be assumed that such beliefs on changelings may have been introduced from more northern areas, or from Austria (mining administrators).

With the Serbs, a changeling is called *подмече* (Here in Banat, Northern Zlatica); with the Croats *podmeće* (Otok in Slavonia), *podvršće* (Podravlje Croats in Hungary), *mali veštac* (Potnjani near Djakovo, Slavonia); with the Slovenians – *podmenek* (Mezniska Valley, Prekomurje), *podvrženo dete* (Kaernten), *podmeno dete* (Prekomurje); with the Poles – *odmienec*; with the Ukrainians – *одминок* (Usicki County), *видминник* (Proskurovski County); with the Russians – *обмен*, *обменёк*, *обменённый*, *обменёнок*, *обменёныш*, *обменок*, *оммен*, *омменыш*, *лешачёнок*, *чертёнок* (mostly in the Russian north).

According to the beliefs held by the Serbs, the child is planted by fairies – *vile* (Orlovac in Slavonia; Zupca near Breza in Bosnia), the devil – *đavo* (Here in Banat, north Zlatica); with the Croats, fairies – *vile* (Otok in Slavonia), witches – *veštice* (Potnjani near Djakovo, Slavonia), *coprnica* (Croats from Podravlje in Hungary); with the Slovenians – *škopnjak* (Mezniska Valley, Prekomurje; Kaernten), the devil – *vrag* (Prekomurje); with the Poles – *boginka*, *matina*, *satanica* (it is most often the same creature); with the Ukrainians – *богиня* (*чертовка*) (Proskurovski County), *повітруля*, *лісова відьма* (the Carpathian Mountains), *черт*; with the Russians *баенник*, (*баянник*), *банница*, *домовой* (*гуменник*, *дворовой*, *овинник*, *ригачник*), *леший*, *лешачиха*, *обмениха*, *обдериha*, *дьявол*, *черт*, *вещица* (*ведьма*).

A changeling can be recognized by its sluggish growth; it is constantly restless, cries a great deal, sleeps badly, it is ill-behaved, and insatiable. Most often it is said to have a large (or a very small) head, a big belly, thin arms and legs, a body covered in hair, and it is slow at starting to talk and walk (cf. Baranowski 1981:142; Bošković-Stulli 1997:399–400, Власова 1998:364; Криничная 2001:202–203; Максимов 1996:13; Новичкова 1995: 445–446; Реџка, 142; Franković 1990:29–32; Чубинський 1995:197–198). The Serbs also say that “it looks oddly”, that it is “craving” (Filipović 1958:281), “of unhealthy color”, “with no bones”, (Fabijanić-Kajmaković 1973:155); with the Ukrainians it is said that it has large ears and growing horns (Чубинський 1995:196); with the Russians it is said that its head is drawn out like in a fish, and that it has big eyes (Криничная 2001:66); with the Croats it is said that “it knows what everybody is saying and then it laughs weirdly, and it

is repulsive, old, hairy” (Bošković-Stulli 1997:399), etc. According to the beliefs in the Russian north, when a mythological creature steals a child from the mother, it plants the double in the same image, made of aspen stump, log or of broomstick made of stripped twigs (Власова 1998:364; Криничная 2001: 66). The changeling does not live for long (the Russians believe that it lives up to 15 years).

The largest number of legends concerning changelings has a three-part structure, consisting of the following elements: a) the stealing of human and planting the demon child; b) recognition of the changeling; c) disposing of the changeling and the return of the rightful child.

Stealing a human and planting a demon child

According to general beliefs, a mythological creature may exchange the child of a mother disobeying some of the rules of conduct during pregnancy or during the first 40 days following childbirth. It is most often that the exchange happens if mother *goes away from* her unbaptized child and leaves it alone and without anything to protect it – goes to fetch some water (Криничная 2001:66), works in the field and leaves the child on the boundary (Peška 1987:149), gathers fruit in the wood and leaves the child under a tree (Baranowski 1981:138), goes out of the house and leaves the child in the crib (Franković 1990:29). According to the beliefs of the Poles, the *tamunas* tempt the nursing mother into leaving the house and abandoning her child by creating the delusion that songs and music can be heard from the village inn (Baranowski 1981:136–137).

A child can be substituted as well in case its mother *cursed* it, e.g. if she says: “Хоть бы леший тебя унес!” (“May the *leshi* take you”) (Максимов 1996:13), or “Хоть бы баянник взял тебя!” (“May the *banyik* take you!”) (Криничная 2001/1:66). With the Slovenians, the devil exchanged the child of a mother whose husband cursed her while she was pregnant (Kelemina 1997:136).

Other reasons for exchanging children are mentioned as well. With the Russians, this may happen if no one makes a sign of the cross over the child, or if no one blesses it when it sneezes, or if someone yawns in the steam bath when the nursing woman is present (Максимов 1996:13). With the Poles it is believed that *boginka-tamunas* exchange the children of mothers who are not pious enough, and fail to have their children baptized, and to observe other church rites (Peška 1987:150). The *boginkas*, according to what the Poles believe, could even exchange unborn babies. In the night, they would come stealthily into the house, and take the child from the sleeping pregnant woman’s womb, and put theirs instead of it (Baranowski

1981:136–137). According to a folktale from Poland, in the small hours of the night a *mamuna* burst into the house in the form of a woman, and tried to grab the child from the appalled mother's arms. The mother succeeded in driving it away by prayer (Baranowski 1981:137).

From the beliefs and legends stems the conviction that creatures from the other side constantly follow the puerperal woman, and that they are always ready to punish her. According to the belief of the Slovenians from Kaernten, a fiend (*škopnjak*) sits on the roof of the house every night and it is always ready to enter the house through the chimney, take the child and plant its own (Zablatnik 1982:22). By the tales of the Russians from the Russian north, as soon as the mother said some curse words to her infant child, from above the house was heard a terrible gushing wind, and an evil spirit came down into the house and took the child from the mother, and planted its own (Черепанова 1983:50). According to an account from Poland, in case a nursing woman is left alone in the steam bath and the midwife on leaving her fails to make a sign of the cross for all the four corners of the bath, an evil spirit in the form of gushing wind may also come down from the roof and exchange the child (Максимов 1996:13).

Recognizing the changeling

According to the beliefs, a changeling is difficult to recognize because it has the same features as the stolen child. Besides, it is cunning, and successfully hides its demonic nature. That is why people can find out only by chance that it is not their offspring, or they may place him in a situation that would make it reveal itself. According to the accounts from Poland, the woman of the house by some chance failed to fall asleep, and saw the child get up in the middle of the night, go to the larder, take a box of rat poison, and throw a bit of the poison into the milk pitcher. The woman realized that the child they were taking care of was not theirs, but a changeling, and that it was secretly poisoning the whole family (Baranowski 1981:140–141). According to the tale from Russia at the end of 19th century, an old man, lying on the furnace, saw a child come out of the cradle and walk around the house, eating voraciously all the food it could find. But there was a knock on the door, and the child jumped back into the cradle, and looking at the old man, threatened him by waiving its finger at him (Новичкова 1995:446).

In some tales the parents realize that their child was a changeling by witnessing its dialogue with the other demon, on the way from the house to the church or some other place. At that time they talk to each other as if they were friends from long ago, and they address each other by their first names. So, as the Ukrainians (Usicki County) report, a woman, coming back from

the church and carrying a changeling with its horns growing, heard a voice on the road from near a large stone: “Имберес! Где ты был?” (“Imberes! Where have you been?”). The changeling answered: “У бабы” (“With the woman”). The demons went on with their conversation: “Что ты там делал?” (“What have you been doing there?”) “Ел и пил” (“Ate and drank”). A woman who was following the mother with the child, told her to throw it to the devil, since it was not her child (Чубинський 1995:196).

In some legends, when parents bring the changeling close to some body of water, it answers to the demon, which leads the parents to throw it into the water. According to the accounts of the Croats from Hungary (Podravlje), people brought a child not being able to walk or talk to the church (to St. Antun). When they came near the canal, a voice was heard: “Пуклић Шимена, кам тебе носакајо?” (“Puklic Simena, where are they taking you?”) “Мене носакајо светим Анталару нек ја знам одакат, говоракат, а ја, боме, нећу” (“They are taking me to St. Antun so that I can learn to walk and talk, but I don’t want to”), answered the *podvršće* (changeling). The people threw it in the water right away, and back in the house they found their own child (Franković 1990:29). A similar story was recounted by Martin Luther: parents from Halberstadt were taking a changeling to Hockelstadt in order to pray before a miraculous statue of the Virgin Mary. When they were crossing the river, a sound was heard, generally used to call the birds: “Hilero!” The child from the basket answered: “Hoho!” “Where to?” asked the voice from the water. “They are taking me to Hockelstadt, so I could grow faster!” On hearing this conversation, the father threw the basket with the child into the river, and the laughter of both demons was heard from below the water (Махов 1998:102). According to the accounts of the Croats from Slavonia (Potnjani near Djakovo), the parents, talked into it by a fortuneteller, were taking a changeling in the cart to throw him into the river from the bridge near Beli Manastir. When they were near their destination, from under the bridge a voice was heard: “Kuglin!” The child answered: “Oh, Vuhin, is that you?”. On hearing the voices, the exasperated father, with a curse, threw the child into the river (Bošković-Stulli 1997:399–400).

In order to recognize whether their offspring is actually a changeling, it was laid on the peel or a shovel and for a moment placed in a red-hot bread baking oven (Vanat, Филиповић 1958:281), into the bread baking oven behind the breads (Otok in Slavonia, Lovretić 1902:138), brought before a red-hot oven and told that it would be thrown into the oven if it was not theirs (Prekmurje, Kūhar 1988:125; Podravlje Croats, Franković 1990:29). According to the belief, after the voiced threat (which in Prekmurje had to be repeated thrice: “Child, tell me, are you a rightful child, or not! If you don’t tell me, I’ll put you in the stove!” (“Dete, povej mi, ali si ti pravo, ali ne! Či

mi nepoveš, te notri v peč vržem!” – Kūhar 1988:125), the demonic creature would take its child and restore the rightful child to the parents .

According to some legends, on being placed into an unusual, and for it an entirely new situation, the changeling in wonderment reveals itself for what it is. In Slavonia (Potnjani near Djakovo), following the advice from a fortuneteller, a mother would break a lot of eggs, and putting the shells one into the other, she would place them around the hearth. Then she would put a child on the ground, and hide in the attic. The child, having been left alone, would get up and, in wonderment, say: “Oh, my, what many pots, there weren’t so many even when our Kurciban got married!” (Bošković-Stulli 1997:399–400). With the Croats from Podravlje in Hungary it is told how a woman had the changeling play with a small pot and a big ladle. The child was puzzled and said: “I have traveled for a hundred years, and I have never seen a ladle bigger than a pot!” (“Па веч сем сто годин прешел, па још такво несем видел да векша сокача него лонец!” – Franković 1990:29–32). In the tales of the Slovenians in Prekmurje, there is also a motif of “giving a child a bigger spoon than a pot”, but there it serves the purpose of disposing of the changeling and getting the rightful child back. That is to say, when the devil sees that its child cannot eat from the pot because the spoon is too big, it takes it away and in his place lays the stolen child (Kūhar 1988:55; Kelemina 1997:136).

Disposing of the changeling and the return of the rightful child

According to the legends, when people are sure that they are taking care of the changeling, they try to dispose of it and get back their own. With that goal in mind, they expose it to a threat, punishment, take it to the church, and sprinkle it with holy water, or they, as already mentioned, throw it into deep water. The purpose of the threats and punishment is to provoke the pity of the demonic mother (*boginka*, *тамана*, *чертовка*, *враг*) who, on seeing her child suffer, takes it back and gives back the rightful child. The most often mentioned form of punishment is *switching*. According to the accounts of the Slovenians in Prekmurje, on the Virgin Mary’s day, the mother cut three green hazelnut bush branches and used them to switch the “*podmenac*”, until the *škopnjak* came and took its own child, and restored her own (Kelemina 1997:136). With the Ukrainians in the Carpathian Mountains, the mother switches the changeling at the crossroads with nine dogwood switches, until *лісова відьма* (a forest witch) comes and gives her back her child (Левкиевская 1996б:8). In the Russian north, the changeling was switched beside a burning stove (Власова 1998:366); with the Poles, mother switched *odmijenac* with birch twigs at the dunghill (Peřka 1987:150).

In several accounts, the demonic creature, on taking its own child, would scold the mother for treating it badly: “Jaz sem s tvojim otrokom tako lepo ravnal, ti si pa mojega tepla” (“I treated your child so nicely, and you beat mine) (Kelemina 1997:136); “На тебе твое. Бей свое, а не мое” (“Here is yours; beat your own, not mine”) (Левкиевская 1996б:8); “На тоби твою дитину: ты над мою збыткуешся, а я твой ниц не кажу, дивись, яка вона гарна и чиста” (“Here is your child: you beat mine, and I don’t say anything to yours, look how clean and tidy it is”) (Чубинський 1995/1:198). According to the tales from Poland (in the vicinity of Lublin), two mothers switched the changelings until *boginka* came with their children and told them: “Here, here!” (Baranowski 1981:138). In Podlasje, also in Poland, parents took the changeling to the church, where they, following the order of the priest, sprinkled it with holy water. It screamed piercingly, until the *diablica* came, took it, and returned to them their own offspring (Baranowski 1981:139).

With the East and West Slavs there are other accounts, where specific cases are reported, concerning people getting rid of the changeling. So, according to the accounts from the northwest of Russia, a traveling healer staying the night in the peasants’ house, noticed the devil stealing the child of the man of the house from the cradle, and exchanging it for a stump in the likeness of that child. The traveler succeeded in taking away the child from the devil, and hid it into the bag. In the morning, before the eyes of the parents, he took the changeling from the cradle, cut it in half and threw it into the fire, and gave back to them their own rightful living child (Криничная 2001/1:201). According to another tale, which is somewhat anecdotal, the thief, finding himself in someone else’s house, at the moment when a *leshi* was getting ready to take away the child, saved it by chance because, on hearing it sneeze, he said: “Будь счастлив на день, крещеный!” (“Bless you, you baptized one!”) (Криничная 2001/1:422). In the Ukrainian legend, a midwife taken away by force by the devil to his wife, recognizes there the child whose mother she had assisted in childbirth, and sticks the needle in his head. Since the child kept crying all the time because of that, the devil took it back to its parents. (Чубинський 1995:197)

In some Polish legends on changelings, after the parents see that it has some special abilities, they enter into some kind of partnership with it. So, according to the tale from Конопница (Vjelunjsko), the changeling tells its guardians which numbers to play on in the lottery, and in return for it they prepared the food it wanted (Baranowski 1981:141). In another case, when the parents discovered that the child they were taking care of was not theirs, it persuaded them to grant it life, and in return it would bring them money. Following that, every night it brought money, and the couple bought it vodka,

which it would drink up straight away (Baranowski 1981:140–141). After the child was gone, money earned in that way would turn into plain paper or a dog's excrements.

Folktales evolved around the motif of a changeling bringing wealth to people were derived from the legends of a household servant spirit, which is called *macić* with the Croats living near the sea, *мамниче* with the Bulgarians, *скжатец* with the Poles, *хованец* with the Ukrainians, and so on. (cf. Левкиевская 1996a:185–212).

In Russia as well (Vyatka Guberniya), it was thought that the *обмењонок* (changeling) was a “knowing” child, and that it possessed magical powers. It was thought that it could be of use to the family where it lived. However, after its death, it turned into a wandering dead – *жеретик*, and could not find peace until its bones had rot. (Власова 1998:365)

In Russian beliefs there is a different manner of explaining the fate of the stolen children. If the child is taken away by the *devil*, it places it in a narrow dungeon where there is no light or fire, and where it forever curses its mother for not having protected it from the abduction; the devil takes it with him, ordering it to start and spread fires; he gives it to *rusalkas* and cursed maidens to be raised by them, and eventually it turns into *rusalka* (if it is a girl), or into a *leshi* (if it is a boy) (Максимов 1996:13–14). According to other tales from Russia, stolen children are taken by the *leshi* to a cottage in the woods, and raised and brought up by forest graybeards (*лесные старики*) or fathers (*отцы*). There the children gain secret knowledge, and when they go back to the human community, they become healers and sorcerers. However, the child living with the *leshi* (a forest spirit), can gradually go wild and forget how to speak, stop wearing clothes, get covered in moss, lose shape and become invisible (Криничная 2001/1:420).

According to the account from the Vologod region in Russia, the stolen girl was seen from time to time to run around the house, dressed in a white gown and with a red belt (Черепанова 1983:50).

In German tales about water demons (and also in Slav legends from the border areas), the explanation is given about where the children exchanged by the demons come from. They are born by the maidens, deceived and abducted by the water demons, who then married them and took them into the river.

With the Russians there are also beliefs loosely associated to the subject matter here, claiming that the mother, if she could manage to stay awake for three nights in a row, alone in the church, exposed to continual threats of the dark forces, can save the soul of her stolen child. (Максимов 1996:14; Власова 1998:367). Such beliefs have similarities to apocryphal curses, where a saint (St. Sisinius, St. Theodor, etc) pursues and apprehends

the demon who has taken away (i.e. murdered) his sister's newly born baby. With the Greeks from Byzant, such a demon was called *gilu (gilo)*, and in Slav translations, it is either a *witch* or a *devil*. The issue considered here does not include the tale motif "man unknowingly makes a gift to the devil of what he does not know", i.e. his child, because he did not know that his wife was pregnant.

Protection from child abduction

In order to ensure that the demon should not exchange the child of the nursing woman, various forms of magical protection were undertaken. Next to the woman in confinement some sharp metal object was left (Baranowski 1981:143–144; Черепанова 1996:37; Власова 1998:366); a candle was left to burn (Милорадович 1991:416; Власова 1998:366); the Russians put a "broom-guard" next to the doorstep or under the cradle, or a stick in the corner, and ordered it to keep watch over the puerperal woman and the infant; they burned frankincense in her presence, they sprinkled her with holy water, they would leave a bowl of water under the icon, the husband reading chants against the stealing of the newborn baby, and then they gave the woman that water to drink (Власова 1998:365–366). The Poles put consecrated herbs above or next to the bed of the woman in confinement, they put medallions with the images of the saints in the doorway and in the windows, the priest made chalk signs of the cross, they sang religious songs, they put red caps on the heads of the children, and so on (Baranowski 1981:143–144). The Croats from Podravlje in Hungary would cover a child after birth with a man's shirt, and the mother did not leave its side for seven weeks, lest it be exchanged by a *цопрница* (Franković 1990:29–32).

Final notes

With the Slav peoples there is general understanding that the birth of a child is a gift from the other world, or a gift of the ancestors. When a child is born to some family, the Serbs say that they "have got a new arrival". The bestowing of a newly arrived actually depends on the goodwill of the ancestors, who may be represented in one figure – the mythical founder of the kin, the founding father. With most Slav peoples he may be present in the house in the form of the snake (the so-called *house snake*). With the Bulgarians he was called by the name of *стопан* ("patron", "husband"), and he was called upon and honored when a family or one of its members were in trouble. With the Russians, the one looking after the property and health of the family, and probably most likely after its development and growth as

well, is the *домовој*, who can share his ‘responsibilities’ or ‘competences’ with some other spirit (spirit of the yard, or of a grain shed, of the steam bath). For the woman in confinement and her child the spirit of the steam bath – *bayenyik* (*баенник*) or *bayanyik* (*баянник*) is of great importance; the steam bath is situated outside the house, and the nursing women as a rule live there with their infant for seven weeks after childbirth.

The child coming out of the mother’s womb is understood also to be the opening of the door to the other world, when, together with the child, the invisible ancestor, who has presented the family with a newborn, comes out as well. He constantly keeps watch over the way they are treating his “gift”, and if he notices that the mother, as a new member of the kin, is not worthy of being the means for further multiplication of the kin, he takes back his “gift”. In that way, the growth and development of the family is brought to a standstill, and the family, doomed to be without heirs, may even die out.

The woman in confinement and her child within the first 40 days of the birth are stalked by the souls of the ‘tainted’ dead – women who died in pregnancy or in childbirth, violently slain infants, etc, who try to murder her and her child, and in that way increase their ‘herd’ or ‘flock’ (children who died unbaptized are often imagined as birds).

Such beliefs related to childbirth, and to the dangerous spell of time for the woman in confinement, were instrumental for accepting the motif, often with an elaborate folklore structure, that a careless nursing woman may be punished not only by the death of her child, but also by it being exchanged for a demonic child in the same image. In all probability, the core storyline for such beliefs and legends spread from the Alpine (Germanic) communities to Central European ones, and further, to the East Slavs, and, to a certain extent, to the Pannonia regions where the South Slavs live.

BIBLIOGRAPHY

- Baranowski 1981 – B. Baranowski, *W kręgu upiórów i wilkołaków*, Łódź 1981.
- Вољковић-Stulli 1997 – M. Вољковић-Stulli, *Usmene pripovijetke i predaje*, МН, Zagreb 1997.
- Черепанова 1983 – О. А. Черепанова, *Мифологическая лексика Русского Севера*, Ленинград 1983.
- Черепанова 1996 – О. А. Черепанова, *Мифологические рассказы и легенды Русского Севера*, СПб. 1996.
- Чубинський 1995 – П. Чубинський, *Мудрость віків*, кн.1. Київ 1995.
- Фабијанић – Кајмаковић 1973 – Р. Фабијанић, Р. Кајмаковић, *Промене у народним обичајима и веровањима у Жупчи код Брезе*, ГЕИ XIX–XX (1970–1971), Београд 1973.
- Филиповић 1958 – М. С. Филиповић, *Вера и црква у животу банатских Хера, Банатске Хере*, Нови Сад 1958.
- Franković 1990 – Ђ. Franković, *Mitska bića u podravskih Hrvata. Narodne predaje*, Etnografija Južnih Slavena u Mađarskoj 9, Budimpešta 1990.
- Kelemina 1997 – J. Kelemina, *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva*, Bilje 1997.
- Криничная 2001 – Н. А. Криничная, *Русская народная мифологическая проза*, т.1, СПб 2001.
- Kühlar 1988 – Š. Kühlar, *Ljudsko izročilo Prekmurja. Zbral in uredil Vilko Novak*, Murska Sobota 1988.
- Левкиевская 1996а – Е. Е. Левкиевская, *Славянские представления о способах коммуникации между тем и этим светом*, Концепт движения в языке и культуре, Москва 1996.
- Левкиевская 1996б – Е. Е. Левкиевская, *Там, на Черногоре есть нявское молоко... (Женские демоны в карпатской мифологии)*, Живая старина 1(9), Москва 1996.
- Lovretić 1902 – J. Lovretić, *Otok*, ZNŽ VII/1, Zagreb 1902.
- Максимов 1996 – С. В. Максимов, *Нечистая, неведомая и крестная сила*, Москва 1996.
- Махов 1998 – А. Е. Махов, *Сад демонов*, Москва 1998.
- Милорадовић 1991 – В. П. Милорадовић, *Заметки о малорусской демонологии*, Українці, Київ 1991.
- Новичкова 1995 – Т. А. Новичкова, *Русский демонологический словарь*, СПб. 1995.
- Ножинић 1989 – Д. Ножинић, *Етнографска грађа из Хрватске и Босне* (рукопис у својини аутора).

- Peić – Bačlija 1990 – M. Peić, G. Bačlija, *Rečnik bačkih Bunjevaca*, Novi Sad – Subotica 1990.
- Pełka 1987 – L. J. Pełka, *Polska demonologia ludowa*, Warszawa 1987.
- Večenaj – Lončarić 1997 – I. Večenaj, M. Lončarić, *Srednjopodravska kajkavština. Rječnik govora Gale*, Zagreb 1997.
- Виноградова 2001 – Л. Н. Виноградова, *Подмече*, Словенска митологија. Енциклопедијски речник, Zepher Book World, Београд 2001.
- Власова 1998 – М. Власова, *Русские суеверия. Энциклопедический словарь*, СПб. 1998.
- Zablatnik 1982 – P. Zablatnik, *Od zibelke do groba. Ljudska verovanja, šege in navade na Koroškem*, Celovec 1982.

СЛОВЕНСКА ВЕРОВАЊА О ПОДМЕТНУТОМ ДЕТЕТУ

Резиме

Веровања и предања да одређена митолошка бића (*виле*, *вештице*, *ђаво*, *богинка*, *мамуна*, *баеник*, *домовој*, *лешиј* итд.) могу мајци однети дете и подметнути своје, са истим ликом као и њено, распрострањена су код Западних и Источних Словена, док су код Јужних позната само у северним, панонским крајевима. Такво, демонско дете, најчешће се назива: *подмече* (Срби), *podvršće* (Хрвати), *podmenek* (Словенци), *odmienjec* (Пољаци), *одминок* (Украјинци), *обмен* (Руси) итд.

Подметнуто дете, по народним схватањима, разликује се од остале деце по нескладном развоју, прождрљивости и израженим склоностима да људима у кући где живи чини разне пакости.

У словенским предањима говори се о начинима крађе људског и подметања демонског детета (а), препознавања демонског детета (б), ослобађања од њега и враћања свог детета (в).

Да не би демон заменио мајци дете, она се мора придржавати одређених правила понашања за време трудноће и 40 дана после порођаја. Такође се примењују различите мере магијске заштите, као што су: стављање поред породиље оштрих гвоздених предмета, затим метле, остављање свеће да гори целе ноћи, кађење породиље тамјаном, њено шкроплење светом водом итд.

По свој прилици предања о подметнутом детету Словени су прихватили од суседних, западних народа (Немаца) и уклопили их у постојећа схватања да је рађање детета дар оностраног света и да се према том дару мајка мора односити с пажњом и великом захвалношћу. У противном, онај који дарује, може свој дар и одузети.

Вања СТАНИШИЋ
Филолошки факултет
Београд

О ТАБУИЗАЦИЈИ НАЗИВА МИША НА ЦЕНТРАЛНОМ БАЛКАНУ

Апстракт: Обредне радње у циљу заштите од мишева познате су практично свим културама, а у поједим областима, које су могле у већој мери да буду изложене најезди глодара, може се очекивати и шира заступљеност „мишје обредности“. Једну од таквих зона представља централни Балкан, на којем срећемо уочљиве доказе изразитије културне улоге миша – постојање особених мишјих празника и табуизације назива миша, што би могло да указује на то да његов култ можда има дубље, старобалканске корене.

Захваљујући радовима Веселина Чајкановића, одавно је утврђено да је народна традиција о светом Сави врло поуздан и богат извор за проучавање старе српске религије. У својој познатој студији *О врховном богу у старој српској религији*¹ Чајкановић је убедљиво показао низ типичних паганских одлика митског лика светог Саве, као што су склоност ка гневу, „божанска завист“ и „страшне страсти“ (које су у Платоновој терминологији карактерисале старогрчке богове), супротне духовничком миру и душевном спокојству хришћанских светаца. Као што је познато, митски свети Сава има изразито хтонични карактер: оживљава мртве, исцељује слепе (попут светог Николе), господари вуковима (попут светог Мрате и светог Ђорђа), предводи градоносне облаке који се често називају његовим стадом или њего-

¹ В. Чајкановић 1973, 306–462.

вим кравама,² одлази у „мрачну земљу“ и ослобађа је мишева, у чему се препознају особине паганског божанства стада, попут словенског Велеса, који је, попут германског Водана, истовремено и бог мртвих душа.³ Мотив стоке и вукова добро је познат и доста јасан: уклапа се у традиционални сточарски карактер српске народне културе, чији је национални светитељ добио типичне одлике божанства подземног света.⁴ У овом контексту, нашу пажњу је привукао мање распрострањен мотив Савине борбе с мишевима, везан за древне аграрне култове, с разноврсним и широко распрострањеним детаљима који се иначе јављају у приповеткама многих народа. Тема овога текста јесу управо неки старобалкански садржаји митолошке улоге мишева.

Владимир Ћоровић је у својој познатој збирци народних прича о светом Сави скренуо пажњу на то да његов култ није свуда исто распрострањен и да има читавих области у којима нема предања о њему: „Највише Савиних цркава има, занимљиво, не у Србији него у епархији зворничко-тузланској (четири) и бококоторској (шест)“.⁵ Материјал с којим смо располагали није нам био довољан да проверимо да ли овај податак, који има своје етно-културне, историјске и географске разлоге, истовремено важи и за различиту распрострањеност појединих митских мотива његова култа. Може се ипак уочити да у Ћоровићевој збирци мотив вукова потиче из југозападних, изразито сточарских крајева као што су Рудник, Фоча, Призрен, Колашин, док су три приче с мотивом мишева пореклом из западних крајева (Сански Мост, Цетина, Посавина). У све три приче свети Сава се појављује као истребитељ мишева који одлази у „мрачну земљу“ или у „неку пустињу“ или на конач светом Павлу, који се у тој верзији јавља као пропагатор „крањске“ вере.⁶ Поред ових становника „мрачне земље“ (чије име већ довољно

² С. М. и Н. И. Толстој 1985.

³ Нови допринос осветљавању митског лика Светог Саве дат је у часопису *Расковник* (јесен-зима 1994) и научним зборницима *Свети Сава у српској историји и традицији* (САНУ, Београд 1998) и *Култ светих на Балкану* (Лицеум 5, Крагујевац 2001).

⁴ Чији хтонски карактер, поред вукова, истичу и два стереотипна детаља: *итап* (*итака*, *шљака*), који скрива змијску природу хтоничних богова, јер се они не могу на други начин усправити и ходати и *петао*, којег Сава са собом носи, који указује на обележје слепости хтонског божанства (Раденковић 2001: 102–103).

⁵ В. Ћоровић 1927, IX.

⁶ В. Ћоровић, бр. 2, 3, 4.

говори само по себи), који ноћу могу „обладати“ или чак „да изједу човјека“, ту се појављују и други познати хтонични ликови и мотиви: луч, петао, кобила са ждребетом, као и мачка створена од рукавице бачене међу мишеве. Петао својом песмом активно учествује у борби против мишева, што препознатљиво и непосредно сведочи како мишеви овде нису схваћени као некаква обична „живина“, него као демонска ноћна створења. На извештај западни карактер овога мотива могло би да указује словеначко веровање из околине Горице да вампири ноћу долазе да муче људе у виду *миша*, *пацова* и *црне кокоши*. Тим је поводом Љубинко Раденковић (1996: 109) истакао да сасвим супротно веровање постоји у јужној Србији, где се вампири боје кокоши и нарочито „кокошињег седала“.

Пандан овоме западном крајишко-посавском мотиву Савине борбе против мишева, представља чињеница да у народном календару источне Србије и Бугарске и мишеви имају своје дане, који се празнују ради заштите од њих: главни су *Мишољдан* (*Миштровдан*, *Мишуловдан* или *Мишоровдан* 27. X, тј. 9. XI) и *Миша субота* (субота уочи Часних поклада). Празновање се спроводило у виду забране вршења кућних („женских“) послова и отварања амбара и остава с храном и ковчега с рубљем „да се не би отварале чељусти змијама и сипцима“.⁷ Први празник долази одмах после Митровдана и митолошки је повезан с њим. По црквеном календару то је дан св. Нестора (погубљен 306. у Солуну), за кога наше народно предање каже да је био „шегрт св. Димитрија и да је убио некакву алу из које се размилело много гадних живуљки, мишева и гмизаваца“.⁸ Овај се празник назива још и *Миољдан* – баш као истоимени празник што пада 12. X, који је по црквеном календару дан св. Киријака Отшелника, али који се не везује ни за једног православног светитеља. По мишљењу Мила Недељковића стандардизовани назив овог празника *Мишољдан* не може се поуздано везати за св. арханђела Михаила, кога на овај дан празнује католичка црква.⁹ У сваком случају, кроз народне обичаје и митолошки контекст

⁷ Српски митолошки речник [миш].

⁸ Т. Ђорђевић 1958, 306; М. Недељковић 1994, в. *Мишољдан*.

⁹ М. Недељковић, в. *Миољдан*. Мада је позната веза св. арханђела Михаила с неким словенским паганским божанствима доњег света, који се код Западних Словена по називу чак укрестио са светим Николом, у чијем су лику, како је добро познато, садржане најважније функције врховног словенског божанства доњег света – упор. имена типа *Mikola*, *Mikulaj*, *Miklosz* (Успенский: 20), с подударним укрштањем облика као у поменутих називима *Ми(х)ољдан*, *Мишољдан*, *Ми(ш)тровдан*, *Мистровден*, *Нистровден* (Гура 1997: 410).

види се веза с једним старијим митолошким ликом. У првом реду, веровање да ће на Михољдан угинути сви пољски мишеви који нису спремили зимницу,¹⁰ затим употреба назива *Миољдан* као синоним за *Мишољдан* (уочљив је, уосталом, и облички паралелизам овог необичног источносрбијанског назива с *Михољданом*), као и податак да Срби из Дунавске Клисуре (на румунској страни) Михољдан славе као *Тејкин дан*, „нудећи пролазницима спремљену храну за здравље *тејкама* (теткама)“.¹¹ Ко су ове *тејке*, или можда једна *Тејка*, коју је требало умилостивити, није тешко погодити захваљујући познатом називу за топло октобарско време *Ми(х)ољско лето* коме у руском одговара назив *Бабье лето*. Добро је познато да је у словенском дохришћанском пантеону постојало древно женско демонско биће, о чијем култу код нас сведоче Баба Марта, Бабарога, Баба Коризма – персонификација ускршњег поста код наших католика, Дивија Баба – која живи по босанским пећинама, и Баба Јега у источној Србији – истоветна руској Баби Јаги, која се у руској традицији појављује у пратњи змија, мишева и друге гамади, и која је, како изгледа, у власти држала кућне и пољске штеточине.¹²

О календарској вези арханђела Михаила с мишевима могао би да говори обред „мишја свадба“ који се у бугарском фолклору вршио на Аранђеловдан (8. XI), и састојао у затварању два миша у тикву,¹³ корпу или кавез, а затим у приређивању свадбеног славља с обавезном музиком (бубњевима и зурлама). Пошто обиђе село, ова бучна поворка излази изван сеоске територије, до шуме, реке или планине и тамо пушта мишеве на слободу.¹⁴ Као што је познато, према индоевропским митолошким представама миш се схвата као сеновита животиња, „нечисто“ демонско биће које припада натприродним силама подземног света, и у чијем облику међу људе могу dospети нечисте силе и разне болести. Митолошки смисао обреда „мишја свадба“, који би се, по

¹⁰ *Српски митолошки речник* в. *Михољдан*.

¹¹ М. Недељковић, в. *Миољдан*.

¹² Д. Мршевић-Радовић 1987, 176.

¹³ Ова обредна веза миша и тикве објашњава наше фразеологизме типа Његошевог „миш у тикви – што је него сужањ!“ (*Горски вијенац*, 1115) и Вуковог „Он би све Србље у једну врећу стрпао па завезао, или у тикву саћерао па затиснуо...“ (из Предговора *Српском Рјечнику* из 1818) с древним значењем хватања и затварања демона у посуду за воду, како се види из текста „Згнати у рог“ Драгане Мршевић-Радовић (НССВД 18/2, 1988, 493–499).

¹⁴ С. Гребенарова, Р. Попов 1995, 7–9.

речима Славке Гребенарове и Рачка Попова, могао назвати посмртно-свадбени, садржан је у чињеници да се неожењени покојници сматрају „нечистим“, због чега се организује њихово посмртно венчавање како би се поништило њихово зло деловање. Венчањем ови безбрачни покојници мењају социјални статус и прелазе у ред нормално умрлих људи.¹⁵

У неким крајевима Бугарске, у Добруци и Странци, „мишин ден“ се празнује у фебруару и везан је за св. Тодора („Тодоровден“) и св. Трифуна („Трифунци“ или „Сечко-Дечко“), који се у Западној Бугарској јављају и као патрони кртице.¹⁶ У традицијској култури кртица је иначе познат симбол нечистих сила подземног света и у непосредној је вези с магијом и медицином. Како је у посебном тексту о кртици показао Р. Попов, кртичњаци се асоцијативним путем схватају као гроб, а сама животиња као весник смрти.¹⁷ О њеној демонској природи јасно говоре многе обредне радње: исти систем заштите од кртице у северној Бугарској и Шумадији – бацање ноге божићног прасета у башту или заривање свињске лобање у кртичњак, што се објашњава познатим веровањем о свињи као „проклетој“ и „нечистој“ животињи (у родопском крају свињске главе пободене на плотовима служе као заштита од демона, док је мотив преображаја људи у свиње добро познат из хетитске и грчке митологије). У рано јутро на Тривундан (1. II) домаћице забадају у кртичњак запаљене главње, нагореле кукурузне кочање и жар са огњишта, што такође припада кругу обредних предмета и радњи против нечистих покојника (попут забадања нагорелих вретена у хумку као предохране од таквих покојника),¹⁸ што јасно указује на то да ове животиње представљају зооморфног митолошког заменика грешних мртваца који немају покоја на оном свету, те зато лутају на граници између оба света, између земље и подземља.

¹⁵ С. Гребенарова, Р. Попов, 17.

¹⁶ С. Гребенарова, Р. Попов, 10–12.

¹⁷ Р. Попов 1994, 173–193. Од значаја за ову тему је и табуистичко везивање кртице за „попа“, чија је фигура у фолклору и свакодневном животу балканских народа снижена у хијерархији и додатно обогаћена негативним нијансама (са чиме је у вези и предање из раног средњег века да су куга, колера и све демонске силе доспеле у Константинопољ у облику монаха и свештеника за владавине императора Јустинијана II, док се у етиолошким легендама о кртици код Срба и Бугара она замишља као дете лакомог попа жељног да преотме туђе имање. Незаситост према земљи кажњена је тако што закопани син постаје њен вечити житељ (Попов: 179–180).

¹⁸ Попов, 187.

Аграрни култови и матријархални остаци одлике су древне ратарске културе која је захваљујући проучавањима индоевропске археологије, митологије и културне историје током XX в. откривена на простору средње и југоисточне Европе.¹⁹ О томе матријархалном супстрату, поред осталог, сведочи континуитет особитог поштовања мишева и кртица и њихова водећа улога у погребним обредима и мотивима исцељења још од најстаријих археолошких култура на тлу југоисточне Европе. У древној малоазијској археолошкој култури VII–VI миленијума пре н.е. откривени су остаци мишева и кртица у гробницама врховних свештеница, што потврђује везу ових животиња с поменутиим древним женским хтоничним божанством.²⁰ Име легендарног античког врача исцелитеља Асклепија (у римској верзији Ескулапа), чија је култна животиња у грчко-римској традицији била змија, у коренској је вези са старогрчким називом кртице – σκάλοψ (скалоψία „изривена земља“), а његов митолошки пандан је староиндијски бог исцелитељ Рудра, чија је култна животиња била управо кртица.²¹ Митолошка повезаност миша и кртице поткрепљена је и преносом старог назива кртице на миша у неким романским језицима: итал. *topo* „миш уопште“ франц. *taupegrillon* „пољски миш“, док је *taupe* „кртица“, исто као лат. *talpa*. У вези с латинским називом за кртицу Владимир Топоров се ограничио на паралелу с *Телепином*, хетитским богом плодности и пролећног васкрсавања природе, и његовим могућим супстратним пореклом (у вези с грузијским *talaki* „добра земља“ и лувијским *taluppi* „грумен, грудa“), мада је још убедљивије његово повезивање (1975:23–32) Телепиновог имена с руским *телёпень* „дебелко“ и *толпа* „гужва“, а којима би се, по свему судећи, могло додати и прасловенско **tylo*, које се налази у

¹⁹ А. Мартине 1987, 71; М. Gimbutas 1982.

²⁰ В. В. Иванов 1979, 19; Т. В. Гамкрелидзе, В. В. Иванов 1984, 532–533.

²¹ В. Н. Топоров 1975, 41–42. У вези с овим древним рушилачким индоаријским божанством и, заједно с Брахмом и Вишнуом, чланом врховне хиндуистичке тријаде, Рачко Попов (174) преузима етимолошку напомену В. В. Иванова и В. Н. Топорова из *Митова народа света* (Москва 1982) да име Rudrá потиче од глаголског корена gud- „ридати, нарицати“, док Виторе Пизани сматра да би се ово име могло довести у везу с придевом gud-hirá- „црвен“, упркос одсуству аспирације од и.е. корена **geudh*^h- зато што у митолошком контексту један од еуфемистичких епитета Рудре – *Шива* (тј. „благ“ на староиндијском), који га је временом заменио у хиндуистичком пантеону, на дравидским језицима значи управо „црвен“, такође стинд. *çiva*- „рубин“ (Pisani, „*Und dennoch Rudra 'der Rote'*“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 104, такође у V. Pisani, *Lingue e culture*, Brescia 1969, 317–321).

дијалекатској вези с лат. *tellus* „земља“ и прагерманским **tila* – нем. *zielen* „узгајати“ (што личи на словенску позајмљеницу).²²

Губљење старог индоевропског назива за миша у неким језицима, као и у случају медведа и вука, може се тумачити и као последица табуизације. Такав је случај у балтијским језицима, литав. *pelė* и летон. *pelīte*, који показују везу с називом за „пепео“ – литав. *pėlenas*, летон. *pelni*, што подсећа на ознаку по боји (литав. *pálsas*, *pālios* „сив“: грч. *πολύς* „сив“, *πέλος* „пепељаст“)²³ каква постоји у и.е. коренима **mūs*/**mous*- од којих потичу индоевропски називи за миша, мушицу и ласицу (лат. *mustēla*, осетин. *mystūlaeg*, рус. *мышь* „куна, ласица“²⁴). Могућу везу балтијског назива за миша с пепелом подупиру сижејне везе с легендарним пољским кнезом *Понелом*, кога су појели мишеви, и руским митолошким јунаком *Иваном Попяловим*, који је дванаест година лежао у пепелу, а потом се претворио у мачку и убио једну аждају – који такође представљају севернословенски пандан нашем мотиву борбе светог Саве против мишева.²⁵

Паралелу балтијским називима представља бугарско-македонски назив *глушец/глувец* „миш“ (у бугарском дијалекатски назив за пацова)

²² В. В. Мартынов 1961, 54–55.

²³ Е. Fraenkel 1962 [*pelė*].

²⁴ Т. В. Гамкрелидзе, В. В. Иванов, 531–532. За ову тему је значајно да се у митолошким представама европских народа ласица налази у блиској вези са сеновитим животињама, у првом реду с мишевима. Код неких средоземних народа она се назива „мишјом невестом“: арап. *arusat al firan*, баск. *satandera* (Гура 1981: 128), што има очигледну паралелу у ритуалном позивању ласице на „мишју свадбу“ у бугарском фолклору („Иди невесто /попадийке/, в сџседното село, че попџт жени дџщеря си, че там има миша сватба!“ [Попов: 182]). Оваква веза ласице и мишје свадбе указује на хтонски карактер ове животиње, која се у етиолошким легендама код Срба и Бугара управо и замишља као оваплоћење девојке умрле пре брака (С. Гребенарова, Р. Попов, 18–19). Међутим, без обзира на јужнословенски и чешки дијалекатски облик *власица*, њено би се име ипак тешко могло довести у ближу везу с именом словенског бога стоке *Велеса* (С. Гребенарова, Р. Попов, 18; такође *Moszyński, Piervotny zasiąg językow słowiańskich*: 132), већ је пре табуизирани назив од словенског **laska* „љубав, нежност“ (упор. у и.е. контексту лат. придев *lascivus* „похотан“) с јужнослов. секундарним суф. *-ица* (с мотивацијом одобривољавања опасне штеточине – ЭССЯ 14: **laska*), исто као и назив *невеста* у поменутом бугарском примеру. Из етнографског материјала се види да је поменути облик *власица* у вези с *власима* косе и *влатима* вуне (Гура 1997, 127), и дакле, такође као и мишеви, у сфери женске симболике.

²⁵ *Мифологический словарь*, в. *Сава*.

– јединствен у словенском свету (може се допунити и срп. потврдом *глушац* из Призрена, која према Речнику САНУ значи „младунче миша које још није прогледало“, што ареално употпуњује слику о распрострањености ове речи). Подстакнути њеним уникатним карактером, неки су је аутори протумачили као супстратно наслеђе од и.е. алтернативног назива за миша *gəlīs-, потврђеног у трачкој глоси ἄργιλος „миш“, староинд. *giri*, лат. *glīs, gliris* „пух, мрмот“ и алб. *gjer* „мрмот; веверица“. ²⁶ Међутим, како је показао Лешек Мошињски, ²⁷ *glušьс је прасловенски облик од придева *gluxъ, којим се у словенским језицима иначе именује дивљи тетреб (*Tetrao urogallus* – нпр. срп. *глухан*). Ипак, његова претпоставка да је на југу од планине Балкан („там, gdzie głuszców nigdy nie było“) ²⁸ овај назив за дивљег тетреба пренет на глодаре, подстакла је Антона Рафо да подсети на познату везу миша с тишином, која је ушла у фразеологизме типа енгл. *as quiet as a mouse*, нем. *still wie ein Mäuslein sein*, франц. *on ne l'entend pas plus qu'une souris*, који одговарају нашим „миран/тих као бубица“ и „не чује се ни мува“. ²⁹ Бубе и муве се овде појављују у истој улози као и мишеви, што се види и из општесловенског фразеологизма *имати бубице/муха у глави* „хировитост“ (упор. словеначко *muhasta je ko aprilsko vreme*) ³⁰ истозначног француском *avoir des rats dans la tête = avoir des caprices*. ³¹ Ова поменути веза мишева с тишином – као и глувоћом – има древне корене, како се јасно види из текста Драгане Мршевић посвећеног *Глувој недељи*, петој или трећој седмици ускршњег поста, пролећног пандана јесењем задушном култу мртвих. У Глувој недељи важе исте забране као и у време задушница, с тим што се овде изричито забрањује песма, музика и веселје, „да се не оглуви“, и такође избегавају женски кућни послови. Демони од којих се стрепи да могу нарушиоце забране казнити глувоћом, падавицом или нанети штету домаћинству управо су они „чије се животињске хипостазе појављују у ове пролећне дане и којима је празник намењен – змије, гуштери, даждевњаци, мишеви“. ³² Зато није случајно што се у словенским језицима и ови поменути гми-

²⁶ Български етимологичен речник, I, София 1971; О. Н. Трубачев 1993, 11.

²⁷ L. Moszyński 1981, 165–176.

²⁸ L. Moszyński 1984, 20.

²⁹ A. M. Raffo 1992; 1994.

³⁰ О. А. Терновская 1984, 118–130.

³¹ A. Dauzat – J. Dubois – H. Mitterand 1983 [rat].

³² Д. Мршевић-Радовић 1987, 175–176.

завци именују прасловенским придевом *gluḡьсь: старочеш. *hluhý had* / *hluḡec* „змија“ и срп. *глуваћ* „блатор, даждевњак“.

Беза ових хтонских створења са звуком и слухом објашњава се познатом склоношћу демона ка игри, песми и прављењу буке (упор. *дрекавац*). Звучне одлике најизразитије су, изгледа, баш код миша, који је у неким језицима управо назван „звиждач“.³³ Најпознатији су мрмоти, карактеристични по томе да звиждуком упозоравају једни друге на опасност, о чему сведоче *свизец*, назив за мрмота у Рјечнику ЈАЗУ, чешки *svišt*, пољски *świszc* и руски *сурок*, који има паралелу у руској речи *суром* „бука, галама“, и који, по Максу Фасмеру³⁴ стоји у вези с латинским називом за ровца *sorex*, *sōricis*, чије се основно значење види у истозначном грчком ῥράξ, ῥρακος, изведеним од глагола συρίζειν „бучати, звонити“. Од латинског потичу и данашњи италијански назив за пољског миша *sorcio* и француски назив за миша уопште *souris*.³⁵ Можда ово исто значење има и поменути староинд. назив за миша *giri*, у колико би се могао довести у везу с речју *gig* која, према *Санскритско-руском речнику* В. А. Кочергине (Москва 1987), значи „глас, говор, крик, песма“.

Насупрот овим „звиждачима“, балкански *глушац* је, како је показала Драгана Мршевић-Радовић, демонски „заглушивач“. Из његове магијско-митолошке улоге види се да је то онај који може да изазове губитак слуха. Попут соларних митолошких ликова, што могу да ослепе или чак спрже онога који их је видео, миш, који кроз рупе у земљи долази из „тамног вилајета“, може онога који га слуша да казни гробном тишином. Овај митолошки контекст се слаже и с етимологијом прасловенског придева *gluḡх који се своди на значења „празан, јалов, зачепљен“, као у фразеологизмима *скитати се као глува* [= јалова] *кучка*,³⁶ рус. *глухие болота*, *глухой лес*, пољ. *zamknąć na głuch*³⁷ који одговара нашем *затворити на мртво*. У митологији многих народа мишеви, исто као и птице, могу да буду оваплоћења душа умрлих, о чему сведоче народни називи Млечног пута у руском *Мышина тропинка* и литавском „Птичји пут“. Како је показао В. Чајкановић, тај се пут, којим Арханђел Михаило одводи душе на небо, код нас по њему назива *Ћумова слама*, а с литавским је називом у митолошкој ве-

³³ Д. Мршевић-Радовић 1987, 178.

³⁴ М. Фасмер 1987 [*сурок*].

³⁵ О. Pianigiani 1993 [*sorcio*].

³⁶ Д. Мршевић-Радовић 1987, 180.

³⁷ М. Wojtyła - Świerzowska 1991, 210-212.

зи мотив квоцања који на простртој слами о Бадњој вечери изводи домаћица с децом: што има очевидно за циљ да скупи душе на гозбу.³⁸ У томе митолошком садржају, по свему судећи, треба тражити и одговор на питање зашто се дивљи тетреб зове *глушац*, а на јужнословенском тлу и *дивљи петао*.³⁹

Осим на јужнословенском тлу, обредну заштиту од мишева на дан св. Нестора налазимо и на тлу Украјине (Гура: 411). Па ипак, остаје питање зашто се само на југу од планине Балкан миш назива *глушцем*, и није ли он ипак, ако не у лингвистичкој, онда у семантичкој вези с балканским супстратом. Овом ареалу припада и наш табуизирани назив *мали и големи поганци*, како се може видети из басме „да се распрате поганци“, коју је у Сврљишком Тимоку записао Јован Туцаков.⁴⁰ Важна је и чињеница да подаци о поменутом мишјем празнику Мишољдану потичу такође из источне Србије, што по речима Д. Мршевић-Радовић (1987: 175) показује да је у овим крајевима мишји култ боље сачуван. Одговор на постављено питање може се наћи у надахнутом тексту Владимира Топорова (1979) о имену и предисторији античких Муза. Позната је веза ових Аполонових пратиља са свим врстама уметности, а нарочито с поезијом, као што је познато да песнички занос и надахнуће имају ирационални печат. Због те своје особине песник је, по древном схватању, био изабран да чује и да пренесе поруку с „онога света“. Познат пример представља волшебни староруски „вѣщій Боянъ Велесовъ внукъ“, који кад хоћаше коме песму творити „растѣкашется *мыслию* по древу, сѣрымъ *вѣлкомъ* по земли, шизымъ *орломъ* подѣ облакы”.⁴¹ По општем мишљењу, ових девет кћери Зевса и Мнемосине у грчкој митологији су трачко-малоазијског порекла, баш као и мит о најчувенијем античком певачу Орфеју, сину трачког речног бога Еагра (или Аполона) и музе Калиопе. Као што на

³⁸ В. Чајкановић, 206-208.

³⁹ Као једна од најважнијих обредних животиња, петао садржи истовремено и соларну и хтонску симболику, а његов *глас* дели чисто и нечисто време ноћи, упор. обредни стих: „петли певају на земљи, а звона бију на небу...“ (Раденковић 1996: 117).

⁴⁰ Ј. Туцаков 1965, 42.

⁴¹ Слово о полку Игорову (са староруског превео М. Панић-Суреп), Београд 1979, 30. Његова чаробњачка, шаманска природа огледа се, можда, и у самом имену *Бојан* које показује превојну везу с глаголом *бајати* по типу *стајати* : *Стојан*, а нису искључена ни семантичка укрштања с алтајским језицима у којима ово име означава управо народног певача – Ј. Schütz 1968, 543-551.

данашњем Балкану имамо трагове Орфејевог мита (о чему сведочи песма *Краљевић Марко и вила* у којој Марков побратим војвода Милош страда у Мироч-планини – дакле опет у источној Србији – од стреле виле Равијојле – античке менаде – зато што је *нарушавао тишину* планине), тако и девет Муза налазимо у облику демонизованих „девет сестри Ерменки“ у бугарској басми против болести у бабинама, или руских „дванадцатъ лихорадок“, од којих свака појединачно, као контраст Музама, носи име неке болести или недостатка.⁴² Старији докласични карактер Муза, повезан с вилама савремених европских народа које својом песмом и игром могу да омађијају или одузму одговарајућа чула онеме који их види или чује, морао је такође бити у вези са старијом функцијом њиховог предводника Аполона Музагета (Ἀπόλλων Μουσαγέτης). Та је функција, како показује старија малоазијска традиција (која је, као што је познато, колевка Аполоновог митског лика), заштитна и исцељујућа. О томе сведочи поменути легендарни исцелитељ Асклепије, Аполонов син који представља функционално оваплоћење старијег Аполона Сминтеуса (Ἀπόλλων Σμινθεύς) „Аполона Мишјег“ (од грч. дијалекатског назива за миша σμίς, σμίνθος), чији је култ био поштован у области Троаде. Митско-поетски карактер Муза, као и позната осетљивост мишева на музику,⁴³ послужила је В. Топорову (1979: 65) да лик Аполона Музагета објасни као Аполона *Мишевода*, митског пандана фрулашу из Хамлина, а можда и светом Арханђелу *Душеводитељу*. Као што је познато, мотив избавитеља од мишева одликује и светог Саву који такође има чаробни „дудук“, мада га је у нашим причама искористио само да би у љутњи ударио њиме свога пса и претворио га тако у вука.

Име Муза – Μοῦσα – могло би по Топорову да буде такође дијалекатски назив за миша, који по своме дифтонгу основе μοῦσ- (насупрот грч. μῦς „миш“) има паралелу у имену античког средњобалканског племена Меза (Μοεσι /Μοισοί), по којима је добила име средњобалканска римска провинција Мезија од ушћа Саве у Дунав до Црног мора, а којима такође одговарају древни троадски Мизи (Μυσοί), чију везу с мишевима потврђује легенда о насељавању критских Теукра у Троади после открића да су им лукове и штитове изгризли мишеви, чиме је било потврђено пророчанство да треба да се зауставе тамо где их буду узнемирили мишеви.⁴⁴ Већ је античка традиција утврдила да

⁴² В. Н. Топоров 1979, 46.

⁴³ Која је, уосталом, ушла у фразеологизме типа франц. *la chat partit, les souris d a n s e n t* и нашег *кад мачка оде мишеви к о л о в о д е*.

су древни Хомерови Мизи, савезници Тројанаца, и загонетни Мези, које на Балкану откривају тек Римљани у доба свога освајања, били исти народ. О томе сведочи њихов помен у XIII певању *Илијаде*, у одломку у коме се приповеда како је Зевс после пада Троје извео преостале Тројанце до лађа, а сам окрете главу од Троје и одлута погледом до на крај географског видокруга хомерских Грка, у којем далеки и загонетни „коњодржни Трачани живе, Мижани, борци изблиза, и поносни још сви млекопије, и још Абији, праведни врло“. У овим загонетним „коњодржним“ и праведним људима, који се хране млеком (*ἰττεμολγοί, ἄβιοι, γαλακτοφάγοι*), још је Страбон видео Ските, који сав свој иметак возе на колима и живе од ситне стоке, млека и сира, док је назив „борци изблиза“ (*Μυσοί τ' ἄρχέμαχοι*) означавао народе који нису знали за оружје за гађање из даљине већ су се борили само прса у прса, што је, по речима Фануле Папазоглу, и за хомерске Грке представљало митску прошлост.⁴⁵ Као што се види, старији назив Меза био је такође *Μυσοί*, док би грчко-латински запис *Μοισοί/Moesi* по Владимиру Георгиеву указивао на дако-мезијско губљење старијег лабијализованог вокала *ï* (= грч. *υ*) преко дифтонга **ui*, који би се могао претпоставити као прелазна фаза и у настанку албанског облика *mi* „миш“ од индоевр. **mūs*, што би, по његовом мишљењу, био један од доказа дако-мезијског порекла албанског језика.⁴⁶

Већ су антички историчари претпоставили, а савремена историјска и археолошка проучавања потврдила, да су Мези припадали старијој фригијско-мезијској групи трачких племена и да представљају остатке најстаријег становништва североисточног Балкана, које је доласком млађе групе трачких племена било разбијено и потиснуто на периферију, чиме се и објашњава зашто се неки од ових древних малоазијских учесника тројанског рата – Мизи, Фригијци/Бриги и Дарданци – касније налазе на западном ободу трачке територије.⁴⁷ Судаћи према једином писменом споменику троадских Миза, натпису на мраморној плочи из Ујудука из IV–III в. пре н.е., њихов је језик био сродан фригијском,⁴⁸ што подупире и чињеница да се Фригија краља

⁴⁴ Топоров 1979, 75–82.

⁴⁵ Ф. Папазоглу 1969, 299–301, 351.

⁴⁶ V. Georgiev 1960, 9.

⁴⁷ Упор. Страбонов податак да су у давна легендарна времена Македонци и Мизи били једини већи народи северно од Грка – Ф. Папазоглу, 305, 311; М. Гарашанин 1988, 73.

Мидаса у академским изворима именовала *Mušku*, *Muški* и у коме историчари, идући за познатим тврдњама Херодота и Евдокса Книдског о фригијском пореклу Јермена, виде такође Прото-Јермене с јерменским множинским суфиксом -k' додатим на основу *mus-* (која се, по Георгиеву, налази и у грузијском називу за Јермене *so-m e x -i*).⁴⁹

На основу реченог, могуће је да је и поменути трачки назив за миша ἄργυλος, попут бугарско-македонског *глушица/глувица*, садржао нека изразита магијско-митолошка својства. Томе у прилог говорила би и сродна старомакедонска глоса ἄργυλλα са значењем „топло купатило“, којој је одавно нађена паралела у називу за подземни стан и ходник ἄργυλλα италских Кимераца. Изворни старобалкански карактер ових речи потврђује и данашњи румунски назив за укопану просторију *argeá* која лети служи за женске послове а зими као остава, којој се према Ећрему Чабеју може придружити и алб. *rrëgallë* „сутјеска, јаруга пуна одроњеног камења”,⁵⁰ а коју су, иначе, Ирина Калужска и Леонид Гиндин, имајући у виду пре свега албански дебарски облик *ragal*, забележен у изразу *ragala e qenit* „псећа кућица”, протумачили као славизам – од *rogaľ* „угао, кут” (по типу руског *собачий кут*).⁵¹ Значајна је, међутим, њихова напомена да овом кругу појмова припада и јужнослов. **котја* која по своме називу представља остатак древних праисторијских земуница, које су се најдуже одржале баш у народној архитектури средње Европе.⁵² У вези са загонетним Кимерцима, који су у VIII в. пре н.е. нагостили будуће покрете северних народа према југоисточној Европи⁵³, значајан је податак на који је обратио пажњу М. Будимир да су се ови кимерски колонисти у Кампанији

⁴⁸ В. П. Нерознак 1978, 36–37.

⁴⁹ Ф. Папазоглу, 310; V. Georgiev 1960, 38-39; И. М. Дъяконов 1980, 361–365.

⁵⁰ Е. Чабеј 1986 [*rrëgallë*].

⁵¹ Л. А. Гиндин - И. А. Калужская 1984, 25–35.

⁵² Б. Гавела 1957. Таквог је порекла и назив *Земун* који је можда превод старобалканског Таурунума (М. Будимир 1931), док јужнослов. **котја* представља, по тумачењу Велимира Михајловића (1969), са свих страна затворено, *скутано*, место с једном просторијом и за људе и за животиње.

⁵³ На основу врло различитих мишљења и етимолошких комбинација о њиховом имену и етничкој припадности (нпр. М. Будимир 1960, 7-34; В. Георгиев 1982, 5–6; А. И. Иванчик 1987; 1989; Г. Вукчевић 1992, 29-30), стиче се утисак да је, као и у случају неких каснијих степских народа, по среди назив различитог етничког садржаја, при чему, у овом контексту, пада у очи не само подударна вишезначност имена *Татара*, него и његово прожимање с грчким називом за подземље *τάρταρος* (Каримуллин 1989).

у својим подземним *аргилама* бавили мантиком и врацбинањем.⁵⁴ Подземна пребивалишта и ритуалне пећине у којима су саопштаване божанске поруке и вршена посвећивања у тајне исцељења и обредне иницијације добро су познати на источном Балкану. Од делфијског пророчишта, преко Асклепијевог епидеурског *Θόλος*-а у коме је бог исцелитељ лечио живе и васкрсавао мртве, до гетског бога или чаробњака Залмоксиса, познатог по своме мистичном васкрсењу после вишегодишњег скривања под земљом, чији је шаманистички култ, по речима Мирче Елиаде, био карактеристичан не само за Дако-Гете већ за читав карпато-балкански простор. У овом контексту, Елиаде је у поменутиим „праведним и коњодржним“ аскетама видео древну класу посвећених мистика и свештеника терапеута,⁵⁵ која се и данас препознаје у култу источносрбијанских русаља које око Духова могу да баце у екстатичну обузетост само жене из појединих, у ову тајну „посвећених“, породица.⁵⁶ И сам ритуални транс, који на источном Балкану постоји у виду анастенера, русаља и калушара, има аутохтоне старобалканске корене у Дионисовом култу, који, како је још Херодот записао, спада у ред оних богова које су Хелени наследили од древних Пелазга.⁵⁷

Паралелу описаном култу мишева на централном Балкану могао би да представља необичан податак о загонетној најезди жаба и мишева која је око 310. године пре н.е. натерала илирске Аутаријате да напусте Потарје и продру у данашњу Шумадију.⁵⁸ У помену тога катастрофичног догађаја (који се збио у крају у коме данас налазимо и *Жабљак* и *Ровце камене*) миш и жаба се појављују као симболични представници двеју основа, копненог и воденог света, какве их знамо из познатог Херодотовог описа „скитских дарова,, (IV, 131) и „Батрахомиомахије“ Аристофанове, у којој је узрок рата између жаба и мишева различито схватање ослонца.⁵⁹ Појава ове демонске представнице водене стихије, чије је име из табуистичких разлога у неким крајевима Босне замењено речју *баба*,⁶⁰ познате по разноврсној женској симболици⁶¹ и водећој

⁵⁴ М. Будимир 1954, 38.

⁵⁵ М. Eliade 1975, 60–61.

⁵⁶ Д. Антонијевић 1990, 183–187.

⁵⁷ Д. Антонијевић, *исто*; Херодот, Историја II/50.

⁵⁸ Ф. Папазоглу, 87.

⁵⁹ Тј. у амбивалентној природи жабе, у њеној припадности обема стихијама: жаба која је понела миша преко воде, пред опасношћу зарони под воду, а миш је, *оставиши без ослонца*, одмах потонуо (В. Н. Топоров 1982, 158).

улози у аграрним култовима изазивања кише,⁶² поткрепљује идеју о природној катастрофи на простору античких Илира *proprie dicti*, која је за последицу имала промену етничке слике античке Србије. Древни запис Хераклида са Лемба, како су „у Пеонији и Дарданији падале с неба жабе као киша ... тако да су људи морали да напусте своју домовину“ (Ф. Папазоглу, 87), има паралелу у савременим катастрофичним представама падања жаба с неба за време великог невремена,⁶³ о којима сведочи и познати фразеологизам *саставило се небо и земља*, које по својој тежини прелазе у надлежност божанске регулативе, какву представља управо географски близак митски мотив Савине борбе против мишева.

Могући старобалкански корени табуизације назива за миша на централном Балкану утицали су на то да се међу постојећим етимологијама племенског имена *Μυσοί/Μοισοί*, одредимо за тотемну етимологију „Мишеви“, зато што старија етимологија, заснована на тврдњи старогрчког писца Ксанта да лидијска реч *μυσός* значи „буква“, према чему би римска *Moesia* имала паралелу у данашњој *Шумадији* (нпр. М. Будимир 1929, 168; Н. Žuranić 1933, 99), не располаже овако значајним културноисторијским садржајем.⁶⁴

⁶⁰ Љ. Раденковић 1996, 159.

⁶¹ И разноврсној употреби у љубавним и брачним чинима (*Славянская мифология [жаба, лягушка]*).

⁶² Као што је нпр. убијање и сахрана жабе у словенским обредима изазивања кише и прекраћивања поплаве (Н. И. и С. М. Толстые 1978; Т. М. Судник, Т. В. Цивьян 1982, 143). Слична водећа улога жабе у аграрним култовима среће се у врло удаљеним културама, као што је нпр. мотив божанског пара жабе и јагуара у јужноамеричким индијанским културама, из чијих тела расту културне биљке (кукуруз и маниока) – Я. Е. Березкин, *Божество покровитель земледелия на изображениях мочика (Перу)*, Материјална култура и мифологија, Сборник Музеја антропологије и етнографије XXXVII, Ленинград 1981, 35–53.

⁶³ Какву је у сремском Прхову забележила Д. Мршевић-Радовић (1984, 105).

⁶⁴ Као и значајним лингвистичким потврдама коренске везе назива миша (*mūs-) с називима за муву и комарца (*mus-/*m(o)us-kā: лат. *musca*, грч. *μύα*, алб. *mizë* „комарац“, ствнем. *tucka* „комарац, мува“, лит. *musė*, стсл. *моуѡа/мъшица* [Фасмер II, *мошка*; БЕР 4, *муха*], што би могло да указује на првобитно ономотопејско значење тога корена, потврђујући самим тим и описану везу мишева са звуком.

БИБЛИОГРАФИЈА

Антонијевић Д.

1990 *Ритуални транс* (Београд).

Будимир М.

1929 *Антички становници Војводине*, Гласник историјског друштва у Новом Саду II.

1931 *Taurinim – Zetun*, Гласник историјског друштва у Новом Саду 4, 187-193.

1954 *Questio de Neuris Cimmericisque*, Глас САН ССVII/2, 29–68.

1960 *De nominis serbici vestigiis classicis*, ЗФЛ 3, 7–34.

БЕР

1995 *Български етимологичен речник*, том IV [ред. В. И. Георгиев, И. Дуриданов], БАН Софија.

Вукчевић Г.

1992 *О порјеклу Илира* (Подгорица).

Гавела Б.

1957 *Specus subterranei i tuguria u preistorijskoj arhitekturi*, Зборник Филозофског факултета у Београду IV–1, 57–71.

Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В.

1984 *Индоевропейский язык и индоевропейцы* (Москва – Тбилиси).

Гарашанин М.

1988 *Настанак и порекло Илира*, Илири и Албанци (Београд).

Георгиев В.

1960 *Передвижение смычных согласных в армянском языке и вопросы этногенеза армян*, ВЯ 5.

1982 *Kimmerioi*, БалкЕ 1, 5–6.

Гиндин Л. А. – Калужская И. А.

1984 *О применении проспективного и ретроспективного анализа в исследовании лексики карпато-балканского региона*, Славянское и балканское языкознание. Язык в этнокультурном аспекте (Москва), 25–35.

Гура А. В.

1981 *Ласка (mustela nivalis) в славянских народных представлениях*, Славянский и балканский фольклор, Москва, 121–136.

1997 *Символика животных в славянской народной традиции*, „Индрик“ Москва.

- Дьяконов И. М.
1980 *Фригийский язык*, Древние языки Малой Азии (Москва), 357–377.
- Ђорђевић Т.
1958 *Природа у веровању и предању нашега народа*, СЕЗБ 71.
- Žuranić N.
1933 *Značenje nekih starih geografskih i etničkih imena na Balkanskom poluostrvu*, Etnolog V, Ljubljana.
- Иванов В. В.
1979 *Чатал Гююк и Балканы. Проблемы этнических связей и культурных контактов*, Balcanica. Лингвистические исследования (Москва), 5-37.
- Иванчик А. И.
1987 *О киммерийцах Аристия Проконнеского*, Античная балканистика (Москва), 48-54.
1989 *L'ethnonyme Les Cimmériens*, БалкЕ 1, 5–17.
- Каримуллин А.
1989 *Татары: этнос и этноним* (Казань 1989).
- Мартине А.
1987 *Индоевропски језик и Индоевропљани* (Нови Сад).
- Мартынов В. В.
1961 *К лингвистическому обоснованию гипотезы о висло-одерской прародине славян*, Вопросы языкознания 3.
- Мифологический словарь*
1990 Москва (отв. ред. Э. М. Мелетинский).
- Михајловић В.
1969 *Заметки по этимологии сербохорв. строительных терминов – к у ћ а*, Этимология 1968.
- Мршевић-Радовић Д.
1984 *Етимологија фразеолошке јединице и лексикографска пракса*, Лексикографија и лексикологија. Зборник радова (Матица српска, Нови Сад), 103-108.
1987 *Из српскохрватске фразеологије: „Глува недеља“*, НССВД 17, 173–180.
1988 *Згнати у рог*, НССВД 18/2, 493-499.
- Недельковић М.
1994 *Календар српских народних обичаја и веровања за просту 1995. годину* (Ваљево).
- Нерознак В. П.
1978 *Палеобалканские языки* (Москва).
- Папазоглу Ф.
1969 *Средњобалканска племена у предримско доба* (Сарајево).

Попов Р.

1994 *В подземния свят на къртица*, Етнографски проблеми на народната духовна култура, том 3 (Етнографски институт при БАН, София), 173–193.

Раденковић Љ.

1996 *Симболика света у народној магији Јужних Словена* (Ниш).

2001 *Свети Сава у народном предању*, Култ светих на Балкану. Универзитет у Крагујевцу, Лицеум 5, 89–106.

Славянская мифология

1995 *Славянская мифология. Энциклопедический словарь Института славяноведения и балканистики* (Москва 1995).

Српски митолошки речник

1970 (Београд, аутори Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић).

Т. М. Судник, Т. В. Цивьян

1982 *О мифологии лягушки, (балто-балканские данные)*, Балто-славянские исследования 1981, Институт славяноведения и балканистики, Москва 1982, 137–152.

Терновская О. А.

1984 *Ведовство у славян. II (мухи в голове)*, Славянское и балканское языкознание (Москва), 118- 130.

Толстой Н. И., Толстой С. М.

1978 *К реконструкции древнеславянской духовной культуры*, Славянское языкознание. VIII Международный съезд славистов. Москва, 364–385.

1985 *Забелешке из словенског паганства. Заштита од града у Драгачеву и другим српским зонама* (2), Повелѝа 2-3 (Краљево), 3–12.

Топоров В. Н.

1975 *К объяснений некоторых славянских слов мифологического характера в связи с возможными древними ближневосточными параллелями*, Славянское и балканское языкознание. Проблемы интерференции и языковых контактов (Москва), 3–49.

1979 *Моѝбаи 'музы': соображения об имени и предыстории образа*, Славянское и балканское языкознание. Античная балканистика и сравнительная грамматика (Москва), 29-86.

1982 *Др.-греч. βάρραχος и др. (заметка на полях)*, Балто-славянские исследования 1981, Институт славяноведения и балканистики, Москва 1982, 155–162.

Трубачев О. Н.

1993 *Древние славяне на Дунае*, Славянское языкознание XI (Москва), 3–21.

Туцаков Ј.

1965 *Психосугестивни елементи у народној медицини Сврљичког Тимока* (Београд).

- Ђоровић В.
1927 *Свети Сава у народном предању* (Београд).
- Успенский Б. А.
1982 *Филологические разыскания в области славянских древностей. Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского* (Москва).
- Фасмер М.
1987 *Этимологический словарь русского языка* (Москва).
- Чажкановић В.
1973 *Мит и религија у Срба* (Београд).
- Çabej E.
1986 *Studime etimologjike në fushë të shqipes. Studime gjuhësore II* (Prishtinë).
- Dauzat A. – Dubois J. – Mitterand H.
1983 *Nouveau dictionnaire étymologique et historique de la langue française* (Librairie Larousse, Paris).
- Eliade M.
1975 *Da Zalmoxis a Gengis-Khan* (Roma).
- Fraenkel E.
1962 *Litauisches etymologisches Wörterbuch* (Heidelberg).
- Georgiev V.
1960 *Albanisch, Dakisch-Mysisch und Rumänisch. Die Herkunft der Albaner*, БалкЕ II, 1–19.
- Gimbutas M.
1982 *The goddesses and gods of Old Europe 6500-3500 B.C. Myths and cult images* (London).
- Grebenarova S., Popov R.
1995 *The custom of 'mouse wedding' among the Bulgarian people*, Ethnologia balcanica (Ethnographic institute, Sofia), 7–20.
- Moszyński L.
1981 *Zagadnienie leksykalizacji formacji słowotwórczych '*němīci' i '*glušīci'*, Studia z filologii polskiej i słowiańskiej XX, 165–176.
1984 *Bulg. g l u š e c 'mus, rattus' – starobalkanizm, pożyczka grecka czy wyraz słowiański?*, Sławistyka 4 (Gdańsk), 165-176.
- Pianigiani O.
1993 *Vocabolario etimologico della lingua italiana* (Genova).
- Raffo A. M.
1992 *Il 'sordo' che ci sente*, Europa orientalis 11/2 (Salerno), 357–358.
1994 *Ancora sul topo 'sordo'*, Europa orientalis 13/1, 309–314.

Schütz J.

1968 *Věščí Bojane, Velesovi vřnuče*, Slavistische Studien zum VI. Internationalen Slavistenkongreß in Prag (München), 543–551.

Wojtyła-Świerzowska M.

1991 *Dlaczego głuchy nie słuszy? Rozważania o etymologii psl. g l u c h ů*, JФ XLVII.

ON TABOOIZATION OF MOUSE NAME IN CENTRAL BALKANS

Summary

Ritual acts aimed at protection from mice are known in practically all cultures, and in certain areas, that could be to a larger extent in danger of the rodent pest, a more extensive presence of ‘mice rites’ may be expected. One of such zones is the central Balkans, where obvious evidence on a more expressive cult role of a mouse is present – the existence of particular mouse holidays and the tabooization of the mouse name, which could point to the cult having deeper, ancient Balkan roots.

Александар ФОТИЋ
Филозофски факултет
Београд

УГОВОРИ НА „ДРУГИМ“ ЈЕЗИЦИМА И ОСМАНСКИ ШЕРИЈАТСКИ СУД (XVI–XVIII ВЕК)

Анстракт: У Османском царству, у раздобљу од XV до XVIII века, а и доцније, састављани су различити уговори на неким балканским језицима. Склапали су их углавном немуслимански међу собом, мада има и оних које су склапали немуслимански са муслиманским поданицима Царства. Иако нису писани на званичном османско-турском језику, такви акти су били правоснажни на османском шеријатском суду.

У Османском царству, у раздобљу од XV до XVIII века, као и доцније, коришћени су стари преосмански и састављани су нови, савремени документи, писани писмима другачијим од арабице, и на језицима различитим од званичног османско-турског и арапског језика. Савремене документе састављали су како званични османски управни органи тако и институције и особе које нису биле везане за њих. Званични документи на другим језицима, настали у првим вековима османске државе на самој Порти, или у канцеларијама локалних органа османске власти, познати су одавно и не улазе у оквир ове теме. Исто важи и за преписку османских великодостојника, која се неретко одвијала на разним језицима, нарочито у пограничним областима.

Оно што је посебно занимљиво, а што није проучено, јесте употреба и правоваљаност разних савремених аката, најпре међусобних уговора немуслиманских поданика Царства, на османском шеријатском суду. У великом броју случајева реч је о актима произишлим из црквене канцеларије, али и о онима, једнако бројним, који се тичу задуживања

одређених приватних лица или институција (опет најчешће црква и манастира). Оно што нарочито вреди нагласити јесте чињеница да су такви савремени уговори на ћирилици и српском/бугарском језику, као и они писани грчким писмом и на грчком језику, понекад били склапани и између немуслиманских и муслиманских поданика. То је био случај и са уговорима о давању зајма и залагању поседа, који су се односили и на веома високе суме новца. Занимљиво је и то да такви документи нису настајали само у пограничним подручјима, или оним тек потпалим под османску власт, него и у оним областима која су се под османском управом налазила већ столећима. То су биле оне области у којима су зимије (штићеници, правни израз за немуслиманске поданике) већ генерацијама познавали функционисање османских шеријатских судова и користили их, често и својевољно, чак и у ситуацијама када су проблем могли да реше без уплитања османских власти.

Сврха овог рада јесте да укаже на коришћење неосманских докумената на османском суду и да истакне њихову правну вредност. Истраживање је засновано на документима, турским, српским и грчким, који су сачувани у Архиву манастира Хиландара. Наравно, потпуно сам свестан малобројности и ограничености извора које ћу да анализирам.

*

Готово стотину година науци је познат добар део хиландарских докумената из XVI–XVII века, како ћириличних тако и оних на грчком језику. Реч је о купопродајним уговорима, уговорима о замени поседа, признацима о враћању дуга, актима поравнања после дугих парница и сл.¹

Одавно су познати и бројни слични документи на српском језику из архива Цетињског манастира. Међу њима има доста потврда о прилагању и завештању њива и винограда Цетињском манастиру за покој душе. У неким документима, чак и у поменутих даровним актима, као сведоци појављују се и локални муслимани скупа са хришћанским сведоцима. У другима се као уговорна страна, приликом продаје одређеног комада земље појављује муслиман. Има и типичних уговора о давању земље у залогу манастиру док се не врати дуг. Занимљиво је да су и

1 *Actes de Chilandar*, publiés par L. Petit et B. Korablev [Actes de l'Athos V] *Византијскиј Временникъ* XVII (1911) No. 166; Ст. М. Димитријевић, „Документи хиландарске архиве до XVIII века“, *Споменик* LV (1922) 25–28; В. Мошин, „Акти из светогорских архива“, *Споменик* XCI (1939) 191–192; V. Mošin in A. Sovre, *Dodatki na grškim listinam Hilandarja. Supplementa ad acta Graeca Chilandarii*, Ljubljana 1948, 44–49.

муслимани позајмљивали новац од Цетињског манастира, склапајући уговоре на српском језику без муслиманских сведока.²

Поменути документи су небројено пута и на различите начине коришћени као историјски извори. Међутим, изгледа да је изостало постављање једног од кључних питања: зашто су они склапани на језицима локалних хришћана? Поготово ако се као једна од уговорних страна појавио муслиман. Да ли су такви уговори вредели на званичном, државном османском суду? Да ли их је кадија прихватио као доказ? Каког су они уопште смисла имали, уколико нису представљали правоваљани доказ и на шеријатском суду?

Данас је јасно да један број таквих докумената ипак представља слободне скраћене преводе или посебне оригиналне документе састављене на основу претходно извађених тапија и хуцета. Писани су несумњиво због лакшег споразумевања са другом уговорном страном и једноставније евиденције у манастирском или личном архиву. Па ипак, и такви преводи су некада садржали потписе муслиманских сведока и печате османских званичника (на пр. бостанцијског забита у хиландарском случају). Каткад су били и прецизнији у навођењу међа купљених или размењених њива, као што је случај с ћирилским документом о размени њива у Комитиси и на Превлаци између извесног Хасан-челебије и хиландарских монаха 1590. године.³ Акт поравнања после спора Хиландара и Зографа око неке земље 1644. године недвосмислено говори како је настао. Спор је решио кадија и о томе издао хуцет. Тек потом су оба манастира саставила сопствене ћириличне потврде о умиру, које су оверили својим печатима, печатом светогорског бостанцијског забита и разменили („...приходи кадија и оучинише мирно да се непроу междоу совою ... и даде кадија хоучетъ и по хоучетъ писахмо сию омолоћию ... то писахмо по хоучетъ тако пише и хоучетъ...“).⁴ Документ је несумњиво оригиналан, али је ипак настао на основу званичног кадијског хуцета.

Јасно је да су трансакције везане за купопродају и замену земље и других некретнина морале да буду потврђене и оверене од званичних османских органа. О држању било које врсте некретнина морао је да постоји османски документ. Тапија је била доказ о праву

² *Црногорске исправе XVI–XIX вијека*, уредили Т. Никчевић и Б. Павићевић, Цетиње 1964, 1–16.

³ Димитријевић, 25–26. Од османских докумената о тој размени сачувани су тапија и хуцет (потоњи само у облику доцније неоверене копије). Вид. Архив манастира Хиландара, Turgica (даље АМХТ), 1/95, 12/37/28.

⁴ Димитријевић, 27.

уживања одређене јединице земље с наведеном обавезом уживаоца према „господару земље“, држави, спахији или вакуфу. Хуџет је био доказ о стицању одређене некретнине. Међутим, потврде и уговори о задуживању и давању некретнина у залог, неретко нису стизали до кадије на оверу. Регистрација таквих уговора у сицилу (кадијиној књизи протокола) и узимање хуџета свакако би унели додатну сигурност у испуњење обавезе. Међутим, изгледа да је било довољно да буду састављени на грчком, неком од словенских језика, или можда неким другим језицима, зависно од подручја. Таквих случајева је несумњиво било и о њима сведоче сами османски документи, неколико хуџета из Архива манастира Хиландара.

Први османски хуџет у коме је поменута таква потврда само је отворио проблем. Решење се указало доцније, проналажењем документа у којима је слична ситуација била исказана на нешто другачији, јаснији начин. Мубашир Али-ага је у лето 1716. године добио задатак да у име државе преузме имовину покојне Ајше-хатун из Солуна. Међу њеним папирима пронашао је потврду, у хуџету названу „*mōliya*“ (موليه), оверену печатом манастира Хиландара, која сведочи о 500 грошева великом дугу (...*manāstir-i mezbūr mühr ile memhūr mōliya [sic!] ta 'bīr olunur temessükleri...*). На име дуга, манастир је заложиио један свој метох (чифтлик) на Каламарији. Монаси су Али-аги исплатили дуг у целости и метох је ослобођен залога.⁵ И то је све што се може сазнати из тог хуџета. Наредни примери показале да је писар хуџета омашком изоставио једно слово (و „вав“) из њему потпуно непознатог појма.

У другом хуџету, слична потврда именована је нешто прецизније. Извесни Али-бег, син Абдулаха, цундија из Солуна, својевремено је позајмио неки новац Хиландару. Када су у лето 1610. године монаси вратили дуг са каматом, у укупном износу од 22.000 акчи, тај чин је регистрован на солунском шеријатском суду. Кадија је Хиландарцима издао хуџет са забележеном Али-беговом изјавом о потпуном измирењу дуга. Занимљив је последњи део његове изјаве, где је наглашено следеће: „... ако доцније покажем потврду звану *mōloviya* [sic!] о овом случају, да се она не узима у обзир ...“ (...*eğer ba 'de zamān bu husūs için mōloviya nāmında tezkirelerin ibrāz ederse 'amel olunmıya...*).⁶ Наравно, док није постало јасно о чему је реч, појам написан арабицом (مولويه) могао се читати на више начина (*mevleviye*, *müveliye*, итд.).

⁵ АМХТ, 3/243.

⁶ АМХТ, 2/120.

Тек наредни хиландарски хуџет омогућио је да се изведе поузданији закључак. И овог пута разлог је био дуг, осигуран залогом. Хиландарци су се задужили код Сулејмана, Абдулменановог сина, житеља Сидерокавсије, заложивши једну ливаду и летњи пашњак у близини Новог Села (друго име Јени Кеј, данас Неохорион). Као потврду о залогу, монаси су му: „... предали у руку *mōloviya* [sic!] оверену печатом поменутог манастира и написану њиховим писмом ...“ (*...yedine manāstir-i merkūm hātemile mahtūme ve kendü hattlar ile tahrīr olunmuş mōloviya virmişler...*). По смрти зајмодавца, тај документ зван *mōloviya* наследила су његова малолетна деца. Све то изјавила је Ајше-хатун, мајка и правни заступник његове деце на шеријатском суду у Сидерокавсији 1616. године, у тренутку када су монаси враћали дуг (8.000 акчи). Хиландарци су предали новац, а Ајше-хатун је манастирске поседе ослободила залога. Притом је, у сличној форми као у претходно наведеном хуџету, обавезала суд да поменуто „моловију“ не прима као доказ ако некад у будућности покрене парницу по истом питању. То је посебно нагласила јер ју је изгубила, па није могла да је врати монасима када су они исплатили дуг (*... çayırı ve yaylakı teslim edüb fekk-i rehn eyledi lakin zikr olunan mōloviyaları zāyi ‘olmagın mezbūrlara virilmedi ba’d el-yevm eğer mōloviya ibrāz olunub husūs-i mezbūre müte ‘allık da ‘vā u nizā’ sādire olursa led el-hükkām ül-kirām mesmū ‘a ve makkūla olmasın...*).⁷

Шта се из садржаја три поменута хуџета може закључити? Очигледно, „моловије“ су били документи писани неосманским језиком. У наведеним случајевима, имајући у виду да је Хиландар српски манастир, и да се нека мешавина српског и бугарског језика тада широко говорила на Халкидици, такви документи су могли да буду написани како грчким писмом тако и на ћирилици. Пошто су документи издавани у име манастира, били су оверени манастирским печатом. Ишчитавање више докумената сличног типа, укључујући и оне из манастирског архива, показало је да су за уговоре и потврде сличног типа Срби и Бугари готово по правилу користили појам: *ωμολογία*, *ωμολογία*. Јасно, у питању је појам грчког порекла, *ομολογία*, са истим значењем: „признање“, „признаница“, „обвезница“, „задужница“, „потврда“, једном речју документ којим се неко обавезује на нешто.⁸ Значење тог појма у потпуности одговара османским изразима темесућ (*temessük*) и тескера (*tezkire*). Готово да нема никакве сумње да је управо тај термин коришћен у хуџетима. Наравно, он је прилагођен турском изговору, па неколико могућности

⁷ АМХТ, 2/123.

⁸ Еџи. Криарάς, Λεξικό της μεσαιωνικής ελληνικής δημόδους γραμματείας (1100–1669), том. IV', Θεσσαλονίκη 1993, 311.

његовог читања које дозвољава арабица (مولوية) треба свести на једно или можда два: „моловија/моловије“ (mōloviya), или још ближе грчком изговору, „молојија“ (mōlōyia), што баш и не звучи турски.

Омологије, као што је примерима показано, јесу признаване на шеријатском суду као правоваљан доказ, као доказ на основу кога је могао да се покрене спор пред кадијом. Уколико би једна страна негирала аутентичност такве омологије, са сигурношћу би се могло тврдити да би кадија, према исламском закону, другој страни наложио да обезбеди сведоке чији би искази потврдили њен садржај. Сведоци чина састављања омологије неретко се налазе уписани одмах испод основног текста.

Чин позајмљивања новца и давања поседа у залог очигледно није обавезно морао да буде регистрован на суду. Чак ни у случајевима када је једна уговорна страна била хришћанин, а друга муслиман. По враћању дуга омологија се једноставно предавала ономе ко ју је написао. Из тога сасвим јасно следи, на шта указује трећи наведени пример, да су се у случају губљења омологије, у тренутку враћања дуга и ослобађања залога, обе стране обраћале кадији да региструју тај чин. Међутим, као што се видело из примера, на шеријатском суду се регистровало враћања дугова и онда када је оригинална омологија сачувана и напослетку предана бившем зајмопримцу. Зашто се то чинило ако претходно сама позајмица није прошла кроз исти поступак? То је очигледно зависило искључиво од уговорних странака, које су могле, а нису морале, да се у потпуности обезбеде од евентуалних накнадних потраживања и злоупотреба. Неко претходно искуство научило је манастирску управу да враћање дуга буде потврђено и кадијским хуцетом.

Састављање омологија у мешовитим срединама, са већинским хришћанским живљем, показује да владајућа муслиманска заједница није била сасвим затворена према обичајно-правним утицајима локалних зимија. Такви обичаји су прихватани иако је постојала отворена и неупоредиво сигурнија могућност да се дуг региструје на шеријатском суду. Не чини ми се задовољавајућим објашњење да су на тај начин избегавани судски трошкови. Такви трошкови су били апсолутно небитни када се упореде с могућим губитком. Пре би се могло рећи да се овде ради о широм света познатом правном чину задуживања праћеном давањем писмене обавезе, при чему сам језик документа правно није играо никакву улогу. Наравно, могућност састављања омологија на грчком, бугарском, или српском језику, не значи да је то био једини начин бележења задуживања у околини Сидерокавсије или можда неким другим областима са мешовитим живљем. Напротив. Већина уговора о задуживању и залогу била је регистрована у кадијском сицилу (деловодном протоколу), што се такође може видети из бројних примера

сачуваних у Архиву манастира Хиландара. На крају, још једном ћу нагласити чињеницу да у сва три поменута случаја шеријатски суд није био институција којој се обратио зајмодавац муслиман да региструје и осигура давање дуга, а јесте био искоришћен од стране хришћана, да би се регистровала исплата дуга.

Појављивање докумената писаних на „другом“ језику, примећено је и у срединама које су под влашћу исламских држава биле још од самих почетака ширења те религије. Дакле, у срединама где је установа шеријатског суда функционисала столећима пре османског освојења. Проучавајући живот јеврејског народа у Јеруслиму под османском влашћу, у шеријатским сцилима јерусалимског кадије из прве половине 16. века Амнон Коен је пронашао и издвојио неколико случајева употребе докумената писаних „јеврејским писмом“, или „на хебрејском језику“ (*muktatab bi-hatt al-yahūd; al-muktatab bi'l 'ibrānī*). Поред сведока, као доказни материјал јерусалимски Јевреји су подносили своје уговоре о склапању брака и финансијским трансакцијама, понајвише потврде о задуживању. Међу њима су биле и две потврде написане „јеврејским писмом на хебрејском“ језику, склопљене између зајмодавца муслимана и зајмопримца Јеврејина.⁹ Сасвим слично наведеним примерима са балканског подручја. Из тога се може закључити да је пракса прихватања докумената на „другим“ језицима и писмима, била позната на шеријатском суду и пре доласка Османлија.

Употреба неосманских докумената у доба османске власти на Балкану, а очигледно и на целом простору које је контролисало Османско царство, по свој прилици, била је распрострањенија него што би се то могло закључити на основу малог броја проучених извора. Правни живот таквих докумената није био ограничен само на једну раван одређену припадношћу истој религијској или етничкој заједници. Владарући исламски правни систем није чинио препреке признавању таквих докумената на шеријатском суду, што је отварало могућност и муслиманима да, уколико желе, учествују у њиховом склапању. Проучавање свакодневног живота немуслиманских народа у Османском царству, нарочито оно које је засновано на изворима као што су шеријатски сцили и хуцети, често отвара нове и интересантне теме. С обзиром на мали број података, немам намеру да понудим коначне закључке, али овим прилогом свакако желим да укажем на једну занимљиву појаву којом се вреди позабавити у будућности.

⁹ А. Cohen, *Jewish Life under Islam. Jerusalem in the Sixteenth Century*, Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press 1984, 124.

THE CONTRACTS IN “OTHER” LANGUAGES
AND OTTOMAN SHARI’AH COURT
(16TH – 18TH C)
S u m m a r y

Between the 16th and 18th centuries, as subsequently as well, non-Muslim subjects of the Ottoman Empire used as lawful proof in the Shari’ah court various documents, contracts, written in non-Ottoman languages. What is particularly worth emphasizing, is the fact that these contemporary documents, written in Cyrillic script and in the Serbian/Bulgarian language, as well as those in the Greek language, not rarely involved even Muslim and non-Muslim subjects. Even very important ones: concerning payment of debts and giving land as security. On the basis of few *hüccets* preserved at Hilandar it has been shown that such documents were indeed acknowledged by the Ottoman Shari’ah courts, and as reliable and valid evidence. The *hüccets* refer to them as *mōloviya/mōlōyia* (مولويه) – undoubtedly derived from the Greek term *omologia* (ὁμολογία) – regardless of whether a document was in Greek or in some of the Slavic languages. Writing *omologias* in mixed milieus, with predominantly Christian population, shows that Muslim community sometimes accepted local customs and traditions of the *zimmīs*. They were influenced by local customs although there was open and more secure opportunity to register loans at *kādī*’s Shari’ah court.

Мирослав СВИРЧЕВИЋ
Балканолошки институт САНУ
Београд

КНЕЖИНСКА И СЕОСКА САМОУПРАВА
У СРБИЈИ 1739–1788
ДЕЛОКРУГ И ИДЕНТИТЕТ ЛОКАЛНЕ САМОУПРАВЕ У СРБИЈИ
ОД БЕОГРАДСКОГ МИРА (1739) ДО АУСТРИЈСКО-ТУРСКОГ РАТА (1788)
И КОЧИНЕ КРАЛИНЕ

Анстракт: У Србији је у току већег дела XVIII века, тачније од закључења Београдског споразума 1739. године, и поновног успостављања турске власти, па до избијања новог аустријско-турског рата 1788. године, успостављен систем кнежинске самоуправе српског становништва према обрасцу из претходних времена. У кнежинама су постојали кнежинска скупштина и кнежински кнез, а у селима сеоски кнез, сеоски кметови и сеоски збор. Чланак објашњава њихов делокруг рада као и питање њиховог идентитета које изазива велике спорове у науци.

Београдским миром (1739), Турско царство је својим северним границама поново избило на Саву и Дунав. Нема поузданих историјских података да су Турци чинили већа насиља по поновном запоседању Србије, осим оних која се неизбежно чине у току сваког ратовања. Пре би се могло рећи да је Порта намеравала да умири своје поданике, избегавајући сваке сувишне зулуме. Због тога је обнова турског поретка у Србији текла веома опрезно.

После 1739. године у Србији се поново организује управа са београдским мухафизом, пашом и управником Смедеревског санџака као челником целе области. У градове је ушла турска војска али и муслиманско градско становништво: трговци, занатлије, управно чиновништво, кадије и исламско свештенство. Спахије се такође враћају и добијају натраг своје поседе у облику тимара и зијамета.¹ Истовремено, велики

¹ Тимари су били спахилуци са приходима до 300.000 аспри, а зијамети спахилуци са приходима већим од поменуте суме.

број досељеника из других области Турске масовно насељава Београдски пашалук, стварајући нови демографски амбијент.

Београдски пашалук је био издељен на нахије, најмање турске административно-територијалне јединце. У средиштима нахија, у варошима и паланкама, стабилизована је турска управа: кадије (судије) и муселими (турске војводе у улози управних чиновника) заузели су своје некадашње позиције. У нахијама су повремено одржаване и нахијске народне скупштине. Ове скупштине, без већег правно-политичког значаја, сазиване су и одржаване првенствено ради разрезивања пореза. У кнежинама и селима задржани су облици локалне самоуправе према обрасцу из ранијих времена. Они се, услед слабости и трошности турског владајућег поретка и анархије у администрацији и привреди током друге половине XVIII века, континуирано развијају и афирмишу, постајући све значајнији чинилац у колективној егзистенцији српског народа.

У стручној књижевности, писци су се претежно ослањали на „Мемоаре“ проте Матеје Ненадовића и списе Вука Караџића у истраживању делокруга рада органа народне самоуправе у кнежинама и селима. Самим тим, ово питање није изазивало спорове и крупне разлике у размишљањима појединих писаца. Оно што је било спорно је питање идентитета кнежине као институције у оквиру турске државе. У вези с тим, могу се уочити извесна, дијаметрално супротна становишта.

Због тога ће најпре бити изложене све институције народне самоуправе у кнежинама и селима на основу већ поменутих извора, а затим ће бити наведена нека веома занимљива размишљања о карактеру кнежине уз пратеће аргументе за свако од њих.

У кнежинама су постојала два органа народне самоуправе: кнежинска скупштина и кнежински кнез (обор-кнез, вилајетски кнез, баш-кнез или велики кнез).

Кнежинска скупштина, која се у свакој кнежини одржавала редовно на неком стално утврђеном месту, била је састављена од „знатнијих сељака“ тј. од кметова свих села дотичне кнежине и других виђенијих људи.² Као највиши орган народне самоуправе, ова скупштина, у пр-

² О кнежинској скупштини прота Матеја Ненадовић пише: „Питате ме: какве су то скупштине за Турака бивале, и како су се смели скупљати. – То, истина није било, ново, тој може бити јоште од Косова остало, а може бити да су бивале скупштине јоште и за време наши' царева. – Но ове скупштине, које ја памтим, овако су бивале: сва три кнеза, мој отац Алекса, Никола Грбовић и Бирчанин Илија заједно по с неколико кметова дођу у Ваљево и донесу сваки од своје кнежине рачун на суд, ако је преко кога

вом реду, разрезају порезе на свом територијалном опсегу у складу са локалним обичајима и привредно-географским приликама. У том контексту, предлог обор-кнеза на кнежинској скупштини је усвајан ако је био процењен као целисходан, mudar и повољан по народне интересе.³ Она, даље, води бригу о манастирима и црквама, путевима, решава веће судске спорове и друга питања од значаја за кнежину.⁴ По потреби је бирала и кнежинског кнеза.⁵ Све је то чинила по вековима изграђиваном обичајном праву.⁶ Ипак, није имала потпуну самосталност. Надзор над њом су вршили турски органи власти у нахији.

кнежине прешао какав паша, или други Турчин, на кога се много на дочекивање потрошило, или су какву јапију или што друго плаћали што се мора на сву нахију порезати.“ (Прота Матеја Ненадовић, *Мемоари*, Београд 1988, 30)

3 О томе је писао прота Матеја у својим *Мемоарима*: „Сад наша три кнеза дођу у кнежине, али јоште уз пут идући поруче сваки своју кнежину, определе дан у који ће доћи од сваког села по два и по три човека у Ваљево, и ту се од све три кнежине састане више од 300 људи и оду на мешћему: дођу и месне аге: кадија проучи везирову бурунтију, и каже колика је пореза. Сад она три кнеза поделе порезу овако: 50 хиљада, то јесте пола на његову од Ваљева до Саве кнежину, јербо је у његовој кнежини житороднија земља и житородна; сад ону полу дели Грбовић и Бирчанин на поле 50.000 па опет скине Грбовић сс Бирчанина десети грош те понесе на своју кнежину, јербо је опет у његовој кнежини боља земља него у бирчанској. А то се све под ведрим небом пред свом скупштином ради и дели, тако се растану, па потом сваки кнез сазове своје кнежине од сваког села по два по три човека.“ (Прота Матеја, *op. cit.*, 31–32)

⁴ „...ту (у манастиру – прим. М.С.) се кадшто и народне старјешине (кнезови и кметови) договарају које о чему. Такви се сабори купе и код цркви, али не свагда као код манастира.“ (*Вукови записи*, Београд 1964, 64). Из поменуте белешке се може основано закључити да су се кнежински кметови повремено окупљали у манастирима и црквама да би расправљали о многим важним питањима, између осталог, и о одржавању ових установа; о судској функцији кнежинске скупштине као и о њеној обавези да се стара о путевима и другим важним питањима, писао је Васа Чубриловић. (*Историја народа Југославије*, Васа Чубриловић, Београд 1960, 1283).

⁵ Прота Матеја: „Зато једанпут код наше цркве у Бранковини начине скупштину, дозову мога оца и кажу му: Оћемо да опет будеш наш кнез. Он се изговарао да не може и да није право да погине од Турака на правди, онда гракне сва скупштина, више од хиљаду људи: Ако ти буде суђено, а ти погини као кнез, пак шчепаше га и дигоше на руке.“ (Прота Матеја, *op. cit.*, 41)

⁶ *Историја народа Југославије*, В. Чубриловић, *op. cit.*, 1285; Р. Гузина, *Кнежина и постанак српске буржоаске државе*, Београд 1955, 44

Кнежински кнезови као самоуправне старешине у Србији XVIII века, доиста су у свему „били сељаци и у домаћем животу слабо су се разликовали од осталијех сељака.“⁷ Вук Караџић је оставио запис о одевању ових кнезова у шабачкој нахији. Они су „носили плаветне чохане чакшире и од такве чохе ђечерме, гдјекоји са сребрнијем пуцима, за појасом по два пиштоља и нож, сврх свега тога куповни гуњ, на ногама црвене чизме и на глави фес одоздо од зноја мало улијепљен.“⁸ Може се претпоставити да је одевање кнежинских кнезова и у осталим нахијама било слично. Живели су у својим селима, бавили се ратарском производњом, а понеки су били и сточни трговци. Нису поседовали посебне спахилуке и повластице влашких кнезова из XV и XVI века.⁹ Ни њихови земљишни поседи нису били ослобођени административних намета или феудалне ренте.¹⁰ Седиште њихове кнежине је било обично у оним селима где су становали.

Кнежински кнез је најпре био биран на кнежинској скупштини, а затим је његов мандат био санкционисан бератом надлежног турског органа. Због тога је обор-кнез, често био називан и бератлијом.¹¹ Махом је био биран из исте породице, па је временом његов положај постао наследан. Морао је да буде родом из кнежине којој је стајао на челу. О свему томе Вук Караџић је записао: „Кнештво је ово остајало од оца сину, као војводство у Херцеговини данас што остаје, и баш кад би Турци каквог кнеза окривили и погубили, опет су му сина (или, ако сина нема, брата) на његово мјесто постављали.“¹² Овај Вуков запис је важан и због тога што нам открива да се кнештво наслеђивало према принципу примогенитуре, а ако не би било наследника који би по овом основу ступио на чело кнежине, применио би се принцип сениората.

Кнежински кнезови су обављали најпре, оне послове које су на њих пренели турски органи власти делегацијом надлежности, а затим су решавали сва она питања која нису била изричито регулисана турским правним прописима. Због тога су они истовремено имали карактер и државног органа и органа народне самоуправе. Њихова основна функција је била разрезивање и прикупљање пореза у својој нахији.

⁷ Вукови записи, 73.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Историја народа Југославије*, 1282.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Вукови записи, 72.

¹² Вукови записи, 73.

Прикупљени новац предавали су паши. У том смислу им је помагало неколико пандура. О овој дужности кнежинских кнезова, Вук Караџић је записао: „Порез је паша ударао на нахије, па су их кнезови између себе разрезивали на кнежине, а потом сваки кнез у својој кнежини с кметовима на села, а кметови са сељацима на људе. Кнезови су, понајвише с Турцима, порезу купили и паши предавали; кнез је имао уза се и по неколико пандура.“¹³ Народ у кнежинама и селима је једино преко њих одржавао везу с турском државом.¹⁴

Кнежински кнез се у својој кнежини бринуо о одржању јавног реда и мира, пресуђивао је мање кривице и расправљао спорове који би настајали између сељака његове кнежине, али његове одлуке не би биле обавезујуће за заинтересоване стране.¹⁵ Звање кнежинског кнеза је било почасно и без плате. Његов углед и његова моћ зависили су више од његових личних способности и вештина него од старешинских права.¹⁶ Овлашћења кнежинског кнеза се нису протезала на вароши и паланке јер је у њима постојала ауторитативна турска управа. Муселими и кадије су вршили надзор над радом кнежинског кнеза као и над радом кнежинских скупштина: муселими из нахије у чисто управним, а кадије у судским питањима. Међутим, органи народне самоуправе у кнежинама и селима су настојали да се Турцима пружи што мање повода за отворено мешање у њихов рад. У народу је готово увек постојао презир према ономе ко се не би задовољио одлукама поменутих органа самоуправе, него би затражио и интервенцију турских власти. У оваквом политичком ставу народа у кнежинама и селима Србије, може се уочити и одрицање легитимитета турској државној управи.

На овај начин бисмо завршили излагање о делокругу рада кнежинских органа народне самоуправе. Видели смо да у овом питању не постоји озбиљан спор у стручној књижевности. Преостаје нам још да

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Вук Караџић: „Што је год везир хтио од народа да иште, то је све било преко овијех кнезова. Кад је долазио нови везир, ваљало је да га кнезови с кметовима дочекају с: Добро дошао (и у оваквијем догађајима везири су им кадшто поклањали бињише)“. (*Вукови записи*, 74).

¹⁵ Вук Караџић: „Он (кнежински кнез – прим. М.С.) је кадшто и судио људима за којекак ситнице, али их није могао натјерати да пристану на његов суд.“ (*Вукови записи*, 73).

¹⁶ Овакав закључак се може извући из следећег Вуковог записа: „Дужан је био (кнежински кнез – прим. М.С.) кад је год требало за људе из своје кнежине молити се код Турака, и зато је ваљало да је рјечит и слободан.“ (*Вукови записи*, 73).

расправимо једно спорно питање. То је питање идентитета тј. карактера кнежине као самоуправне институције српског народа под турском влашћу.

У стручној књижевности се могу уочити два сасвим опречна мишљења о овом питању. По једном становишту, кнежина није ништа друго него продужетак старе племенске организације; кнежина и племе имају исти карактер и суштину; реч је заправо о истоветним институцијама. По другом становишту, кнежина представља потпуно самосталну институцију, која додуше има извесних заједничких елемената са племеном али се не може идентификовати с њим, јер постоје и неке очигледне разлике међу њима.

Прво мишљење заступао је Тихомир Ђорђевић. Користећи претежно изворе Вука Караџића, Ђорђевић је најпре врло прецизно представио функције кнежинских органа народне самоуправе, а затим извео закључак да је кнежина у суштини истоветна с племеном, тј. да представља континуитет племенског живота народа који се у свом аутентичном облику очувао у Црној Гори и Херцеговини.¹⁷ Према обрасцу институције племена, дошљаци су у Србији створили кнежине у којима је био успостављен онакав ред какав је постојао у племену.¹⁸ Они нису знали за другачију друштвену организацију него за племенску, па су је пресадили у кнежине. Турцима је таква организација потпуно одговарала. Њима је била потребна деоба земље на мање јединице и добили су је у кнежинама са органима самоуправе који су гарантовали очување јавног реда и мира и благовремено прикупљање пореза.¹⁹ Ђорђевић је признао да кнежине у извесним детаљима немају карактер племена: у њима нема успомене на заједничког претка, готово да нема крвнородничких породица а нема ни заједничке славе.²⁰ Ипак – нагласио је овај писац – постоје неки други моменти који недвосмислено показују да је живот у кнежини био организован на исти начин као у племену. То су следећи моменти који представљају истинско везивно ткиво између ове две институције: а) начин организовања – племена су природне географске целине, настала придруживањем међусобно блиских братстава; кнежине су природом омеђене целине, настале удруживањем

¹⁷ Т. Ђорђевић, *Из Србије кнеза Милоша, становништво – насеља*, Београд 1924, 220–247.

¹⁸ Т. Ђорђевић, *op. cit.*, 222.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

међусобно блиских села;²¹ б) заједнички посед – као што свако племе има заједничко земљиште које се назива комун или комуница, тако и свака кнежина има своје земљиште са тачно повученом границом;²² в) карактер и начин конституисања њихових органа – у свим оним српским земљама, где турска власт није успела потпуно да допре, а нарочито у Црној Гори, постојала су два значајна органа племена: војвода као његов представник и скупштина која расправља сва питања од животне важности за племе; у Србији, и то у оним областима где није било великих активности турских органа власти, постоје кнежински кнез и кнежинска скупштина чије су функције аналогне војводи и скупштини код племена.²³

На основу поменуте аргументације, Ђорђевић је закључио да између кнежине и племена нема суштинских разлика. То су истоветне институције.

Супротно мишљење заступала је Ружица Гузина. Она је сматрала да се овде ради о различитим институцијама које додуше имају неке сличности, али се никако не могу поистоветити. Њихова социолошка основа била је потпуно иста – патријархална и конзервативна, али су различите историјске околности, територијални и географски услови усмерили Србе на груписање у ова два облика колективне егзистенције: племена или кнежине засноване на народној самоуправи.²⁴

Гузина је извршила врло прецизно разграничење између ових институција, наводећи њихова специфична својства; кнежина представља онај вид организације друштвено-економског и политичког живота код Срба који је био постављен на чисто територијалном принципу, без „митске“ свести о заједничком претку, без истакнуте војне компоненте, без јасно утврђеног режима коришћења заједничког поседа и без јасно изграђеног система народне самоуправе.²⁵ Кнежина је имала елементе жупе (која није потпуно изгубио све елементе родовско-племенског уређења). Они су се конзервирала у турском поретку, успели су да се одрже, па и даље развију. При већим променама, односи унутар кнежине били су врло лако раскидиви због њихове лабаве повезаности што је имало за последицу могао већу способност кнежине да се лакше прилагоди новим условима у државном поретку од племена.²⁶

²¹ Т. Ђорђевић, *op. cit.*, 223.

²² *Ibidem.*

²³ Т. Ђорђевић, *op. cit.*, 224–225.

²⁴ Р. Гузина, *op. cit.*, 53.

²⁵ Р. Гузина, *op. cit.*, 47–53.

²⁶ Р. Гузина, *op. cit.*, 52.

За разлику од кнежине, племе представља онај вид друштвено-економског и политичког живота код Срба који је био постављен не само на територијалну него и на крвно-сродничку основу, са врло јасном колективном свешћу о заједничком претку, са истакнутом војном компонентом, са утврђеним режимом уживања заједничког поседа и са јасно изграђеним системом народне самоуправе (сердари, војводе, кнезови, племенска скупштина, зборови).²⁷

Као што се види, Ружица Гузина је врло убедљиво подвукла разлике између кнежине и племена. То су две различите иако врло блиске установе. Кнежина се не може поистоветити с племеном. Своје излагање завршила је констатацијом да је код кнежина постојала стална тенденција кретања ка племенима пошто су се врло дуго задржавале у природној привреди.²⁸

Поставља се питање чије мишљење је прихватљивије: Ђорђевића или Гузине? Пре него што одговоримо на ово питање потребно је изнети још једну занимљивост. Оба писца су у одбрану свог мишљења или за бар његов јаснији приказ, искористила један исти извор – појам кнежине и племена у „Српском ријечнику“ Вука Караџића. У питању је различито тумачење ових појмова. Вук Караџић је записао да није знао за „праву разлику између кнежине и племена“. Код појма племе каже да у „Црној Гори племе значи што је у Србији од прије значила кнежина.“²⁹

Ружица Гузина је само кратко напоменула да Вук Караџић није знао за разлику између ових институција. Читајући ову мисао у контексту њеног излагања, стиче се утисак да Вук Караџић заступа посебно мишљење о односу између кнежине и племена. Поред два која смо поменули, постоји и треће – Вуково - које би се условно могло оквалификовати као неутрално: не може се јасно подвући разлика између кнежине и племена.³⁰ Тако је Гузина растумачила поменути Вуков запис и своје мишљење додатно учинила веродостојним.

За разлику од Гузине, Тихомир Ђорђевић је поменуто Вуково запажање врло умешно уклопио у свој систем аргументације за став да су племена и кнежине заправо исте појаве. Наглашавајући да је Вук Караџић био изврстан познавалац српског народног живота у XVIII веку и да би он сигурно навео суштинске разлике између ових институција

²⁷ Р. Гузина, *op. cit.*, 47–53.

²⁸ Р. Гузина, *op. cit.*, 52.

²⁹ Вук Караџић, *Српски ријечник*, Београд 1969, 506.

³⁰ Р. Гузина, *op. cit.*, 46–47.

да оне постоје, Ђорђевић је само констатовао да је његов став овим Караџићевим објашњењем додатно ојачан.³¹ Разлика заправо и нема, па ни Вук Караџић није могао да зна за њих.

Ова расправа упозорава да је реч о врло осетљивом питању и да је потребан велики опрез. Различита тумачења једног истог извора могу довести до опречних становишта. Чини се да је прихватљивије мишљење о кнежини и племену као различитим институцијама. Оне имају идентичну социолошку основу али се не могу поистоветити. Обе институције представљају институционализоване облике колективног живота српског народа који су настали и развијали се у веома различитим политичким, економским и географским приликама.

Племена су као посебне територијалне и самоуправне јединице настајала и живела у тешко приступачним, брдско-планинским пределима у којима се становништво претежно бавило сточарством услед неповољних прилика за развој ратарске производње. Црна Гора и Херцеговина су најбољи пример поменутих земаља. Сурови животни услови упућивали су мање крвнородничке заједнице на повезивање у братства и племена како би се лакше обезбедила њихова егзистенција. У том контексту, племе је обележено крвном везом својих припадника и сећањем на заједничког претка. У крашким областима, где нема довољно обрадивих површина, ове шире институције су много сигурније од оних ужих као што су породичне задруге и села. Процесу настанка племена допринела је и чињеница да турски органи власти никада нису успевали потпуно да допру до оваквих крајева. Одсуство туђинског поретка омогућило је и лакше организовање и консолидацију племенских органа, међусобне односе солидарности и својеврсни „аристократизам“, као и њихов изразито војнички карактер. Ношење оружја и својеврстан култ према њему је редовна појава у племену.

Кнежине су настале и живе под знатно другачијим животним условима. Оне су настале у оним областима у којима је ратарство било једно од најважнијих грана укупне привреде. У оваквим областима није било потребе за повезивањем становништва у шире заједнице на крвнородничкој основи. Природно-географски услови су били довољни и за опстанак другачијих колективитета. Осим тога, ове области су биле мање-више на удару турских органа власти али и одметника од султана. Због тога и није било услова да се формирају шире заједнице са потпуно стабилизаним институционалним оквирима на самоуправној основи и израженим војничким карактером, попут племена. Уместо тога, форми-

³¹ Т. Ђорђевић, *op. cit.*, 226.

ране су кнежине као локалне јединице са знатно слабијим кохезивним елементима него што је то код племена, са институцијама које нису биле стабилне попут племенских и без наглашене војне компоненте.

Из свега поменутог проистиче закључак да племена и кнежине нису истоветне институције. Оне имају неке заједничке елементе али међу њима постоје и неке веома значајне разлике. И племе и кнежина су територијалне заједнице засноване на народној самоуправи. Пleme је, међутим, крвнородничка заједница са наглашеним војничким карактером, што не важи за кнежину. Ове разлике су проистекле из специфичних привредно-географских и политичких прилика у којима су ове институције настале и живеле. У вези с тим, настанак племена је везан за живот у крашким, брдско-планинским и сточарским пределима у којима се није могао осетити снажан утицај турског државног апарата. С друге стране, настанак кнежине је везан за живот у крајевима са довољно обрадивих површина за развој ратарства као основног народног занимања, и до којих су турски органи власти али и разни одметници, могли с лакоћом допрети.

Преостаје још да се расправи о селу и његовим органима народне самоуправе у Србији XVIII века. Записи Вука Караџића и у овој прилици представљају најважнији извор.

У сваком селу су постојали: сеоски кнез, сеоски кметови и сеоски збор. За сеоског кнеза се „може рећи да је био од данас до сјутра, и осим гола имена више ништа није имао; у многијем селима само су онда постављали кнеза када је ваљало порезу купити, а последије га нико није кнезом ни звао.“³² Јасно се види да сеоски кнез није имао скоро никакву власт већ га је село постављало само у циљу сакупљања царског пореза. Селом су управљали и водили бригу о њему знатнији сељаци – кметови. Они су представљали праве сеоске старешине. Вук Караџић је о кметовима записао: „Оваквога кмета отприје нити је могао ко закметити ни раскметити, него ко је био поштенији, и паметнији а особито рјечитији од осталих сељака, био је кмет.“³³ Уживајући велико поверење и углед међу својим сељацима, кметови су представљали село према Турцима, бранили село од турског насиљништва и „судили за којекаке распре кад би их парци позвали, као нпр. кад се породице дијеле или кад стока једнога потре љетину другога.“³⁴ Као што се види, сеоски

³² Вукови записи, 74.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

кметови су претежно вршили полицијску функцију и пресуђивали у ситним грађанским парницама. Ови знатнији сељаци су се повремено сакупљали на „различне договоре“, па тако и на сеоске зборове у циљу решавања питања од интереса за њихово село.³⁵

Овим би била завршена расправа о кнежинској и сеоској самоуправи у Србији током већег дела XVIII века.

Слабост и неспособност турског поретка да обнови своју доминацију над поданицима у Србији у оној мери како је то било у време највеће војне и политичке моћи турског царства, створила је повољну прилику Србима да изграде и учврсте своју унутрашњу самоуправу у кнежинама и селима.

Ипак, феудална анархија која је захватила све области Турске после Београдског мира, узела је свој данак и у Србији. Спахије, као истакнути турски земљопоседници, били су одговорни за учвршћење обновљеног турског поретка у Србији. У том процесу, они су се ослањали на малобројно муслиманско становништво које се споро подизало и опорављало од учесталих ратних пустошења и траума. Због тога, турски државни и друштвени поредак није имао довољно снаге и ауторитета да се супротстави јаничарским узурпацијама и зулумима, познатим под називом читлучење. Поред спахија, који су имали право на једну десетину од усева на земљишту на име вршења војне службе, јаничари су приморавали сељаке да им за врло ниску цену продају земљу, наметали се за читлук-сахибије и присвајали право на прикупљање једне деветине од сељачких производа.³⁶ Процес читлучења је вршен на разне начине и под врло разним условима у појединим областима Србије. Вук Караџић и прота Матеја Ненадовић су у својим записима врло сликовито представили аграрне односе и појаву читлучења у Србији XVIII века. Додуше, њихова запажања су настала посматрањем правно-политичких и економских прилика у западној Србији, али се аналогно томе може претпоставити да су се сличне појаве и процеси дешавали и у другим областима Србије.³⁷

³⁵ *Ibidem.*

³⁶ У доба страховладе дахија у Србији дешавало се да су јаничари често протеривали законитог спахију, узурпирајући тај статус за себе уз постојећи фактички статус читлук-сахибије. Тако су они присвајали и читлук-сахибијску деветину и спахијску десетину од сељачких производа. Порта је ову појаву сматрала незаконитом па је покушавала да јој стане на пут разним правним инструментима.

³⁷ Видети: *Вукови записи* 76; Прота Матеја, *op. cit.*, 16.

Процес читлучења и његове пратеће појаве довеле су до погоршавања положаја народа и до нарушавања дуготрајно изграђиваног система локалне самоуправе у кнежинама и селима. Због тога су Срби с кнезовима на челу, били на страни Аустрије у њеном новом рату са Турском (1788–1791). То је било време када се у међународној политици отворило једно ново и прилично осетљиво питање – „источно питање“.³⁸

После објаве рата, Аустрија је образовала фрајкор тј. добровољачке јединице које су биле у саставу аустријске војске али са засебним војним устројством и официрским кадром из Србије. За заповедника фрајкора био је постављен аустријски официр Михаило Михаљевић (Михаљевићев фрајкор). Овај фрајкор је ратовао у западној и северној Србији. У лабавој вези са аустријском војском био је и добровољачки покрет капетана Коче Анђелковића у јагодинској, смедеревској и крагујевачкој нахији. Ово учешће Срба у рату 1788–1791 познато је у народу као „Кочина крајина“. Она је била весник долазеће српске револуције и наговештај иступања српског народа као значајног чиниоца у решавању „источног питања“.

Трећи аустријско-турски рат за последњих сто година (1688–1788) окончан је Свиштовским мировним уговором (1791). Он је, у суштини, оснажио државне границе између Аустрије и Турске, повучене на основу Београдског мировног споразума. Обновљене су све институције турског правног поретка, укључујући и народну самоуправу српског народа у кнежинама и селима. Оно што јој даје посебан квалитет у времену после Свиштовског мира је њено формално признање од султана и Високе порте. Просвећени султан Селим III је посебним ферманима 1793–1794, начелно потврдио старе народне власти у кнежинама и селима. Тако је изграђена аутономија за Београдски пашалук какву су имале и друге покрајине у Османском царству. Она је настала међусобним садејством три значајна фактора од којих је један међународног, други унутрашњег а трећи мешовитог (међународног и унутрашњег) карактера.³⁹ Но, то је врло сложено питање које захтева посебну разраду и расправу.

³⁸ У старој и домаћој књижевности постоје опречна мишљења о значењу наведеног израза. У овом контексту, термин „источно питање“ подразумева питање опстанка Турске на Балкану и Леванту. (Видети детаљније: В. Поповић, *Источно питање – Преглед борбе око опстанка Османлијске царевине у Леванту и на Балкану*, Београд 1928, 3–10).

³⁹ Међународни фактор је обавеза високе Порте да изврши обавезе из члана 10. Свиштовског мировног споразума који је захтевао од Турске да обезбеди очување јавног реда, мира на границама и кажњавање свих оних који би се о ову обавезу огрешили. Ова обавеза је укључивала и подручје Београдског пашалука као граничне области према Аустрији. Унутрашњи фактор

ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

1. В. Карацић, *Вукови записи*, Београд, 1964.
2. В. Карацић, *Српски рјечник*, Београд, 1969
3. М. Ненадовић, *Мемоари*, Београд, 1988.
4. Т. Ђорђевић, *Из Србије кнеза Милоша, становништво-насеља*, Београд, 1924
5. Р. Гузина, *Кнежина и постанак српске буржоаске државе*, Београд, 1955
6. В. Поповић, *Источно питање – Преглед борбе око опстанка Османлијске царевине на Балкану и Леванту*, Београд, 1928.
7. В. Чубриловић, *Историја народа Југославије* – више аутора, Београд, 1960.

је одлучна намера високе Порте и султана Селима III да изврше неопходне војне, правно-политичке и економско-финансијске реформе. Мешовити фактор је српски покрет за аутономију у оквиру Турске. Овај фактор има двојако, међународно и унутрашње обележје. Тежња српског народа за аутономијом у оквиру Турске није могла лако да се изведе без подршке једне од великих сила. Тако су се истакнути Срби, претежно владике и архимандрити, често обраћали Русији, тражећи од њих подршку за српске захтеве.

PRINCIPAL AND VILLAGE SELF-GOVERNMENT
IN SERBIA 1739-1788

S u m m a r y

In Serbia, for the most part of 18th century, and more precisely from the conclusion of the Belgrade peace treaty in 1739, and re-institution of the Ottoman authority, until the break out of the new Austria-Turkish war in 1788, a new system of principal and village self-government was put in place, in accordance with the model from previous times. The Ottoman state stopped at *nahija* (*nahiya*) level. That was the smallest Turkish administrative and territorial unit, with *muselim* and *kadija* (*kadiya*) as the representatives of the Turkish authorities. In smaller local units, in principals (*knezina*) and villages, bodies of self-government were instituted. In the principals: principal assembly and principal prince. In the villages: village prince, villeins (*kmetovi*), and village assembly. The scope of their activities narrowed down to the activities of self-government, as well as certain state-related activities delegated to them by Turkish authorities. This is not disputed in literature. The disputes arise when it comes to identifying the principal (*knezina*). There are two major standpoints. According to the first one, the *knezina* is none other than the continuation of tribal institution. According to the other, the *knezina* has certain similarities to the tribe, but cannot be identified with it, since significant differences are in place. Taking this into consideration, the latter view is closer to truth. However, the system of principal and village self-government lasted until the Austro-Turkish war in 1788, when the Serbs fought on the side of Austria. Their armed movement was known under the name of “Kocina krajina” (Koca’s Frontier). The war ended in Sistova peace treaty in 1791, confirming the borders defined by the Belgrade peace treaty. Local self-government was re-instated in Serbia. Sultan Selim III, with special *fermans* 1893-1794, confirmed the self-government concessions granted to Serbia, which were a form of true autonomy. Therefore the Belgrade *pashaluk* gained autonomy, similar to that in other areas of the Ottoman Empire. Nevertheless, this issue is of special significance, and therefore requires further elaboration and consideration.

Љубодраг П. РИСТИЋ
Балканолошки институт САНУ, Београд
Александар РАДОШ
Архив Србије, Београд

ФОТОГРАФСКИ ПУТОПИС БЕОГРАДА ИВАНА ГРОМАНА ЈЕДАН ДРУГАЧИЈИ ПОГЛЕД НА ФОТОГРАФСКИ ОПУС И. ГРОМАНА

Анстракт: Руски војни фотограф Иван В. Громана је током српско-турских ратова 1876–1878. године снимио низ фотографија у Београду. Њиховом анализом недвосмислено се дошло до закључка да оне немају само документарни значај већ да је циљ њиховог стварања био и војно-обавештајни, то јест да је И. Громан увежбан „документариста по војном задатку“.

Малобројни и магловити су подаци о руском фотографу Ивану В. Громану, његовом доласку у Кнежевину Србију и тачним циљевима његовог боравка. Познато је да је био руски, незванични, војни фотограф који је боравио у Србији за време првог српско-турског рата 1876. године.¹

¹ О И. В. Громану писали су: Дивна Ђурић-Замоло, *Сачувани лик Београда на фотографијама А. Јовановића, И. Громана и М. Јовановића*, Годишњак града Београда Књ. XIV (1967) 147-156; Branibor Debeljković, *Stara srpska fotografija*, Beograd 1977, 33-34; М. Тодић, *Историја српске фотографије*, Београд 1993, 53; Марина Зековић, *Иван В. Громан*, Зборник: Од Делиграда до Делиграда, Српски устанци, Рат и мир, Београд 1997, 303-312. Д. Ђурић-Замоло тврди да је И. Громан био „руски војни фотограф, ратни репортер који је у Београд дошао са руским добровољцима за време српско-турског рата 1876. г.“, Б. Дебељковић да је И. Громан „zagonetni ruski fotograf“ који је своје фотографије „ostvario u teškim danima srpsko-turskog rata 1876-78“, а М. Тодић, користећи њихова дела, наводи да су „прави разлози његовог фотографског рада у Србији још непознати“ те да је он „мало познати руски фотограф“ по чијим делима би се могло закључити „да он није званични руски војни фотограф, пошто готово и не снима сцене из рата“. (Д. Ђурић-Замоло, *нав. дело*, 147-148; В. Debeljković, *нав. дело*, 33; М. Тодић. *нав. дело*, 53)

Фотографије Ивана Громана снимљене у Србији коришћене су, до сада, у многим публикацијама као илустративни материјал а у некима су и анализирани у складу са циљевима аутора појединих текстова о историји српске фотографије.² Међутим, детаљнијом анализом неких фотографија И. Громана, стиче се утисак да дело овог плодног руског фотографа, у најмању руку није схваћено у онако озбиљној форми каква она заправо јесте или бар није анализирано у оном правцу у коме се то жели урадити у овом прилогу. Овај рад представља покушај одгонетања правог разлога његовог боравка у Кнежевини Србији. Непостојање релевантне архивске грађе неминовно нагони на тражење одговора управо у анализи његових фотографија.³

Анализирајући дело Ивана Громана у свом запаженом делу *Историја српске фотографије* Миланка Тодић истиче да би се могло „...закључити да он није званични руски фотограф, пошто готово и не снима сцене из рата. Њега занимају предели, градови, Београд првенствено, живот људи у условима рата, болнице али и манастири и непозната села. Претпоставка да је самоиницијативно организовао овако обимна снимања по Србији из комерцијалних разлога тешко да се може одржати, јер је напред већ речено да овакве подухвате није могао организовати појединац без подршке званичних институција“.⁴

Други велики познавалац историје фотографије Бранибор Дебелковић каже: „Судећи по садржају Громан има свуда приступа, па изненађује што не налази за потребно да направи неку „праву“ ратну фотографију већ снима већином мирољубиве и скоро идиличне сцене или мотиве који су само далеки одјек борбених линија“.⁵ Дебелковић даље сматра да „снимање оваквих мотива Громан очигледно избегава, иако на његове две-три фотографије има и тога, али ублажено палим снегом („Остаци славенске браће код Ђуниса“; „Турска земуница код

² Види нап 1. За анализу која следи могу бити корисне следеће публикације: *Београд са старих фотографија*, Предговор Пеђа Милосављевић, Београд 1968; *Дивна Ђурић-Замоло и Небојша Богуновић, Београд са старих фотографија*, Предговор Александар Дероко, Београд 1984; *Исти, Београд са старих фотографија*, Уводни текст Александар Поповић, Београд 1997. У њима је објављено више Громанових фотографија.

³ Потребно је нагласити да анализу која следи треба, првенствено, схватити као настојање да се учини допринос тумачењу и појашњењу дела овог фотографа, а не као критику постојећих текстова о Громану, који су у многоме помогли и инспиративно утицали на стварање оваквог текста.

⁴ М. Тодић, нав. дело, 53.

⁵ В. Debeljković, нав. дело, 34.

Каоника“). Ово би се могло тумачити с једне стране буржоаско–викторијанским моралом ондашњег друштва које жели да све што га окружује буде смирено и углађено, па чак и највеће суровости рата, а друго, што Громан, можда, води рачуна о комерцијалном успеху, а можда и о неком политичком моменту“.⁶

Веома интересантна је опаска у раду „Иван Громан“ Марине Зековић, „... да су разлози боравка (И. Громана) у Србији у време ратова нејасни, нити знамо да ли је био званични руски војни фотограф, а тада не би смео из безбедносних разлога да потписује своја дела“. М. Зековић даље сматра да Громанове „сцене и моменти које бира за снимање делују углађено и аранжирано и сведоче о аутору врло високе визуелне културе, који је своју занатску вештину уздигао на ниво уметничког“.⁷

Колико је до сада познато, не постоје писани документи којима би се потврдило или порицало да је И. Громан био *званични руски фотограф*, а маштовиту претпоставку да се иза имена И. Громана налази неко други вреди само поменути. Оно што јесте чињеница је његово обимно дело које је у овом раду анализарано из другачијег угла посматрања, те су се, отуда, и добијени резултати морали знатно разликовати од наведених погледа на фотографски опус Ивана Громана.

Иван Громан је дошао у Србију пред сам почетак српско–турског рата, 1876. године⁸ и у току боравка сачинио је јединствену колекцију фотографија⁹ која је значајна не само за развој фотографије и фотографске уметности деветнаестог века, већ његова колекција носи у себи обиље

6 Исто. Мада је Д. Ђурић-Замоло пажљиво анализирао само Громанове слике на којима је представљен Београд није на одмет, уз поменути Дебељковићев коментар, навести да Д. Ђурић-Замоло, с обзиром да је „Београд имао још значајних грађевина, значајнијих од многих снимљених Громановом камером“, закључује да познати опус Громанових фотографија „није све што је Громан снимео у Београду“ (Д. Ђурић-Замоло, *Београд на фотографијама А. Јовановића...*, 148). Можда, исту резерву – боље рећи, истраживачку наду – треба задржати и за укупан Громанов рад.

7 М. Зековић, *Иван В. Громан*, 304.

8 „О И. В. Громану (Громаннъ) за сада се веома мало зна. Познато је једино, на основу самих сачуваних фотографија, да је био руски војни фотограф, ратни војни репортер који је у Београд дошао са руским добровољцима за време српско-турског рата 1876. г.“- пише Д. Ђурић-Замоло. (Д. Ђурић-Замоло, нав. дело, 147-148) Било би интересантно знати како се на основу фотографија могу утврдити поменуте чињенице.

⁹ Д. Ђурић-Замоло је утврдила да је познато да је Громан начинио 51 фотографију Београда (Д. Ђурић-Замоло, нав. дело, 148)

квалитетних информација значајних и у војно-стратешком погледу. Оно што Громана у приличној мери спаја с професијом војног фотографа јесте чињеница да прати догађаје везане за руске добровољце и њиховог команданта Черњајева који су пристигли на тле Србије да помогну својој православној браћи у борби против Турака. То је, у сваком случају, представљало вредну документацију која би у Русији имала потпуно другачију, можда већу, тежину и други начин посматрања.

Постоје људи који у свом раду иду испред свог времена, а да њихов рад ни касније не буде адекватно сагледан са становишта оног, минулог времена те не буде у потпуности јасан. Тако је, највероватније, и Иван Громан предњачио у естетско-информативном, па, и у занатском изразу ондашње фотографије. Сцене крви, рањених војника и очаја бележене су код других па се може претпоставити да се Громан руководио мишљу да таква врста фотографског израза већ постоји, те да треба урадити нешто друго. Његов „задатак“ – ако се, уопште, радило о задатку – био је другачији. Уметничке вредности Громанових фотографија не треба спорити. У прилог томе треба имати на уму да је професија ондашњег фотографа подразумевала знатно озбиљније познавање ликовног израза него што је то данас. Дакле, Громан на свом „задатку“ обједињује ликовно и информативно: требало је гледаоцу који, највероватније, никада није био у Србији дати информацију где се дешава оно што се жели саопштити фотографијом, како изгледа главни град, зграде у њему, какве су цркве, манастири, школе, какве су варошице уз границу... При томе, као пратилац руских добровољаца Громан – несумњиво потпуно свесно и промишљено – пружа много више него што то може „прочитати“ обичан гледалац на некој, претпостављеној изложби. Та фотографија мора да садржи податке потребне тамошњим штабовима о Београду као једином главном граду који се налази на граници са државом која је главна супарница Русији у решавању источног питања – са Аустро-Угарском и на граници са Турском, са којом је рат Русије на помолу те је постојала озбиљна могућност, ако се ратни пожар прошири, да се отвори потреба ангажовања већег броја руских војника, баш на тој граници.

Анализа фотографија

Према раду Дивне Ђурић-Замоло¹⁰ фотографско дело И. Громана, које се односи само на фотографије Београда, тематски је подељено у

¹⁰ Д. Ђурић-Замоло, нав. дело, 149.

пет група: „1. Панораме; 2. Појединачни грађевински објекти; 3. Разни детаљи из Београда; 4. Привремене болнице; 5. Околина Београда“. Зарад лакшег оријентисања наведена подела би, за ову прилику, била упрошћена поделом на две основне групе. Прву групу би представљале фотографије Београда и његове уже околине у оквиру које би подела Дивне Ђурић-Замоло сасвим одговарала. Другу групу чиниле би фотографије снимљене у унутрашњости Србије, најчешће из околине југоисточног српско–турског ратишта Првог српско–турског рата. Мада је намера аутора, да анализира фотографије Ивана Громана које су снимљене у Београду, анализи су подвргнуте и неке фотографије које нису са београдским мотивима, јер се у тој, паралелној анализи тражила потврда закључака до којих се дошло анализом прве групе.

Оно суштинско, на шта се жели указати најбоље је приказано „триптихом“ фотографија насталих са истог места али са три различите позиције. То су фотографије панораме Београда, односно погледа на Београд са десне стране Саве (сигнатуре: а-V-7; а-V-8; а-V-9 – Историјски архив Београда).

Прва фотографија, *Поглед на Београд са савске стране, 1876.* (а-V-7), је панорама Београда. Она у фотографско-ликовном изразу предствља „леп речни пејзаж“. Међутим, ова фотографија посматрана са војно–стратешког становишта пружа одличан преглед према граду односно добру позицију за војна осматрања и деловања.

Друга фотографија, *Поглед на Београд са савске стране, 1876.* (а-V-8), снимљена је са места које је, отприлике, неколико десетина метара даље у односу на место стварања прве фотографије. Детаљи дрвених сандука, можда неке старе воденице или „нечега“ у предњем плану нису јасни, али зато је поглед на Београд изузетно јасан. Такође, јасно се види „мртваја“ која заправо сведочи о типу терена са којег је снимано.

Трећа фотографија у низу *Поглед на Београд са савске стране, 1876.* (а-V-9), снимљена је са места које је још неколико десетина метара даље у односу на другу фотографију. У предњем плану је дрво („одсеченог“ врха), а у крајњем десном делу кадра је део другог стабла – две гране. Поменуће гране су са ликовног становишта, односно организације кадра, сувишне и ремете композициону равнотежу, али са становишта пружања информације, може се тачно сагледати позиција одакле је снимано, односно, са којих положаја је посматран Београд, с обзиром на то да је град у позадини јасно „читљив“. Такође, на снимку се поново појављује „мртваја“, свакако из другог угла, што је исто један од репера за оријентацију.

Уколико се све три фотографије поређају једна поред друге, добија се недвосмислена логичка фотографско–топографска целина са прецизно одређеном позицијом града, затим са информацијом да је терен са којег је снимано „плаван“ што би било од велике користи ако би се војно анализирила позиција за напад или одбрану града. Са уметничко–фотографског становишта поставља се питање оправданости снимања три готово естетско идентична снимка поготову ако се има у виду да тадашња технологија снимања и израде није била ни налик данашњој, која пружа могућност честог и бројног „шкљоцања“ и када то није неопходно.

Овим фотографијама - а у прилог управо изнетој тврдњи - треба додати још две фотографије. Прва је у архивама заведена под називом: *Београд у XIX веку: поглед на ушће Саве у Дунав и Калемегданска падина са старим приземним зградама*¹¹ /данашња Париска улица/. У Музеју града Београда на дну картона на коме је каширана ова фотографија, накнадно је налепљена легенда: *Аустријски монитори!* Она озбиљно указује на потребу анализе позадине. Са фотографског становишта није упечатљиво приказана нити архитектура (уколико је била намера приказати изглед тадашњих кућа), нити пејзаж јер би у том случају била пажљивије одабрана локација која би пружала могућност „атрактивнијег“ снимка (нарочито ако је снимано из комерцијалних разлога). Међутим, јасан поглед на положај Ратног острва и прилаз реци (из данашње Париске улице), са уочљивим делом калемегданске падине, указују да је снимак рађен „по наруџбини“. Уз помоћ лупе виде се положаји аустријских бродова! Дакле, јасно је да је позадина много важнија од предњег плана док је предњи план оријентација или варка за опажање позадине.

Следећа фотографија је *Савска обала на месту где се налазила Бара Венеција*.¹² На фотографији је приказано место које је очигледно била радионица за поправку чамаца и, можда, неких већих пловних објеката. Зграда у позадини и усидрена лађа указују на погодно место за луку. Радник који је у централном делу кадра, вероватно није био главни објекат снимања јер би у том случају Громан приступио другој организацији кадра.

¹¹ Историјски архив Београда (даље: ИАБ) Збирка фотографија (даље: Зф) ред. бр. у инвентару 836, сигнатура а – V – 3; Музеј града Београда (даље: МГБ), Ур. 3766.

¹² ИАБ (инв. Бр. 843) сигн. Зф а – V – 10; МГБ (назив: *Савска обала код Венеције*) сигн. Ур. 3767.

Серија Громанових фотографија са или око Капетан-Мишиног здања наводи на исти закључак. Уколико се поређају једна поред друге фотографије начињене са врха овог здања, фотографија самог здања и, њима придодате фотографије, Дефтердарове џамије и Лутеранске цркве па и фотографија Делијске чесме, добија се комплетна „прича“. Са крова Капетан-Мишиног здања је начињен снимак *Панорама са тврђавом*¹³, на коме се уочавају зграде, односно распоред зграда од данашњег Студентског трга ка Калемегдану. Уочљиви објекти су: Сахат-кула, Пашин конак и џамија султана Махмуда. Затим следи снимак са исте позиције али у другом смеру: *Панорама са хотелом Македонија*.¹⁴ Хотел *Македонија* се налази доле десно, а лево је Студентски трг. Ова фотографија је, као што Дивна Ђурић-Замоло у свом раду каже, „изванредан докуменат о извршењу регулације на дунавској падини“. Потом Громан снима зграду Капетан Мишиног здања (*Капетан Мишино здање*¹⁵), са позиције данашњег Студентског града, на коме је видљив и део фасаде хотела *Имperiјал*. У легенди за ову фотографију у Историјском архиву Београда, стоји да је у згради 1876. г. била смештена руска црква генерала Черњајева, руска болница Друштва црвеног крста и друге установе.¹⁶ У том серијалу следи фотографија *дворишта Капетан Мишиног здања*¹⁷ где је било седиште Црвеног крста. Јасна документарна фотографија о условима где су боравили војници. Овим фотографијама треба додати и фотографије под називима: *Дефтердарова џамија, Лутеранска црква* у чијим се позадинама уочава Капетан-Мишино здање са друге, задње стране.

Анализирањем ове серије фотографија, добија се не само информација о положају здања, панорамског изгледа Београда из три правца, већ и укупна слика централног дела Београда па и распореда неких улица и објеката у њима. То је веома информативна фотографска прича са низом корисних података. То је, истовремено, читава сторија о тренутном историјском збивању везаном за околину и унутрашњост Капетан-Мишиног здања. Чини се, према томе, да није сврсисходно доказивати да је овде уметнички набој надјачао документарно–информациони садржај, јер једноставно, тешко је било пронаћи тако инспиративан мотив који би био примаран у читавој серији ових фотографија.

¹³ МГБ -Ур. 3751.

¹⁴ МГБ -Ур. 3752.

¹⁵ МГБ-* Ур. 5045.

¹⁶ Д. Ђ. Замоло, нав. дело, ГГБ, 150.

¹⁷ ИАБ - а-в-11

Фотографска прича о изгледу града се овде не завршава али са гледишта на којем је стављен главни акценат у раду, тј. просторно–информационе сврсисходности снимака Београда, следећи радови су од мање важности али их у склопу целине морамо навести. То су фотографије *Више женске школе*¹⁸ у данашњој улици Народног фронта где је била руска болница, како је назначено у легенди у Историјском архиву Београда; затим фотографија *Учитељске школе*¹⁹ на углу данашњих Добрањске и Народног фронта снимљена у правцу *Вознесенске цркве*²⁰ између данашњих улица Народног фронта, Адмирала Гепрата и Кнеза Милоша, коју је Громан такође фотографисао а тиме заокружио лепу целину „географије“ тог дела града. Громан је сачинио и низ других фотографија (*Мали дворац* где је био стан Черњајева, ентеријери двора, привремена болница, разни детаљи итд.) али за илустрацију овога рада оне нису посебно интересантне.

На фотографијама које су снимљене у околини Београда, а значајне за рад, треба обратити пажњу на фотографију панораме Раковице (*Раковица*²¹) где је у предњем плану група људи а у позадини је јасно приказан положај и конфигурација терена. Ако је Громан заиста желео да фотографише групу људи, зар није могао одабрати „срећнији“ угао, односно, барем мало се примаћи људима како би се могли опазити детаљи на њима. Доказ да је Громан умео и тако да снима је фотографија *Сељачка кућа и ћерам у околини*,²² где је у централном делу кадра снимљен сељак у ношњи. Ако би се анализирала ношња из тог периода, ова фотографија представља одличан извор јер је снимљена из такве раздаљине, тј. блискости да је могуће видети све детаље. Други доказ да се могла овековечити група људи је фотографија *Орловска дружина*,²³ на којој су јасно фотографисани руски добровољци. Све ово јасно говори да је Иван Громан био врстан фотограф који је у сваком моменту знао шта и због чега фотографише.

Уосталом, анализирајући и фотографије које нису снимљене у Београду, као што је рецимо фотографија снимљена у долини Тимока, на чијој позадини пише *Тимок код Књажевца*,²⁴ лако се може видети

¹⁸ МГБ – Ур. 4038.

¹⁹ МГБ – Ур. 5884.

²⁰ МГБ – Ур. 3768.

²¹ Војни музеј, Р 7659; 54/17.

²² Војни музеј, 54/12.

²³ МГБ – Ур. 3765.

²⁴ Војни музеј, Р – 7682; CD (у издању Музеја града Београда) инв. бр. FI1/2449

„пловност“ тог дела Тимока. Између осталог, видљиви су остаци срушеног објекта који је могао бити кеј, односно пристаниште. Као следећи добар пример може послужити фотографија панораме Тресибабе,²⁵ на којој сигурно развалине механе нису од историјске а камоли уметничке вредности. Међутим, ствари потпуно другачије стоје ако бисмо погледали позадину. Ако би још постојали објекти на рецимо северној, јужној или источној страни, добила би се потпуна целина, тј. одличан панорамско-топографски изглед терена. Такође, фотографија која иде у прилог постављеној теорији је панорама Србије – Књажевца и околине²⁶, на чијој полеђини пише *Књажевац – позиција Тресибабе*. И још једна фотографија *Околина Књажевца*, (уколико је тачно да је у питању околина Књажевца), иде у прилог теорији да је у питању „шифрована фотографија“. У првом плану је група од око четрдесетак људи, а у позадини су брда. Исти случај је са фотографијама Краљевице²⁷ (F11/2464) Моравске долине,²⁸ итд. Идући даље кроз Громанове панораме снимљене широм Србије, може се донети исти закључак: први план фотографије није од највеће информативне важности. Једноставно, позадина је знатно важнија а први план пажљиво одабран како би „заварао“ око посматрача да би овај занемарио важност позадине. Дакле, као да се ради о „шифрираним“ фотографијама. То говори да је исти фотографски приступ примењен приликом фотографисања са зграде Капетан Мишиног здања, па је информација о тадашњем Београду сасвим јасна. Но, не би требало потпуно генерализовати и у свакој фотографији тражити скривени информациони садржај. Засигурно, постоје и „комерцијалнији“ снимци, тј. посматрано с војног становишта, ненаменски.

Треба подвући: није спорно да неке од Громанових фотографија имају несумњиву уметничку вредност али је то, често, у другом плану односно он настоји да информација има и естетску форму.

На основу наведених анализа сматрамо да је Иван Громан био човек који јесте ангажован за снимање по Србији, Београда и ратних положаја да би, пре свега, у Русију пренео неопходне информације које су се однедавно могле изванредно прикупљати новим, за то време савршеним, техничким средством: фотоапаратом. Ако је то тако – а уверени смо да јесте – онда је сасвим могуће да је Иван Громан био руски војни фотограф и да је свој задатак изванредно извршио. Редослед којим је

²⁵ „Механа на Тресибаби“.

²⁶ CD инв. бр. F11/2452.

²⁷ F11/2464.

²⁸ F11/2480. За потпунију информацију видети CD *Иван В. Грома*, у издању Музеја града Београда.

фотографисао показује његову несумњиву намеру да начини неколико прича међу којима су главне оне о Београду и о оним деловима Србије који су били уз српско-турски фронт. Поређане у логичан низ ове приче чине специфичан, веома драгоцен путопис о Србији и, пре свега, о Београду. На тај начин, руски војни фотограф Иван Громан, један од најзначајнијих фотографа – документариста Србије XIX века, постаје и један од најзначајних путописаца.

На крају разматрања фотографског опуса Ивана Гормана треба додати само неколико неопходних, методолошких опаски које су веома важне за управо изречене судове. Фотографија је тренутно бележење стварности те је, у извесном смислу, она објективнији путопис од писаног јер се писани путопис пише накнадно и под утицајем предзнања и (или) накнадно стечених знања о ономе о чему се пише. Уз чињеницу да је фотографија документ који подразумева свесну и несвесну, намерну и случајну, више или мање стручну селекцију сниманог треба стално имати у виду да је она и „просторно ограничена” тј. показује само један, тренутни и просторни, сегмент. Али, ако се ради о серији фотографија као што је то случај код Громана онда се, бар у просторном смислу, добија потпуна „прича” тј. прави фотографски путопис. То је путопис који обилује драгоценим подацима за различите стручне анализе.



Поглед на Београд са савске стране, 1876



Калемегданска падина са старим приземним зградама



Савска обала на месту где се налазила Бара Венеција



Панорама са тврђавом



Панорама са хотелом Македонија



Капетан Мишино здање

PHOTOGRAPHY TRAVEL JOURNAL
OF BELGRADE BY IVAN GROMAN

– A DIFFERENT VIEW OF THE PHOTOGRAPHIC WORK OF IVAN GROMAN –

S u m m a r y

Little is known about a Russian photographer, Ivan Groman. His photographic work, originating in 1876 in the Principality of Serbia, was used repeatedly for illustrations, but has never been thoroughly analyzed as a historic document. Although his photographs, kept in the Historical Archives of Belgrade, the City Museum of Belgrade, and the Military Museum in Belgrade, may not represent his entire photographic opus, a thorough analysis of his work may serve the purpose of seeking for the message, and therefore for the aim of his work and stay in Belgrade.

A small number of his photographs of Belgrade, constituting small series ('stories') of a relatively small area, clearly lead to the conclusion that I. V. Groman was not just a photographer – documentarist with an unquestionable and subtle artistic sense, but also a perceptive and possibly experienced "documentarist on a military mission". It does not diminish the significance and value of his photographic work in Belgrade. Quite the opposite. His opus gains the documentary vigor of the travel journal photo-story, which in its expressiveness does not fall short of the travel journals of a more traditional kind.

УДК 949.716(093.32=20)''1852''
Оригинални научни рад

Чедомир АНТИЋ
Балканолошки институт САНУ
Београд

ЦРНА ГОРА
У СВЕСТИ ЈЕДНОГ БРИТАНСКОГ ДИПЛОМАТЕ
ИЗВЕШТАЈ ПУКОВНИКА ХЈУА РОУЗА ИЗ 1852.

Апстракт: Студија о *Мемоару* о Црној Гори, потеклом из пера утицајног британског официра и дипломате Хјуа Роуза, представља прилог историји слике која је о Црној Гори постојала међу политичким елитама Западне Европе. Притом, она доноси и допринос проучавању извора за историју ове земље. Чињеница да је Црна Гора почетком 1853. по први пут у својој историји дошла у први план сложених односа Великих сила, учинила је ову област, њену прошлост, правни статус и утемељена или жељена права, значајним и занимљивим за армију европских политичара, дипломата, али и научника. Иако лишен научне непристрасности и до краја острашћен, Роузов *Мемоар* представио је једно тумачење црногорске историје засновано на изворима, који су за историографију остали у извесној мери непознати и донекле занемарени.

Последњих година слика других представља веома заступљену тему у историографији. Проучавајући популарну културу и мњење широких кругова јавности, историчари као да су ретко покушавали да међусобну перцепцију народа проуче на примеру појединаца - носилаца историјских збивања. Питање слике других код дипломатских елита, виђено је најчешће као супротност до сада непроученом стању у случају народних мноштава и њихових култура. Популарна култура и ниво општих знања били су утолико занимљивији за историчаре, уколико су садржали овештале предрасуде и дуготрајне заблуде. Ипак, колико год та тема била далеко од основне идеје проучавања слике других, поимање света од стране дипломатских елита је значајнији чинилац у историјским збивањима, а уједно је и важан сегмент историје шире средине из којих су потекле.

У зиму 1852. и 1853. европски југоисток налазио се у варљивом миру. Рат између Османског царства и новопроглашене кнежевине Црне Горе распламсао се децембра 1852. пошто су Црногорци освојили Жабљак на Скадарском језеру. Криза која је уследила потрајала је два месеца, и није оставила утицаја на спор око Светих места који је добио на замаху неколико недеља пошто су Велике силе зауставиле нападе османске војске и надолazeћу пропаст Црне Горе. Црногорска криза била је прво озбиљно искушење односа снага европских сила, са много муке и накратко успостављеног после револуција из 1848. и 1849. године. Већ јануара 1853. на страни Црне Горе нашле су се Русија и Аустрија, док је Велика Британија отворено држала страну Османском царству. Природа односа Велике Британије према Османском царству била је изузетно сложена.¹ Велика Британија је свим силама настојала да заустави рат који је претио да се претвори у сукоб између Великих сила, преран довољно да однос снага буде сасвим неповољан по њене интересе. Црном Гором су се у то време грозничаво бавили Кабинет, министар спољних послова Ерл Малмесбјури, амбасадор у Цариграду Стратфорд Канинг и цариградски отправник послова пуковник Хју Роуз.

Један извештај пуковника Роуза из тог времена открива, пре свега, историографски веома значајне податке о предзнањима, перцепцији и предрасудама једног дипломате који се налазио толико близу црногорских догађаја да непосредно утиче на њих, али и довољно високо у дипломатској хијерархији да у њему буде оличена британска дипломатија.²

¹ Односи Енглеске и Османског царства сежу чак у другу половину шеснаестог века. У то време две државе су у Шпанији имале заједничког непријатеља. Занимљив је податак да је први енглески амбасадор на Порти, Едвард Бартон, у крајњој неприлици у којој се његова краљевина нашла 1588. представљао Турцима протестантизам као једну врсту Ислама: Радован Самарџић, *Историја српског народа*, III/1, 222. Искључиво је интерес Велике Британије на европском југо-истоку и Блиском истоку чинио ову државу савезником Болесника на Босфору током читавог 19. века. Занимљива су и Палмерстонова запажања о томе везана за спор Османског царства и Мехмед-Алијевог Египта, L.S. Stavrianos, *The Balkans 1815–1914*, New York, 35.

² Роузов спис (Мемоар) налази се међу преписком амбасаде у Цариграду, похрањеном у Британском националном архиву (PRO, Kew, London) – Rose to Malmesbury, Constantinople 26. Decembar 1852, FO 78/895, No. 168.

Средином деветнаестог века дипломатска елита Велике Британије била је сачињена из једног у великој мери олигархичног круга, за чије припаднике је порекло подједнако било значајно колико и образовање. Британија је, уз Француску, током деветнаестог века несумњиво била престоница светског образовања. Ипак, њене славне дипломате најчешће још увек нису биле специјализоване за различите крајеве света у којима су службовали. Било је то светско царство, његова дипломатија је уз све предности и недостатке томе била прилагођена. Дobar пример класичног дипломате тог времена представља Стратфорд Канинг знаменити британски амбасадор у Цариграду (Stratford Canning, будући de Redcliffe) који је за време свог дипломатског и политичког живота мењао не само земље, већ и континенте на којима је службовао.³ Историјско образовање једног британског дипломате несумњиво је било широко и најбоље које је савремена европска просвета могла да понуди. Ипак, историја новонасталих, полунезависних хришћанских држава на Балкану, никако не би могла да се сматра делом класичног историјског образовања тог времена.

Отправник послова британске амбасаде у Цариграду, пуковник Хју Роуз као да је био супротност свом претпостављеном, споменутом Стратфорду Канингу. У дипломатију је ушао сразмерно касно: 1840, после двадесетогодишње војничке каријере. У то време потпуковник (Lieut.Colonel), он је био распоређен као представник краљичине војске при штабу Омер-пашине бригаде у Сирији, где је почетком 1841. био рањен. Одликован је високим османским одличјем, но ускоро се нашао у прилици да се поново истакне и то успешним избављањем либанског принца из заточеништва у ком су га држали Друзи. Те 1842. Роуз је обасут одликовањима: постао је витез пруског реда Св. Јована Јерусалимског, носилац краљичине златне медаље и турске себре. Вероватно је и одјеком тих својих заслуга 1851. био постављен за секретара у, по британске интересе изузетно значајној, амбасади у Цариграду. Годину и по дана касније, 23. јуна 1852. унапређен је у отправника послова. Мада наизглед каријером у потпуности везаног за Османско царство, Роуза је састављање *Листе министарства спољних послова из 1858.* затекло на новој високој дужности, чак у удаљеном Бенгалу. Уједно војник и

³ Стратфорд Канинг /де Редклиф/ је тако за време своје дуготрајне дипломатске каријере службовао у Османском царству, Сједињеним Државама, Швајцарској и Аустрији, The Columbia encyclopedia, www.bartleby.com/65/st/StrtfdRdc.html, посећен 14.12.2000.

дипломата, и у Бенгалу се нашао када је дипломатија уступала место рату – управо у време Велике побуне.⁴

Но, како је уопште могло бити предзнање о Црној Гори или Балкану једног Британца који би средином XIX века био упућен на европски Исток?⁵

Знаменита *Енциклопедија Британика*, замишљена као темељац народне просвећености, у издању из 1842. не садржи одредницу *Црна Гора*.⁶ У истом издању постоји прилично опширна одредница о Србији, али ту једва да је споменута историја земље, сажета у општи преглед догађаја који су се одиграли током осамнаестог века.⁷ Са уџбеницима је било слично. Ипак, занимљиво је да се у једном каснијем *Црна Гора* први пут спомиње тек у последњем поглављу. Притом се наглашава разлика између ње и Србије управо тврдњом да *Црна Гора никада није губила слободу*.⁸

Преостаје, међутим, читава савремена путпописна литература на коју се, као што ћемо видети, у свом извештају делом ослања и Хју Роуз.⁹

⁴ Rose, Lieutenant-General Sir Hugh Henry, K.C.B, *Foreign Office List*, 1858.

⁵ Сама британска јавност није имала превише поверења у званичне извештаје са Балкана и спремност британске дипломатије. Једна кратка прича објављена у *Блексвуд магазину* почетком 1863. говори речито о томе. Њен аутор једном младом дипломати приписује следеће дилеме: „What I did at Belgrade... to master the Servian question, whatever that is, and come back strong in Montenegro and the Lower Danube... I'll get up my Servia, you'll see; and if I blunder, I have the supreme felicity of feeling that none can detect me.” C. Lever (Bob Considine, pseud.) „What I Did at Belgrade”, *Blackwood's Magazine*, 103 (Jan. 1868), p. 73, Dr Wendy C. Bracewell, „Opinion-Makers: The Balkans in British Popular Literature, 1856–1876,” *Yugoslav-British Relations*, Kragujevac, September 1987, Belgrade 1988, 94.

⁶ *The Encyclopedia Britannica or Dictionary of Arts, Sciences and General Literature*, Seventh edition, Volume XX, Adam and Charles Black, Edinburgh; MDCCCXLII (1842)

⁷ *Исто*, 158, одредница о Турској наводи како је султан Мурат 1389. године пао као жртва атентата, док није ни споменута Косовска битка која му је претходила.

⁸ Edvard A. Freeman, *Historical Course for Schools*, General Sketch 1874, 8 The Deliverance of Greece, pp. 356: „...after the Crimean war Servia had won her freedom and Montenegro had never lost /it/.” У првој половини деветнаестог века није било школских уџбеника у данашњем смислу.

⁹ Венди Брејзвел наводи како је веома мали број путописаца описао европски југоисток улазећи у политичке анализе. За раздобље пре Кримског рата спомиње само једно дело /види напомену 5 /*Исто*, 92.

На тим основама пуковник Роуз је децембра 1852. написао један извештај (мемоар) о Црној Гори и упутио га свом министру Ерлу Малмесбјурију.¹⁰ По министровом налогу пуковник Роуз је почетком децембра 1852. посетио Великог везира. Османски великодостојник је поред задовољства британском политиком, коме је на самом почетку разговора дао израза, упознао британског дипломату са злочинима које су над хришћанским становништвом пограничних области Османског царства починили Црногорци. У даљем току писма Роуз је обавестио министра да су и сами руски представници у Цариграду заузели за Британију прихватљивији став у односу на Црногорце. Ослонац за непопустљив став у погледу Црне Горе Роуз је нашао у одредбама Свиштовског мира према којима је Црна Гора означена као део Османског царства. Тврдио је како је одатле следила и пракса да сваки спор Британаца са Црногорцима, у складу са потписаним капитулацијама, мора бити решаван са Османском државом. Роуз је притом нагласио како сам владика није Британији познат као самостална власт.¹¹

Споменути мемоар Роуз је унео у један од следећих извештаја министру, упућен 26. децембра 1852. године. Тај спис је био срочен као одговор на претходно Малмесбјуријево писмо (No. 90). Притом се Роуз осврнуо и на писмо које је руска дипломатија упутила Фуад-ефендији, у коме су били изложени ставови Русије према Црној Гори и насталој кризи.¹² Британски дипломата се потрудио да оспори тврдњу

¹⁰ Роуз као свој извор не наводи дипломатске извештаје о Црној Гори. Споменуто само један од извештаја британског генералног конзула у Београду Фонбланка (Thomas de Grenier de Fonblanque) који пружа веома занимљива гледишта овог дипломате у односу на Црну Гору. Фонбланк истиче лоше стање у овој области која не признаје чак ни сизаренство Порте. Субсидијама је издржавају Русија и Србија, а њоме руководи „конзул цара Николаја заоденут у митру“. Конзул је даље проценио становништво Црне Горе на невероватних 350 000 становника од којих се чак половина издржава пљачком. Ипак, Фонбланк закључује и како су те несрећне околности само одраз великог сиромаштва, које онемогућава Црногорце да живе од правог рада. Успостављање световне кнежевине у Црној Гори конзул је оценио као догађај на ивици сатире. Fonblanque to Canning, 20. April 1852, FO 78/896, Copy No. 26.

¹¹ Наредних година, у чланцима објављеним у британским новинама, црногорски кнез у прво време, за разлику од влашких, молдавских или српских кнежева, није називан и Господарем /Хосподар/, *The Morning Herald*, 06. December, 1853; Rose -Malmesbury, Therapia, 20. November 1852, FO 78/895 No. 141

¹² Копија писма Његове екселенције Mons. de Siniavine од 2. септембра 1852: „Avant tout, établissons les faits: Qu'est-ce que le Monténégro? Une

руског представника према којој је Црна Гора увек била самостална, док османска власт никада, ни за било које време није заузела Црну Гору, нити наплаћивала данак од њених становника. У правој краткој историјској расправи Роуз се свом министру представио не само као заштитник османских интереса који трпе и од немара самих Турака, већ и као дипломата-научник.¹³

Пуковник Роуз је настојао да руске аргументе оспори на основу шест посебних извора аргументације које је, свакако по сопственом нахођењу, сврстао по важности и изнео следећим редоследом: 1. Историјске чињенице; 2. Изјаве Црногораца; 3. Документи из архива Порте и грчке Патријаршије; 4. Уговори; 5. Службене процедуре свих страних амбасада и мисија у Цариграду, засноване на *Капитулацијама*; 6. Званичне карте скорашњег датума.

У историјском прегледу пуковник Хју Роуз је прво зашао више од три столећа у прошлост. Статус Црне Горе је према његовим изворима успостављен 1523. за време владавине султана Сулејмана Величанственог, када је област проглашена за османску провинцију.¹⁴ Одредивши споменути годину за почетак историјског процеса значајног за легитимност османских захтева према Црној Гори, аутор није улазио у ранију историју.

peuplade chrétienne de vingt-cinq à trente mille familles, réfugiée de temps immémorial dans un district montagneux sur le littoral de l'Adriatique et qui s'est maintenue jusqu'à ce jour indépendante dans son asile et sa pauvreté, n'obéissant à autre autorité qu'à celle de ses chefs spirituels, élus dans son propre sein, et presque toujours dans une seule famille. À aucune époque que nous sachions, le Gouvernement Ottoman n'a occupé ce petit pays, n'a imposé tribut à ses habitants ni exercé sur eux des droits de souveraineté réelle ou même nominale.“

¹³ „...so little are the Turks acquainted with their own rights, that the documents which prove them lie often hidden and unknown in the chancery of the Porte, or the trunk of a Pasha; and sometimes no record remains of them but of Map or the pages of a foreign history. For these reasons and because the clearest right in Turkey often becomes a most confused one, it is desirable not to come to a decision till patient inquiry has unreveled the matter in discussion; and for this reason I recommended to Fuad Effendi patience and caution in the matter of Montenegro.“

¹⁴ Црна Гора је припојена Скадарском санџаку 1499, засебан санџак спомиње се почетком 16. века (1514–1528), када је привремено издвојен под управом Скендер-бега Црнојевића. *Историја Српског народа* 2, Београд 1994, 429, 430 и В. Ђоровић, *Историја Срба* 2, Београд 1989, 218.

Следећи значајан датум Роуз је пронашао код Ами Буеа.¹⁵ Не улазећи у читаво једно столеће историје османско-црногорских односа, Роуз наводи цитат из Буеовог дела који се односи на двадесете године седамнаестог века. У Роузовом Мемоару овде поново наилазимо на Црногорце као самосталне у односу на Порту. Те 1620, као одговор на напад који су Црногорци под вођством митрополита Висариона повели на османску територију, дошао је поход Сулејман-паше.¹⁶ Османски војсковођа је 1623. успео да сломи упорну црногорску одбрану и продре до Цетиња. Црногорци су поново били присиљени да плаћају данак.

Преко Буеовог дела Роуз познаје и догађај у народној традицији познат као „Истрага потурица“:

„...in the beginning of the 18th century the Vladika Daniel Petrovitch planned a revolt against the Portes' authority in Montenegro, adopting at the same time a model at conversion singular for a Christian Bishop. He selected Christmas night for the treacherous massacre of all the Musslumans in Montenegro; only those who embraced Christianity were saved.”

Према Буеу устанак владике Данила осамосталио је Катунску нахију, али су преостале црногорске области продужиле да плаћају данак. После „Петровићевог бунта“¹⁷, учестали су Портини покушаји да освоји Црну Гору. Последњи од тих покушаја догодио се још 1832. године. Ипак, неке од црногорских области наставиле су све до 1791. да плаћају данак, назван *Султанова хаса*.¹⁸

Доказ османског суверенитета Роуз је препознао и у чињеници да је и Ендрју Арчибалд Пејтон (А. А. Paton), некадашњи британски конзул на ширем простору Балкана, у свом путопису, објављеном свега три године раније, навео како су две важне нахије, Пипери и Кучи признавале османску власт све до 1846. године.¹⁹

Британски дипломата налазио је вероватно да је тежња Црногораца за самосталношћу била подстакнута и интригама Великих сила. Уосталом, само је интересовање Великих сила могло да прида значај

¹⁵ Ami Boue, *Historie des Montenegrins...*

¹⁶ Владика Висарион Бориловић (1685–1692), претходник владике Данила Петровића, повео је Црногорце у рат против Османлија више од шездесет година касније него што то наводи Роузов извор, за време Великог бечког рата, као одани савезник Млетачке републике.

¹⁷ Под термином „Petrovichs' revolt“, Роуз подразумева *Истрагу потурица*.

¹⁸ *Sultan Hasse*

¹⁹ А. А. Paton, *Highlands and Islands of the Adriatic*, 1849.

Црној Гори у очима Британије. Сами Црногорци могли су сведочити у корист Османског царства. Пуковник Роуз је тврдио како је основу за такву тврдњу пронашао у Хамеровој *Историји Турске*.²⁰

Трећи ослонац османским претензијама на Црну Гору пружале су према Роузовом тумачењу архиве Порте и грчке Патријаршије. Ничим не показавши да су му познате традиције средњовековне српске државе, британски дипломата доказ османског суверенитета налази у чињеници да су црногорске владике све до пре шездесет или седамдесет година рукополагане од стране „турских, грчких,“ (односно) „пећких патријарха у Албанији“. ²¹ Британски дипломата је следећи аргумент препознао и у окамењеној форми фермана, којим су османске власти само неколико месеци пре писања његовог извештаја, потврдиле новог Васељенског патријарха, и за *Пећког и црногорског патријарха*.²²

Доказујући османска права на Црну Гору пуковник Роуз ослонац у међународним уговорима ставља тек на четврто место. Када је свега неколико месеци касније, међународном дипломатијом, завладао спор око Светих места, међународни уговори доспели су по значају на прво место. Тада су се о првенство надметали Уговор склопљен у Кучук-Кајнарцију 1774. и Уговор о мореузима из 1841. године. Овом приликом писац мемоара се позива на први члан Свиштовског мира (Suistow), чијим словом је Аустрија потврдила како су Црногорци поданици (*subjects*) Порте. Обзиром на чињеницу да је у то време управо Аустрија подржала интересе Црне Горе у спору са Османским царством, Роузово позивање на дипломатски преседан било је свакако више него сврсисходно. Напослетку британски дипломата је нагласио како и отправник

²⁰ Позивајући се на Хамеров ауторитет Роуз није прецизније одредио цитат на који се у мемоару позива. Занимљиво је да у преводу Хамера на Српски језик нисам успео да пронађем такву тврдњу. J. von Hammera, *Historija Turskog (Osmanskog) carstva*, 2, Zagreb 1979 (Joseph von Hammer, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Pesth, 1836). Хамер обрађује целокупну историју Османског царства до 1774. године.

²¹ Од укидања Пећке патријаршије 1767, прошло је осамдесет пет година.

²² „...they prove some of the historical facts which I have adduced and they also stear (?) that the Vladika of Montenegrians used, so late as sixty or seventy years ago, to be consecrated as Vladika by the Turkish Greek Patriarch of Ipek in Albania, who was under the direct jurisdiction of the Greek Patriarch of Constantinople. Therefore the Vladika owed His appointment exclusively to a Turkish Authority. Montenegro formed part of the diocese of Ipek. In the Firman of investiture given six weeks ago to the New Greek Patriarch as well as in those formerly given he is called „Patriarch of Ipek and Montenegro.“

послова у аустријској амбасади у Цариграду, у свим приликама допушта формулацију према којој је Црна Гора османска провинција.

На претпоследњем месту пуковник Роуз обраћа пажњу на дипломатску процедуру страних амасада у Цариграду. Дипломатска представништва су се, према његовим речима, око свих судских питања према Црногорцима односила као према османским поданицима. Хју Роуз још наглашава и како је у и око Цариграда живело око две хиљаде Црногораца који су плаћали харач као османски поданици и користили се повластицама прописаним словом *Канитулација*.

Будући да је британски дипломата очигледно у Аустрији видео најзначајнијег противника своје дипломатије у црногорској кризи, за свој последњи аргумент изабрао је оно што је видео као аустријску недоследност. Тако је доказ да је Црна Гора део Османског царства пронашао и у званичној карти Европске Турске, коју је за потребе аустријског генералштаба још 1829. израдио пуковник Вајс.²³

Пуковник Хју Роуз наравно шест становишта своје аргументације није сматрао довољним. Преостала је, наиме, једна појединост која у етици нема никаквог, али у политици може бити од суштинског значаја. Ту појединост представљала је ништа мање него чињеница да је Црна Гора много година била истински самостална. Ипак, британски дипломата је на том месту нашао за сходно да се запита: зар није Порта тако дуго остала без власти над Палмиром или десном обалом реке Јордана (у близини Сен Жан д Акр /*St. Jean d' Acre*/ и Јерусалима)? А затим и да устврди како су те „области много мање турске него Црна Гора“, али их Велике силе и даље сматрају османским колико и Румелију.

Слика Црне Горе у свести отправника послова британске амбасаде у Цариграду пуковника Хју Роуза, пуну јасноћу добија у закључку његовог Мемоара. Изразито негативна слика Црне Горе и њеног народа ту помало бледи пред обзирима политичког реализма. Лоше би било, тврдио је даље, да Британија једина отворено сумња у османска права над Црном Гором. Зато он предлаже својој Влади да на сваки начин изврши утицај на Порту, признајући њена права над Црном Гором, а овој области мирољубиву и добру управу „у складу са њеним традицијама“. Са друге стране Роуз је сматрао како је управо на Великој Британији да спречи Црну Гору да постане „велики Гибралтар на рањивом боку Турске, уточиште иредентиста и осветника, запоседнут од тридесет хиљада ратоборних разбојника, који би уживао наклоност и одржавао

²³ Francis von Weiss, *Map of Turkey-in-Europe*, 1829. arc 7th, British Library, 145. d. 25

блиске везе са једном Силом чија је историјска, политичка и географска позиција према Османском царству одувек узроковала неприлике и најмудријим европским државницима“.²⁴

Роузова перцепција Црне Горе и њене историје изнад свега изражава систем вредности дипломатије једне државе. Питање међународног права и империјалног суверенитета према његовој суштини почивају у првом реду на историји, затим на некој врсти народног опредељења, потом на државним уговорима и на послетку на традицији.

Не улазећи у расправу око узрока и повода црногорске кризе из 1852. Роузов став према Црној Гори изразито је негативан и његова првобитна намера била је да то по наведеном редоследу и докаже. Историјски извори овог дипломате нису дела опште историје. Роузови историографски извори углавном су савремени, мада је занимљиво да се притом он опредељује за дела Буеа, Хамера и Пејтон, док се не осврће на Ранкеову *Историју Србије*, која је са додатком о Црној Гори, потеклим из пера Сипријана Робертса, управо те 1852. објављена у енглеском преводу.²⁵ За разлику од Робертса, Роуз ни не спомиње било какву историјску или етничку повезаност Србије и Црне Горе. Занимљиво је да својим изворима не придодаје ни дела Дејвида Уркварта који је, обзиром на чињеницу да је на Балкану боравио у неколико наврата могао бити сматран његовим најбољим познаваоцем у Великој Британији.²⁶

За доказ османског права Роуз узима 1523. годину, када је Црна Гора наводно постала део Османског царства, претходну историју обла-

²⁴ „...I venture therefore, earnestly and respectfully to represent that Her Majesty's Government, for the Porte's integrity and independence, and of our usefull influence over her councils, should acknowledge the Porte's rights over Montenegro and employ the influence which we should acquire by so doing to incline her to act with humanity and political prudence towards that province, to take measures which on the one hand, would secure to Turkey her rights and to Montenegro pacific and good government in accordance with her traditions, and on the other hand prevent Montenegro from being a great Gibraltar on the Flank of a vulnerable side of Turkey, a rallying point for Turkish irredentists, indentials, garrisoned by twenty five or thirty thousand warlike bandits, and sympathising with, and in intimate connection with a Power whose historical, political and geographical position with regard to Turkey has always caused uneasiness to the wisest statesmen in Europe“.

²⁵ L. Ranke, *The History of Servia*, C. Roberts, *The Slavonic provinces in Turkey*, London 1852, eng. trans, 375–500.

²⁶ О спору Стратфорда де Редклифа и Уркварта из 1854–1855: W Cycles, *Is Mr. Urquhart A Tory or A Radical? Answered by His Constitution for the Danubian Principalities, Political Tractats 1712–1856*, Sheffield 1856, 1.

сти у потпуности занемарује. Следећа слика из црногорске прошлости припада седамнаестом веку. Она Црногорце устале под вођством митрополита Висариона изнова показује као побеђене. Када су се пак Црногорци по трећи пут одважили на побуну, наум им је, према мишљењу британског дипломате, пошао за руком тек захваљујући крајњем злочину над земљацима, муслиманима. Но, британски дипломата и на том месту промену не сматра претерано значајном. Таквом ставу у прилог, тврди да, уколико је Црна Гора тада и стекла самосталност, то није био случај са свим њеним областима (племенима). Потпуном искључењу дела новије и читаве средњовековне историје Црне Горе говори у прилог и парадоксална тврдња, према којој је доказ османског суверенитета над Црном Гором управо чињеница да су црногорске владике биле рукопологане у Пећи (иначе старом седишту српске патријаршије).²⁷ Ипак, британски дипломата није био једини који просторе Косова и Метохије укључује у георафску област Албаније, чинили су то и савремени творци српских националних програма Илија Гарашанин и Константин Николајевић.²⁸

Пуковнику Роузу су свакако до једног били познати међународни уговори о Османском царству на које су се током прве половине деветнаестог века често позивале дипломатије Великих сила. Ипак, супротстављен аустријским становиштима, он се позивао искључиво на одредбе Свиштовског мира, уверен да управо контрадикција у коју сама запада најбоље може утицати на хабсбуршку дипломатију. Са антрополошког становишта изузетно је занимљив и став Хјуа Роуза према коме су Палмира и област Сен Жан д' Арк били много мање део Османског царства, него што је то случај са Црном Гором. Такав Роузов став указује да су за њега географски, расни или религијски принцип по значају долазили тек после цивилизацијског. Без обзира на све разлике између Црногораца и Турака, и сличности између ових последњих и арапских становника Сирије и Палестине, једне уз друге их, према Роузу, сврстава дубоки јаз који их одељује од западне Европе. Таквим својим ставом британски дипломата постаје типичан представник британске дипломатије Викторијанског доба, која је своју империјалну мисију доживљавала првенствено као цивилизаторску. Но, колико год била одлучна у заштити интереса Османског царства, у британској ди-

²⁷ Роуз зна да су владике престале да бивају рукоположене у Пећи крајем 18. века, али му није познато да пре тог датума Пећ није била под јурисдикцијом Цариграда.

²⁸ Р. Љушић, *Књига о Начертанију*, Београд 1993, 95, 105.

пломатији током читавог деветнаестог века деловала је струја која се према османској држави изражавала изразито неповољно са моралног становишта. Британски кабинет је у то време на једној од својих седница расправљао о проблемима са којима се Османско царство суочавало на западном Балкану. У белешци се истиче како широм Османског царства, изузев мањих неприлика у Босни и деловима Бугарске, влада мир, али да тај мир ремети и жеља Порте да успостави суверенитет над Црном Гором: „...But the Porte is hankering after Montenegro, and thought for many centuries the Turkish armies have uniformly been misscomfited(?) when attempting to penetrate into that small, but nearly impregnable country, the Divan now mediates a parish (fresh?) attack upon it...”²⁹

Пуковнику Роузу су зато дата упутства да одлучно посаветује Порту како не би наметала своја „више него сумњива права над Црном Гором“, и укаже да, колико год Уговор у Свиштову био обавезујући за Аустрију, ова као и остале силе неће одобрити покоравање Црне Горе. Два месеца касније, слично становиште је у једном писму сажео и британски премијер Лорд Абердин: „...These Barbarians (Turks, прим. ЧА) hate us all, and would be delighted to take their chance of some advantage by embroiling us with the other powers of Christendom. It maybe necessary to give them an moral support, and to endeavour to propose their existence;

²⁹ Home office, December. 1852, Hammond, Foreign office. Aberdeen papers 43357, vol.CCCXIX pg. 50, 51. Црногорско питање нашло се почетком марта 1853, када је криза већ прошла, и на британском Парламенту. О две струје у британској дипломатији, разумљиво, више није било речи. Лорд Дадли Стјуарт (Dudley Stewart) представио је пред посланицима опасности којима је Османско царство изложено због „земљице тако незнатне да би се иначе могла назвати географским атомом“. Црну Гору сматрао је делом Османског царства, а за насталу кризу је кривио Русију и Аустрију. Напад на Владу био је посредан, пре свега зато што у њему нису разлучене Русија и Аустрија, а огледао се и у посланиковим кртикама на рачун *Тажмса*, који се недопустиво упустио у спекулације око распада Османског царства. Одговорио му је министар Расел тврдећи да се Велика Британија никада не би упустила у „нечастан“ посао сличан подели Пољске. Расел је даље покушао да скине одговорност са Аустрије и умањи кривицу Русије, тврдењем да је кнез Данило деловао самостално, док су „Црногорци храбри горски народ, ... хришћани, али не раде баш христијански...“ Тврдио је да су Британија и Француска и поред свега тога одвраћале Порту од казнене експедиције на Црну Гору, чија самосталност мора постојати *de facto* како околне османске земље не би захватили немири. *Србске новине*, Београд 3/15 март 1853, бр. 27, год. XX, стр. 97.

but we ought to regard as the greatest misfortune any engagement which compelled us to take up arms for the Turks “.³⁰

Да је цивилизацијски јаз био пресудан, донекле указује и сам Роуз, када претходном писму придружује и препис писма руског дипломате Сињавина. У одломку писма, које је упутио Фуад-ефендији Сињавин, са одређеном дозом сажаљења, као једини аргумент у прилог Црногораца, наводи њихову стварну, и овајкадашњу самосталност.

Али, можемо ли Роузову перцепцију Црне Горе сматрати одразом његове политичке или историјске свести?

Чини се да код пуковника Роуза историјска и политичка свест нису раздвојене. Став овог британског дипломате о Црној Гори формиран је на основама савремених историографских и путописних дела. Ипак, изнесен у време када се русофобски покрет у Великој Британији ближио свом неочекиваном зениту, он је свакако донекле морао да напусти хладне воде историчног. Роузов Мемоар писан је ради доказивања претходно постављене политичке тезе. Као такав био је подређен и највишем суду политичке корисности. Можда управо одатле, а не из тежње за објективношћу, потиче његов избор углавном страних извора. Очигледна је двојност прирођена односу рација једног дипломате и његовог историјског расуђивања. Тако се научни и прагматични приступ преплићу узрокујући појаву разних одступања и нејасноћа у перцепцији других народа и њихове историје. Историцизам као идеолошки темељ државних политика и националних програма преовладавао је тадашњом Европом. Балкански народи ће га у потрази за својим државама напустити тек две деценије касније.³¹ Док се историцизам малих народа позивао на сјај њихових држава у давнини, код империја тај принцип је на прошлим победама утемељивао власт над земљама и народима. Зато извештај пуковника Роуза за логичку и етичку основу има *право победника*.

Три године касније, 1855, после настојања аустријске ратне морнарице да својим ратним плановима у потпуности подреди Бокототорски залив, Британија је устала као заштитник интереса Османског царства садржаних у малом коридору Сутурине, који се још увек налазио под османским суверенитетом. Тада је у Лондону написан један нови, мно-

³⁰ Aberdeen papers, 43069, XXX, 1841–1859, Correspondence to Sir John Russell, Argyll House, February, 15, 1853.

³¹ Димитрије Ђорђевић, *Улога историцизма у формирању балканских држава 19. века*, Зборник Филозофског факултета у Београду, *Споменица Васе Чубриловића*, Београд 1968, 309–326.

го формалнији мемоар. Непотписани аутори посветили су овом политички далеко мање значајном питању пуних четрдесетосам страница, цитирајући чак дванаест библиографских јединица.³² Одатле следи да су стотину година краће раздобље, проучавали ослањајући се на четири пута обимнију литературу и изричито цитирану архивску грађу.³³

Но, и даље стоји отворено питање – на основу којих извора наша наука данас реконструише историју Црне Горе 17. и 18. века. У *Историји српског народа*, свакако најпознатијој историјској синтези целокупне историје народа Црне Горе, објављеној први пут осамдесетих година 20. века, у поглављима посвећеним Црној Гори непосредно није споменут ни један османски извор.³⁴ Каква би сазнања могло да пружи упоредно проучавање османских и домаћих извора, није извесно, али је могуће да се, са изузетком општих оцена, *Мемоар* пуковника Роуза може још показати и као донекле веродостојан секундарни извор.

³² *Memorandum Relative to Cattaro*, Foreign Office, 22. june 1855, 1–48, FO 146/620. Seymour to Clarendon. Ослања се на следећу литературу: Wilkinson, *Dalmatia, &etc*, I, o 1603. и 1621. години; Paul Rycott, page 116. o 1669. години; *Encyclopedia Britannica*, ed. 1842., Vol. XX, o 1699. години; Gio Carnaro, (*History of Peace of Posaroviz*), Doge of Venice, o 1718. години; Busching, Vol. II, o 1726. години; Anderson, Vol. II o 1764. години; Wilkinson, o 1797. години; *Edinburgh Gazeteer*, Vol. II 1822; Boue, *La Turquie d' Europe*, 1840; L. Ranke, *The History of Servia*, London 1852, Prince Metternich to Lord Castleragh, 1814, Continet. Vienna Archives. MS. Vol. II.

³³ Свакако би било целисходно на овом месту дати пример и перцепције Велике Британије од стране неког дипломате *друге стране*. Међутим, како Црна Гора у то време није имала дипломатију, можда би илустративан пример могла да представља слика Британаца настала у крајевима, који ће ускоро постати делом црногорске државе. Негде у то време је Фонбланк, британски генерални конзул у Београду, споменуо у једном од својих извештаја уверење, које је годину дана раније овладало Херцеговином, да ће Босна бити стављена под заштиту Велике Британије. Фонбланк је обавештен да је тада месно свештенство почело да у народу шири гласине, како ће Енглези „будући да нису хришћани вероватно оскрнавити православне цркве у намери да их претворе у своје храмове“. Британски дипломата није се уздржао а да не примети: „...ludicrous as may be the image of Englishmen erecting Druidical monuments...“, Fonblanque-Canning, Belgrade, 23. January 1852, FO 78 896 Copy No. 3.

³⁴ Аутори су се ретко позивали и на стране изворе. Притом изузетак, који потврђује правило, представља навођење чланка Д. Вуксана (*Један ферман султана Османа III*, Записи XXIV), радове Д. Мордовцева и В. Макушева (о Шћепану Малом) или на старију студију В. Ђорђевића (посвећену аустријско-црногорским односима током 18. века), *Историја српског народа*, IV/1 (Радован Самарџић...), *Срби у 18. веку*, Београд 1994, II издање, *Црна Гора првих деценија 18. века*, 31–39 и *Црна Гора од 1735. до 1797*, 498–531.

Напоследку, ваљало би се још једном вратити Роузовом спису и његовој коначној судбини. Политичка потреба условљавала је како исцрпност мемоара, тако и јасноћу историјске слике коју је имао да представи. Дobar пример таквог приступа осликава једна лапидарна мисао британског амбасадора у Цариграду, већ споменутог, Сир Стратфорда де Редклифа. Када се априла 1853. вратио у Цариград, у ком је Меншиковљева мисија довела до нове плиме кризе око Светих места, утицајни дипломата је у разговору са султаном Абдул-Мецидом, дошао у прилику да слуша и владарев ламент о Црној Гори. На султанова вајкања да Османско царство има сва права да успостави суверенитет над Црном Гором, Стратфорд де Редклиф га је готово равнодушно тешио тврдећи како „исправна и мудра политика нажалост не иду увек заједно“.³⁵

Идеју о непрекинутој црногорској самосталности први пут је крајем 18. века изнео сам владика Петар I. До друге половине 19. века и појаве књиге Д. Руварца, *Монтенегрина. Прилозици историји Црне Горе*, то становиште преовладало је и у историографији. Руварчеве тврдње поткрепио је касније Ј. Томић истраживањима у млетачком архиву. Р. Љушић је према свеукупним истраживањима српских историчара закључио да је Црна Гора стварну самосталност изборила тек 1796, управо у време владике Петра I Петровића, Р. Љушић, *Историја српске државности II том, Србија и Црна Гора*, Београд 2001, 251–254 и 321–324.

³⁵ Sir Redcliffe-Earl Clarendon, FO 78/931, Copy No. 9, p. 72, April, 7, 1853.

MONTENEGRO AS PERCEIVED BY A BRITISH DIPLOMAT:
THE HUGH ROSE'S REPORT OF 1852.

S u m m a r y

The following article deals with the image of Montenegro, a little country from the South-east European periphery, as perceived by a member of the nineteenth century British political elite. The history of this petty entity, less populated than an average English city, became especially important on the eve of the Holy Places Crises (of Palestine, 1853). A single dispute over the Montenegro-Ottoman border threatened to turn into European war, just a year before the Crimean War commenced. In regard the Montenegrin question, the always sensitive European “balance of power” was upset with the appearance of the unexpected alliance between Russia and Austria. The unique interest of the British Empire then started, for a short period of time, to be tied in with this almost unknown principality. The attitude of British diplomacy to Montenegro, image of the principality reconstructed in the Colonel Hugh Rose's report and its sources, could contribute not only to the advance the history of British foreign relations, but also to the development of the history of Montenegro.

Првослав РАДИЋ
Филолошки факултет
Београд

ИЗ ИСТОРИЈЕ СРПСКОГ ПИТАЊА У МАКЕДОНИЈИ КУЛТУРОЛОШКИ АСПЕКТ*

Анстракт: У раду се анализира данашње српско питање у Македонији које је у најтешњој вези са крупним балканским политичким догађајима XIX и XX века. Ослањајући се на друштвеноисторијске процесе на овом делу Балкана, аутор ово питање посматра у оквиру неколико основних периода, тежећи да у тим оквирима пропрати стање српског живља у Македонији тога времена. При томе, анализа се претежно заснива на културолошком аспекту, уз праћење стања у просвети, књижевности, те култури уопште.

У некада широкој територијалној распрострањености српског народа на Балкану, македонска област је припадала једном од српских етничких жаришта. Српско етничко и духовно присуство у Македонији¹ кроз читав средњи век представљало је и једну од компонената на

* Прилог је рађен у оквиру пројекта „Етнолингвистичка истраживања избеглица и мултиетничких заједница на Балкану“, чији је носилац Балканолошки институт САНУ у Београду. Основу прилога чини реферат прочитан на лингвистичкој трибини Института за српски језик, Српске академије наука и уметности (*Српски језик у дијаспори*, 28. XI 2001, исп. <http://main.amu.edu.pl/~sipkadan/la.htm>). Реферати са овог скупа, у деловима или целини, накнадно су емитовани у емисијама Првог програма Радио Београда.

¹ У географском смислу Македонија представља шири појам од оног што она представља у политичким оквирима, као садашња Република Маке-

којој је изграђена савремена македонска (тј. словеномакедонска) нација. Остављајући по страни српско средњовековље у Македонији, можемо констатовати да је садашње српско питање у Македонији у најтешњој вези са крупним политичким догађајима који су се на Балкану одвијали у XIX и XX веку. Полазећи од спреге друштвеноисторијских и културолошких процеса на овом делу Балкана тога времена, српско питање би се могло посматрати у оквиру неколико основних периода.

1. Први период обухвата време од Првог српског устанка (1804), који је најавио стварање прве слободне српске државе на Балкану, до завршетка ослободилачких ратова (1878), којима је заокружен знатан део слободних српских територија. За све ово време велики број Македонаца, од којих један део активно учествује у политичким дешавањима у Србији,² наставља да мигрира према севернијим, новоослобођеним крајевима, учествујући у снажној и постојаној миграционој струји, познатој у науци као *вардарско-моравска*, или *јужна* метанастазичка струја.³ Ова струја, којој ће се прикључивати и српско становништво, укључујући и српске иселенике из Албаније (Цвијић 1922: 9), у знатној мери ће утицати на етничко и дијалекатско профилисање пре свега области данашње јужне и југоисточне Србије (исп. Љушић 1990: 92–95; Белић 1935: 28–29, 32, Реметић 2000). И у економском стању занатлијских еснафа у тадашњим србијанским центрима (1815–1839), и у учешћу у друштвеном и културном животу Србије, удео Македонаца из свих крајева Македоније је у то време знатан (Ђорђевић 1990 [1929]: 141).

Када је о македонском терену реч, он нам на овом плану доноси много непознаница. Пре свега, нема поузданих података о броју и распрострањености етничких Срба. Подаци о српском становништву у Македонији тога периода су оскудни и непотпуни. О постојању Срба и српских села у дебарском крају посредно нас обавештава Вук Караџић

донија, формирана у области Вардарске Македоније. На другој страни, Република Македонија својим северним областима (скопска и области на северу) излази из ужих оквира ове географске, па и етнографске целине (исп. Цвијић 1906: 8–9).

² И тада, као и раније, нпр. у Турско-аустријском рату крајем XVIII века, на челу српских добровољаца нашао се велики број Македонаца (Ђорђевић 1990 [1929]: 90–97, 146).

³ О правцима ових миграција бележи се: „Све сеобе у XIX веку ишле су из „српских земаља, и подручја средњовековне српске државе“ (Љушић 1990: 98).

(исп. Караџић 1852: *Дибра*). Други, пак, извори говоре о српском становништву северно од Охрида и у близини Битоља (исп. Живановић 1888: 190–191). Путописне забелешке странаца почетком и средином XIX века помињу српско становништво битољског вилајета, као и српске етничке оазе око Преспе и Охрида (према: Цвијић 1906: 33, 41). Након својих путовања по Македонији Цвијић пише да је становништво из различитих македонских крајева (Дримкола, северно од Охрида, области између Велеса и Прилепа, околине Куманова, Пореча) у бројним тадашњим догађајима испољило српску националну свест (Цвијић 1906: 16).⁴

На политичком плану ситуација је за српски живаљ овде била посебно тешка, јер је ослобођење дела Србије довело српски народ у турској Македонији у неповољан положај, а његово име учинило омрзнутим код турске власти. Против себе македонски Срби немају само турску власт, већ и Грчку патријаршију, која је, иако номинално предводник и заштитник свих православних народа у Турској, често средство грчке мајоризације међу православнима и њихове јелинизације. Уз то, она је незадовољна осамостаљењем цркве у Србији⁵, и то јасно показује својим односом према српском становништву (Ђорђевић 1990: 112 [1929], Јовановић 1990 [1938]: 88–91). Због тога српска просвета тешко напредује на тлу турске царевине. „Другим речима, народ који [у Турској] није имао своју цркву није могао на матерњем језику имати школу. Настава је била саставни део црквене управе. Учитељи и школа су у пуној власти цркве“ (Јовановић 1990 [1938]: 90, исп. Цвијић 1906: 14). (Отуда, тог народа није могло бити ни у турским етничким статистикама.) Ипак, чак и у таквим условима, јављају се прве српске школе у Старој Србији и Македонији, које замењују старе, манастирске школе. У Кучевишту (Скопска Црна Гора) постојала је српска школа при манастиру Св. Аранђела „још тридесетих година XIX века“ (Јовановић 1990 [1938]: 126), али пошто су се у њу могли уписивати само

⁴ Што се тиче стања националне свести у савременом смислу, Цвијић прихвата да је она у Македонији тога периода добрим делом везана за бугарско или српско национално осећање које је „махом импортирано, наметнуто, пропагандом створено“ (Цвијић 1906: 13). Аутор више пута истиче да су македонски Словени „у националном погледу флотантна народна маса која има етничку предиспозицију да постане Србима или Бугарима“ (Исто: 8–9). О народима „neodređenog kulturnog identiteta“ и „promenljive etničke ili verske svesti“, који још од античког доба насељавају ове делове Балкана, пишу и други аутори (исп. Stojanović 1997: 162–163).

⁵ Хатишерифом из 1830. године Србији је призната аутономија цркве (Јовановић 1990 [1938]: 91).

будући свештеници, сељаци изместе школу из манастира у село (Иванић 1913–1914: 213). То је период када расте број српских школа широм Вардарске Македоније,⁶ за шта ће у каснијим фазама интерес показати и званична Србија, образујући надлежне одборе са истакнутим српским интелектуалцима (нпр. С. Новаковић), помажући отварање школа и шаљући бесплатне уџбенике (Исто: 223–224). На ширем политичком плану, Београдски пашалук рано почиње да ради на ослобођењу Срба под турском влашћу, при чему временом доминира идеја о ослобођењу свих хришћана из турског ропства, као и о стварању засебних народносних држава, тј. једне врсте федерације међу балканским народима (Јовановић 1990 [1938]: 75–76).

2. Други период захвата време од завршетка ослободилачких ратова до почетка Балканских ратова, 1912. године. Овај период је, у ствари, обележен енергичним деловањем Бугарске егзархије (основане 1870. године), тј. бугарске аутономне цркве у оквиру Турске царевине. Македонски Срби су у Бугарској егзархији добили још једног непријатеља, „који је био под заштитом Руса и уживао милост Турака“ (Ђорђевић 1990 [1929]: 116). Тиме отпочиње немилосрдна бугарска пропаганда у Македонији и Старој Србији, пропаганда која је посебно била уперена против српског народа и његове културе, и нанела му огромне штете.⁷ Приклањање Бугарској егзархији, која посредством црквеног организовања ради и на бугарском националном устоличењу, представљало је за српски и део осталог словенског живља у Македонији велико искушење: оно им је нудило бугаризацију, али и омогућавало да сачувају веру и словенско богослужење, спасавајући их од јелинизације (исп. Јовановић 1990 [1938]: 25, 92). Српски народ у Македонији, чији је већи број школа почетком овог периода затворен или бугаризован, у већини није могао бити тиме задовољан. На другој страни, резултати

⁶ Према појединим истраживачима, већ почетком XIX века јављају се прве српске варошке школе у Македонији и Старој Србији, најпре у Прилепу и Кучевишту (1813), а касније у Скопљу. Половином XIX века било их је тридесетак широм Македоније (Ђорђевић 1990 [1929]: 143). Прве српске школе двадесетих и тридесетих година XIX века (Прилеп, Скопље) бележи И. Иванић (1913–1914: 202).

⁷ У члану 10. султановог берата је стајало: „Ако православни народ и из других, осим наведених епархија, затражи, било сав, било барем две трећине, да се у духовним пословима потчини Бугарској Егзархији, па ако се то потврди и пред влашћу, и те ће се епархије уступити Егзархији“ (према: Ђорђевић 1990 [1929]: 120, исп. Јовановић 1990 [1938]: 16).

тадашњих мировних преговора међу великим силама (Санстефански договор, Берлински конгрес, 1878) дефинитивно су показали њихову незаинтересованост за српско питање у Македонији,⁸ што је део македонских Срба огорчило, а део поколебало у националном осећању (исп. Ђорђевић 1990 [1929]: 122–129, 149–150). Овакво стање искористиће Бугарска егзархија у својој пропаганди, мада ће се читаве области, као Скопска Црна Гора, Порече и др., њој организовано одупрети, остајући уз патријаршију (Исто: 149–150). Цвијић указује на то да је „преко трећине македонских Словена остало у опозицији према егзархату и није напуштало страну, грчку цркву патријархат, и после борбе од четири деценије“ (Цвијић 1906: 35). Српске статистичке процене с почетка XX века говоре о 400568 Срба патријаршиста, 265408 Срба егзархиста и 15000 Срба католика,⁹ мада је на методолошку непрецизност у анализи словеномакедонског етничког миљеа, па и на недовољну објективност балканских истраживача, указао већ Јован Цвијић (1906: 62).

Српска држава је у том периоду много учинила у намери да подржи и заштити македонске Србе. Отворена је 61 школа, у Кичеву, Гостивару, Велесу, Дебру, Кратову, Куманову, Кучевишту, Скопљу, Тетову итд. (Ђорђевић 1990 [1929]: 138, исп. Јовановић 1990 [1938]: 78–81, 125).¹⁰ Ипак, неки од поступака српске државе нису могли ићи у прилог очувању, или јачању српског националног осећања у Македонији. Победа Вукове реформе у Србији, тј. избор новоштокавске (херцеговачке) дијалекатске основице српског књижевног језика, географски удаљене од јужносрбијанског и македонских терена,¹¹ међу македонским Србима, па и осталим Словенима у Македонији, неће бити прихваћена са одушевљењем, али ће међу (про)бугарским пропагандистима бити радо

⁸ У том периоду македонски Срби упућују бројне петиције кнезу Милану и Берлинском конгресу, тражећи присаједињење Кнежевини Србији (исп. Цвијић 1906: 29, Ђорђевић 1990 [1929]: 147–148).

⁹ Овоме се додаје 400624 муслимана, 60000 Јевреја, 190639 православних несловена, и 34277 осталих народности (И. Иванић, *Македонија и Македонци*, Београд [1906], 32, према: Киселиновски 2000: 15, в. овде и његов коментар о подацима).

¹⁰ Иако подаци о броју школа у Старој Србији и Македонији нису уједначени, претпоставља се да их је, нпр. у периоду од 1868. до 1873. год., било око сто (Јовановић 1990 [1938]: 125).

¹¹ Подаци које Вук Караџић наводи у свом *Српском рјечнику* (1852) уз поједине одреднице (нпр. *Крчава*, *Гостивар*, *Дибра*, *Тетово*), говоре да је он имао сазнања о томе да у Македонији живи и српски живаљ.

дочекана.¹² На томе се почетком XX века посебно задржава Крсте П. Мисирков (1874–1926), који Вуков избор новоштокавског дијалекта за основицу српског књижевног језика („јужното или ијекавско наречје од Босна, Ерцеговина и денешна западна Србија“), види као препреку у културном и другом повезивању Словена овог дела Балкана: „И така, Вуковата реформа кладе једна стена међу србите и македонците: по таја реформа излезе, оти последните во очите на србите и во своји очи не сет срби“ (Мисирков 1966 [1905]: 12–13). Са српске стране на ово пре Мисиркова скреће пажњу С. Новаковић крајем XIX века, пледирајући, супротно Караџићевим ставовима, за екавски изговор у српском књижевном језику и констатујући да је српски „источни говор“ и у будућности позван „да српском књижевном језику и даље привлачи она племена, која су на прекретници међу Србима и Бугарима, а која су положајем места, трговачким и културним везама и комуникацијама позвана да уђу у народну заједницу с нама, у којој су се и у старо време налазила“ (Новаковић 1888: 68). У сваком случају, овај културолошки заокрет у Србији¹³ одразиће се на културном и просветном плану изгледа управо на смањивање броја српских школа по Македонији. На то бар указују поједини аутори, по којима „prelazak s jednog srpskog književnog jezika na drugi bio je jedan od uzroka što je broj srpskih škola od 1875. do 1879. opao sa 94 u kosovskom vilajetu Osmanskog carstva i 59 u monastirskom (bitoljskom) i solunskom vilajetu na ne više od 69 u svim ovim vilajetima zajedno. Godine 1889. bilo je samo 19 škola i sve su bile u kosovskom vilajetu. Tako je srazmerno intenzivna govorna i pisana komunikacija između Srbije i Makedonije opala u korist Bugarske i Grčke, koje su u Makedoniju slale sve veći broj učitelja, i to, u slučaju i dalje nesamostalne Bugarske, ročev još od Krimskog rata“ (Stojanović 1997: 325). Разлог за овакво стање свакако је морао бити и рат који је у међувремену повела Србија против Турске 1876. године, за ослобођење јужних крајева (исп. Ђорђевић 1990 [1929]: 138–139, 144), обилато коришћен у бугарске пропагандне сврхе у Македонији и пред турском влашћу. У периоду од само неколике године, од 1875. до 1878. затворен је већи број српских школа, а њихови учитељи, ако због тога нису настрадали, прогнани су у Малу Азију или Африку (исп. Иванић 1913–1914: 230–238, 300).

¹² Поједини аутори указују на погубан утицај овакве књижевнојезичке пројекције и на идеју о српско-бугарском уједињењу (Stojanović 1997: 325).

¹³ У то време „пажња [Србије] је стално и јаче обрађана на Србе у Босни и Херцеговини и под Аустријом, него на Србе под Турцима“ (Јовановић 1990 [1938]: 58).

Политички услови су крајем XIX и почетком XX века поново омогућили бољу климу за српски народ у Македонији, што је резултовало поновним отварањем српских школа. Године 1885. почело је отварање књижара у овом делу Турске царевине (Цариград, Солун), штампање књига на дијалекту, уз одобрење турских просветних власти, а покренуто је и питање издавања листа на српском језику у Цариграду. Године 1887. у Повардарју је било 36 српских основних школа (37 учитеља и око 2000 ученика). Почиње се са штампањем основних српских уџбеника, често уз уважавање тамошњих етнографских карактеристика (*Буквар*, Цариград 1889, штампан је најпре двоструко, на српском књижевном језику и „македонском дијалекту“).¹⁴ Године 1892. отворене су српске школе у Цариграду и Солуну. Само у Скопској епархији 1891/1892. године било је 26 основних школа у 24 места (28 учитеља и 509 ученика), а већ 1895/1896. године овде је било 70 основних школа у 60 места (86 учитеља и 2607 ученика) (Јовановић 1990 [1938]: 128–133). Године 1901. радило је у Косовском, Битољском и Солунском вилајету већ 226 српских основних школа, 4 гимназије, 1 богословија и 3 више девојачке школе. У то време излазе српски листови (у Скопљу и Цариграду), а по књижарама широм Македоније (Солун, Скопље, Битољ, Охрид, Прилеп) продају се српске књиге (Ђорђевић 1990 [1929]: 139–144).¹⁵ У просветном погледу до 1912. године Срби у Турској су се готово изједначили са Србима из Србије, када је реч о средњем и ниже стручном образовању. Поред тога, они имају штампарију (Скопље), у којој се штампају књиге и два српска листа, и Главни просветни савет (Битољ). Српска гимназија у Скопљу је у истом рангу као и остале гимназије у Турској, и она омогућава ученицима да наставе даље образовање на факултетима у Цариграду. У Цариграду од 1895. до 1909. год. излази *Цариградски Гласник*, на српском књижевном језику, а у Скопљу 1908. год. излази *Var-*

¹⁴ За неколико година штампан је тада велики број српских уџбеника (буквари, читанке, граматике, природњачки уџбеници, календари, црквене историје), од којих неки на књижевном језику, а неки на дијалекту (в. Јовановић 1990 [1938]: 134). Српска дијалектолошка наука, која се заснива почетком XX века, указује на „дијалекатску“ посебност већег дела македонске области (Белич 1906).

¹⁵ Упркос томе, почетком XX века на српској страни се јављају и суморни тонови критички усмерени према србијанским културним центрима где је „Новинарством и поезијом подржавано [...] веровање као да се у Турској, чим се пређе граница, само пљачка и убија“ (1071), и где се „Ништа [...] не чини да се стекну тачна обавештења о ситуацији у Турској“ (1072), због чега су тамошњи Словени, иначе „у националном погледу неодређени“ (1078), препуштени сами себи (П.О. 1904).

дар и низ других листова, као *Глас народа* и *Српска школа* (Јовановић 1990 [1938]: 137–139). Године 1909. Срби се у Вардарској Македонији национално организују.¹⁶ У овом периоду делује и један број књижевних стваралаца чија су дела остварила скроман, али историјски значајан домет у развоју српске књижевности на овом терену (исп. Terzić 1995: 6–7, Цветановић / Јовановић / Микић 2000: 38–40). Када је реч о броју српског становништва у тадашњој Македонији, пажњу привлачи изјава бугарског министра у Паризу, Золотовича (1905), која говори о 150000 Срба (према: Цвијић 1906: 57), док неки други подаци из тог периода говоре о далеко већем броју (исп. Terzić 1995: 10).

На другој страни, у Македонији се у ово време заснива тзв. македонистички покрет и зачиње македонистичка национална идеја, иако још увек недовољно друштвеноисторијски, па и теоријски омеђена. И највећи поборник македонистичке идеје, К. П. Мисирков, почетком XX века уочава сву етничку и националну сложеност македонског терена, исказујући је читавим спектром термилолошких одредница („македонски народности“ (11) / „македонски народи“ (32) : „словенски народности“ (24) : „македонците (словените)“ (32) и др., Мисирков 1974 [1903]). У исто време он се залаже за „признавање на словените во Македонија за одделна народност: македонци“ (Исто: 34). То је зачетак парадигме чији ће циљ бити неутралисање осталих нација у Македонији, посебно словенских, што треба да убрза развој нове, македонске нације. „И така имиџата: србин, бугарин и грк си изслужија сојата служба во Македонија и за ниф там немаат поеке место“ (Исто: 78, исп. 95). Међутим, Мисирков исказује извесну недоследност када поједине народе из свог окружења, пре свега Србе, генерално проглашава националистичким и шовинистичким: „србите од кралот и министрите до последниот србци амалин сет националисти и наогаат за нужно сите да се сплотат во једно [...] Они знајат да сет они прво срби, а после луѓе [...]. Секои знајат и се интересуат со србството разместено во разни земји“ (Исто: 66, 65). И по питању избора дијалекта за књижевнојезичку основу, и по питању пројекције граfiје будућег књижевног језика, Мисирков је, уз незнатна каснија одступања, остао доследан оваквим ставовима (исп. Радић 1992).

¹⁶ „У току 1909–1910 школске године просветна и црквена управа Срба отоманских уредила је, на новој основи, учитељско стање. Основа за ову употребу узета је из сличних уредаба напредних држава. Учителима је осигурано: лекарска помоћ, правилно напредовање, пензија лична и породична. Учители су имали своје удружење и састајали су се у скупштине; исто тако имали су и лист *’Српска Школа’*“ (Аноним 1911: 470).

3. Трећи период захвата време од завршетка Балканских ратова (1913)¹⁷ до краја Другог светског рата. То је период када је након Балканских ратова вардарски део Македоније присаједињен Краљевини Србији, нешто касније Држави Срба, Хрвата и Словенаца (1918), тј. Краљевини Југославији (1929). Српска власт у том периоду појачава напоре да македонске Србе, али и остале Словене из Вардарске Македоније, што више интегрише у српско национално биће, иако је мања струја у парламенту била блиска гледишту да су Македонци посебна нација, те да Македонија треба да има аутономију у оквиру Југославије као федерације (исп. Цветковска 2000: 86, 93–94). Посебан проблем српској власти и српском живљу представљају тада бројне терористичке акције македонских, у основи пробугарски оријентисаних емиграната, организованих од стране ВМРО, који се посебно концентришу у пограничном делу на бугарској територији (исп. Катарциев / Лапе 2001). Иако српска власт на културном и просветном плану доста чини у Вардарској Македонији (нпр. оснивање Народног позоришта у Скопљу 1914. год. и у другим градовима, оснивање Филозофског факултета у Скопљу 1920. год.), она чини и низ неодговарајућих поступака. У том периоду се, на пример, регрутује лоша локална кадровска структура у Македонији (исп. Цветковска 2000: 170–173), што је штетило тамошњем српском питању. Двадесетих година у оквиру пројеката аграрне реформе предузимају се и мере за сеоску колонизацију којима је, према македонским изворима, у 73 насељена места досељено 3670 породица, или 18384 особе. По основи рада у државној администрацији досељене су, заједно са издржаваним лицима, 49394 особе (Киселиновски 2000: 50–55). Ипак, ако се и прихвате ови статистички подаци као веродостојни, не може се прихватити закључак да „Со колонизирањето на речиси 100.000 Срби во вардарскиот дел на Македонија, *Србија првпат во историјата успеа да создаде едно српско етничко малцинство во Македонија*“ (Киселиновски 2000: 55). Овакав став, вероватно пре свега намењен савременим дневнополитичким потребама, жели да покаже да Срба до Балканских

¹⁷ Непосредно пред рат српска влада доноси упутства у којима износи своје гледиште о неопходним реформама у крајевима под Турском (Косовски вилајет са Новопазарским санџаком, део Скадарског вилајета са Јадранском обалом, северни и источни део Битољског вилајета): „Прва и најважнија реформа била би да се тој области дадне карактер аутономије, а после да се у њој уведу све реформе које су сагласне са једном аутономном облашћу“ (према: Јовановић 1990 [1938]: 87).

ратова није ни било у Македонији (што треба да представи и табела на стр. 98),¹⁸ те да су и сви данашњи Срби остатак ове, по македонски национални програм штетне, агресивне колонизације. Аутора, међутим, демантују и саме статистике које наводи.¹⁹

У периоду између два светска рата српска власт, ипак, не успева да сачува просветни домет из ранијих периода. Штавише, приступа се затварању већег броја школа у Вардарској Македонији (Цветковска 2000: 153–162). Бројни македонски интелектуалци, који ће касније имати значајну улогу у развоју СР Македоније, школују се тада у Србији и своја прва дела пишу на српском. На традицијама српског књижевнојезичког и књижевноуметничког корпуса јавља се један број књижевника који остварује вредне домете у приповедачком и драмском стваралаштву (Цветановић / Јовановић / Микић 2000: 40). Но и македонска реч, иако под окриљем фолклорно-дијалекатског миљеа, честа је на скопској и другим југословенским позоришним сценама између два рата. Посебно је у овом смислу био запажен велики број поетских остварења на македонском која су између два рата била објављивана у различитим југословенским часописима (исп. Ристовски 1980). Српска филолошка наука, на челу са Александром Белићем, у том периоду словенске говоре Вардарске Македоније убраја у српске староштокавске говоре. Додуше, она врло брзо почиње да поново указује, спорадично али отворено, и на посебност дела македонске „дијалекатске“ зоне. (То ће се, намерно или из незнања, превиђати у следећем периоду, нарочито у комунистичким центрима моћи,²⁰ којима је антисрпска оријентација била основа на којој је требало градити ново друштво.) А. Белић ће,

¹⁸ Извор података за ову табелу (1913-1994) је Завод за статистику (С)Р Македоније и пописи из 1981. и 1994. године. Није документовано из ког извора је податак да 1913. године у Македонији није било Срба. Има више места у књизи која показују да аутор није могао надјачати своју емотивну искључивост и напустити превазиђену политичку оријентацију. И код неких других македонских аутора наилазимо на сличне ставове (исп. т. 5).

¹⁹ У раду није показано шта је са оном разликом између 67778 (18384 + 49394) и „скоро 100000 Срба“, који су наводно колонизовани у овом периоду, изазвавши „озбиљне етничке промене“ у овом делу Македоније. Реч је, очито, о Србима који су и пре Балканских ратова живели у Вардарској Македонији.

²⁰ Занимљиво је, међутим, да ће се управо овакво наслеђе у вези са многим питањима све до данашњег дана неговати и у демократским друштвима, уз његово обилато примењивање и на догађаје у вези са распадом СФРЈ (исп. Carmichael 2000: 221–236).

тако, истражујући западномакедонске говоре између два рата записати: „Далеко удаљени од центара развитка бугарског језика и српскохрватског, они су се готово *самостално* од њих развијали [истицање П.Р.]. Што су у том развоју добили каткада коју црту која се и у поменутим језицима слично развијала, то је или зато што су им неке особине биле заједничке са оближњим дијалектима по пореклу, или зато што се у сличним словенским говорима развијају често извесне особине на сличан начин или, најзад, што су се, или у својим деловима или у целини, находили под сличним туђинским утицајима“ (Белић 1935: 74).²¹ Таква запажања дају се и на етнографском плану: „Македонски Словени су ипак сачували неке старинске особине, којих нема код осталих Јужних Словена. Ове особине су остаци првих досељеника Словена, а налазе се у ношњи и украсима женске ношње, у начину њихова мишљења и осећања, у говорноме језику сличноме писаној речи Словена из средњег века“ (Јовановић 1990 [1938]: 27).²²

У међувремену, снажном подршком спољашњих релевантних политичких фактора, словеномакедонско национално питање добија на снази, а тиме и подршка бржем устоличењу македонске националне и језичке посебности (исп. *Большая Советская Энциклопедия...*, 743–744). Иза тих захтева стаје Коминтерна, заједно са комунистичким покретом у Краљевини Југославији, што ће бити основа за будуће конституисање македонске нације и македонског књижевног језика. Поједини аналитичари овакав чин, као и неке друге појаве везане за афирмацију новијих балканословенских нација, и данас сматрају резултатом тада владајуће комунистичке идеологије: „Marksistički intelektualci snose deo odgovornosti za žalosni razvoj nacionalnog pitanja u Jugoslaviji: [...] priznanje i podržavanje zasebnog (slovensko)-makedonskog pisanog jezika i nacionalnosti četrdesetih godina, priznanje zasebne muslimanske (tj. bosanske, odnosno slovenske muslimanske) nacionalnosti tokom šezdesetih i

²¹ Из низа података овог типа може се претпоставити да је Белић познавао, па у извесном смислу и прихватао, лингвистичка разматрања К. П. Мисиркова о посебности дела македонских говора. О овим питањима говорио сам на Првој македонско-српској језичкој конференцији (Охрид 2002), у реферату под насловом *Александар Белић и Крсте Мисирков – скица за заједнички лингвистички портрет*.

²² „Балканска душа, заједница осећања без разлике народности, једна вера, хришћани људи, се најдуже и највише осећала међу македонским Словенима“ (Исто: 28). Цвијић указује на византијски поглед на свет код ових Словена, код којих је византијска култура оставила најдубље трагове (1906: 21–22).

početkom sedamdesetih godina“ (Stojanović 1997: 339). С тим у везу се могу довести ставови појединих историчара о томе да је „Комунистичка партија Југославије од свог оснивања (1919) па до распуштања Коминтерне (1943), била њена секција, а Коминтерна је Југославију сматрала версајском творевином и српски народ као угњетачки, те се до половине тридесетих година залагала за разбијање Југославије“ (Гаћеша 1990: 117–118).²³ Но марксистичка концепција је на занимљив начин коинцидирала и са добро познатим, и већ помало ирационалним западњачким страхом од победе тзв. свесрпске идеје, што би по историчару Р.В. Ситону-Вотсону (поч. XX века) значило „trijumf istočne kulture nad zapadnom“ и представљало „smrtni udarac napretku i modernizaciji na čitavom Balkanu“ (према: Todorova 1999: 207).²⁴

Сам ток Другог светског рата донео је додатне невоље српском становништву у Македонији. Анексијом Македоније од стране фашистичке Бугарске почео је прогон и протеривање српског становништва, које је очито и тада, као и сада, генерално сматрано страним, колонизаторским фактором. „Во период на Втората светска војна од овој дел на Македонија беа протерани речиси 70.000 Срби [...] од Скопско, Кумановско, Велешко, Струмичко, Неготинско, Кратовско, Штипско итн.“ (Киселиновски 2000: 86). То је само наставак дела бугарске политике која је овакве и друге терористичке акције према српском живљу спроводила на овом делу Македоније и између два рата, крунишући је убиством југословенског краља Александра Карађорђевића 1934. године.

4. Четврти период захвата време од краја Другог светског рата (1945) до распада СФРЈ, деведесетих година прошлог века. То је период слободног развоја македонске нације у југословенској социјалистичкој федерацији и устоличења македонског књижевног језика у СР Македонији, дакле само у оној македонској области коју је 1913. године српска војска ослободила од Турака. Првих деценија живота у социјалистичкој „братској“ заједници, српско национално питање у Македонији није могло имати посебну тежину, осим што се нова политичка ситуација одразила на обим и статус српског становништва, односно на очување

²³ На улогу болшевичке Коминтерне и њеног научног кадра у трасирању политичке ситуације у Југославији и ван ње указује и Ј. И. Деретић (19982: 3).

²⁴ Иако наизглед парадоксално, заједно са таквим ставовима често је ишло европско ламентирање над турском империјом на Балкану, за чији се слом кривица такође приписује српском народу.

његовог националног идентитета.²⁵ Непосредно након рата донет је закон којим је „већини међуратних насељеника Срба и Црногораца онемогућен повратак у у Македонију, на Косово и Метохију“ (Гаћеша 1990: 119,²⁶ исп. Terzić 1995: 8). Ипак, то је период када по инерцији јачају македонске економске и културне везе са осталим народима у Федерацији, па и са Србима. Према македонским статистикама, тј. званичним пописима становништва, до седамдесетих година број српског становништва, у односу на оно „затечено“ после рата, у Македонији се чак постепено повећава – од 29721 (1948) до 46465 (1971), након чега почиње да опада (према: Киселиновски 2000: 98, исто и код: Spasovski / Kicošev / Živković 1995). У почетку се на књижевном и просветном плану даје значајно место преводној књижевности са српско(хрватско)г језика, која налази места у наставним плановима и програмима. Поред тога, у школама је у употреби и српск(охрватск)и језик као нематерњи, који се мање или више прихвата као „средство шире комуникације“,²⁷ а српска национална мањина има свој термин и на телевизијском каналу. И у касним осамдесетим годинама међу македонским грађанима се могло чути мишљење да „ништо што доаѓа од српскохрватског јазично подрачје не треба да се преведува зато што сите го разбирате, а децата треба да го слушају од најрана возраст затоа што треба да го научат“ (према: Ѓуркова 1989: 94). На лингвистичком плану многи научни пројекти, на пример лексикографски, полазе од сличног односа према северним суседима и југословенској заједници уопште. Најзначајније македонско лексикографско дело, које излази у том периоду у Скопљу је „Речник на македонскиот јазик – со српскохрватски толкувања“ (исп. Радић 1993). На дијалектолошком плану јавља се класификација македонских дијалеката која издваја „северномакедонске говоре“ (Скопска Црна Гора, кумановски, овчеполски, кратовски и кривопаланачки крај),

²⁵ Вероватно добрим делом у овој популацији треба тражити убрзан послератни пораст националног опредељења „Југословен“ – 1260 (1961), 3652 (1971), а затим чак 14225 (1981) (Spasovski / Kicošev / Živković 1995, исп. Stojanović 1997: 214).

²⁶ Тиме је „једном југословенском законском мером било санкционисано стање створено окупационом влашћу“ (Исто). Савремени македонски аналитичари сматрају да је и овако оштар став КПЈ по овом питању ипак био просрпски оријентисан, јер „со таа политика, КПЈ се бореше за опстојување и етнички развој на српското малцинство во Македонија“ (Киселиновски 2000: 73).

²⁷ Продор македонског језика у том статусу у Србији и осталим чланицама федерације, ако га је и било, био је тек симболичан.

као прелазни дијалекатски ентитет према српском језику, тј. јужносрбијанским говорима (Видоески 1998: 65–78).²⁸ По питању граничних изоглоса ставови српских и македонских дијалектолога у том периоду углавном се подударају, полазећи од републичке границе као језичке границе између Србије и Македоније (исп. Ивић 1985²).

Наравно, пажња југословенске власти била је усмерена према снажењу македонске нације у Македонији, што је повремено за резултат морало имати појачану контролу и неутралисање осталих националних фактора, као што је чињено и у другим деловима федерације. У том смислу је можда посебно био под контролом српски етнос, због својих „грехова“ из прошлости (исп. фус. 33, 34). Зато се у стручним и научним радовима овог периода присуство Срба у „средњовековној етничкој структури у Македонији“, евентуално убраја међу „припаднике других народа“, тј. „словенске уселенике“ (Влаховић 1973: 22).²⁹ Историјски удео српског етноса у Македонији се минимизира, можда и најпре са српске стране, што поставља темеље другачијем приступу овдашњем српском питању: „Тако, у XV столећу, главна популациона маса у Македонији били су Македонци. Међутим, ту и тамо бил[о] је и српске и нешто бугарске популације, а затим влашке, Саса рудара, Турака [...]. У XVI столећу, већ су се српска и бугарска популација биле претопиле у македонски етнос“ (Вукановић 1974: 304). На другој страни, атмосфера наводног „братства и јединства“ у новонасталој држави погодовала је одлагању низа суштинских питања, што Срби у Македонији, мање-више, и сами прихватају, на махове показујући и сопствену спремност за губљењем националног идентитета. То резултује гашењем појединих српских културних и просветних установа, као што је, на пример, самоиницијативно укидање српске гимназије у Куманову од стране српског становништва. У овом периоду, у етнички компактнијим целинама Срби се пре свега одржавају на северу Републике. Према попису из 1948. у

²⁸ У особине северномакедонских говора спада изједначавање континуаната старих полугласника у јакој позицији (нпр. *сьн, дьн*), замена старог назала задњег реда вокалом у (*рука, пут*), чување палаталних *љ* и *њ* (*поље, њива*), множ. наставак *-е* код именица ж. р. (*жене, њиве*), зам.-прид. наставак *-га* (*њега, свакога*), презентски наставак *-мо* у 1. л. мн. (*знамо, идемо*), суфикси *-ић* и *-оћа* (*петлић, чистоћа*) и др. (исп. Видоески 1998: 95–104). Реч је о типично српским језичким одликама.

²⁹ Па и у оквиру оваквих пројекција, видно је богатство података о досељавању Срба Рашана по скопском крају у време краља Милутина, и касније по другим крајевима Македоније (Исто: 22–23). Исп. о томе и Цвијић 1906: 22–23, 29–34.

Скопској Црној Гори је живело 5314 Македонаца и 3718 Срба (и 1044 Арбанаса – муслимана); према попису из 1971. године овде је било 4234 Македонца и 2365 Срба (1072 Арбанаса) (исп. Станковић 1998: 298).³⁰ Српског становништва има и у централном и северном делу кумановске општине, а ретке српске оазе бележе се и у Ђевђелијском крају (исп. Ђурић, Илић и др. 1981, етногр. карта).³¹

Међутим, у условима појачаног слабљења федерације и наговештавања низа спорних политичких и економских питања, македонска нација нужно постаје све предострожнија, што се одражава пре свега на стање преосталог српског живља у Македонији. Отуда је овај период последњих деценија заједничког живота обележен оживљавањем старих политичких парадигми, те посве другачијим приступом српској баштини у Македонији, почевши од квалификовања Балканских ратова за освајачке и таквог третирања српских споменика и меморијалних комплекса тога периода, преко проглашавања великосрпским националистима низа српских (па и појединих македонских) водећих интелектуалаца,³² – до организованог прогона србизама³³ и истрајавања на стварању одбојности у јавном мњењу према патронимском суфиксу *-ић*,³⁴ дакле свакако према грађанима српске националности. То је период када су говорници других језика, „Албанци, Власи, Турци, Јуруци, Срби“ упућени на то да се служе македонским у СР Македонији (Руровас 1988: 13). Тиме је, у ствари, у једном периоду била остварена боља језичка, па и национална хомогенизација од оне коју је наговештавао Мисирков у свом виђењу будућег националног профила Македоније.

На просветном и културном плану ово резултује постепеним затварањем у републичке оквире и престанком сарадње међу федералним

³⁰ Аутор користи податке Савезног завода за статистику у Београду.

³¹ У ово време поједине српске језичке оазе постају предмет интересовања српских лингвиста, исп.: Ивић 1957, посебно Вукићевић 1984–1985.

³² Дobar пример за ово представља књига Стојана Ристеског која је у многу чему понудила ново виђење ситуације у Македонији, почевши од досељавања Словена (в. Радић 1991).

³³ У више часописа јавља се у том периоду низ нормативистичких прилога који на творбеном или лексичком плану откривају србизме и предлажу њихово замењивање.

³⁴ „Поради тоа што наставката *-ић* не е обична во суфиксалниот систем на македонскиот јазик, презимињата на *-ић* се јавуваат денеска само кај луѓе што имаат некои свои причини за тоа“ (Стаматоски 1990 [1982]: 180, истицање П.Р.). Нешто касније, *Речник на презимињата кај Македонците* (2001) представиће читаво богатство оваквих облика. Почетак живота у социјалистичкој Македонији био је обележен снажним притиском власти у циљу замењивања суфикса *-ић* суфиксом *-ски*.

чланицама. Дobar пример за ово је статус српског језика као наставног предмета на Филолошком факултету у Скопљу и статус македонског језика на Филолошком факултету у Београду. На Филолошком факултету у Скопљу српски језик се данас може изучавати као други главни предмет на одређеним студијским групама. У Београду се македонски језик, од обавезног јужнословенског језика на некадашњој студијској Групи за српскохрватски језик и југословенске књижевности и Групи за југословенске књижевности и српскохрватски језик (уз својевремено постојање и Групе за македонски језик и књижевност), – данас свео на изборни предмет, и то само на Групи за српски језик и књижевност.

5. Пети период везан је за савремено стање у Републици Македонији, од распада СФРЈ, односно од осамостаљивања Републике Македоније 1991. године. Он се карактерише, као у већини бивших југословенских република, низом нерешених политичких питања, добрим делом наслеђених из времена последњих деценија живота у заједничкој, социјалистичкој федерацији. Поред тога, већина суседних држава до данас нема довољно уједначен став према македонској држави, нацији и језику, без обзира на то што на њиховим територијама живи и део македонског живља. Бугарска, на пример, истрајава у непризнавању македонског народа и македонског језика, али признаје македонску државу,³⁵ а Грчка, као једно време и Савезна Република Југославија, проблематизује питање именовања нове македонске државе. Политичке кризе за време трајања федерације, а нарочито после њеног слома (рат у Хрватској, Босни и Херцеговини, Косову и Метохији, бомбардовање српских територија широм Балкана), одразиле су се на још веће удаљавање македонске државе од остатака федерације и приклањање новим центрима моћи. То је најбоље потврдило распоређивање НАТО-група на граници према Србији у време последњег рата, али и низ других активности којима се македонска политика у том периоду оградилa од дојучерашњих сународника. У низу изјава тада водећег македонског политичара, оснивача и лидера партије ВМРО-ДПМНЕ, чији су политички корени у Бугарској, говори се о 45-годишњој асимилацији македонског народа од стране Срба, о томе да и данас „Србија [...] сè уште формално го признава

³⁵ Упркос томе, у Републици Македонији је реafirмисана пробугарска политичка оријентација, што је све, готово по аутоматизму, утицало на активирање шиптарског и других питања. У исто време македонски муслимани-Словени затражили су увођење турског у школе које похађају њихова деца.

постоењето на македонскиот народ, иако во сите научни трудови во последно време се труди да покаже нешто спротивно“;³⁶ проблематизује се питање државне границе измеѓу Македоније и Србије, истиче се проблем македонске националне мањине у Србији (Георгиевски 2001: 16, 47),³⁷ а на ширем политичком плану присутан је став да је „српската политика [...] најмегаломанската политика која може да постои на Балканот. Таа политика ја започна Првата светска војна, таа и сега исто така води војна за територијално освојување“ (Исто: 28). Нова политичка клима у Европи очито је утицала и на македонско редефинирање историјских околности везаних за Први светски рат. Разумливо је стога што македонски аналитичари и чињенице везане за Други светски рат данас радије посматрају у другачијем светлу.³⁸

И у македонским владиним листовима, у време појачаног НАТО-бомбардовања српских земаља, а посебно након пораза српске политике на Косову и Метохији, такви ставови су врло експлицитни. „Агресивни журналисти“, како их је називао Цвијић, имали су, очито, и улогу да појачаним психолошким притисцима утичу на преостале Србе у Македонији. У ту сврху је, са различитих страна, понекад била оспоравана и српска културна баштина у целини (исп. Младен Србиновски, „Бесот на последниот јавен црнорукаш“, Нова Македонија, Скопје, 31. VIII 1999 – интернет издање).³⁹ Овакве ставове прати својеврстан „реваншизам“

³⁶ Аутор не наводи аргументе за ову тврдњу.

³⁷ Занимливо је да у овим изјавама обично није препознатљива и жеља да се приступи решавању конкретних питања у меѓусобним договорима две стране. Чини се да овакви ставови, још од Мисирковљевих текстова, инсистирају, у ствари, на политичком методу одржавања незадовољства према Србији и поступцима српских власти, без обзира какви они били. То понекад наводи на сумњу у жељу македонске стране да се и питање статуса Македонаца у Србији реши, можда управо из потребе све строжијег третирања српске мањине у Македонији. Јер једино се тиме могу објаснити и грубе неистине нпр. о томе да само „во Белград живеат 120.000 Македонци“, те да за разлику од стања у Србији „во Македонија има дури и средно училиште на српскохрватски јазик“ (Георгиевски 2001: 16). Додуше, вероватно није неважна ни чињеница да је овај интервју дат загребачком листу (*Start*, 18. VIII 1990. год.).

³⁸ Исп.: „Грчко-италијанската војна, како и државниот удар на Душан Симовиќ во Југославија, сериозно ја *вознемирија* Германија [истицање П.Р.]. На 6 април 1941 година таа ги нападна Југославија и Грција, кои набргу капитулираа“ (Киселиновски 2000: 81).

³⁹ Редакција листа није сматрала потребним да објави моје реаговање на овај текст.

јер се, наводно, у авнојевској Југославији српско становништво – које се, иначе, у Македонији данас не признаје за традиционалну историјску мањину (?!, исп. Киселиновски 2000: 72) – „природно [...] развиваа како да живеат во сопствена (српска) република“.⁴⁰ То је праћено истовременим ламентирањем над спором и отежаном асимилацијом српског становништва „поради високата национална и политичка свест на Србите што живеат во Р Македонија“ (Исто: 98, 99). Присуство Срба у Македонији пре Балканских ратова се негира (исп. т. 3). Као коментар на једну реченицу из руског часописа (1913. год.), која каже да након Балканских ратова у делу Македоније која је припала Бугарској није било Срба, М. Пандевски налази за потребно да у фусноти прокоментарише: „Авторот погрешно мисли дека во другите делови имало и Срби. Во Македонија Срби немало, ами само припадници на српската црква и приврзаници на српската пропаганда, кои биле плаќани и раководени од белградската влада“ (Пандевски 1995: 70).

На филолошком плану, распад СФРЈ изнедрио је у појединим, претежно политичким македонским круговима и идеју о потреби ревизије македонског књижевног језика и установавања нове национално-језичке симболике у циљу удаљавања овог стандарда од свега оног што у њему представља српско и југословенско духовно и политичко наслеђе, укључујући и његове главне актере у Македонији. (Оштре критичке осврте на ове предлоге већ дуже време упућује македонски лингвист старије генерације Т. Стаматоски /2001: 131–190/). У македонској републици се у последње време у владиним листовима бележио спорадичан продор етимолошког правописа у поједине облике (нпр. *Љубчо*, *Радко* и сл.), који је бугарско обележје.⁴¹ У лингвистичкој периодици, иако можда нешто слабије, и даље је актуелна забринутост због удела језичких србизама у македонској књижевнојезичкој норми.⁴² За скопски разговорни језик, који обилује србизима, један аутор ће истаћи, на пример, да „во

⁴⁰ У исто време аутор осуђује одузимање човечијих и грађанских права Јеврејима, те њихово обележавање за време Другог светског рата у Македонији (Исто: 87).

⁴¹ Судаћи по транспарентима који су се крајем 2001. године појављивали на македонским демонстрацијама у Скопљу и Куманову, као и по графитима у главном граду (нпр. „Љубчо гљубчо“, „Љубчо бичка“ и сл.), словеномакедонска јавност, бар она на северу земље, још није спремна за темељитије промене у области књижевног језика и правописа. То је, чини се, она иста „јавност“ која је бурно негодовала и због НАТО-агресије на српски народ.

⁴² Заједно са тим и даље су актуелни осврти на вишедеценијски утицај српског језика („од насилно или од суптилно пласирана надредена пози-

една поинаква и извештачена форма, го доведува јазикот до степен на изопаченост, па дури и, во крајни граници, на „уништување“ на слухот“ (Спировски 2002: 64).⁴³

Дакле, распадом југословенске федерације српски живаљ се поново нашао у тешкој ситуацији. То потврђује чињеница да се након слома СФРЈ Срби, које македонске статистике своде на око 40 хиљада (тј. 40228, или 2,07% укупног становништва, по попису из 1994, према Киселиновски 2000: 98, односно 40972, или 1,9% према Milosavljević / Tomovski 1997: 293), једно време нису помињали ни у македонском Уставу,⁴⁴ за разлику од, на пример, Турака, Рома и других. Такав однос према Србима у претходном периоду лако потврђују различите статистике. Оне говоре, на пример, да се још од шездесетих година број основношколаца који прате наставу на српском константно смањује, да би се управо у периоду од 1992–1996 свео на седам стотина (нпр. 730 за 1995/96. год., Milosavljević / Tomovski 1997: 333–334).⁴⁵ У средњошколској настави на српском од 1990/1991. године нема полазника (Исто). На другој страни, упркос овоме, Срби ће у многим друштвеним областима дати видан допринос развоју македонске државе. У табели која показује националну структуру запослених у високошколским установама, институцијама и предузећима, Срби ће према подацима из 1994. године заузети друго место (146 лица, или 2,3%), одмах после Македонаца. Од тога ће чак 47 запослених бити са докторатом или магистеријумом, а према научним областима посматрано, примат припада медицини где је било запослено 56 лица (Исто: 389).⁴⁶

ција“), као престижног у СФРЈ (Тренивски 2002: 246). Можда се у овом светлу могу сагледати и све чешћа одступања од пређашње класификације македонских дијалеката, у којима нема места за тзв. северномакедонске говоре (исп. фус. 28).

⁴³ Аутор не зна, или прећуткује, да је овде добрим делом реч о дијалектизмима који из северних говора, генетски блиских српском језику, природно улазе у разговорни језик скопске средине, која се налази на размеђи западномакедонских и северномакедонских говора.

⁴⁴ Срби са овог дела Балкана у једном периоду (1908–1912) имали су своје заступнике у Отоманском парламенту (Terzić 1995: 10).

⁴⁵ Наведена монографија садржи богат табеларни преглед који укључује бројне статистичке податке везане за готово све националне групе које живе у Републици Македонији. Из ових табела користим податке који се дају за српску националну мањину.

⁴⁶ Занимљиво је да је још почетком XX века у прегледу српске просвете у Македонији констатовано да „Знатан број ђака Срба има у разним вишим школама у Цариграду и по разним страним факултетима, нарочито на медицинском“ (Аноним 1911: 468).

У новим друштвеним и политичким околностима неизвестан је статус остатака српске националне мањине у Македонији. Посебно отежавајућа околност за српски живаљ са севера Републике је тежња шиптарских екстремиста последњих година да етничким чишћењем и прогонима заузму стратегијски важне области на размеђу ове две словенске државе. То ће се негативно одразити на присуство српског елемента на преосталим просторима, утолико пре што он тамо није довољно национално подржан ни са једне, ни са друге стране. Тренутно се тек у неколико основних школа, у Скопској Црној Гори, кумановском, као и велешком крају одвија настава на српском, поред македонског (исп. Станковић 1998: 299),⁴⁷ док средњих школа на српском језику одавно нема. Педагошки факултет у Скопљу, који треба да школује будуће професоре и за оне школе у којима се школују националне мањине, такву наставу данас обезбеђује само за шиптарски и турски језик (исп. Ѓуркова 2002: 78). Увођење одредбе о минимуму од двадесет пријављених кандидата из одређене националне мањине да би се отворила наставна група за њу, фактички је одузео право српској националној мањини да сачува своје школе и да се школује на свом језику, чак и на основношколском нивоу. То је управо супротно стање ствари од оног које је о овом питању покушао да представи доскорашњи македонски премијер Љубчо Георгиевски.

*

Право је чудо да је српски народ после свега што му се последњих векова дешавало у Македонији опстао, макар у ком обиму. Утолико је он данас једна од посебних драгоцености на српском етничком простору, и по свему судећи то ће у народном памћењу и остати без обзира на судбину коју му ова епоха намењује. Ипак, период у који улазимо као да назначује нешто другачије друштвене токове и другачији распоред глобалних политичких снага, у којем ће се Словени овог дела Балкана,

⁴⁷ Ова питања је посебно захватио мр Ненад Вујадиновић у својим рефератима са једног броја недавних скупова, исп.: „За некои проблеми во врска со наставата по српски јазик во основните училишта во Република Македонија“, Првата Македонско-српска научна конференција од областа на јазикот и литературата, Охрид, 16-17. август 2002; „Нематерњи језици у наставним плановима и програмима у основним и средњим школама у Републици Македонији и на Косову и Метохији“, Српски јазик у контексту актуелне језичке политике на Косову и Метохији, Косовска Митровица, 15–16. новембар 2002.

ако желе да опстану,⁴⁸ морати заједнички изборити за свој опстанак. Можда се у том смислу могу очекивати и бољи услови за опстанак македонских Срба.⁴⁹ Ипак, без свесрдног ангажовања њихове матице они неће имати прилике за то.

ЛИТЕРАТУРА

- Аноним 1911: *Просветне прилике Срба у Турској*, Српски књижевни гласник, XXVII, Београд, 466–470.
- Белић 1935: А. Белић, *Галички дијалекат*, Српски дијалектолошки зборник, VII, Српска краљевска академија, Београд – Ср. Карловци, 1–352 + IV (+ прилози).
- Беличъ 1906: А. Беличъ, *Диалектологическая карта сербского языка*, Сборникъ по славяновѣдѣнію, Санктпетербургъ.
- Большая Советская Энциклопедия*, том 37, Москва 1938.
- Видоески 1998: Божидар Видоески, *Дијалектите на македонскиот јазик, том 1*, Македонска академија на науките и уметностите, Скопје, VIII–366 (репринт).
- Влаховић 1973: Петар Влаховић, *Етнички процеси у Македонији*, Гласник Етнографског музеја у Београду, 36, Београд, 15–32.

⁴⁸ И број македонског, као и српског живља, за разлику од неких других популација, константно се смањује од шездесетих година, да би се по подацима из 1994. године свео на 1295964 становника, или 66,60% укупног становништва (Киселиновски 2000: 107).

⁴⁹ У низу србијанских и црногорских градова живи становништво македонске националности, које се овде досељавало у различитим временима и по различитим основама (исп. нпр. Гаћеша 1990). Њега има и у неколико етнички прилично компактних насеља у Војводини, посебно код Панчева (нпр. с. Јабука, Качарево, Глогоњ, Пландиште). Питање заступљености македонског језика у Србији и Црној Гори већ је било тема научних дискусија (нпр. необјављен реферат К. Вељановске и С. Станковића, „Статусот на македонскиот јазик во Србија и во Црна Гора, 1945–1995“, Охрид 1995), а оно је недавно ушло и у оперативни план пројекта „Етнолингвистичка истраживања избеглица и мултиетничких заједница на Балкану“, чији је носилац Балканолошки институт САНУ у Београду. То су добре почетне позиције за ваљано решење националних и добросуседских односа између две државе.

- Вукановић 1974: Татомир Вукановић, *Етногенеза Јужних Словена*, Посебан отисак из Врањског гласника, књ. X, Врање, VIII–370 (+ прилози).
- Вукићевић 1984–1985: Милосав Вукићевић, *Један српски говор у југоисточној Македонији*, Зборник Матице српске за филологију и лингвистику, XXVII–XXVIII, Нови Сад, 157–166.
- Гаћеша 1990: Никола М. Гаћеша, *Колонизација Срба и Црногораца у Краљевини Југославији и ФНРЈ (1918–1948)*, Сеобе српског народа од XIV до XX века (Зборник радова посвећен тристагодишњици Велике сеобе Срба), Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 111–126.
- Георгиевски 2001: Љубчо Георгиевски, *Остварување на вековниот сон*, НИП Нова литература, Скопје, 1–268.
- Ѓуркова 2002: Александра Ѓуркова: *За македонските состојби: Јазична политика или политика на јазикот*, Литературен збор, 3–4, Скопје, 77–80.
- Ѓуркова 1989: Лиљана Минова-Ѓуркова: *Македонците денес за јазикот*, Годишен зборник на Филолошкиот факултет, 15, Скопје.
- Деретић 1998²: Јован И. Деретић, *Срби – народ и раса, Нова Вулгата*, Глас српски, Бања Лука, 1–392.
- Ђорђевић 1990: Тихомир Р. Ђорђевић, *Македонија*, Танеси, Београд, X–190 (репринт издања из 1929. год.).
- Ђурић, Илић и др. 1981: Владимир Ђурић, Јован Илић..., *Етнички состав становништва Социјалистичке Федеративне Републике Југославије (по насељима) – према попису становништва 31. 03. 1981*, Географски факултет, Универзитета у Београду (карта).
- Живановић 1888: Јован Живановић, *О српском језику*, Нови Сад, 1–270.
- Иванић 1913–1914: Иван Иванић, *Српске манастирске, сеоске и варошке школе у Турској*, Годишњица Николе Ћупића, XXXII, Београд 1913, 195–301 (I део); XXXIII, Београд 1914, 365–395 (II део).
- Ивић 1957: Павле Ивић, *О говору Галипољских Срба*, Српски дијалектолошки зборник, XII, Српска академија наука – Институт за српски језик, XXII–520.
- Ивић 1985²: Павле Ивић, *Дијалектологија српскохрватског језика, Увод и штокавско наречје*, Матица српска, Нови Сад, 1–216 (+ карта).

- Јовановић 1990: Јован М. Јовановић, *Јужна Србија од краја XVIII века до ослобођења*, Танеси 1990, 1–188 (репринт издања из 1938. год.).
- Караџић 1852: Вук Стеф. Караџић, *Српски рјечник истумачен њемачкијем и латинскијем ријечима*, Беч [Нолит, Београд 1975, фототипија].
- Катарџиев / Лапе 2001: Иван Катарџиев, Аленка Лапе (избор, редакција и коментар), *Италијански дипломатски документи за Македонија*, том 1, книга 1 (1918–1924), Државен архив на Република Македонија – Матица македонска, 1–412.
- Киселиновски 2000: Стојан Киселиновски, *Етничките промени во Македонија (1913–1995)*, Институт за национална историја, Скопје, 1–138.
- Љушић 1990: Радош Љушић, *Досељавања, исељавања и губици становништва у нововековној Србији (1804–1918)*, Сеобе српског народа од XIV до XX века (Зборник радова посвећен тристагодишњици Велике сеобе Срба), Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 77–100.
- Milosavljevski / Tomovski 1997: Slavko Milosavljevski, Mirche Tomovski, *Albanians in the Republic of Macedonia 1945–1995*, NIP „Studentski zbor“, Skopje, 1–438.
- Мисирков 1966: Блаже Ристовски, *Вардар – научно-литературно и општествено-политичко списание на К.П. Мисирков*, Институт за македонски јазик „Крсте Мисирков“, Посебни издања, книга 4, Скопје 1966, 1–82 (+„Фототипно издание на списанието ’Вардар’“, 1905, 1–32).
- Мисирков 1974: Крсте П. Мисирков, *За македонските работи*, Јубилејно издание по повод на стогодишнината од раѓањето на авторот, Институт за македонски јазик „Крсте Мисирков“, Посебни издања, книга 8, Скопје, XII–177 (репринт издања из 1903. год.).
- Новаковић 1888: Стојан Новаковић, *Српска краљевска академија и неговање језика српског*, Глас, X, Српска краљевска академија, Београд, 1–88.
- Пандевски 1995: *Македонија и Балканот во петроградското списание „Современик“ (1912–1913)*, Превод, предговор и коментари акад. Манол Пандевски, Скопје, 1–136.

- П.О. 1904: П.О., *Поглед на наш просветно-политички рад у Ст. Србији и Македонији (до 1901 године)*, Српски књижевни гласник, XII, Београд, 1068–1079.
- Руповас 1988: Milorad Pupovac, *Jezična politika na Balkanu*, SOL, *Lingvistički časopis*, god. 3, svezak 1, Zagreb, 1–18.
- Радић 1991: Првослав Радић, *О новим погледима на македонску књижевнојезичку историју и неким другим питањима* (Д-р Стојан Ристески, Создавањето на современиот македонски литературен јазик, НИО Студентски збор, Скопје 1988, стр. 1–506), Зборник Матице српске за филологију и лингвистику, XXXIV/2, Нови Сад, 221–236.
- Радић 1992: Првослав Радић, *Над графемама К. П. Мисиркова*, Књижевност и језик, 1/1992, Београд, 45–52.
- Радић 1993: Првослав Радић, *О српско-македонској лексикографији*, Задужбина – лист Вукове задужбине, VI/23, септембар 1993, 8.
- Реметић 2000: *Призренско-јужноморавски дијалекат у светлу македонског утицаја*, XXVI научна дискусија на XXXII меѓународен семинар за македонски јазик, литература и култура – Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ – Скопје, 87–104.
- Речник на македонскиот јазик (со српскохрватски толкувања)*, I–III, Скопје 1961–1966.
- Речник на презимињата кај Македонците*, I–II, Скопје 2001.
- Ристовски 1980: Блаже Ристовски, *Македонскиот стих, 1900–1944*, I–2, Скопје.
- Spasovski / Kicošev / Živković 1995: Milena Spasovski, Saša Kicošev, Dragica Živković, *The Serbs in the Former SFR Yugoslavia*, The Serbian Questions in The Balkans, University of Belgrade, publisher – Faculty of Geography, Belgrade (<http://www.rastko.org.yu>).
- Спировски 2002: Зоран Спировски, *Србизмите во скопскиот разговорен јазик*, Јазикот во практиката, 17, Скопје, 64–68.
- Стаматоски 1990: Трајко Стаматоски, *Македонска ономастика*, Институт за македонски јазик „Крсте Мисирков“, Скопје, 1–336.
- Стаматоски 2001: Трајко Стаматоски, *Во одбрана на македонскиот литературен јазик*, Култура, 1–248.
- Станковић 1998: Станислав Станковић, *Дијалектолошка запажања Светозара Томића у светлу новијих истраживања говора Скопске Црне Горе*, Српски језик, 3/1-2, Београд, 293–314.

- Stojanović 1997: Trajan Stojanović, *Balkanski svetovi: Prva i poslednja Evropa*, Equilibrium, Beograd, 1–522.
- Terzić 1995: Slavenko Terzić, *The Serbs and the Macedonian Question*, The Serbian Questions in The Balkans, University of Belgrade, publisher – Faculty of Geography, Belgrade (<http://www.rastko.org.yu>).
- Todorova 1999: Marija Todorova, *Imaginarni Balkan*, Biblioteka XX vek – Čigoja štampa, Beograd, 1–448.
- Трневски 2002: Томислав Трневски, *Туђојезични влијанија во печатените медиуми*, Македонски социолингвистички и филолошки теми, Совет за македонски јазик на Република Македонија, Скопје, 241–250.
- Carmichael 2000: Stephen Barbour, Cathie Carmichael, *Language and Nationalism in Europe*, Oxford university press, XII– 320 (Carmichael: 221–236).
- Цветановић / Јовановић / Микић 2000: Владимир Цветановић, Александар Јовановић, Радивоје Микић, *Књижевност Старе и Јужне Србије*, Књижевност и језик, 3–4, Београд, 37–50.
- Цветковска 2000: Надежда Цветковска, *Македонското прашање во југословенскиот парламент меѓу двете светски војни*, Институт за национална историја, Скопје, 1–230.
- Цвијић 1906: Ј. Цвијић, *Проматрања о етнографији македонских Словена*, Књижара Геце Кона, Београд, 1–70.
- Цвијић 1922: Јован Цвијић, *Метанастазичка кретања, њихови узроци и последице*, Насеља и порекло становништва, 12, Државна штампарија Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца, Београд 1–96.

FROM THE HISTORY OF SERBIAN QUESTION IN MACEDONIA
– CULTUROLOGICAL ASPECT –

S u m m a r y

Contemporary Serbian Question in Macedonia is most closely related to major political events in the Balkans in 19th and 20th centuries. Starting from the social and historical processes in this region of the Balkans, the author examines this question through several fundamental periods, wishing to look into the status of Serbian population in Macedonia of the time against this background. The first period began with the First Serbian Uprising (1804), heralding the creation of the first free Serbian state in the Balkans, and ended with the conclusion of Liberation Wars (1878) leaving considerable Serbian territories liberated. The second period started at the time of conclusion of liberation wars and lasted till the beginning of the Balkan Wars in 1912. The third period was the one from the conclusion of Balkan Wars till the end of World War II (1945). The fourth period commenced at the end of World War II and lasted till the disintegration of the Socialist Federal Republic of Yugoslavia in the 1990s. The last, fifth period refers to the contemporary state of affairs in the Republic of Macedonia since the disintegration of the SFRY, i.e. the independence of the Republic of Macedonia in 1991.

The analysis of the status of Serbian Question here is predominantly related to the culturological aspect through examining the circumstances in education, literature, and in culture in general. It shows that the status of Serbian ethnic minority in Macedonia was closely related to social, historical and political setting in these areas of the Balkans. In the new social and political environment, the status of the remaining Serbian ethnic minority in Macedonia is uncertain. In the recent decades, unstable political circumstances in this area have had adverse effects on the presence of Serbian ethnic element in Macedonian territories, even more so since it fails to receive sufficient national support from both sides.

Јанко РАДОВАНОВИЋ
Београд

БОГОРОДИЦА МЛЕКОПИТАТЕЉНИЦА ИЗ ПЕЋКЕ ПАТРИЈАРШИЈЕ – НОВО ТУМАЧЕЊЕ

Апстракт: У цркви, посвећеној Богородици Одигитрији у Пећкој патријаршији, задужбини архиепископа Данила II, међу више ликова Богородице највећу пажњу истраживача побудила је Богородица Млекопитатељница (Хранитељница) сликана на јужном зиду припрате како седи на престолу и доји дете – Христа, које јој седи на крилу. С леве и десне стране приказана су два анђела како јој исказују поштовање. Здесна прилазе три младе жене или девојке и поздрављају је испруженим рукама. Фреска је сликана око 1330. године. Може се уочити тесна повезаност између богословских идеја исказаних у служби Акатиста (похвале Богородици Одигитрији) и фреске Богородице Млекопитатељнице. Те идеје нашле су одраз и у фресци Богородице Млекопитатељнице у манастиру Матејчи код Куманова, која је сликана четврт века касније.

Више него у другим средњовековним храмовима, у цркви Богородице Одигитрије и њеној припрати у Пећкој патријаршији, задужбини архиепископа Данила II, приказани су бројни типови пресвете Богородице. Од свих њих, највећу пажњу истраживача до сада је привлачила Богородица Млекопитатељница (Млекохранитељница). Насликана је у југоисточном травеју, у највишем појасу на јужном зиду, изнад јужних улазних врата у припрату. Богородица седи на широком престолу са високим наслоном испред олтарског киворија са кандилом и доји Христа, дете које јој седи на крилу. С леве и десне стране два анђела исказују поштовање и чуђење. Здесна Богородици прилазе три младе жене или девојке, поздрављајући је испруженим рукама. Прва од њих обраћа се погледом другим двома. Изнад њих је исписан завршни поздрав свих

12 икоса из Акатиста Богородици: „радуј се, невесто безневесна“ („Радуј се, невесто безневесна“). Фреска је сликана око 1330. године (сл. 1, цртеж 1).

Пећка фреска Богородице Млекопитатељнице одавно привлачи пажњу научника. О њој су код нас објављене две обимне студије. Л. Мирковић је изложио временски период њеног сликања почев од II па све до XVI века и знатно допунио тумачења Н. П. Кондакова и Г. Мијеа. Такође је сакупио велики број извора из црквене поезије (црквених песама) и беседа светих отаца и њима тумачио фреску. Л. Мирковић је сматрао да је за сликање Богородице Млекопитатељнице заслужан ктитор Пећке цркве, архиепископ Данило II који је, живећи једно време у Хиландару и у карејској испосници Светог Саве Освећеног, видео једну икону Богородице Млекопитатељнице коју је, по предању, ту донео свети Сава из манастира Светог Саве Освећеног у Палестини у XIII веку. Данило II је пожеleo да и у својој задужбини има лик Богородице Млекопитатељнице.¹ Л. Мирковић, истовремено, није искључио могућност да се овај тип Богородице могао појавити самоникло, на основу бројних текстова црквених писаца које је он прикупио и који су били раширени у целом хришћанском свету. Настанак фреске Богородице Млекопитатељнице у цркви Пећке патријаршије објаснио је беседом светог Јована Златоустог на празник Христовог Рођења у којој он позива жене–девојке да се поклоне детету и виде како Створитељ млека и дојки прима храну од Матере девојке.²

М. Татић-Ђурић је тему Богородице Млекопитатељнице проширила и детаљно истражила акт мајчинског дојења, почевши од приказа у египатској уметности где богиња Изида доји сина Хоруса (око 1300. г. пре Христа), а потом у грчкој, римској и у византијској уметности.³ Она је објавила текст егзапостилара који је исписан на карејској икони Богородице Млекопитатељнице, као и друге представе дојења: света Ана Млекопитатељница доји Богородицу, света Јелисавета доји Јована Претечу и Богородица доји апостоле Петра и Павла,⁴ према 1 Петр. 2, 2.

¹ Л. Мирковић, *Богородица Млекопитатељница*, у *Иконографске студије*, Нови Сад 1974, 239–251, сл. 63.

² *Исто*, 246, 248.

³ М. Татић-Ђурић, *Богородица Млекопитатељница*, Зборник за ликовне уметности Матице српске, 26 (Нови Сад 1990), 119–138, сл. 17; *Иста, Богородица у делу архиепископа Данила II*, у *Архиепископ Данило II и његово доба*, Београд 1991, 405, сл. 8.

⁴ *Иста, Богородица Млекопитатељница*, 128–129.



*Цртеж 1, Богородица Млекопитатељница,
Пећка патријаршија. Богородичина црква око 1330. године
(цртеж Н. Дудић)*

По Л. Мирковићу, пећка фреска Богородице Млекопитатељнице је толико оригинална да у целој византијској иконографији ове јединствене композиције нема.⁵ Због тога ова уникатна слика из средњовековне Србије намеће низ недоумица у које спада и натпис преузет из Акатиста Богородици: „Радуј се, невесто безневесна“. У XIV веку био је обичај да слике Богородице одређеног иконографског типа добијају натписе с различитим, не само поетским, значењем. Можда тиме треба објаснити привидни несклад између фреске Богородице Млекопитатељнице и натписа.⁶

Досадашњи истраживачи само су нотирали натпис из Акатиста изнад пећке фреске Богородице Млекопитатељнице и нису га посебно објашњавали нити га доводили у везу са даном коме је посвећен, када

⁵ Л. Мирковић, *нав. дело*, 247.

⁶ В. Ј. Ђурић, С. Ђирковић, В. Кораћ, *Пећка патријаршија*, Београд 1990, 141. сл. 81.

се он чита и са његовом службом на јутрењу. Као питање остало је нејасно да ли је постојала посебна идеја и у томе што је Богородица Млекопитатељница постављена уз саму Лозу Немањића. На илустрацијама 12. икоса из Акатиста Богородици на фрескама које окружују икону Богородице, обично типа Одигитрије, најчешће су окупљени цареви, архијереји, свештенство, монаси и појци (у Матејчи и Дечанима). Можда се тиме хтело да покаже да сви Немањићи такође прослављају Богородицу с ускликом „Радуј се, невесто безневесна!“⁷ Проф. В. Ј. Ђурић је уз то додао да се у православном свету од XII века читао цео Акатист сваке године у суботу пете недеље Великог поста; тога дана одавале су се похвале Богородици Одигитрији. По свој прилици тај дан је, због посвете Данилове цркве Богородици, нарочито прослављан у Пећи већ у XIV веку. Део обреда могао се одвијати у овом углу велике приправе где се кличе Богородици невести.⁸

Овај податак не решава проблем и не потврђује га богослужбена пракса пошто се Акатист Богородици не чита у припрати, већ са царских двери у олтару када је свештеник или игуман окренут народу, или га чита испред олтара окренут истоку. На Светој Гори у Протату, у Кареји и манастиру Ватопеду, Акатист се чита у олтару испред чудотворних икона. Игуман је окренут према њима.

Нико од историчара уметности није у својим радовима уочио тесну повезаност службе Акатиста с Богородицом Одигитријом којој је црква посвећена, с фреском Богородице Млекопитатељнице. А то је, показало се, суштински везано за њено тумачење будући да пружа нове појединости. Црква, наиме, у суботу пете недеље Великог (Ускршњег) поста на јутрењу (које се служи у петак вече уочи те суботе, на бденију) врши молебни чин Акатиста⁹ или похвале пресветој Богородици Одигитрији,¹⁰ већ споменуто. У српским посним триодима писаним у

⁷ Исто, 141.

⁸ Исто, 141, 143.

⁹ Акатист, на словенском „неседалан“, је песма за време чијег читања се не седи, већ стоји. Најстарији и најпознатији посвећен је пресветој Богородици и представља песму благодарности Богородици Одигитрији која је, као заштитница Цариграда, спасила овај град од силне непријатељске навале и пропасти. Том приликом је, за време литије, ношена чудотворна икона Богородице Одигитрије која је чинила многа чуда (*Акатист пресветој Богородици*, /превео и протумачио Л. Мирковић/, Ср. Карловци 1918; Ђ. Трифуновић, *Азбучник српских средњовековних појмова*, Београд 1990², 15–18 са обимном литературом).

¹⁰ Л. Мирковић, *Хеортологија или Историјски развитак и богослужење празника православне Источне цркве*, Београд 1961, 156–157.



Сл 1, Богородица Млекопитатељница,
Пећка патријаршија. Богородичина црква око 1330. године
(фото В. Ј. Ђурић)

XIV веку, служба тога дана има наслов: „в суботу 5. неделе на утрени клепајут в час 4. за молабнују службу неседалне“ или „...ради молабније служби неседалне“, тј. *Акатиста*. Служба садржи и „канон благодарни пресветој Богородици“. Тако је у посном триоду писаном на пергаменту у другој трећини XIV века из Пећке патријаршије, бр. 111, л. 181–188б, затим у посном триоду писаном на пергаменту крајем XIV века из Дечана, бр. 61, л. 277–287б и у рукопису из истог манастира писаном 1360/70. године, бр. 63, л. 306–317.

Архиепископ Данило II је своју задужбину у Пећкој патријаршији посветио Богородици која се зове „Одигитрија цариградска, празник Ус-

пенија“.¹¹ Ова икона је била најпоштованија у Цариграду и православном свету. Архиепископ Данило II је испред трију цркава подигао велику припрату.¹² Манастир Хиландар, у коме је једно време живео Данило II, такође је био посвећен Богородици Одигитрији.

Икона Богородице Одигитрије, Путеводитељнице, била је најславнија византијска икона и једна од највећих чудотворки. Она је била заштитница Цариграда који је три пута спасла од силних непријатељских опсада, навала и пропасти: 626. од Персијанаца, Авара и Скита, а 670. и 716. од Сарацена. При великој опасности ношена је на литији нерукотворена икона Богородице Одигитрије и притом је чудотворно помагала. Она је била палатијум Византијског царства, доносила многобројне победе, често су је ратници носили на бојном пољу и свештенство уторком на литији у престоници. Учествовала је у царским тријумфима, чинила чуда на очиглед цариградског грађанства. Цареви су јој одавали почасти Страсне седмице и у ускршње дане, када је пребивала на двору.¹³

Акатист представља песму благодарности Богородици која је, као заштитница Цариграда, спасила овај град од непријатељске опсаде 626. године. Архиепископ Данило II је одлучио, из њему знаних богословских разлога, да се на истакнутом и великом месту, изнад јужних улазних врата у припрату његове задужбине, наслика велика, ретка и јединствена Богородица Млекопитатељница и да се изнад ње, с посебном идејом, испише завршни поздрав из икоса Акатиста Богородици: „Радуј се, невесто безневесна!“

Архиепископ Данило II је сликом Млекопитатељнице истакао колико поштује тај тип Богородице (Млекохранитељнице) и уједно нагласио њену повезаност са Акатистом Богородици.

Као васпитанику Свете Горе и игуману манастира Хиландара, Данилу II је добро било познато целокупно богослужење, посебно уз Ускршњи пост. Знале су му биле многе похвале Богородици које су

¹¹ Архиепископ Данило, *Животи краљева и архиепископа српских* (прев. Л. Мирковић), Београд 1935, 280.

¹² *Исто*, 282–283.

¹³ Н. П. Кондаков, *Иконографиа Богоматери*, II, 1915, 152–193; В. Ј. Ђурић, *Свети покровитељи архиепископа Данила II и његових задужбина*, у *Архиепископ Данило II и његово доба*, Међународни научни скуп поводом 650 година од смрти (децембар 1987), Београд 1991, 283–284; В. Ј. Ђурић, С. Ћирковић, В. Кораћ, *Пећка патријаршија*, 132; В. Ј. Ђурић, *Мозаичка икона Богородице Одигитрије из манастира Хиландара*, Зограф, 1 (Београд 1966), 19 са најважнијом литературом.

монаси певали или читали на дугим богослужењима. Сигурно је знао да је субота пете недеље Великог поста посвећена Акатисту или похвалама Богородици Одигитрије. На јутрењу, у једној песми канона, пева се Богородици да је „у утробу примила Реч (Логос), да је носила Оног који све носи, *млеко је хранила* Оног који је једном заповешћу хранио целу васељену, Чиста...“ У српским рукописима XIV века тропар гласи: „Вѣ ложеснахъ слово прикла кси. вса носещаго носила кси. млѣкомъ питала кси, маникмъ питающаго вселкноу в'соу, ч'стала, кмоуже покмъ, га поите дѣла прѣвѣзносите“. ¹⁴ Тропар је сачуван у поменутиим рукописима: у посном триоду из друге трећине XIV века из Пећке патријаршије, бр. 111, л. 186б и у посном триоду писаном крајем XIV века у Дечанима, бр. 61, л. 285б.

Све што је песник у тропару канона богословски дубоко исказао као похвалу Богородици, зограф је верно пренео на фреску Богородице Млекопитатељнице. Она је, дакле, очигледно, илустрација тропара из канона Акатистне суботе.

Сликањем Богородице Млекопитатељнице архиепископ Данило II нагласио је и повезао неколико богословских идеја и догађаја везаних за службу јутрења у суботу пете недеље Великог поста, а то су:

1) Акатист је похвална песма у част Богородице Одигитрије – њој је црква посвећена.

2) Богородица Млекопитатељница је илустрација тропара песме канона „Вѣ ложеснахъ слово“... у коме се пева Богородици: „млеко си хранила Онога који храни сву васељену“.

3) Исписаним рефреном свих 12 икоса Акатиста „Радуј се, невесто безневесна“ изнад фреске наглашена је тесна повезаност Богородице Млекопитатељнице, Одигитрије и Акатиста Богородици.

Циклус Акатиста Богородици почео је да се слика у Византији почетком XIV века, а средином истог столећа раширио се у Србији. Раније се тврдило да у Акатисту Богородица никада није представљана као Млекопитатељница. ¹⁵ Међутим, у српском средњовековном сликарству постоји фреска Богородице Млекопитатељнице у циклусу Акатиста, настала око четврт века касније од слике у Пећкој патријаршији. Сачувана је у

¹⁴ Субота пете недеље Великог поста, јутрење, 1. канон, 8. песма, 1. тропар. После читања 6. икоса Акатиста Богородици певају се 1. и 3. песма првог и другог канона, а после 10. кондака Акатиста песме 4–6 оба канона. После завршетка читања Акатиста чита се синаксар у коме се велича Богородица што је три пута спасила Цариград од непријатељских навала и опсада. Потом се певају песме 7–9 оба канона.

¹⁵ В. Ј. Ђурић, С. Ћирковић, В. Кораћ, *нав. дело*, 141.

манастиру Матејчи код Куманова, посвећеном Богородици и осликаном 1356–60. године. Ту је илустрован неуобичајен циклус Акатиста који је сликан у олтару и на јужном зиду храма у трећој зони.¹⁶ На илустрацији 8. кондака (16. строфе) Акатиста Богородица је приказана како стоји на постољу окружена мандорлом. С леве стране стоје анђели обучени у хаљине с лоросима, а с десне стране су серафими.¹⁷ Фреска у Матејчи памти се због своје јединствености и упечатљивости Богородичиног материнства, оваплоћеног Бога којег доји и по божанској светлости мандорле којом је окружена. Садржај 8. кондака тумачи композицију: „Свако анђеоско биће задиви се великоме делу Твога ваплоћења, јер Онога који је као Бог недоступан гледаху као свима доступног човека, где с нама борави, и од свију слуша: Алилуја!“¹⁸ Пишући о Богородици Млекопитатељници, М. Татић-Ђурић је кратко поменула композицију из Матејче и то да анђели прослављају Христово оваплоћење.¹⁹

Од свих сачуваних илустрација Акатиста Богородици на фрескама у византијској и српској уметности средњег века, само је у манастиру Матејчи Богородица сликана као Млекопитатељница и у мандорли (8. кондак – 16. строфа).

Натпис „Радуј се, невесто безневесна“, исписан изнад композиције Богородице Млекопитатељнице у Пећкој припрати скривено, али довољно јасно тумачи тесну повезаност фреске и Акатиста која до сада није уочена. Истина, у Акатисту се не помиње дојење Младенца, али се доста говори о оваплоћењу, чудесном рођењу и искупитељском делу Христовом и девствености Богородице.

Сликање анђела и девојака окренутих Богородици Млекопитатељници могу се објаснити стиховима Акатиста, а не само црквеним песмама и беседама светих отаца, као што су многи чинили раније. Рођењем Богомладенца Богородица је постала „чудо о коме много говоре анђели“.²⁰ Присуство анђела, њихов став и поглед још боље тумачи 8. кондак Акатиста по коме је у манастиру Матејчи сликана Богородица Млекопитатељница: „Свако анђеоско биће задиви се великом делу Тво-

¹⁶ В. Ј. Ђурић, *Византијске фреске у Југославији*, Београд 1974, 70–71, 214–215.

¹⁷ А. Pätzold, *Die Akathistos-Himnos. Die Bilderzyklen in der byzantinischen Wandmalerei des 14. Jahrhunderts*, Stuttgart 1989, 33, 49, Abb. 68a и 68b.

¹⁸ *Акатист пресветој Владичици нашој Богородици*, 8. кондак.

¹⁹ М. Татић-Ђурић, *Богородица Млекопитатељница*, 135, сл. 18.

²⁰ *Акатист Богородици*, 2. икос.

га ваплоћења“.²¹

Богородици Млекопитатељници се девојке клањају, чуде, диве и питају како је родила Творца света и тиме „супротности ујединила ... девичанство и рођење спојила“.²² У Акатисту се Богородица велича као „стуб девојаштва“ и „тврђава девојкама и свима који ти прибегавају, Богородице Дјево, јер тиме те, Пречиста, учини Творац неба и земље уселивши се у утробу твоју“...²³

Кандило које виси у киворију везано је за Богородицу која је „неизрециву светлост родила“ – Христа – пошто се он тако назива у Јеванђељу (Јн. 9, 5). И даље се велича: „Као светлосну светиљку која се појави онима што су у тами видели Свету Дјеву“... која је „зрака умног Сунца и луча незалазне светлости“.²⁴

На композицији Богородица Млекопитатељница са Христом седи на широком и раскошном престолу који је један од њених симбола; због тога се хвали: „Радуј се, јер си царев престо, ... јер носиш носиоца света“.²⁵ Она је престо Божјег Сина.

Више пута је писано о ктиторској композицији над улазом у Богородичину цркву у Пећи, где је, уместо Богородице Одигитрије приказана Богородица Живоносни источник или Богородица извор живота, како се назива у песмама и беседама. Богородица стоји са раширеним рукама, а на њеним грудима, у пурпурној отвореној шкољки или чаши, налази се Христос Емануил који благосиља обема рукама. Ка Богородици слећу два анђела. Моле јој се ктитор Данило II и његов заштитник свети Никола, приказани растом много мањи од Богородице.²⁶ Композиција Богородице Живоносног источника објашњена је песмама њој посвећеним у октоиху и Словом светог Андрије Критског на Успење.²⁷ Сличним изразима велича се и у Акатисту Богородици:... „Радуј се, чашо, која

²¹ Исто, 8. кондак (16. строфа).

²² Исто, 8. икос.

²³ Исто, 10. икос.

²⁴ Исто, 11. икос.

²⁵ Исто, 1. икос.

²⁶ В. Ј. Ђурић, *Византијске фреске у Југославији*, 59, 210; В. Ј. Ђурић, С. Ђирковић, В. Кораћ, *Пећка патријаршија*, 132, сл. 76; С. Ђурић, *Портрет Данила II изнад улазних врата у Богородичиној цркви у Пећи, у Архиепископ Данило II и његово доба*, 345–352, сл. 1. Он наводи примере сликања Богородице Живоносног источника на српским фрескама и минијатури у XIV веку са одговарајућом литературом.

²⁷ Б. Тодић, *Иконографски програм из XIV века у Богородичиној цркви и припрати у Пећи, у Архиепископ Данило II и његово доба*, 361–362.

точиш радост... јер из тебе извире многотечна река! Радуј се, јер изобразиш слику купке“...²⁸ У тропару канона посвећеном дану Акатиста (већ спомињаном) пева се: „Радуј се, Владичице, изворе воде живе који не може пресахнути“.²⁹

На крају се може закључити: Богородица Млекопитатељница у Матејчи је сликана на илустрацији Акатиста Богородици. Тропар канона из молебног чина Акатиста или похвале пресветој Богородици Одигитрији највероватније је послужио као сиже за сликање Богородице Млекопитатељнице у Пећкој патријаршији.

Сама фреска Богородице Млекопитатељнице у задужбини архиепископа Данила II у Пећкој патријаршији сведочи о Данилу II као великом теологу, а не само угледном писцу и дипломати.

THE HOLY VIRGIN MILKPROFFERER AT THE PATRIARCHATE OF PEĆ – A NEW INTERPRETATION

S u m m a r y

In the church dedicated to Holy Virgin Odigitria in the Patriarchate of Peć, the foundation of Archbishop Danilo II, among several images of Virgin Mary the greatest attention of the researchers was attracted by Holy Virgin the Milkprofferer (Nurturer). Mother of God was painted on the southern wall of the narthex, sitting in the throne with the child Christ suckling in her lap. On the left and right side two angels are represented, showing their respect. To the right, three young women or girls approach, greeting her with their arms outstretched. The fresco was painted about 1330.

Close links between the theological ideas expressed in the Akathist service (praise to Holy Virgin Odigitria) and the fresco of Holy Virgin the Milkprofferer are evident. Those ideas found their expression also in the fresco of Holy Virgin the Milkprofferer in the monastery Matejci near Kumanovo, painted a quarter of a century later.

²⁸ *Акатист Богородици*, 11. икос.

²⁹ Субота пете недеље Великог (Ускршњег) поста, јутрење, 5. песма канона, 1. тропар.

УДК 750.52.033.2.041(497.11Милешева)
Оригинални научни рад

Весна МИЛАНОВИЋ
Балканолошки институт
Београд

О СВЕТОСАВСКОЈ РЕДАКЦИЈИ ЛИКОВА СВЕТИХ МОНАХА У ПРИПРАТИ МИЛЕШЕВСКЕ ЦРКВЕ

ПРИЛОГ ИСТРАЖИВАЊУ ЗАЈЕДНИЧКИХ МЕСТА
У СЛИКАНИМ ПРОГРАМИМА ЦРКВЕНИХ ЗАДУЖБИНА НЕМАЊИЋА
У XIII ВЕКУ

Анстракт: У раду се разматра могућност употпуњавања досадашњих налаза о целини коју у сликаном програму милешевске припрате чини двопојасни низ ликова светих монаха. Не превиђају се већ уочене особености њеног садржаја и склопа, а с нарочитом пажњом испитују и евентуалне сродности и повезаности са решењима у другим споменицима епохе. Сложеном компарацијом милешевских фресака с грађом коју садрже остали споменици XIII века превазилази се проблем недостатка непосредних података за идентификацију неколико веома оштећених фигура из доње од двеју зона с представама светих монаха. Захваљујући новоутврђеним аналогијама, стичу се услови да се отклоне раније резерве око могућности њиховог поистовећивања са личностима славних монаха црквених песника. Закључује се да је груписање монашких представа у доњој зони милешевске припрате било најближе обрасцу примењеном у некадашњој припрати цркве у Жичи. Нове опсервације о односу Милешеве и осталих разматраних споменика пружају прилику да се, у једном досад недовољно истраженом контексту, допуне, па и учврсте, постојеће тезе о светосавској редакцији милешевског сликаног програма. Њима се истовремено употпуњују и досадашња сазнања о иконографским и програмским обрасцима који су, уобличавани и дефинисани првих деценија XIII века заслугом Светог Саве, остали у српској средини делотворни и током дужег наредног периода.

У основи овог рада стоји покушај рашчитавања и расветљавања тешко читљиве и до данас неразјашњене првобитне садржине једног мањег, тек фрагментарно сачуваног, и у ствари најпроблематичнијег дела

одговарајуће целине коју у сликаном програму милешевске припрате чини упечатљив двопојасни низ ликова светих монаха (сл. 1–3). Правдајући формулацију наслова и најављене тематске оквира рада, указујемо одмах и на чињеницу да су исти у чврстој спрези управо са изабраним поступком трагања за подацима помоћу којих би, у мери у којој то објективне околности дозвољавају, могао да се утврди, или бар ближе одреди, проблематичан идентитет неколико веома оштећених и добрим делом ишчезлих ликова из доњег појаса поменуте бројне и сложене скупине монашких представа. Сегмент који је привукао нашу пажњу није посматран одвојено и независно од целине којој је припадао. Напротив, од самог почетка постојала је намера да се одговарајућим налазима употпуни досадашњи увид у садржај и склоп целине, не превиђајући притом њене већ уочене особености, а пажљиво испитујући и евентуалне, недовољно истражене, сродности и повезаности са решењима у неким другим споменицима исте епохе. Одређену подршку за овакав приступ нашли смо у претходним вишеструким запажањима истраживача о начелној блискости програмских решења у Милешеви с онима из Студенице и Жиче, те у низу релевантних налаза за које се може рећи да изnose на видело трагове светосавске редакције њеног сликаног програма.¹ До дозвољавајућих одговора на постављене захтеве тешко бисмо, међутим, дошли да смо се зауставили само на осматрању и испитивању грађе везане за споменике првих деценија XIII века, односно за наведену, по много чему компактну групу Студеница-Жича-Милешева. Неопходну помоћ у суочавању са конкретним проблемима ваљало је потражити и у грађи садржаној у млађим црквеним задужбинама тога века. Резултати које је дала тек сложена међусобна компарација расположивог ширег материјала дозвољавају нам да овај рад представимо не само као неку врсту допуне постојећих сазнања о фрескама милешевске припрате с представама светих монаха, већ и као нови прилог досадашњим испитивањима заједничких места у иконографским програмима најзначајнијих црквених задужбина Немањића, насталим током XIII века. Уочавање и подробно разматрање једног од карактеристичних програмских решења која су, уведена у српску уметност почетком XIII века заслугом Светог Саве, обележила низ репрезентативних споменика одговарајуће шире историјске епохе – рачунајући и Милешеву – отворило је простор за нову и даљу актуелизацију с разлогом већ изрицане оцене да је српска

¹ Вид. наше напомене 3, 5–8, 10–15, као и одговарајуће делове главног текста на које се ове односе.

уметност XIII века добрим делом носила печат личности и дела Светог Саве.²

Научни радови окренути проучавању Милешеве дали су свакако допринос препознавању и дефинисању програмских образаца којима се може приписати атрибут „светосавски“. Приметно је да је апстраховање таквих образаца у њима углавном било повезано са разматрањем питања да ли је, и у којој мери, иза милешевског програма стајала иста она личност која је осмислила и првобитни жички, као и претходни студенички. Довољно је само подсетити на чињеницу да су новија научна истраживања задужбине краља Владислава, посебно она која су обележила домаћу историографију последњих двеју деценија XX века, изнела на видело и јасно изражену тенденцију истраживача да се значајна брига око подизања и уобличења овог „светог места“, без довођења у сумњу Владислављевог ктиторства, припише и Владислављевог стрицу, првом српском архиепископу Сави.³ Притом је углав-

² Уп. В. Ј. Ђурић, *Свети Сава и сликарство његовог доба*, Сава Немањић – Свети Сава. Историја и предање, Међународни научни скуп, децембар 1976, Београд 1979, 245–258, и посебно стр. 255. Ова оцена ће у међувремену добити и нове потврде. На део новије библиографије осврнућемо се на наредним страницама рада, за старију вид. *исто*, 248–249, н. 18.

³ До почетка 80-тих година XX века је та тенденција посебно изражена, личност Светог Саве за Милешеву већ везују: Ђ. Бошковић, *Свети Сава и српска средњовековна уметност*, Српски књижевни гласник 44 (Београд 1935), 215; М. Ђоровић-Љубинковић, *Српско зидно сликарство XIII века*, Београд 1965, 9–12; С. Радојчић, *Старо српско сликарство*, Београд 1966, 39; М. Живојиновић, *Ктиторска делатност Светог Саве*, Сава Немањић – Свети Сава, 22. Претпоставке о уделу првог српског архиепископа у уобличавању Милешеве даље афирмишу: Р. Николић, *О гробу светог Саве у Милешеву*, Саопштења Републичког завода за заштиту споменика културе XIV (Београд 1982), 15–16, 23; М. Ђоровић-Љубинковић, *Улога архиепископа Саве Немањића у оснивању и развијању манастирског комплекса Милешеве*, Сеоски дани Сретена Вукосављевића X (Пријепоље 1982), 157–167; Ђ. Бошковић – М. Чанак-Медић, *Нека питања најстаријег раздобља Милешеве*, Саопштења РЗЗСК XV (1983), 8, 21–22; В. Кораћ, *Милешевска спољна приправа и њен одјек у архитектури Трнова*, Зборник за ликовне уметности Матице српске 19 (Нови Сад 1983), 30, 35–37. У могућност да је Свети Сава имао „неког, можда и знатног, удела“ при подизању и украшавању главне цркве у Милешеву верује и С. Петковић, *Настанак Милешеве*, Милешева у историји српског народа, Међународни научни скуп поводом седам и по векова постојања, јуни 1985, Београд 1987, 3–4, а на томе се посебно инсистира у трима студијама објављеним у истом зборнику: S. Tomeković, *Les saints ermites et moines dans*

ном афирмисано гледиште да се Владислав у улози ктитора јавља још као принц, односно пре но што је постао српски краљ.⁴ Сва је прилика да је назначена тенденција млађе историографије, макар и не у свему кохерентна, једнако испољена и приликом осветљавања идеја које су обележиле иконографски садржај и теме милешевског живописа (његов сликани програм), као и оних које су определиле избор самог градитељског решења (градитељски програм). У личности Светог Саве препознала је се, тако, прави и непосредни аутор укупног програмског концепта о милешевској цркви, а препознатљив белег поменутог Савиног удела тумачи његовом нарочитом, покровитељском улогом над задужбином младог синовца. Ова се не осмишљава само одређеним општим разлозима, већ и посебним, личним мотивима. О првима би требало да говоре они аргументи који оправдавају претпоставку да је Милешева стварана

le décor du narthex de Mileševa, 57–60, 62–65; И. М. Ђорђевић, *Милешева и Студеница*, 71, 77–79; Б. Тодић, *Милешева и Жича – тематске и иконографске паралеле*, 87–88. Такође вид. Д. Поповић, *Српски владарски гроб у средњем веку*, Београд 1992, 53сл, 57–59; В. Ј. Ђурић, *Српска династија и Византија на фрескама у манастиру Милешеви*, Зограф 22 (Београд 1992), 23–25. Разлоге који су претходнике навели на закључке о учешћу Светог Саве у осмишљавању програма милешевске цркве узима у обзир и О. Кандић, *Црква Вазнесења Христовог у Милешеви*, у: М. Чанак-Медић – О. Кандић, *Архитектура прве половине XIII века, I. Цркве у Рашкој*, Споменици српске архитектуре средњег века. Корпус сакралних грађевина, Београд 1995, 120, 137–138, 139–141.

⁴ Откако је утврђено да је Владислав на оба портрета у Милешеви, у западном травеју наоса и у припрати, првобитно насликан без круне, као и да је краљ Стефан Првовенчани међу портретима Немањића у припрати сликан за живота (вид. В. Ј. Ђурић, *Три догађаја у српској држави XIV века и њихов одјек у сликарству*, Зборник за ликовне уметности МС 4, 1968, 82–83), општеприхваћено је и гледиште да Владислављев ктиторски чин треба везати за време док је његов отац, краљ Стефан Првовенчани, још био на власти. На основу инсигнија поменутих Немањића, такође је закључено да је у време живописања цркве у Милешеви Радослав, као старији син и легитимни наследник, био савладар Првовенчаног. Новије студије о Милешеви показале су, дакле, да се аутори слажу не само у томе да је живопис у наосу и припрати настао пре 1234. године (када је Владислав на престолу, преузевши га старијем брату Радославу), већ свакога и до 1228. (када умире Првовенчани, а наслеђује га Радослав). Чињеница је, међутим, да се исти аутори, различито датујући одговарајуће радове на цркви у хронолошким оквирима између 1218/19. и 1228. године, опредељују и за различите прецизније термине. За преглед мишљења, као и за ново, детаљно представљање свих портрета, с одговарајућим натписима, вид. В. Ј. Ђурић, *Српска династија и Византија на фрескама у манастиру Милешеви*, 13–25.

још за живота и владавине Владислављевог оца, краља Стефана Првовенчаног, односно у времену и историјским околностима које готово подразумевају да је, у плановима везаним за нови српски манастир и подизање монументалног црквеног здања чији је ктитор личност краљевскога рода, Свети Сава учествовао макар и само у својству архипастира новообразоване српске цркве. Идеја о могућим личним мотивима првог српског архиепископа за учешће у подухвату ослања се, опет, на читав низ у међувремену утврђених детаља у вези са новом начелном сликом о хронологији, или, пре, о одређеном хронолошком континуитету одговарајућих радова на целини милешевског сакралног здања, и, притом, је нарочито у вези са новим закључцима о спољној припрати Владислављеве гробне цркве као унапред планираним, а не накнадно изабраним, местом Савиног гроба.⁵

Може се рећи да мисао о уделу Светог Саве у уобличавању Милешеве има извесну, мада скромну и не нарочито чврсту и поуздану, подршку у подацима из писаних извора.⁶ Проналази основе и у конкретним

⁵ Уп. Р. Николић, *О гробу светог Саве у Милешеву*, 15–16, 23; М. Ђоровић-Љубинковић, *Улога архиепископа Саве Немањића у оснивању и развијању манастирског комплекса Милешеве*, 162–163; Ђ. Бошковић – М. Чанак-Медић, *Нека питања најстаријег раздобља Милешеве*, 8, 20–22; В. Кораћ, *Милешевска спољна приправа и њен одјек у архитектури Трнова*, 30, 35–37; И. М. Ђорђевић, *Милешева и Студеница*, 71, 77–78; Б. Тодић, *Милешева и Жича*, 87; Д. Поповић, *Српски владарски гроб у средњем веку*, 48, 57–59; В. Ј. Ђурић, *Српска династија и Византија на фрескама у манастиру Милешеву*, 23–25; О. Кандић, *Црква Вазнесења Христовог у Милешеву*, 120, 137–138, 139–141.

⁶ У савременим изворима нема експлицитних података. У свом житију Светог Саве, Доментијан помиње Милешеву као „рукотворени манастир тога самога богољупца и светољупца, великога краља Владислава“, и то тек на крају текста, кад описује сахрану Савиних моштију, пренетих из Трнова; уп. *Доментијан, Живот Светога Саве* (прир. Р. Маринковић, прев. Л. Мирковић), Стара српска књижевност, књ. 4, Београд 1988, 232. Говорећи претходно „о светитељству преосвећенога кир Саве“, исти писац још каже и да је Преосвећени са краљем Владиславом „пребивао богославно у чину светитељства свога“, те да је остао „многа лета са благоверним краљем Владиславом...“; *исто*, 194–195. Уколико се ово место може сматрати индикативним (уп. Ђ. Бошковић – М. Чанак-Медић, *нав. дело*, 22, као и С. Петковић, *нав. дело*, 3–4), не треба превидети ни чињеницу да је у истом тексту речено и да је Преосвећени пребивао многа лета са благоверним краљем Радославом (*Доментијан, Живот Светога Саве*, 194). Један исказ нешто млађег аутора Савиног житија, Теодосија – такође у вези са односом краља Владислава и Светога Саве – чини нам се у овом случају занимљивијим. Непосредно по обавештењу о томе да је краљ

археолошким налазима.⁷ Но, будући да је меродавност оних првих у начелу проблематична, а ови други, сами по себи нису довољно речити, такву мисао тешко би било верификовати без анализе и критичке интерпретације података које пружа управо и проучавање речи, слика и идеја утканих у иконографски програм милешевских фресака. Ни оне по себи, међутим, не би довољно оправдавале изнету мисао, да нису суочене с одговарајућим порукама на зидовима осталих релевантних

Владислав уз благослов светога архиепископа отпочео зидање манастира у Милешеви, писац каже: „Благочестиви Владислав био је благопослушан своје архиепископу у свему што се тиче светих цркава, и више од других...“; уп. *Теодосије, Житија* (прир. Д. Богдановић, данашња језичка верзија Л. Мирковић, Д. Богдановић), Стара српска књижевност, књ. 5/1, Београд 1988, 232 (Житије Светога Саве). У контексту у коме Теодосије говори о краљу Владиславу, део исказа „и више од других“ свакако има одређену тежину. Већ су се потрудили да на то укажу и М. Ћоровић-Љубинковић, *нав. дело*, 160; S. Tomeković, *op. cit.*, 63; И. М. Ђорђевић, *нав. дело*, 78. Проблем за себе је сам редослед изношења података о краљу Владиславу, јер се зидање Милешеве помиње тек после података о узурпацији престола, односно о венчању на краљевство, као и о женидби с бугарском принцезом. Но, како је досадашња научна литература већ показала, тај Теодосијев поступак није необјашњив. На овом месту подсетићемо, такође, да је у млађим писаним изворима, у родословима и летописима, сасвим уобичајено доживљавање Милешеве као Савиног манастира. Из једног старијег родослова издвојен је и податак по коме је Владислав сазидао манастир за упокојење моштију Светог Саве; уп. Ђ. Бошковић – М. Чанак-Медић, *нав. дело*, 22. Низ занимљивих података о старини манастира, о Светом Сави као његовом творцу и аутору манастирског устава, као и даровних повеља, забележен је и у објављеним документима из руских архива, на које је у новије време скренула пажњу М. Ћоровић-Љубинковић (*нав. дело*, 157сл). Реч је о молбама милешевских монаха подношеним у XVII веку руским царевима за помоћ у обнављању манастира. Издвајају се оне из 1627, 1638, 1652. и 1657. године, с одговарајућим подацима које милешевски монаси представљају као историјске чињенице, како би руским владарима указали на историјски значај манастира; вид. Ст. М. Димитријевић, *Грађа за српску историју из руских архива и библиотека*, Споменик СКА, LIII, Сарајево 1923, 154, 156, 159, 161. Интересантно је и сведочење Павла Контаринија, коме, у XVI веку, милешевски калуђери говоре да се Свети Сава пред крај живота повукао у Милешеву; уп. М. Ћоровић-Љубинковић, *нав. дело*, 165 (према R. Matković, *Putovanja po Balkanskom poluotoku XVI v*, Rad JAZU CXXIV, Zagreb 1895, 65).

⁷ Вид. Ђ. Бошковић – М. Чанак-Медић, *Нека питања најстаријег раздобља Милешеве*, 8, 20–22; О. Кандић, *Црква Вазнесења Христовог у Милешеви*, 120, 124, 140.

српских задужбина, Милешеви блиских хронолошки, наменом или везаношћу за исте историјске личности. На одговарајућа места која су добрим делом „изнела“ напред истакнуте закључке о Светом Сави и Милешеви, углавном се, дакле, указивало у поступку који је подразумевао поређења тема милешевског живописа са истим, сродним или блиским програмским остварењима у другим црквама Немањића, насталим у приближно исто време, и управо оним за које није спорно да су образовани и уобличени непосредним старањем Светог Саве – у улози идејног творца, саветодавца, па и ктитора.⁸ Истраживања иконографских и програмских блискости битно су, без сумње, допринела све израженијем сагласју уверења о томе да се читав низ додирних места и заједничких решења, односно подударности и сличности коришћених образаца, у иконографским програмима најистакнутијих црквених задужбина Немањића насталих за живота Светог Саве (укључујући и Милешеву), може видети као резултат непосредног Савиног стваралачког доприноса. Историографија сведочи да је било довољно поставити у однос Студеницу, Жичу и Милешеву, и пронаћи особен печат Савиног делања – најпре као студеничког игумана и архимандрита, а затим и првог српског архиепископа. Проверени и добро познати историјски факти притом су подсећали да је реч тек о једној у низу потврђених комплементарних области кроз које је ова личност обележила не само своје време, већ и читаву историјску епоху. Исти начелни вид истраживања помогао је да се из светосавског наслеђа издвоје и карактеристични програмски образци са чијом се применом наставило и надаље кроз XIII век, чак и ако је светосавска архетипска основа у деценијама које следе транспонована у нека нова решења, прилагођавана аутентичним и особеним програмским садржајима и потребама нових ктиторских подухвата.

Како се у исто време гледало на специфичности милешевског програма, и какво је њихово место у опсервацијама о светосавској редакцији његовог иконографског садржаја, показују управо разматрања оне целине тог програма која нас у овом тренутку највише интересује.

⁸ На овом месту скрећемо пажњу на радове И. М. Ђорђевића, *Милешева и Студеница*, 69–79, Б. Тодића, *Милешева и Жича*, 81–88, као и В. Ј. Ђурића, *Српска династија и Византија на фрескама у манастиру Милешеви*, 13–25. За раније доприносе разматрању утицаја Светог Саве на сликарство свога доба, вид. студију В. Ј. Ђурића, *Свети Сава и сликарство његовог доба*, 245–254, где је, како смо то већ напред истакли, у вези са питањем личног удела Светог Саве у одабирању тема у поменутим задужбинама, у напомени 18, стр. 248–249, наведена и најважнија претходна библиографија.

Међу запаженим одликама сликаног програма Милешеве свакако јесте присуство великог броја ликова светих монаха. Они чине знатан део програма милешевске припрате, распоређени чак у два појаса фресака на зидним површинама резервисаним за појединачне фигуре. Реч је о зони стојећих фигура, као и оној изнад ње, која обухвата допојасне представе. Придодата су им још и посебна поља изнад друге зоне, по два на источном и западном зиду, у којима су се, судећи по преосталим траговима сликаних стубова, некада налазиле и представе четворице светих столпника.⁹ Чињеница да готово све тамо приказане личности, сем оних које у делу зоне стојећих фигура припадају владарској иконографији, улазе у поменуту јединствену категорију светих, била је један од сигнала истраживачима да у програмској замисли целине потраже удео Светог Саве, и да у њој виде одраз његових монашких идеала. Тим пре што је и разматрање ликова понаособ учвршћивало полазно гледиште о Савином „личном“ избору.¹⁰ Истакнуто место уз портрете Немањића на северном зиду дато је чувеном Савином јерусалимском имењаку, који само предњачи на челу упечатљивог низа великих подвижника Свете земље, Јерусалима и Палестине, као и египатске пустиње.¹¹ Индикативно

⁹ Вид. С. Радојчић, *Милешева*, Београд 1971², 20, с одговарајућим илустрацијама; S. Tomeković, *Les saints ermites et moines dans le décor du narthex de Mileševa*, 52–54, с илустрацијама; уп. и Б. Живковић, *Милешева. Цртежи фресака*, Београд 1992, 34–40, 42–43.

¹⁰ Међу научним радовима који овом делу милешевског програма посвећују одређену пажњу (а углавном је реч или о уопштеним коментарима или о селекцији неког занимљивог детаља), посебно се у новије време издваја поменута студија Светлане Томековић, *Les saints ermites et moines dans le décor du narthex de Mileševa*, 51–65. Укупан садржај одговарајућих зона милешевских фресака, везан за представе светих монаха, тамо је досад најпотпуније обрађен, а уочена „искључивост“ тог садржаја протумачена управо личним избором првог српског архиепископа, и неком врстом завештања о верности аскетском идеалу за који се определио у својој младости (cf. *ibid.*, 57–60, 62–65). У напоменама које следе биће поменути још неки од важнијих радова.

¹¹ За детаљну листу имена и одговарајуће податке, S. Tomeković, *op. cit.*, 52–53 и посебно 57–59; о истакнутом месту св. Саве Освећеног у овом контексту, *ibid.*, 58. На везу лика св. Саве Освећеног и портрета Немањића, као на важан траг о активном учешћу првог српског архиепископа у осмишљавању програма Владислављеве задужбине, претходно је већ указао Р. Николић, *О гробу светог Саве у Милешеву*, 22. Односом Светог Саве Српског према свом славном светом имењаку бавио се у посебној студији И. М. Ђорђевић, *Представа светог Саве Јерусалимског у студи-*

је и присуство неких, иначе веома ретко сликаних духовних следбеника поменутог славног палестинског светитеља монаха. С њим се могла довести у непосредну везу заправо читава једна мала серија палестинских монаха, представљених у близини, или, тачније, изнад, његовог лика.¹² Стога се и наметнуо закључак да је битан део те посебне редакције светих, прикључујући им и изабрана, највећа имена житеља египатске пустиње у појасу целих фигура с краја северног и на западном зиду (сл. 3–4), морао бити израз истих оних Савиних духовних опредељења која су потврђена и његовим ходочашћима по светим местима на којима су се ови подвизавали.¹³ Разлози за сабирање на исто место још неких ређе сликаних монашких ликова – који, међу допојасним фигурама у јужној половини простора припрате, не припадају овом ужем кругу саподвижника, и који се нису могли довести у непосреднију или одређенију везу са осталим представљеним утемељивачима и стожерима славних монашких заједница – налажени су, пак, у приметним аналогијама између њихових живота и животног пута самог Саве.¹⁴

Узимајући у обзир ова запажања, не треба, међутим, превидети да је двоструки низ појединачних ликова милешевске припрате, и поред свих уочених специфичности, једним својим делом ипак обухватао представе оних светих монаха за које се, судећи по расположивој грађи, може рећи и да су део стандардног обрасца сликаних програма у српским средњовековним манастирима. То се, пре свега, односи на монахе из зоне целих фигура. Текст који следи потврдиће да је реч о обрасцу који је на свом путу из византијског наслеђа у традицију домаће средине прошао

ничкој Богородичиној цркви, Студеница у црквеном животу и историји српског народа, Симпосион Богословског факултета, 5–7. октобра 1986, Богословље, год. XXXI (XLV), св. 1 (Београд 1987), 171–182; за одговарајућа запажања у вези са представљањем овог светитеља у Жичи и Милешевци, вид. у нав. делу стр. 180–181. Недавно је ову тему дотакла и М. Глигоријевић-Максимовић, у тексту *Представе светог Саве Освећеног у Жичи*, Манастир Жича, зборник радова, Краљево 2000, 369–376 (помен примера из Милешеве на стр. 373).

¹² S. Tomeković, *Les saints ermites et moines dans le décor du narthex de Mileševa*, 59.

¹³ *Ibid.*, 62–65.

¹⁴ *Ibid.*, 60. О избору светих у припрати, и улози Светог Саве у томе, вид. још и И. М. Ђорђевић, *Милешева и Студеница*, 74сл; Б. Тодић, *Милешева и Жича*, 82, 86сл; В. Ј. Ђурић, *Српска династија и Византија на фрескама у манастиру Милешевци*, 24–25.

трасом светосавске редакције. Неуобичајена бројност монашких ликова у милешевској припрати, и њихов укупни избор, несумњиво показују да су на овом месту поменути стандарди у исто време и знатно прекорачени. Али притом је важно запазити да то што представља прекорачење стандарда јесте и оно што је, између осталог, дало повода да се готово искључе озбиљније недоумице око претпостављеног аутора забележеног програмског концепта.¹⁵ Остављајући по страни коментарисање ретких или особених црта у забележеном избору појединачних ликова светих у милешевској припрати, усмерићемо надаље пажњу на разматрање и расветљавање оног дела милешевске редакције монашких представа који се може подвести под оквире поменуте „стандардне“ светосавске редакције. То, међутим, подразумева и неопходну реконструкцију садржаја једног његовог сегмента коме тек одскора није посве илузорно тражити место у назначеним оквирима.

Иако је највећи део садржине прилично оштећеног живописа који у припрати Милешеве чине појединачне фигуре релативно добро познат, чињеница је да она досадашњим разматрањима ипак није у потпуности ишчитана. Имена и идентитет неколицине ликова остали су проблематични. Ако у овом тренутку изузмемо загонетну личност у царском костиму у источном крају доње зоне јужног зида (сл. 1), једину којој је, међу ликовима проблематичног идентитета, била посвећена значајна пажња у научној литератури,¹⁶ међу представљеним личностима чија нам имена нису позната издваја се и неколико тек фрагментарно сачуваних фигура светих монаха. Судећи према траговима њихових иконографских карактеристика, може се рећи да су чинили компактну и специфичну групу у односу на најближе околне ликове или групе ликова. У извесном смислу реч је о панданима забележеној серији испосника, оснивача и предводника пустињског монаштва, с којом су делили место у зони. Сликани су у одговарајућем низу који се на јужном зиду приправе, у зони стојећих фигура, наставља иза представе поменутог владара

¹⁵ Отуд подстицаји за помисао да би садржаји који језиком иконографије тако експлицитно оцртавају духовне идеале Светог Сава Српског могли бити и својеврсни трагови неког посебног односа исте личности према самом светом месту, односно сакралном здању, у коме су затечени. Уп. В. Ј. Ђурић, *нав. дело*, 24–25.

¹⁶ За основне податке о изреченим различитим мишљењима, вид. В. Ј. Ђурић, *нав. дело*, 19–20. О мотивима за нова испитивања, и о новом погледу на проблем идентификације поменуте личности, вид. Б. Ферјанчић – Љ. Максимовић, *Свети Сава и Србија између Епира и Никеје*, Свети Сава у српској историји и традицији, Београд 1998, 13–24, посебно 21 сл.

цара, и завршава у јужном крају суседног, западног зида (сл. 1–3).¹⁷ Ни у прегледима садржине милешевских фресака, као ни у осталој литератури, овим ликовима није придаван посебан значај, иако је њихова идентификација остајала неразрешена. Није се, у суштини, ишло даље од подразумевања да су представљали још петорицу из забележене, по својој бројности готово јединствене, серије ликова светих монаха. У својој студији о светим пустиножителјима и монасима у живопису милешевске припрате, једино је Светлана Томековић оставила отвореном могућност препознавања једног – монаха сликаног у свештеничкој одори (сл. 2).¹⁸ Предлажући његову идентификацију са личношћу св. Теодора Студита, поменути аутор се у тексту пратеће напомене позива на одговарајућу усмену сугестију професора Војислава Ј. Ђурића, коју, у продужетку исте напомене, узима и као повод за краћи осврт на остале проблематичне ликове из непосредног окружења.¹⁹ Ту се, с великом резервом, први и једини пут у досадашњој литератури помишља на могућу контекстуалну аналогију примера из Милешеве с оним из Нереза, који је у научној литератури већ био познат по једној својој особеној црти.²⁰ Подсетићемо, у Нерезима је група светих монаха пустиножителја из зоне стојећих фигура у јужном делу поткуполног простора крстообразног наоса имала своје пандане у ликовима монаха црквених песника у северном делу истог простора (сл. 5).²¹ Да је реч о добром правцу размишљања, иако идеја није добила одговарајућу форму научне

¹⁷ Уп. Б. Живковић, *Милешева. Цртежи фресака*, 39, 42.

¹⁸ S. Tomeković, *Les saints ermites et moines dans le décor du narthex de Mileševa*, 53.

¹⁹ *Ibid.*, 53, п. 18.

²⁰ *Loc. cit.*; cf. i *ibid.* p. 59.

²¹ За идентификацију светих песника у Нерезима заслужни су претходни радови В. Ј. Ђурића и Г. Бабић: В. Ј. Ђурић, *Црква Св. Петра у Богдашићу и њене фреске*, Зограф 16 (Београд 1985), 32; G. Vabić, *Les moines-poètes dans l'église de la Mère de Dieu à Studenica*, Студеница и византијска уметност око 1200. године, Међународни научни скуп поводом 800 година манастира Студенице и стогодишњице САНУ, септембар 1986, Београд 1988, 205 (cf. fig. 8). Недавно је изашла из штампе и монографија о цркви у Нерезима, где је одлично представљен сав материјал везан за представе светих монаха у овој цркви, посебно и за ликове славних црквених песника; vid. I. Sinkević, *The Church of St. Panteleimon at Nerezi: Architecture, Programme, Patronage*, Wiesbaden 2000 (Spätantike, Frühes Christentum, Byzanz. Reihe B, Studien und Perspektiven, 6), pp. 60–66, pls. 16, 17, 21, 22, figs. LI, LII, LVI, LVII, 50–55, 64–69 (за свете песнике: pp. 61–66, pl. 22, figs. LVII, 65–69).

тезе, видеће се из подршке коју истој идеји пружају управо резултати наших истраживања. Тачније, показаће се да ова стиче опипљивије и убедљивије аргументе тек с утврђивањем и издвајањем значајних нових аналогија које потичу из домаће средине.

Јасно је да су објективни разлози, макар и банални, одиграли пре-судну улогу у томе што се занемаривала чињеница да поменути петорка међу ликовима светих монаха из милешевске припрате није ближе и прецизније одређена и коментарисана. Њихове фигуре се налазе у веома лошем стању очуваности. Оштећења глава и лица, као и неповратно ишчезнуће натписа с именом и текстова на свицима које су држали у рукама, имали су за последицу и недостатак конкретних идентификационих података.²² Посматрани у таквом стању изоловано, ови ликови (или оно што је од њих данас остало) сами о себи мало говоре. Ништа више од оног што је о њима досад изречено. То ипак не значи да је искључен сваки помак са тачке до које се у покушајима идентификације стигло. Наду би, у овом случају, требало да оправда опција трагања за посредним информацијама, односно поређење с расположивом грађом коју садрже неки други, временски блиски, тек нешто старији, али и млађи фреско-ансамбли у задужбинама Немањића. Сва је прилика да

²² Није сачуван ни један натпис. Код сва четири монаха на јужном зиду уништени су горњи делови фигура, укључујући и главе (сл. 1, десно, и сл. 2). Гледајући с лева на десно, односно у правцу исток-запад, највише је страдала друга фигура у овом низу (сл. 2, лево). Од ње су остали само фрагменти монашке одеће и део развијеног свитка. Према сачуваним детаљима може се закључити да су три од четири лика имала карактеристичне монашке тунике, огртаче и аналаве (овај последњи, из разумљивих разлога, није могао бити регистрован код фигуре која је претрпела највећа оштећења). Елементи свештеничке одеће присутни су само код остатака фигуре св. Теодора Студита, друге с десна у истом низу на јужном зиду (сл. 2). Обриси целе фигуре видљиви су код монаха који је насликан на западном зиду (сл. 3). Због посве избледелог инкарната, црте лица су практично изгубљене, а тешко је наслутити и како је био сликан горњи део главе. Још је уочљива седа брада средње дужине, с неједнаким, овално распоређеним праменовима, од којих је онај у средини нешто истакнутији. За податке о овом лику, cf. S. Tomeković, *op. cit.*, 53, n. 17, fig. 13. По одећи (монашка туника, огртач и аналав) и општем изгледу, исти лик је свакако био ближи поменути монашким ликовима на суседном, јужном зиду, него монасима пустињацима који стоје до њега на истој, јужној половини западног зида припрате, и чија нага тела делимично или сасвим покривају дуге власи косе и браде (св. Онуфрије и св. Макарије Египатски, сл. 3).

је труд на изналагању и препознавању евентуалних аналогича управо и једино што нам преостаје.

Покушај ближег одређења „непознатих“ монашких ликова из програма милешевске припрате осмишљавају и оправдавају извесна сазнања до којих смо дошли проучавајући сликани садржај низа других релевантних цркава шире епохе – почевши од Немањине Студенице, и одговарајућег ктиторског подухвата његових синова на истом месту, преко Жиче, око које су били окупљени Стефан Првовенчани, Радослав и Сава, и Сопоћана, као задужбине Уроша I, закључно са црквом краљице Јелене у манастиру Градцу.²³ Учили смо, и пре више година били у прилици да то откриће саопштимо, да се у програмима свих поменутих црквених задужбина Немањића са сачуваним првобитним живописом из одговарајуће епохе, или бар са релевантним подацима о садржају оригиналног програма, редовно појављује једна специфична, прилично компактна група ликова светих, чије регистровање унеколико мења, заправо допуњава и проширује, претходна сазнања о ономе што би се могло сматрати карактеристичном светосавском редакцијом ликова светих монаха. Ту групу чине изабрани ликови славних монаха црквених песника (сл. 6–7, 9–10).²⁴ Сликани у оквирима одређене шире програмске целине коју образују појединачне фигуре светих монаха, они су у иконографским програмима најзначајнијих српских цркава у XIII веку, судећи према наведеним примерима, имали знатно јачи удео од оног који им је приписивала доскорашња представа о традицији епохе. Наспрам овог открића стоји, међутим, чињеница да постојање одговарајуће групе монаха песника није потврђено и у милешевској цркви. Та чињеница је у светлу нових сазнања помало изненађујућа, с обзиром на то да програмска целина живописа ове цркве, односно њене припрате, бројем представљених светих монаха надмаша све горе поменуте у којима се за групу светих песника нашло места. Но, да ли су из милешевског програма изостали ликови оних светих који су, међу изабраним максималистима православља и личним узорима самог Светог Саве, могли бити „препознати“ не само у црквама чији је сликани

²³ Исти покушај не би требало да обесхрабре слаби изгледи да ће све поменуте ликове бити могуће идентификовати понаособ, тј. поименце.

²⁴ Реч је о раду који је тек недавно објављен, а прочитан је на научном скупу Жича – историја и уметност, Жича – Краљево, августа 1995; вид. В. Милановић, *Свети песници у низу светих монаха из доњег појаса фресака Спасове цркве у Жичи*, Манастир Жича, зборник радова, Краљево 2000, 165–186.

програм сасвим сигурно осмислила иста личност, већ и у оним које су, по угледу на те исте сакралне целине, подигнуте и живописане тек у другој половини XIII века? Поменути налази, које смо представили на научном скупу о манастиру Жичи, а који су у међувремену објављени,²⁵ отварају, чини се, могућност да се умање, ако не и отклоне, неизвесности око идентитета „непознатих“ монаха у милешевској припрати. Та могућност води нас ка негативном одговору на постављено питање. Ближе одређење издвојених светих личности које овај одговор подразумева, као и увиђање разлога због којих су се они овде могли наћи, истовремено, управо, пружа прилику да се допуне, па и учврсте, постојеће тезе о светосавској редакцији сликаног програма у Милешеви. Реч је о прилици да се реконструише још једна карика у већ запаженом низу програмских појединости које јасно повезују дух милешевских фресака с оним који је дао печат старијим студеничким и хронолошки блиским првобитним жичким. Том се реконструкцијом употпуњују и наша сазнања о одговарајућим светосавским обрасцима транспонованим на зидове задужбина потоњих ктитора и стваралаца сликаних програма, у овом случају у Сопоћанима и Градцу. Кад је реч о конкретном обрасцу који подразумева укључивање светих монаха црквених песника међу представе изабраних носилаца монашког подвига, поменута сазнања су заиста битно измењена од не тако давног времена када је овом предмету, у одговарајућим оквирима истраживања српског сликарства XIII века, посвећивана прва озбиљнија пажња. Када је В. Ј. Ђурић износио прве занимљиве опсервације у својим расуђивањима о садржају сликаних програма тзв. рашких певница,²⁶ и када је Г. Бабић писала посебну студију о монасима песницима у студеничком живопису,²⁷ изгледало је да ништа не противречи закључку који део програма јужног вестибила певнице у студеничкој Богородичиној цркви квалификује као сасвим изузетну појаву у српском црквеном живопису XIII века, јединствен и доцније непоновљен случај сликања на једном месту тако бројне и компактне групе ликова монаха песника. Готово донедавно могло је остати неоспорено запажање да ни један сличан избор монаха песника није забележен у програмима других српских цркава XIII века дотад познатим.²⁸ Разлози за промену гледишта о стању ствари први пут су

²⁵ Вид. претходну напомену.

²⁶ В. Ј. Ђурић, *Црква Св. Петра у Богдашићу и њене фреске*, 31–33.

²⁷ G. Babić, *Les moines-poètes dans l'église de la Mère de Dieu à Studenica*, 205–216.

²⁸ Cf. G. Babić, *op. cit.*, 205.

се, практично, појавили с уочавањем репрезентативног низа стојећих монаха песника у припрати сопоћанске цркве (сл. 9–10).²⁹ Они су тамо приказани у карактеристичној, монашкој одећи, неки с турбанима или кукуљицама на глави – слично ликовима у Студеници (сл. 6) – што је за идентификацију светих песника и те како морало бити индикативно.³⁰ Текстови на свицима, који представљају избор из црквене поезије, додатна су потврда. Св. Теодор Студит је, као и увек, у свештеничкој одори (сл. 9).³¹ По томе се он препознаје и у Милешеви, макар и на основу преосталих, прилично избледелих трагова (сл. 2).³² Св. Јован Дамаскин у руци држи и карактеристичан песнички прибор, какав ће у Жичи бити очуван чак код три одговарајуће личности (сл. 7, 10), мада овај детаљ није обавезна иконографска особеност.³³ У Милешеви га нема, као ни

²⁹ Учили смо их бавећи се својевремено композицијом Лозе Јесејеве, и посебно њеним примером из Сопоћана; cf. V. Milanović, *The Tree of Jesse in the Byzantine Mural Painting of the Thirteenth and Fourteenth Centuries. A Contribution to the Research of the Theme*, Зограф 20 (Београд 1989), 58. Ови су у Сопоћанима насликани у појасу појединачних фигура, испод и у непосредној близини речене композиције. Сви носе развијене свитке с исписаним, тематски специфичним поетским текстовима, односно стиховима који у конкретном програмском контексту углавном надопуњују тему Лозе Јесејеве и прослављају спаситељску улогу Богородице и Христа у домостроју спасења. Тек један од укупно седам ликова донекле се издваја из овог ужег контекста. О светим песницима у Сопоћанима, вид. и у нашој студији *Свети песници у низу светих монаха из доњег појаса фресака Спасове цркве у Жичи*, 169–174, са сликама 8–11. Оваква идентификација у међувремену је наишла на потврду у студији Б. Тодића, *L'influence de la liturgie sur la decoration peinte du narthex de Sopoćani*, Древнерусское искусство, Русь – Византия – Балканы. XIII век, С. – Петербург 1997, pp. 48, 49, 51, 52.

³⁰ Тако су, уосталом, претходно већ били приказани и у Нерезима (сл. 5). О иконографским карактеристикама неких од ових ликова, којима се истичу арапска обележја, vid. G. Babić, *op. cit.*, 205ff (сматра се да су оне дефинисане у Цариграду).

³¹ То је случај у свим познатим примерима; о томе вид. и код В. Милановић, *Свети песници у низу светих монаха*, 165 и даље, и сл. 1, 6, 8, 14, 18, 19; уп. и исто, н. 5, на стр. 167, где су поменуте и студије у којима је разматрана иконографија овог светитеља.

³² Вид. и цртеж Б. Живковића, *Милешева*, 39.

³³ На то смо већ указали и у раду *Свети песници у низу светих монаха*, 167–171, са сл. 2–4 (стр. 166–168).

претходно у Студеници.³⁴ На домаку ока, а непримећени, били су, дакле, и подаци за идентификацију значајне групе монаха црквених песника у Жичи (сл. 7).³⁵ Са жичким фрескама, а трагом запаженог примера из Сопоћана, један за другим отварао се пред нашим очима низ конкретних примера. Један од њих пронађен је и у припрати цркве Благовештења Богородичиног у манастиру Градцу.³⁶ Празнина која је у нашем познавању поменутог специфичног сегмента у програмима српских цркава XIII века постојала између најстаријег и јединог ученог примера из Студенице (с почетка XIII века) и оних из Милутинових задужбина (век касније) коначно је могла бити премошћена, а с разлогом се поставило и питање реалног места примера из Жиче у оквирима најшире српске традиције. Поређење с византијским примером из Нереза, с оним студеничким, и свим, сада познатим, новопромовисаним, српским аналогјама из XIII века, као и са доцнијим решењима, у научној литератури познатијим, из Милутиновог времена,³⁷ дало је смернице за процењивање важности жичког примера. Најзначајнији моменат свакако би био везан за закључак да су ликови светих монаха песника, иако тамо сачувани на слоју живописа из XIV века, по свој прилици одражавали старију, светосавску редакцију ликова светих некадашње жичке (прве) припрате. Сведочили су о делу првобитног програма о коме се непосредно старао сам Свети Сава, архипастир новоосноване српске цркве.³⁸

³⁴ Подсећамо да овај прибор није сликан ни у Нерезима. Али се, као у Сопоћанима, може видети у рукама једне фигуре из одговарајућег низа монаха у Градцу. Стање очуваности градачких фресака не омогућује нам да закључимо да ли је та фигура била и једина у групи која је сликана с наведеним атрибутом. Пример из Сопоћана јасно показује да се он није обавезно сликао код свих фигура из групе. За пример из Сопоћана и Градца, вид. В. Милановић, *нав. дело*, 169–170, као и сл. 9 (стр. 172) и 12 (стр. 175).

³⁵ В. Милановић, *Свети песници у низу светих монаха*, 166–172.

³⁶ *Исто*, 169–170 и сл. 12 на стр. 175.

³⁷ Вид. такође наш текст о светим песницима у Жичи; о примерима из Милутиновог времена, па и неким познијим, *исто*, 176сл, с пратећим илустрацијама и с одговарајућом литературом. Уп. Б. Тодић, *Српско сликарство у доба краља Милутина*, Београд 1998, 179–180, 308, 323, 328, 345, 353–354, 358.

³⁸ Уп. В. Милановић, *нав. дело* 180–183. Одавно се, заправо, и не сумња у могућност да су фреске XIV века у Жичи углавном поновиле првобитни Савин програм; cf. V. J. Djurić, *La peinture murale serbe au XIIIe siècle*, L'art byzantin du XIIIe siècle, Symposium de Sopoćani 1965, Београд 1967, 162–163; М. Кашанин – Ђ. Бошковић – П. Мијовић, *Жича*, Београд 1969, 124 и даље, посебно стр. 160, 163, 165 (текст П. Мијовића); В. Ј. Бурић, Ви-

Реалну, а свакако и разумљиву, улогу Жиче у очитој стандардизацији оног обрасца који је представљао нову интерпретацију старије програмске варијанте из Студенице показује већ чињеница да сликани програми и у задужбинама најзначајнијих личности из следећих генерација владајуће српске куће Немањића, као што су они у Сопоћанима и Градцу, садрже решење веома блиско овом у цркви која је плод заједничке бриге првог српског краља и првог српског архиепископа, и која је имала статус „мајке“ цркава у Србији. Ако је најстарије одговарајуће српско решење из бочног вестибила студеничке цркве по свом начелном распореду у простору било блиско старијем, и једином, званом нам, релевантном византијском примеру у Нерезима³⁹ – сигурно је да су после Студенице, а очито од Жиче, свети монаси песници у програмима свих осталих српских цркава по правилу били ситуирани у западни простор храма, тачније у његову припрату.⁴⁰ Усуђујемо се да претпоставимо да је тако, убрзо после Жиче, било и у Милешеву, где је реч о групи фигура у југозападном делу припрате (сл. 1–3).⁴¹ Ако је ово милешевско здање живописано за живота Светог Саве, а поготово ако су у праву они који сматрају да је иста личност управо и осмислила програм тог живописа, то би значило да је већ сам Свети Сава дао непосредан допринос

зантијске фреске у Југославији, Београд 1974, 50. О томе вид. и код Б. Тодића, *нав. дело*, 309–310, где су поменути и други радови у којима је изнет исти став о односу сликара из XIV века према затеченом старијем живопису.

³⁹ Не зна се да ли је у студеничкој цркви било сличног низања представа светих песника и у првобитном живопису северне певнице. Свакако је јасно да садашњи избор фигура, углавном на слоју сликарства из XVI века, није у потпуности понављао првобитни. У вези са тим, вид. запажања В. Ј. Ђурића, *Црква Св. Петра у Богданцима*, 32; cf. G. Babić, *Les moines-poètes*, 205; такође и З. Гавриловић, *Живопис вестибила Богородичине цркве у Студеници. Избор тема и симболика*, у истом зборнику као и нав. дело Г. Бабић (Студеница и византијска уметност око 1200. године), 185–186.

⁴⁰ В. Милановић, *нав. дело*, 180, 183.

⁴¹ На сличном месту наћи ће се ликови светих песника у припрати Сопоћана. С тим у вези, занимљиво је запазити да је фигура св. Теодора Студита, међу четворицом песника на јужном зиду сопоћанске припрате, управо на идентичном месту као у Милешеву (сл. 2 и 3). На суседном, западном зиду, овој групи се прикључују још два лика (идентификовани као св. Козма Мајумски и св. Јован Дамаскин, сл. 10). За пример из Сопоћана, уп. библиографске податке у нашој напомени 29; за распоред фигура вид. и Б. Живковић, *Сопоћани. Цртежи фресака*, Београд 1984, 24, 26–28 (где су ове означене као неидентификовани монаси и пустињаши).

стандардизацији решења које је применио у Жичи. У сваком случају, у основи решења које се понављало кроз XIII век јесте светосавски образац. Његово устаљивање у програмима намењеним простору припрате, уз све остале подударности које садрже одговарајући, анализирани примери, могло би се, дакле, објаснити значајем жичког обрасца као прототипа, с тим што не треба губити из вида чињеницу да су ликови светих монаха песника своју промоцију, у смислу специфичне, иконографски и идејно јасно обележене уже целине у сликаном програму једне српске цркве, већ имали управо у Савиној замисли студеничког решења. Још целовитија слика о обрасцу-прототипу добија се када се узме у обзир и сасвим реална основа већ изнетог закључка да је група монаха песника са северног зида некадашње жичке припрате била у некој врсти панданског односа према групи монаха која је на супротном зиду тог простора (судећи по сачуваним обезглављеним фигурама) обухватала представе најславнијих првих пустиножитеља и отшелника (сл. 7–8).⁴² Трагови истог начелног програмског концепта видљиви су и у осталим поменутих примерима, јер ни они нису били лишени сличног саприсуства одговарајућих ликова светих монаха из ове друге групе.⁴³ Исто би важило и за случај Милешеве: претпостављени ликови монаха песника у Милешеву (макар међу њима била сигурна једино идентификација редовно сликаног св. Теодора Студита) испуњавали су исту зону, зону стојећих фигура, у којој су одговарајуће место добили и св. Сава Јерусалимски, св. Антоније Велики, св. Павле Тивејски, св. Арсеније Велики, св. Јевтимије (сл. 4), св. Макарије Египатски и св. Онуфрије (сл. 3).⁴⁴ Те личности углавном препознајемо или тек наслућујемо и у Жичи, као и у осталим црквама у којима су им придружени посебно

⁴² Уп. В. Милановић, *Свети песници у низу светих монаха*, 167. Овај основни принцип потврђује своју легитимност поново уз помоћ старијег византијског примера у Нерезима (за библиографске податке вид. напред, н. 21).

⁴³ И када нису сачувани натписи, па чак ни црте лица, међу њима није тешко препознати оне велике пустињаке који се, по правилу, издвајају својим особеним иконографским карактеристикама, нпр. скромном одећом, плетеном од прућа или канапа (св. Павле Тивејски), или чак обнаженим телима, прекривеним длаком косе и браде (св. Онуфрије, св. Макарије). Слично је и са ликом св. Антонија Великог, лако препознатљивим по карактеристичном покривалу за главу (кукуљица која прати облик главе и заобљено пада преко темена и чела, обавијајући и врат, обично плаве боје).

⁴⁴ Уп. S. Tomeković, *Les saints ermites et moines*, 52–53; Б. Живковић, *Милешева. Цртежи фресака*, 35, 42–43, с легендама на стр. 34 и 40.

груписани свети песници.⁴⁵ Знајући за посебно поштовање које је Свети Сава Српски гајио како према свом имењаку из Палестине, тако и према цариградском пандану тог светитеља, св. Теодору Студиту, нећемо пропустити прилику да истакнемо да су у милешевској припрати ликови ове двојице светитеља распоређени тачно један насрам другог у истој зони живописа, на два различита зида.⁴⁶ Стање очуваности фресака на јужном зиду некадашње жичке приправе онемогућава потврду паралеле.⁴⁷ Па ипак, сличан однос св. Саве Јерусалимског и св. Теодора Студита

⁴⁵ О онима који су могли бити идентификовани у Жичи, Сопоћанима и Градцу, вид. ниже. У Студеници, где су свети монаси песници имали своје место у вестибилу-певници, фигуре неких од горе поменутих аскета затичемо у самом наосу, на првобитним фрескама с почетка XIII века, али и на слоју живописа из новијег времена. Налазе се у одговарајућој, најнижој зони на јужном и северном зиду, западно од отвора за певнички простор, укључујући и површине западног пара пиластара; cf. I. M. Djordjević, *Das Programm der Muttergotteskirche in Studenica und die serbische mittelalterliche Wandmalerei*, Студеница и византијска уметност око 1200. године, 509. Нема индиција да су пустиножитељи, евентуално, били сликани у северној певници, али о томе је сада тешко судити због чињенице да су првобитне фреске умногоме пресликане (вид. нашу напомену 39). Неколико ликова светих монаха и пустињака забележено је и на преосталим фрескама XVI века у припрати (где првобитно сликарство с почетка XIII века није сачувано), и то на јужном зиду; уп. и С. Петковић, *Зидно сликарство на подручју Пећке патријаршије 1557–1614*, Нови Сад 1965, 168.

⁴⁶ То је већ приметила С. Томековић, *op. cit.*, 59.

⁴⁷ Можда не би требало посве искључити могућност да се исто догодило и у жичкој припрати, и поред тога што се лик св. Саве Освећеног бележи и на неким другим местима у склопу истог црквеног здања. Један од двојице поменутих монашких узора Светог Саве Српског, св. Теодор Студит, у старој, првој жичкој припрати, поуздано је укључен у одговарајући хор светих монаха песника (сл. 7). Питамо се није ли, можда, оштећење фреско малтера у пределу главе код фигуре сликане на истом месту на супротном зиду, у групи монаха подвижника, скривало и лик другог, св. Саве Освећеног (сл. 8, други здесна; вид. и Б. Живковић, *Жича. Цртежи фресака*, 29). До сада, у вези са Жичом, није изнета оваква претпоставка о евентуалном панданом односу св. Саве Освећеног и св. Теодора Студита, али је чињеница да се ликовима монаха из доњег појаса фресака некадашње приправе практично није ни посвећивала пажња због великих оштећења у пределу глава и лица. С друге стране, већ су, дакле, регистроване три представе св. Саве Јерусалимског у простору жичке цркве. Препознат је и без одговарајућег натписа међу издвојеним фреско-иконама у поткуполном простору наоса, видимо га и у северном параклису, њему посвећеном, уз простор старе приправе (обе представе на слоју живописа из XIV века), те у кули-звоннику (где је, на првобитном живопису, тек не-

већ је потврђен на материјалу који садржи управо живопис у Жичи. Реч је о много раније уоченом и коментарисаном примеру специфичног распоређивања ликова двојице светитеља на јужном зиду параклиса у жичкој кули-звонику – где су њихове фреско-иконе насликане једна наспрам друге, источно и западно од бифоралног отвора који се налази на средини тог зида. Садржај сликаног програма овог параклиса приписан је личном избору првог српског архиепископа, а у ликовима св. Саве Јерусалимског и св. Теодора Студита препознати, дакле, његови лични монашки узори.⁴⁸ Ако се и може сумњати у могућност да је у припрати жичке цркве, као у милешевској, преко пута св. Теодора Студита био насликан св. Сава Јерусалимски, сасвим је сигурно да се позиција св. Антонија у два поменута припратама може схватити као аналогна. Јасно идентификован у Милешеви, на западном крају северног зида до самог св. Саве Јерусалимског (наспрам Студита), овај лик је, и поред значајног оштећења, препознатљив и у Жичи. Нашао се тамо на западном крају јужног зида (сл. 8), у групи која стоји наспрам монаха песника (сл. 7), и, у тој групи, у истој позицији у односу на Студита као и у Милешеви.⁴⁹ У одговарајућем контексту, на оба места приказан је и св.

што млађем од оног који је пре обнове из Милутиновог доба садржала сама црква, насликан у попрсју, и то у виду иконе обешене на зид, као и св. Теодор Студит); вид. Б. Живковић, *нав. дело*, 12, 25, 32; М. Глигоријевић-Максимовић, *Представе светог Саве Освећеног у Жичи*, 369–373, сл. 1–3 (с одговарајућом старијом библиографијом). О овој последњој представи, вид. посебно и текст који следи, као и наредну напомену.

⁴⁸ Cf. G. Babić, *Les chapelles annexes des églises byzantines. Fonction liturgique et programmes iconographiques*, Paris 1969, 146; М. Кашанин – Ђ. Бошковић – П. Мијовић, *Жича*, Београд 1969, 122, са сл. на стр. 123; В. Ј. Ђурић, *Свети Сава и сликарство његовог доба*, 251–252; cf. и S. Tomeković, *Les saints ermites et moines*, 59; И. М. Ђорђевић, *Представа светог Саве Јерусалимског у студеничкој Богородичиној цркви*, 181; М. Глигоријевић-Максимовић, *Представе светог Саве Освећеног у Жичи*, 369 и даље.

⁴⁹ За представу св. Антонија у Милешеви, vid. S. Tomeković, *Les saints ermits et moines*, 52. Она је забележена и код С. Радојчића, Милешева, 20. Елементе за идентификацију овог светог, које потврђују и наше белешке са лица места, нешто је теже сагледати на цртежу Б. Живковића, *Милешева*, 35. За поменуту представу св. Антонија у Жичи, уп. В. Милановић, *Свети песници у низу светих монаха*, н. 6 на стр. 167, као и цртеж Б. Живковића, *Жича*, 29. Занимљиво је да је у Жичи лик св. Антонија, као и св. Саве Освећеног, поновљен у сликаном програму северног параклиса, те да су и ту такође насликани један поред другог; уп. Б. Живковић, *Жича*, 32.

Павле Тивејски, у карактеристичној плетеној одећи (сл. 4, 8).⁵⁰ Лик св. Павла Тивејског забележен је и у низу монаха у сопоћанској припрати (сл. 10).⁵¹ Констатовање немогућности да се прецизно идентификују сви анахорети из одговарајућег низа у Жичи спречава детаљну реконструкцију међусобних аналогија. Уочене и утврђене начелне и појединачне аналогије, те чињеница да су фигуре светих Арсенија и Јевтимија, као у Милешеви, сачуване и у Студеници, даје нам ипак повода да верујемо да су се међу ликовима аскета из жичке приправе – панданима светих песника – налазиле и представе ове двојице. Фигура с још видљивом дугом, седом, шпицасто завршеном, брадом до појаса (сл. 8, друга лево) могла је представљати св. Јевтимија. Нема довољно података ни да се до краја утврди који су се од именованих ликова пустиножитеља са фресака милешевске приправе нашли и у програмима обеју поменутих припрата из друге половине XIII века. Јасно је, заправо, да су и у Сопоћанима, где су свети монаси песници бројнија група, осим св. Павла Тивејског сликани још св. Макарије,⁵² као и св. Онуфрије.⁵³ Међу изузетно оштећеним монашким фигурама на северном зиду приправе у Градцу, једина коју је још могуће идентификовати именом јесте допојасна фигура св. Макарија.⁵⁴

Вешто и занимљиво груписани, репрезентативни и бројни хор ликова светих монаха песника у јужном студеничком вестибилу-певни-

⁵⁰ За Милешеву, вид. и С. Радојчић, *Милешева*, 20, таб. XL; S. Tomeković, *op. cit.*, 52, као и Б. Живковић, *Милешева*, 43. За Жичу, В. Милановић, *нав. дело*, н. 6, на стр. 167; лик се види на цртежу Б. Живковића, *Жича*, 29, мада је у легенди која се односи на цртеж, на стр. 27, лик бр. 19, овај монах погрешно означен као св. Онуфрије Пустињак.

⁵¹ Вид. и Б. Живковић, *Сопоћани. Цртежи фресака*, 28, са одговарајућом легендом на стр. 24.

⁵² Реч је о фигури у попрсју изнад портала који је, у северном зиду приправе, водио у параклис Св. Стефана (у самом порталу је и лик патрона параклиса, такође у попрсју); уп. Живковић, *нав. дело*, 24 и 27.

⁵³ Поново је реч о попрсју – смештеном изнад портала који је, у јужном зиду приправе, водио у параклис посвећен св. Симеону Немањи (у порталу је попрсје св. Симеона). У легенди уз одговарајући цртеж Б. Живковића, *нав. дело*, 24 и 26, лик овог анахорета остао је неидентификован. Поменутиим именима исцрпљује се листа анахорета из Сопоћана. Судећи по укупном броју забележених монашких ликова, може се рећи да је у сликаном програму сопоћанске приправе дата извесна предност групи монаха-песника.

⁵⁴ Она се види на цртежу Б. Живковића који је објављен у нашем тексту *Свети песници у низу светих монаха*, стр. 175, сл. 12.

ци – у том виду вероватно први пут приказан у једном манастирском католикону „рукотвореном“ у Србији заслугом домаћих ктитора – очито није остао изолована појава у црквеном сликарству свога времена. Реч је о чињеници која не изненађује, ако се узме у обзир значај сакралног места у коме се почетком XIII века затекао, као и околности које су на неки начин оправдавале његово присуство на истом месту. Било је тешко поверовати да ово решење није имало одјека у потоњој српској традицији, која сведочи да су програмске идеје Светог Саве, спроведене у Студеници, управо нашле своју примену и у другим остварењима сродне намене, настајалим за Савина живота, али и касније, у епохи која је била наткриљена сенком првог српског архипастира и учитеља. Нови поглед на одговарајуће делове целина сликаних програма у најзначајнијим манастирима у Србији XIII века, открио је, рекли бисмо, да је већ и самом Светом Сави било важно да поменуте представе чувених бранилаца православља, подвижника вичних перу и докосошкој афирмацији догмата вере, не остану забележене само у Студеници. Живопис саборне цркве Архиепископије у манастиру Жичи, на чијем је трону Сава први седео, донео је, чини се, извесно преиначење обрасца из Студенице, истакнувши заправо њихову комплементарност с ликовима првих хришћанских аскета анахорета, претходника у подвигу борбе за праву веру и оснивача монашких заједница у којима ће такву своју веру усавршавати и неки од потоњих чувених монаха песника. Овакав Савин избор, који је, верујемо, могао имати одговарајућу своју варијанту у Милешеви, разумели су и испоштовали и они који су, касније, у трагању за иконографским решењима која ће оживети зидове њихових задужбина, упирали поглед ка црквама око чијег се живописања старао први српски архиепископ. Новоутврђено јасно и компактно груписање ликова монаха црквених песника у иконографским програмима низа српских цркава XIII века, чији су ктитори углавном били чланови куће Немањића, и њихово прилично доследно приказивање на зидовима српских цркава XIII века, остаје пред истраживачима средњовековног живописа забележено и као феномен коме у другим православним срединама још нису пронађене праве аналогије. Или подаци о евентуалној сличној традицији само стицајем околности нису регистровани, баш као што је доскора био случај и с овом, везаном за средњовековну Србију. Пример из Нереза (сл. 5) практично је и једини који указује да је реч о традицији која је, заслугом Светог Саве, по свој прилици транспонована из византијског наслеђа, из неког од центара црквене уметности – по најпре из самог Цариграда, а можда и Свете Горе.⁵⁵ У сваком случају, за забележени феномен могуће је наћи одговарајуће објашњење у кон-

⁵⁵ Појединачне или парне представе светих песника нису непознате у црквеном сликарству осталих земаља византијског културног круга у XII и

кретном културно-историјском миљеу и специфичним културно-историјским приликама у којима се поменута традиција образовала. Иста се не може замислити без печата који јој је почетком XIII века обезбедила свестрана делатност Светог Саве. Посебно она којом је припреман пут ка образовању архиепископије и успостављању аутокефалности домаће цркве, и која је подразумевала рад на утврђивању типика и богослужбених канона, као и организацији најразличитијих сфера црквеног и духовног живота.⁵⁶ У време када ради на остварењу програмских пастирских задатака, Свети Сава је и те како свестан историјске улоге и значаја дела која су оставили у наслеђе узорни благовесници црквене догме, браниоци и слављеници православне вере, какви су међу чувеним носиоцима монашког подвига били црквени песници. Та дела морала су бити у најужем кругу пажње Светом Сави, јер се, између осталог, и сам бавио послом у коме су му ови морали бити компетентни узор. И као творци црквене поезије и исповедници догме, и као носиоци једне релевантне традиције црквеног живота и духовног делања под окриљем цркве која се умногоме већ уградила, али и још увек уграђивала, у праксу помесних цркава широм православне васељене. С овим последњим у вези, не треба заборавити да иза делатности истих личности стоје и кодификација правила црквеног богослужења и познати манастирски типичи. Аналогије се саме намећу. Свети Сава је, у српској средини, управо имао једну сличну крупну и одговорну свестрану улогу. Његов програм увођења српске цркве у сабор сестринских цркава, уз одговарајућу личну мисију архипастира, духовног учитеља и просветитеља, свакако је обухватао и ову област делања. Штавише, показало се да је подразумевао утврђивање и усклађивање релевантних канонских обра-

XIII веку, али је реч о примерима који нису адекватна паралела овима о којима је напред било речи. О томе и о неким од таквих примера (Бачково и Бојана у Бугарској), вид. В. Милановић, *Свети песници у низу светих монаха*, 173–177 (са одговарајућом библиографијом). Сем примера из Бачкова и Бојане, познати су и неки из кипарских цркава (Лагудера, Монагри); cf. G. Vabić, *Les moines-poètes*, 208, 211, 213 (са библиографијом). На исте представе узред се осврће и I. Sinkević, *The Church of St. Panteleimon at Nerezi*, 63, p. 228, не указујући у свом раду на друга, или, пак, нама непозната, занимљива решења у вези са укључивањем светих песника у иконографске програме средњовековних црквених здања.

⁵⁶ О томе је већ сасвим довољно речено у нашем претходном раду; вид. В. Милановић, *нав. дело*, 181–182 (с пратећим напоменама и одговарајућом библиографијом).

заца у најразличитијим доменима културног и духовног делања.⁵⁷ На претходним страницама дотакнут је, и осветљен, тек део резултата Савиног ангажовања у оном домену који је остао забележен на зидовима најистакнутијих црквених задужбина домаћих ктитора, живописаним током XIII века. Јасно је да о одговарајућим обрасцима не сведоче само сакрална здања чији су сликани програми уобличавани првих деценија XIII века, и под непосредним надзором самог Светог Саве. Они су препознатљиви и у сродним делима монументалне црквене уметности која су реализована већ дубоко у другој половини века.

⁵⁷ За податке о свестраности Светог Саве готово да је излишно тражити одговарајуће библиографске референце. У новије време у два значајна зборника на једном месту су сабрани радови који о томе сасвим довољно сведоче (са наведеном другом литературом): Сава Немањић – Свети Сава, Историја и предање, Београд 1979; Свети Сава у српској историји и традицији, Београд 1998.



Сл. 1. Милешева, црква Вазнесења Христовог, јужни зид припрате, источни део: лик византијског цара и светог монаха из групе црквених песника (снимак Републичког завода за заштиту споменика културе, Београд)



Сл. 2. Милешева, црква Вазнесења Христовог, јужни зид припрате, западна половина: ликови светих монаха-песника; у средини: св. Теодор Студит (снимак РЗЗСК)



Сл. 3. Милешева, црква Вазнесења Христовог, западни зид припрате, јужна половина: лик из групе светих монаха-песника (?), св. Онуфрије и св. Макарије (снимак РЗЗСК)



Сл. 4. Милешева, црква Вазнесења Христовог, западни зид припрате, северна половина: св. Левтимије, св. Арсеније и св. Павле Тивејски (Легат Душана и Ружице Тасић, Филозофски факултет, Београд)



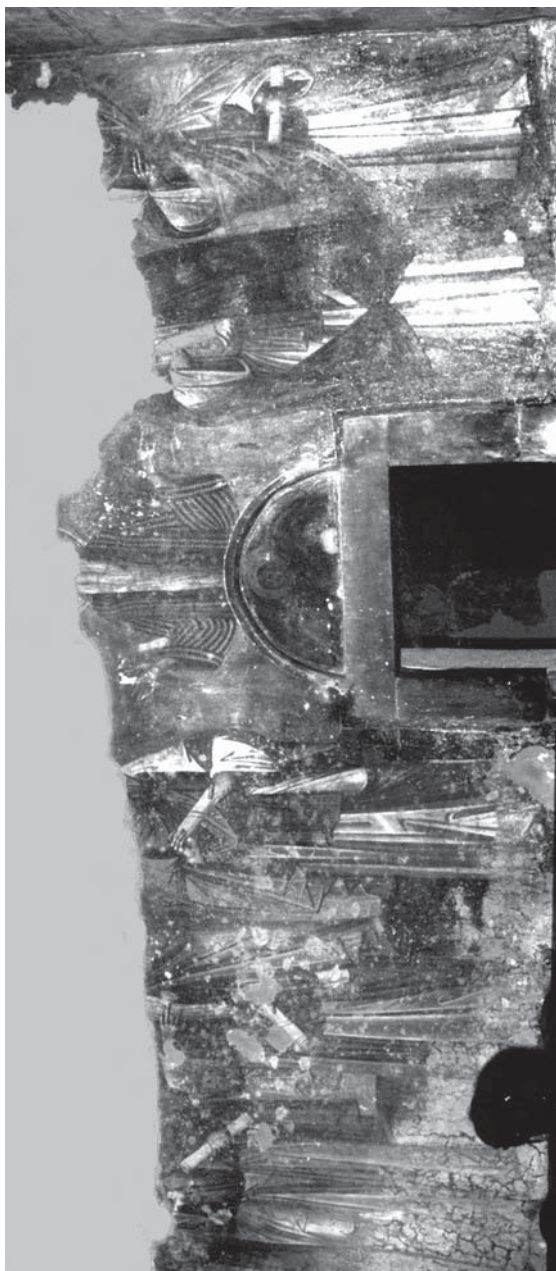
Сл. 5. Нерези, црква Св. Пантелејмона, поткуполни простор наоса, северна страна, део групе светих монаха-песника: свети Јосиф Песник, свети Теофан Грапт и свети Теодор Студит



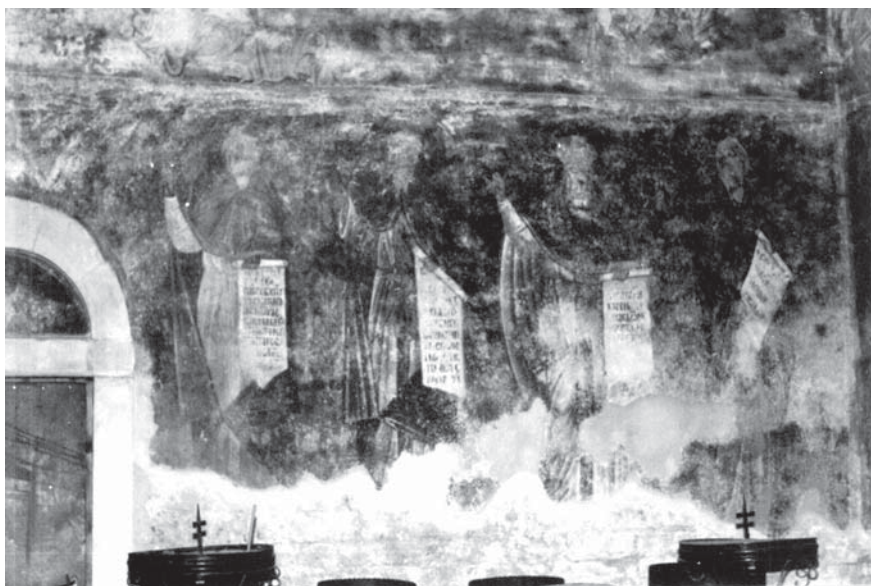
Сл. 6. Студеница, црква Успења Богородичиног, јужни вестибил-певница, део западног зида са ликовима светих монаха-песника; у среди-ни: свети Теофан Грапт (снимак И. М. Борђевића)



Сл. 7. Жича, црква Вазнесења Христовог, некадашња припрата, северни зид (без фигури у западном крају зида): свети монаси-песници и допојасни лик неидентификованог светог монаха; преи слева: свети Теодор Студит (компјутерски спојена два снимка РЗСК)



Сл. 8. Жича, црква Вазнесења Христовог, некадашња припрата, јужни зид: свети монаси; први зде-
сна: свети Антоније; допојасни лик: свети Павле Тивејски (компјутерски спојена два
снимка И. М. Борђевића)



Сл. 9. Сопоћани, црква Свете Тројице, припрата, јужни зид:
ликови светих монаха-песника; други здесна: свети Теодор Студит
(снимак И. М. Борђевића)

Сл. 10. Сопоћани, црква
Свете Тројице, припрата,
западни зид,
јужна половина: свети мо-
наси-песници
Козма Мајум-
ски и Јован Да-
маскин, свети
Павле Тивеј-
ски (снимак И.
М. Борђевића)



ON ST SAVA'S IMPRINT ON CONCEPTION
OF HOLY MONKS IMAGES IN MILEŠEVA CHURCH NARTHEX

CONTRIBUTION TO RESEARCH INTO COMMON ICONOGRAPHIC ELEMENTS
OF 13TH-CENTURY WALL-PAINTING IN CHURCHES FOUNDED
BY THE NEMANJIĆS

S u m m a r y

This paper discusses the possibility of further completing the to-date analyses on the content and scope of the part of the painting program in the Mileševa narthex, representing a striking two-band frieze of the images of holy monks. This new examination does not ignore the already recognized distinguishing marks, and pays special attention to investigating possible relationships and links with the solutions in some other monuments of the same era not having been previously researched in detail. The undertaking of the author was in this case determined by an attempt to look into and throw some light onto the hardly discernible, and to date unexplained, original content of a smaller, only fragmentarily saved, and indeed the most challenging segment of that numerous and complex gathering of the images of holy monks. That segment included several extremely damaged and rather faded images of holy monks in the lower zone of the narthex southern wall (the band of standing figures), and the figure in the southern end of the adjoining, west wall, in all probability, belonged to it as well. Furthermore, according to the faded traces of previous iconographic characteristics of these figures, it could be seen that they constituted a compact and specific group with regard to the nearest images or groups of images, related to them by belonging to the same, more general category of saints. Bearing in mind the damage to heads and faces, as well as the disappearance of the inscriptions with the names and texts on the scrolls in their hands, the only way to discovering, or at least to closer determining the identity of the images presented was by means of to date unused circumstantial data, which could be provided by more extensive iconographic materials from the other monuments of the time. This way was, up to a certain extent, already open by previous numerous notes of the researchers on the essential closeness of solutions in Mileševa with those of Studenica and Žiča, that is to say by a series of relevant findings indicative of Saint Sava's conception of its painting program. With the newly recorded analogies, and considered for the first time in this context, discovered by the author of this text in the painting programs of other representative foundations of the Nemanjićs from the 13th century, the circumstances are now present which will diminish, if not eliminate, the uncertainties related to the identity of the said monks, and also, to the extent possible today, shed light on the problem spot in the Mileševa narthex program. It was concluded that the numerous, and doubtlessly interesting Mileševa series of holy monks did not exclude the significant group of famous monks – poets, who, among the chosen maximalists of Orthodoxy and personal ideals of St Sava himself, could be 'recognized' not only in the churches whose painting program was certainly designed by the same person, but also in those being in the care of the ones respecting and continuing Sava's work. Painted within a larger whole constituted of individual

figures of holy monks, the figures of holy poets had a much greater share in the iconographic programs of the major 13th-century Serbian churches than has until recently been perceived to have been the tradition of the epoch. The standard pattern was created in the old narthex of the archiepiscopal church in Žiča. The issue here is the new interpretation of the interesting, and slightly older solution from the Studenica southern vestibule – choir. The painting program of both churches was under supervision of St Sava himself; however, the mentioned Žiča example was painted over at the beginning of 14th century. Not deviating from the principal pattern applied in Žiča, the chosen holy poets in the Mileševa narthex could also represent some sort of counterpart to the figures of the most prominent hermits, founders and leading figures of desert monks with which they shared the zone. The new observations on the interrelationship between Mileševa and monuments of the era, resulting from the relevant examination of the holy monks representations, offer, therefore, in this as yet unsatisfactorily investigated domain, a possibility of supplementing, even strengthening the already existing theses on St Sava's formulation of the Mileševa fresco program. It follows that these observations also make it possible to reconstruct yet another link in the already remarkable series of program details that clearly connect the spirit of Mileševa frescoes with that of the older painting at Studenica and the chronologically closer, original frescoes of Žiča. Such a reconstruction adds to our knowledge of the relevant iconographic patterns which had been transposed from the first foundations of the Nemanjićs to the walls of the foundations of the *ktetors* to come, in this instance in Sopoćani and Gradac. Shaped in the first decades of early 13th century owing to St Sava himself, and practically already standardized during the existence and creative life of the first Serbian archiepiscopate, the same patterns remained functional in Serbian environment throughout the period to come. They are recognizable in the churches whose walls were painted in the late 13th century, much later than Mileševa.

Бранислав ЦВЕТКОВИЋ
Завичајни музеј
Јагодина

ВИЗАНТИЈСКИ ЦАР И ФРЕСКЕ У ПРИПРАТИ МИЛЕШЕВЕ¹

Апстракт: У чланку је посвећена пажња најпре идентификацији лика оштећене фигуре византијског цара на јужном зиду милешевске припрате, а затим и тумачењу разлога за увођење ове фигуре у сликани програм Милешева.

Последња историјско уметничка и археолошка истраживања, као и конзерваторско-рестаураторски радови обављани током последње две деценије у манастиру Милешеви, потврдили су да је Милешева, заједно са Студеницом и Жичом, један од кључних споменика епохе раних Немањића. Због тога, пажњу медиевиста још увек заокупља милешевски живопис, како иконографски програм у целини, тако и значење појединих фресака, повезаних са личношћу Светога Саве и његовом одлучујућом улогом у оснивању и опремању манастира на Милешевки.²

¹ Рад је први пут представљен на Научном скупу Краљ Владислав и Србија у 13. веку, Епархија Милешевска Српске православне цркве и Историјски институт САНУ, 15-16. новембар 2000, Манастир Милешева – Пријеполје.

² За новије резултате истраживања Милешева и одговарајућих појава у историји и култури периода, в. *Милешева у историји српског народа*, Зборник радова, Београд 1987; С. Поповић, *Крст у кругу. Архитектура манастира у средњовековној Србији*, Београд 1994; М. Чанак-Медић, О. Кандић, *Архитектура прве половине XIII века*. Споменици српске архитектуре средњег века. Корпус сакралних грађевина III, Београд 1995; О. Кандић, С. Поповић, Р. Зарић, *Манастир Милешева*, Београд 1995 (и изабрана литература); *Свети Сава у српској историји и традицији*, Зборник радова, Београд 1998.

У просторном и функционалном погледу милешевски храм одликују три целине: прву чини наос са олтарским простором, другу унутрашња припрата, а трећу спољашња припрата са постројењем на спрату и два параклиса са стране. Већ у наосу истичу се значајне иконографске особености сликаног програма: најпре ктиторски портрет краљевића Владислава и с њим у вези композиција Мироносице на Христовом гробу,³ затим, монументална фигура св. Стефана Првомученика, насликана изнад вероватног владарског престола,⁴ те јединствене фигуре руских светитеља Бориса и Гљеба.⁵ У унутрашњој припрати је такође остварен занимљив иконографски програм, у коме, поред низа историјских портрета, доминирају фигуре светих монаха и пустиножителя. Ове су фреске још у студији С. Томековић добиле сјајно тумачење, сведочећи о размерама удела Светога Саве у осмишљавању целине и распореду појединих фигура.⁶ И најзад, спољашња припрата, са нарочитим архитектонским и иконографским уређењем, свакако је од почетака Милешеве добила јасно одређену намену, да постане маузолеј првог српског архиепископа.⁷

Одавно је уочено да су наручиоци сликаног програма у унутрашњој припрати портретима Немањића посебно нагласили династичке идеје, прожете нарочитом богословски утемељеном иконографијом. На лако уочљивом месту, у североисточном углу, насликани су најзначајнији чланови рашке владарске породице, како у савршеном поретку и молитвеној смерности приступају ликовима Светога Саве и Светога Симеона Немање. Они их очигледно препоручују и заступају пред пропалим

³ Г. Бабић, *Владислав на ктиторском портрету у наосу Милешеве*, у *Милешева у историји српског народа*, 9–15; Д. Поповић, *Српски владарски гроб у средњем веку*, Београд 1992, 51–52.

⁴ С. Радојчић, *Милешева*, Београд 1967, 19–21. О св. Стефану, в. Д. Војводић, *Прилог познавању иконографије и култа св. Стефана у Византији и Србији*, у *Зидно сликарство манастира Дечана*. Грађа и студије, Београд 1995, 537–563.

⁵ И. М. Ђорђевић, *Представе светих Бориса и Гљеба у Милешеву и српско-руске везе у првој половини XIII века*, у *Свети Сава у српској историји и традицији*, 295–307.

⁶ S. Tomekovic, *Les saints ermites et moines dans le décor du narthex de Mileseva*, у *Милешева у историји српског народа*, 51–65. Такође, в. В. Милановић, *О светосавској редакцији ликова светих монаха у припрати милешевске цркве*, у овом зборнику.

⁷ С. Радојчић, *Милешевске фреске Страшног суда*, Глас САН СССРXXXIV, књ. 4, Београд 1959, 69–79 (= Одабрани чланци и студије 1933–1978, Београд-Нови Сад 1982, 182–129; Д. Поповић, *нав. дело*, 55–60.

представама сконцентрисаним око сада девестираног портала наоса. Првобитно, ту су се морале налазити фигуре Христа, највероватније његово попрсје постављено у линети изнад портала, и Богородице, насликане у пуној фигури између Христа и Немање. Њима је могао бити придодат и св. Јован Претеча, приказан у пуној фигури са друге стране портала, између Христа и св. цара Константина и царице Јелене. Чланови српске владарске породице, на једној страни, и ромејски владари на другој, били су на овај начин, као пандани, окупљени око сада нестале симболичне композиције коју називамо Деизис.

У припрати су ликови српске владарске породице, заједно са фигурама првих хришћанских владара св. Константином и Јеленом и једним византијским царем, здружени у иконографску целину са великим бројем светих монаха и пустиножитеља. Овакав програм говори најпре о суштинској привржености Светога Саве, као несумњивог састављача милешевског програма, идејама анахоретског монаштва, с тим што фреске у припрати сведоче и о значајним везама које су у српској средњовековној владарској идеологији неговане на линији владар-монаштво, чија је крајња инстанца била сакрализација монарха. У случају Милешеве, те везе јесу од посебне важности и због најновијих открића у клисури Милешевке, где је недавно установљено постојање комплекса анахоретских испосница, које су свакако биле непосредно повезане са милешевском киновијом.⁸

Желели бисмо овом приликом да се још једном посветимо питању појаве портрета неидентификованог цара у милешевском програму, представљеног у југоисточном углу припрате. Необична и за српску средину јединствена представа једног византијског цара у оквиру монументалног црквеног живописа с разлогом је привлачила пажњу медијевиста. Како се крај цареве фигуре није сачувао ни најмањи траг првобитног натписа, који је свакако постојао судећи по извученим линијама за текст, истраживачи су износили различите претпоставке о његовом идентитету. Са другачијим аргументима сматрало се да је ту могао бити приказан византијски цар Алексије III Анђео, никејски цареви Теодор I Ласкарис, односно Јован III Дука Ватац, солунски цар Теодор I Анђео, бугарски цар Иван II Асен,⁹ или пак српски краљ Владислав, приказан у Милешеви

⁸ Д. Поповић, *Милешевске испоснице*, рад прочитан на Научном скупу Краљ Владислав и Србија у 13. веку, Епархија Милешевска Српске православне цркве и Историјски институт САНУ, 15–16. новембар 2000, Манастир Милешева – Пријепоље.

⁹ О различитим претпоставкама в. В. Ј. Ђурић, *Српска династија и Византија на фрескама у манастиру Милешеви*, *Зограф* 22 (1992), 13–14, 20.

по трећи пут.¹⁰ У међувремену је преовладало убеђење да је проф. В. Ј. Ђурић био најближи истини, сматрајући да у византијском цару треба препознати никејског владара Јована III Дуку Ватаца.¹¹ Аргументи проф. Ђурића оснивали су се пре свега на запажању о младоликости цара са фреске и претпоставци да је то морао бити истовремено и актуелни носилац царске власти и савременик осликавања Милешева. Разлоге за укључење портрета ромејског василевса у програм зидног сликарства у Милешеви проф. Ђурић је видео у потреби иконографа, а заправо Светога Саве, за истицањем улоге Никејског царства у контексту освајања автокефалности српске црквене организације. Проф. Ђурић је при том нагласио да појава портрета Јована Ватаца јесте сведочанство за “*врло одређени политички однос и посебан правни положај Србије према Никеји*”, уклопљен у византијску идеју о хијерархији власти и држава.¹²

Међутим, дискусија о овом проблему тиме није окончана. Недавно су професори Љ. Максимовић и Б. Ферјанчић опрезно изразили сумњу у наведену могућност, претпостављајући, с једне стране, да би представљена личност морала бити неки византијски цар посебно значајан за Немањиће, и с друге стране указујући на чињеницу да у периоду о коме је реч у Рашкој постоји снажна традиција позивања на таста Стефана Првовенчаног, цара Алексија III Анђела.¹³ По речима проф. Максимовића, портрет цара би у том смислу требало посматрати не као “*последњу односа из домена практичне политике*”, већ да је знатно вероватније да овај царев лик “*материјализује општију идеолошку визију хијерархије владара*”,¹⁴ што представља нов приступ овом питању. Следећи овакав начин размишљања, сматрамо да би у испитивању проблема требало поћи од критике става да је ондашња Србија могла заузимати било какав правни положај према Никеји, о чему нема потврда у изворима.¹⁵

¹⁰ С. Радојчић, *Милешева*, 20.

¹¹ В. Ј. Ђурић, *Српска династија*, 10; О. Кандић, С. Поповић, Р. Зарић, *Манастир Милешева*, 49–50.

¹² В. Ј. Ђурић, *Три догађаја у српској држави XIV века и њихов одјек у сликарству*, ЗЛУМС 4 (1968), 82; Б. Ферјанчић, *Србија и византијски свет у првој половини XIII века (1204–1261)*, ЗРВИ XXVII–XXVIII (1989), 130.

¹³ Б. Ферјанчић, Љ. Максимовић, *Свети Сава и Србија између Епира и Никеје*, у *Свети Сава у српској историји и традицији*. Зборник радова, Београд 1998, 13–24, пос. 21–24.

¹⁴ *Исто*, 21.

¹⁵ В. Ј. Ђурић, *Три догађаја у српској држави XIV века и њихов одјек у сликарству*, 82.

Опрез проф. Максимовића могао би се, по нашем мишљењу, подупрети принципима српске државне идеологије.¹⁶ Наиме, покушај да се појава портрета византијског цара у Милешеву веже директно за контекст автокефалности српске цркве и да се разуме као начин специфичног одавања почasti Никејском царству као изворишту српске црквене самосталности, наводи, на једној страни, на реторичко питање да ли је аналогно томе у Србији почетком XIII века било могуће и слично комеморисање порекла краљевске круне, а на другој страни, поставља нас и пред једно сасвим очекивано питање због чега је управо Јован Ватац изабран за комеморисање порекла автокефалности, а не Теодор Ласкарис, који је у време Савиног боравка у Никеји и стицања црквене самосталности заправо био актуелни владар Никејског царства. Мислимо да аргументи који су истакнути у прилог претпоставке о Јовану Ватацу више одговарају сензибилитету модерног доба; друкчије речено, чини се да нису у сагласју са средњовековним схватањима о пореклу власти и о начинима на које је човек средњег века сагледавао узроке и последице.

Писани историјски извори, пре свега они хагиографске и дипломатичке провенијенције, прецизно нас обавештавају о једном сасвим другачијем поимању политичких успеха Немањића на размеђи XII и XIII века, гледано, наравно, њиховим очима. То поимање произлази из основних поставки тада већ формиране српске државне идеологије. Она је сматрала, сходно византијској, хришћанској политичкој филозофији да извор сваке земаљске власти потиче од Бога, те да су моћ, богатство, ратне и дипломатске победе на земљи такође последица Божије милости.¹⁷ У том смислу се у хагиографијама често наилази на синтагме Божије милосрђе, Божија промисао или Богом изабрано. Тако још у оснивачкој Хиландарској повељи Симеон Немања каже: *да Бог ... постави ме великога жупана ... и обнових своју дедовину и већма утврдих Божијом помоћу*.¹⁸ О својој великожупанској власти Симеон говори као о: *у Христу дарованој ми владавини*.¹⁹ У истој повељи, Све-

¹⁶ С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*. Дипломатичка анализа, Београд 1997.

¹⁷ Исто, 62–63, 66 и даље.

¹⁸ Ђ. Трифуновић, В. Бјелогрић, И. Брајовић, *Хиландарска оснивачка повеља Светога Симеона и Светога Саве, у Осам векова Студенице*, Београд 1986, 54–55; *Свети Сава*, Сабрани списи, Београд 1986, 31.

¹⁹ Ђ. Трифуновић, В. Бјелогрић, И. Брајовић, *Хиландарска оснивачка повеља Светога Симеона и Светога Саве*, 54–55; *Свети Сава*, Сабрани списи, 32.

ти Симеон одлуку да пође стопама свог најмлађег сина тумачи речима: *вољом владике мога Исуса Христа ... поче се подизати мисао моја да напустим познате моје и децу и нађем неко место и да ту добијем спасење.*²⁰ Аналогно томе, Стефан Првовенчани у својој Хиландарској повељи каже следеће о очевој одлуци да њему, иако средњем сину, остави рашки престо: *пошто је неким приложењем Христос то у ум његов поставио ... остави мене, у Христу даровано му чедо, на престолу своје и у Христу дарованој му држави.*²¹ Божанско порекло власти снажно је наглашено и у другим очуваним повељама. У две жичке Првовенчани ће за себе рећи, као и други српски владари после њега, да је: *Стефан, по Божијој милости венчани први краљ све српске земље*, односно да је: *милошћу Божијом венчани краљ Стефан.*²² На сличан начин средњовековни писци, како аутори житија, тако и састављачи повеља, објашњавали су и друге значајне догађаје у српској држави и њеном окружењу. Тако Доментијан, описујући у Житију Светога Симеона припајање Дубочице Немањиној држави, изриче најпре констатацију: *источни цар цариградски даде му део од источне земље, од свога царства*, али зато одмах додаје и објашњење: *све се ово догоди чудним и великим Божијим промислом.*²³ Доментијан ће идентичну доследност применити и у Житију Светога Саве, тумачећи успињање младога Немањића на лествици свештеномонашких достојанстава, па ће рећи: *посла му Бог милост своју и просвећење своје и би постављен ђаконом*, а потом, *сатворише га архимандрита*, такође *по самотрењу Божијем.*²⁴

И управо код Доментијана налазимо одговор због чега у портрету византијског цара из Милешеве није могуће видети комеморацију порекла автокефалне српске цркве, јер то не би било у духу ондашње државне идеологије и усвојеног погледа на свет. Налазимо га у опису самог тренутка добијања права да Сава заснује самосталну цркву. Када је цар Теодор Ласкарис од Саве примио молбу да би и Срби требало да имају сопствену црквену организацију, одговорио је: *са великом радошћу испунићу ти Богом саветовану и богомисаону молбу, пошто Бог*

²⁰ *Свети Сава*, Сабрани списи, 32.

²¹ *Стефан Првовенчани*, Сабрани списи, Београд 1988, 57; С. Тирковић, *Хиландар и Србија*, у *Манастир Хиландар*, Београд 1998, 36.

²² *Стефан Првовенчани*, Сабрани списи, 110–111.

²³ Доментијан, *Житије Светога Симеона*, Београд 1988, 240.

²⁴ Доментијан, *Житије Светога Саве*, Београд 1988, 112.

²⁵ Доментијан, *Житије Светога Саве*, 134.

воли.²⁵ Испуњавајући је, цар са своје стране жели да поглавар самосталне српске цркве буде сам Сава са титулом архиепископа, сматрајући да: *нико није подобан толикој светињи осим твога преподобија и богодароване ти светости.*²⁶ Међутим, Сава са монашком смерношћу најпре одбија царев предлог, али Теодор Ласкарис остаје упоран изрекавши пресудну реченицу, која порекло српске автокефалне цркве издиже у ниво Божанског промисла, изузимајући га из домена земаљске власти: *Још пре твога доласка имам извештење да ће твоја светиња бити сапрестолник апостолскога седења, и Бог ми је тебе показао као достојна; зато не противречи.*²⁷ Након краће дискусије са царем Сава коначно пристаје, изговоривши кључне речи: *Нека буде воља Господња.*²⁸ Дакле, управо Божија воља, као један од основних метафизичких аргумената средњовековне владарске идеологије,²⁹ стоји насупрот наводној жељи Светога Саве да, одабирући лик никејског цара Јована Ватаца, укаже на порекло свог архиепископског достојанства. Њему је, да се тако изразимо, високо звање само у техничком смислу уручио никејски цар, а чега је Сава постао достојан заправо Божанским промислом. Отуда се претпоставка проф. Максимовића да у портрету цара у Милешевима треба видети Алексија Анђела чини ближом решењу, с обзиром да је као пандан цару на северном зиду насликан царски зет, српски краљ Стефан Првовенчани, крај кога у пратећем натпису стоје Алексијево име и титула.³⁰ Сходно средњовековним идеолошким обрасцима и такву родбинску везу било је могуће објаснити управо Божијим промислом, како то показује исказ из једне Хиландарске повеље краља Милутина из око 1300. године. Ту о орођењу са царем Андроником Милутин дословно каже да је: *Бог изволео да створи суродство краљевства ми и превисоког цара Грка.*³¹ Њихови заједнички портрети из хиландарске припрате представљају сјајну аналогију за милешевске портрете Првовенчаног и

²⁶ Исто.

²⁷ Исто.

²⁸ Исто, 135.

²⁹ О месту и значају метафизичке аргументације код Срба у Средњем веку в. Д. Бојовић, *Савино измирење завађене браће у српској житијној књижевности*, у *Свети Сава у српској историји и традицији*. Зборник радова, Београд 1998, 159–165.

³⁰ О важности натписа и о натписима као непосредном сведочанству и примарном историјском извору, в. Р. Михаљчић, *Изворна вредност записа и натписа*, у *Право и лажно народно песништво*, Деспотовац 1996, 33–46.

³¹ С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањина*, 77.

њему насупротив насликаног византијског цара, јер се у натписима крај Милутина, као и крај Првовенчаног, спомиње да су зетови византијских царева, Андроника Палеолога, односно, Алексија Анђела.³²

Проф. Максимовић је и у вези младоликог изгледа византијског цара са фреске, као основног аргумента да је у питању Јован Ватац, истакао сасвим одређену сумњу, упозоривши да претпоставка о царевој младоликости, уз чињеницу да је портрет јако пострадао, не може бити довољан доказ за одређивање о којој је личности реч.³³ Ми бисмо, у прилог овој опасци, истакли следећу напомену. Својевремено је Г. Бабић, пишући о Милешевцима, указала да би се портрет Јована Ватаца, у низу цртежа византијских царева из илустроване Историје Јована Зонаре у рукопису Mutinensis gr. 122 из Библиотеке Естенсе у Модени, могао употребити као аргумент при утврђивању идентитета приказаног цара у Милешевцима.³⁴ Овај цртеж Јована Ватаца заиста показује лик цара са кратком брадом, сасвим сличном бради и изгледу милешевског цара.³⁵ Кратка црна брада на портрету Јована Дуке у рукопису, као основни иконографски детаљ у типском грађењу византијског портрета, показује, прво, да је тако кратка брада очито била стандардни детаљ за портрете Јована Ватаца, и друго, да би у цару из Милешевце због тога било могуће видети још један портрет овог никејског владара. Међутим, проблем постаје знанто сложенији јер у истом рукопису налазимо и портрет Алексија III Анђела који има готово идентичне особине као и наведени лик Јована Ватаца.³⁶ Наиме, Алексије Анђеоски на том портрету такође има веома кратку браду. Поређење ова два портрета показује велике сличности, сведочећи да на основу ових касних цртежа византијских царева није могуће изводити поуздане закључке, па чак ни претпоставке, што се односи и на њихове ликове са кованог новца. Како нису сачувани портрети ових царева у монументалном сликарству, морамо закључити да

³² О заједничким портретима цара Андроника и краља Милутина. в. V. J. Djurić, *Les portraits de souverains dans le narthex de Chilandar. L'histoire et la signification*, Хиландарски зборник 7 (1989), 105–132; Д. Војводић, *Ктиторски портрети и представе, у Манастир Хиландар*, Београд 1998, 55, 251–255.

³³ Б. Ферјанчић, Ј. Максимовић, *нав. дело*, 22.

³⁴ Г. Бабић, *Владислав на ктиторском портрету у наосу Милешевце*, 13.

³⁵ I. Spatharakis, *The Portrait in Byzantine Illuminated Manuscripts*, Leiden 1976, 119/d; E. Piltz, *Kamelaukion et mitra. Insignes byzantines imperiales et ecclesiastiques*, Uppsala 1977, Pl. 124.

³⁶ I. Spatharakis, *The Portrait in Byzantine Illuminated Manuscripts*, 117/f.

нам позната ликовна грађа, нажалост, не помаже у решавању проблема идентитета милешевског цара. Дужина браде, у типолошком смислу, код византијских и уопште средњовековних портрета није била доказ о старосном узрасту представљене особе, већ да, напротив, говори о једном усвојеном детаљу који у ликовном погледу одређује представљену особу. Доказ за то јесу многи очувани портрети Андроника II Палеолога, како у монументалном сликарству, тако и у рукописима, јер сви Андроникови портрети показују идентичне особине, а пре свега препознатљив облик широке, не предугачке и равно подсечене браде.³⁷

На другој страни, у инсигнолошком погледу портрет непознатог византијског цара у Милешеви показује знатне архаизме, наводећи нас на сумњу да је реч о личности која је у тренутку представљања могла бити актуелни, савремени василевс Ромеја. Основна анализа царевог костима и инсигнија показује да облик круне и владарског сакоса не одговарају инсигнијама и костиму византијских царева са краја XII и из XIII века, што су запазили и старији истраживачи.³⁸ Наиме, сви владарски ликови у царским костимима из милешевског живописа (непознати цар, св. пророк Давид, св. Константин Велики и цареви из композиције Страшног суда),³⁹ имају идентичне костиме и инсигније. Њихове круне одговарају типу византијских плитких круна X–XI века, какве налазимо на ликовним представама пре него што је средином XII века у Византији постала доминантна куполаста стема.⁴⁰ Сакоси, такође, имају веома архаичан облик. Пажљива анализа њиховог изгледа показује да су у Милешеви у приказивању владара коришћени веома стари обрасци, што закључујемо како по веома широком лоросу, али и по облику перибрахиона, специфичних украсних нашивака на рукавима, који су полукружног облика. Такви перибрахиони били су карактеристични за портрете византијских царева старијим од краја XI века, јер

³⁷ Портрети цара Андроника на фрескама, хрисовуљама и минијатурама у рукописима.

³⁸ О архаичној иконографији милешевског живописа, в. С. Радојчић, *Милешевске фреске Страшног суда*, 69–79; Д. Поповић, *Српски владарски гроб у средњем веку*, 58. О архаичним костимима и инсигнијама у Милешеви, в. В. Ј. Ђурић, *Српска династија и Византија*, 20; Б. Поповић, *О ношњи ктиторских портрета у Милешеви – сије (препендулије)*, Милешевски записи 3 (1998), 37–54.

³⁹ С. Радојчић, *Милешџва*, Т. XXV, XXV, XLIV.

⁴⁰ E. Piltz, *Kamelaukion et mitra*, passim.

се након тога њихов облик битно мења и постаје четвртаст.⁴¹ Сматрамо да ово запажање има вредност јер подупире изречену претпоставку да портрет милешевског цара не мора представљати сувременог владара. Да је у Милешеви насликан актуелни византијски василевс, било би, мислимо, најближе истини да би укључивање званичне представе страног суверена морало да за собом вуче одређене претходне радње, тј. предуслове за њено извођење, укључујући и њену идеолошко-политичку оправданост, па чак и непосредно учешће византијске стране. Употреба старих модела би у том случају била тешко објашњива, јер поређење овог милешевског портрета са портретима византијских царева из XII и XIII века у Аполонији,⁴² костурској Мавриотиси,⁴³ Св. Еразму код Охрида⁴⁴ и Курбинову,⁴⁵ јасно указују на архаичност милешевског костима, који је сасвим сличан одеждама са старијих портрета из прве половине XI века. Из истог разлога би се тешко могло објаснити то што је сакос непознатог цара у Милешеви плаве боје, уместо да је црне или пурпурне, какве је на суседној фигури св. цара Константина, на шта је недавно упозорио колега Б. Поповић.⁴⁶

Попрсја св. Јована Каливита и св. Алексија Божијег Човека, која су насликана изнад портрета византијског цара у Милешеви, на свој начин доприносе тежини проблема. Наиме, познато је да су у средњем веку уз портрете историјских личности, односно, у њиховој непосред-

⁴¹ Полукружне нашивене украсе на рукавима сакоса (перибрахионе) видимо на сачуваним портретима Константина VII (слоновача из Вашингтона), Романа II (слоновача), Константина XI Мономаха (Мономахова круна и мозаик у Св. Софији, Цариград) и Михаила VII Дуке (Круна краља Иштвана и Хахули триптих, Тбилиси). Међутим, већ на портретима Михаила VII Дуке и Нићифора III Вотанијата у париском рукопису Coisl. 79 запажамо формалну измену у облику перибрахиона, који постају четвртасти, па ће у том облику остати све до XV века (портрети Константина X Дуке у рукопису Barberini gr. 322 и Јована II Комнина у Св. Софији у Цариграду и у рукопису Urb. gr. 2).

⁴² Н. und Н. Buschhausen, *Die Marienkirche von Apollonia in Albanien*, Wien 1976, Taf. 101.

⁴³ S. Kalopisi-Verti, *Dedicatory Inscriptions and Donor Portraits in Thirteenth-Century Churches of Greece*, Wien 1992, Fig. 82.

⁴⁴ Ц. Грозданов, *Охридско зидно сликарство од XIV век*, Охрид 1980, 27; П. Миљковић-Пепек, *Свети Еразмо. Пештерна црква крај Охрид*, Скопје 1994, сл. 1, 2.

⁴⁵ С. Grozdanov, D. Bardžieva, *Sur les portraits des personnages historiques a Kurbinovo*, ЗРВИ XXXIII (1994), 72–73

⁴⁶ Б. Поповић, *О ношњи ктиторских портрета у Милешеви*, 39.

ној близини, често постављани ликови светитеља имењака, чиме је остваривана специфична симболика. Како се изнад царевог портрета налазе попреја два светитеља који носе идентична имена каква су имали цареви Јован Ватац и Алексије Анђео, у случају Милешеве остајемо без правог аргумента.

Ипак, уз све напред речено, чини се да натпис уз краља Стефана Првовенчаног представља најснажнији аргумент за утврђивање идентитета непознатог византијског цара у Милешеву. Пуна титула уз Првовенчаног, с обзиром на најновије образложење проф. Б. Тодића, вероватно је гласила: *въ христа бога благовѣрни првовѣнчанъ краљъ всѣхъ рашкихъ земль и дивклитскихъ стефанъ синъ свѣтаго симеона немане зеть цара грческаго киръ алеџи*.⁴⁷ Оваква интитулација, која уз основне делове садржи осим филиације и спомен на сродство са византијском династијом, сама за себе јесте веома речита.⁴⁸ Како је непознати византијски цар насликан наспрам Стефана Првовенчаног, у њему највероватније треба препознати Алексија Анђела, јер је његово име исписано крај српског краља, као што је у натпису крај Милутина у Хиландару истакнуто да је он зет цара Андроника, који је крај њега и насликан.⁴⁹ У средњовековном портретном сликарству није било ретко да се личности насликане у непосредној близини додатно повезују и кроз пратеће натписе, нарочитим указивањем на међусобне родбинске везе, као на портретима у чувеном Типику Линколновог колеџа.⁵⁰

Потреба младе рашке династије да у различитим текстуалним сведочанствима веома дуго указује на сродство са византијским василевсом, у исто време је и објашњење зашто је у милешевској припрати, са снажним политичко-идеолошким програмом, изведен и портрет цара Алексија.⁵¹ Он је веома дуго поштован у Рашкој, о чему сведоче његови

⁴⁷ Б. Тодић, *Репрезентативни портрети Светога Саве у средњовековном сликарству, Свети Сава у српској историји и традицији*. Зборник радова, Београд 1998, 229.

⁴⁸ О натписима уз портрете владара и навођењу филиације, в. С. Радојчић, *Портрети српских владара у средњем веку*. Белешке С. Петковић, Београд 1996, 86–88.

⁴⁹ V. J. Djurić, *Les portraits de souverains dans le narthex de Chilandar*, 107.

⁵⁰ I. Spatharakis, *The Portrait in Byzantine Illuminated Manuscripts*, 190–206, Fig. 140–154.

⁵¹ О кључном значају орођавања Немањића са византијском царском породицом и додељивању севастократорске титуле Стефану Немањићу, в. Г. Острогорски, *Историја Византије*, Београд 1959, 382; Б. Ферјанчић, *Севастократору у Византији*, ЗРВИ XI (1968), 186–170.

помени у Немањиној Хиландарској оснивачкој повељи из 1199. године, Хиландарској повељи великог жупана Стефана Немањића из 1202. године, у свечаном златном ктиторском натпису у куполи Студенице из 1208/9. године, те у Милешеви, осликаној до 1227/8. године.⁵²

Династичка композиција у припрати Милешеве подсећа на владарске портрете у пештерним храмовима манастирских комплекса Натлисмцемели и Колагири у пустињи Давид Гаречи, у источној Грузији. У овим случајевима, требало је монументалним династичким композицијама са низом насликаних ликова, нагласити легитимитет владајуће личности. На примеру храма Св. Јована Крститеља у Натлисмцемели, требало је низом претходних владара, које предводи оснивач пустињског монаштва, ојачати нестабилан положај царице Тамаре, која је, иако жена, постала монарх.⁵³ Иако пуноправни наследник династије Багратида, она је све време своје владавине морала да на различите начине утврђује свој владарски положај, који јој је оспораван због њеног пола.⁵⁴ Пример новопроученог манастира у комплексу Колагири нешто је другачији, али и интересантнији. Ту је велики број портрета лојалних феудалаца на свој начин требало да истакне легитимитет владајуће породице.⁵⁵ Сличности између грузијских и српских примера могу се уочити и у структури владарских интитулација. И код једних и код других владарска интитулација је састављена из више области, код Срба су то рашке, диоклитске, захумске и травунијске земље, а код Грузина Абхазети, Картли, Ран, Кахети.⁵⁶

На другој страни, монументалним портретима Немањића у Милешеви, којима је био придодат и портрет Алексија Анђела, требало је објавити и оснажити нов положај младе рашке династије, која је милошћу

⁵² О идеолошкој основи везивања раних Немањића за цара Алескија Анђела, в. Lj. Maksimović, *L'ideologie du souverain dans l'Etat serbe et la construction de Studenica*, у *Студеница и византијска уметност око 1200. године*, Београд 1988, 35–48, пос. 39–40, 44.

⁵³ А. Eastmond, *Royal Imagery in Medieval Georgia*, University Park PA 1998, 125–138.

⁵⁴ Исто, 93–94. Истраживања су показала да и у другим храмовима са њеним портретима (Вардзија, Кинцвиси, Бетаниа, Бертубани) на површину избија управо потреба за истицањем легитимитета царице Тамаре, в. А. Eastmond, *Royal Imagery in Medieval Georgia*, 104–108, 144–149, 161–164, 172–178.

⁵⁵ Z. Skhirtladze, *Historical Figures at Kolagiri Monastery in the Gareja Desert*, Tbilisi 2000, 108–124 (енглески резиме).

⁵⁶ А. Eastmond, *Royal Imagery in Medieval Georgia*, 45–49, 235–237.

Божијом постала краљевина и Божијим промислом остварила црквену самосталност. Божијом вољом, такође, постао је рашки и диоклитски владар, првокрунисани српски краљ Стефан, и суродник византијског цара. Тиме је Србија на замишљеној хијерархијској лествици владара заузела високо место у оновременом свету. Био је то начин да се утврди првенство Стефанове лозе. Утолико пре, јер је недуго потом у Студеници, у јужном параклису спољне припрате и сходно аренама жичких повеља, ктиторским портретима показано да је краљ Стефан Радослав наследник краља Стефана Првовенчаног. Штавише, у истом параклису је указано на то да ће и линија наслеђа архиепископског достојанства припасти још једном сину Првовенчаног краља.⁵⁷

Да бисмо разумели побуде Светога Саве и Стефана Првовенчаног да у милешевски сликани програм укључе и лик византијског цара Алексија Анђела, нужно је у потпуности разумети место и улогу Милешеве као целине у ондашњим сложеним околностима, не само у оквиру српске црквене организације, већ пре свега у контексту здруженог државничког дела Светога Саве и Стефана Првовенчаног.

⁵⁷ Б. Цветковић, *Студенички ексонартекс и краљ Радослав: прилог датовању*, ЗРВИ XXXVII (1998), 75–85.

BYZANTINE EMPEROR AND FRESCOES IN MILEŠEVA NARTHEX

S u m m a r y

The unique appearance of the portrait of an unknown monarch in Byzantine emperor attire on the south wall of Mileševa narthex, painted opposite the figure of Stephen the First-Crowned, attracted much attention of researchers in the previous period. In search for the identity of the damaged figure of a Byzantine emperor, a series of suggestions were made, ranging from the idea that it was an image of one of the Byzantine emperors, Alexis III Angelus, Theodore I Lascaris or John III Ducas Vatatzes, to the opinions that it was Bulgarian emperor Ivan II Asen or Serbian King Vladislav, painted in Mileševa for the third time. In scientific thought in recent years, the suggestion of Professor V. J. Djurić was predominant, namely that the image of an unknown emperor should be deemed to be the portrait of Emperor John III Ducas Vatatzes of Nicaea. The reason for belief that the portrait of this monarch was included in the iconographic program of Mileševa originated from specific political circumstances of new Serbian kingdom in early 13th century. Thus, the portrait of John Ducas was believed to be a reflection of specific political relationships and a special legal status of Serbia towards the empire of Nicaea in the context of strife for autocephaly of Serbian church. In this paper a different explanation has been suggested, based on the iconographic, historical, and insignia analysis. The earlier hypothesis has been accepted, namely that the image of a Byzantine emperor should be the portrait of Alexis III Angelus. The importance of this Byzantine emperor for the first generation of the Nemanjićs, ideological patterns used in recounting diplomatic and military achievements of Serbia at the end of 12th and beginning of 13th centuries, recurring mentions of Alexis in several written Serbian sources, analogy with the portraits in Hilandar (King Milutin and Emperor Andronicus), as well as anachronism of emperor's attire and insignia, all quite decisively contribute to the hypothesis that opposite of Stephen the First-Crowned in Mileševa only his father-in-law, Emperor Alexis III Angelus, could have been painted.

Мирослав ТИМОТИЈЕВИЋ
Филозофски факултет
Београд

БОГОРОДИЦА БЕЗДИНСКА И ВЕРСКО-ПОЛИТИЧКИ ПРОГРАМ ПАТРИЈАРХА АРСЕНИЈА IV ЈОВАНОВИЋА

Анстракт: У раду се истражује природа сукоба између патријарха Арсенија IV Јовановића и братства манастира Бездина, који је избио поводом преноса чудоторне Богородичине иконе у митрополијско средиште у Карловцима 1743. Расположиви извори показују да је избегли пећки патријарх намеравао да од чудотворице направи заштитницу свог трона и целокупног нација. Због тога се око њеног култа уобличава сложен барокни ритуал, којим је руководио дворски свештеник, који је истовремено вршио и дужност церемонијал мајстора. Одлуком царице Марије Терезије, икона је након патријархове смрти враћена у манастир 1748. У исто време је по налогу Синода направљена копија чудотворне иконе, али она није успела да достигне углед оригинала.

У средишту барокне маријанске побожности било је поштовање Богородичиних чуда и њених чудотворних икона. Због тога се и у црквама Карловачке митрополије, установљене након Велике сеобе 1690, успоставља поштовање великог броја Богородичиних чудотворца.¹ Најугледнија међу њима била је чудотворна Богородица Бездинска. Ову икону, реплику Богородице Владимирске, донео је из Кијева монах Пај-

¹ О чудотворним иконама Карловачке митрополије и њиховој улози у барокној маријанској побожности: М. Тимотијевић, *Српско барокно сликарство*, Нови Сад 1996, 356-359.

сије Грк (1698–1737) у пролеће 1727.² Она је по одобрењу митрополита Мојсеја Петровића привремено смештена у београдску Саборну цркву, а потом пренесена у обновљени манастир Винчу. Након поновног продора Турака у Србију 1739, избегли винчански монаси су се сместили у банатски манастир Бездин, поневши са собом и чудотворну икону. Неколико година касније она је по налогу Арсенија IV Јовановића пренесена у Карловце, што је довело до дуготрајног спора између патријарха и бездинског игумана Теодосија Веселиновића.

На пренос чудотворице у Карловце и спор који се из тога изродио скренуо је пажњу бездински јеромонах Сергије Шакрак-Нинић пре више од једног века.³ Важност овог подухвата за разумевање верско-политичке историје Карловачке митрополије уочио је Милутин Јакшић у монографији о патријарху Арсенију IV Јовановићу, али се њиме нешто више позабавио тек у студији о црквено-народним саборима из 1748. и 1749.⁴ Неколико фактографских података о спору обелоданио је потом Иларион Зеремски у монографији о банатским манастирима.⁵ Јакшић и Зеремски овај догађај нису дубље коментарисали,⁶ а о њему су каснији

² Подаци о раној повести Богородице Бездинске налазе се на почетку Пајсијевог *Поменика манастира Винча*, који је објављен у: И. Руварац, *Судбина манастира Винче у Србији*, Старица IV–2 (1887), 35–38. Пајсије је основне податке о својој биографији дао визитационој комисији митрополита Викентија Јовановића, која је посетила манастир Винчу 29. августа 1733. Извешај визитационе комисије објављен је у: Р. Грујић, *Прилози за историју Србије у доба аустријске окупације (1718–1739)*, Споменик СКА ЛП, други раз. 44 (1914), 167. О икони Богородице Владимирске постоји обимна литература. Упутна синтетичка студија у којој су прокоментарисана ранија истраживања: М. Татић-Ђурић, *Богородица Владимирска*, Зборник за ликовне уметности Матице српске 21 (1985), 29–50.

³ Он је у манастирској архиви пронашао бројна документа везана за овај спор и делимично их препричао у: С. Шакрак-Нинић, *Српске старине из архиве манастира Бездина*, Глас истине VII (1890), 123–124, 141–142, 172–174.

⁴ М. Јакшић, *О Арсенију IV Јовановићу Шакабенти, лекције из историје Карловачке митрополије*, Сремски Карловци 1899, 239–240; Исти, *Два српска сабора (1748. и 1749.)*, *Прилози историји Карловачке митрополије*, Богословски гласник I–1 (1902), 95–97.

⁵ И. Зеремски, *Српски манастири у Банату, њихов настанак, пропаст и одношај према Румунима*, Сремски Карловци 1907, 104–105.

⁶ Тако Милутин Јакшић сматра да је то био само један од „непотребних и штетних сукоба“ патријарха Арсенија IV Јовановића. Упор.: М. Јакшић, *О Арсенију IV Јовановићу Шакабенти*, 240.

истраживачи исказали само узгредна, али опречна мишљења.⁷ Међутим, сачуван је низ извора, који у пуној мери могу поуздано да расветле сложену природу овог спора и покажу да је избегли поглавар српске цркве намеравао да од чудотворице направи заштитницу целокупног национа, који је четрдесетих година XVIII века био обједињен једино његовом патријаршијском влашћу.

I

Промишљеност патријарховог подухвата открива већ и сама одлука да бездинску чудотворицу пренесе у Карловце 1743. Управо те године привођени су се крају дуготрајни патријархови напори да код дворских власти у Бечу издејствује потврду *Привилегија* на којима се заснивао статус српске цркве и народа у Хабзбуршкој монархији. Због ових послова су народни депутати боравили у Бечу, од 29. септембра 1742, до 20. октобра 1743.⁸ *Привилегије* су коначно потврђене 24. априла исте године, а потом је одобрено и одржавање црквено-народног сабора на коме је требало да буду обнародоване и штампане.⁹ Боравак депутата у Бечу, предвођених горњо-карловачким епископом Павлом Ненадовићем, искористио је Арсеније IV Јовановић и за утврђивање свог личног статуса. Након *Привилегијама*, његова патријаршијска титула потврђена је и 21. октобра 1741.¹⁰

⁷ Д. Медаковић, *Барокне теме српске уметности – I Богородица од седам жалости*, у: *Трагом српског барока*, Нови Сад 1976, 258–259; Б. Вуксан, *Идеје реформе и појава бакрореза код Срба у XVIII веку*, Зборник Филозофског факултета у Београду XVI (1989), 217.

⁸ Патријарх са њима одржава сталну преписку: Д. Руварац, *Кореспонденција патријарха срп. Арсенија IV (Шакабенте) од 29. септ. 1742. до 20. октобра 1743*, Архив за историју српске православне Карловачке митрополије II (1912), 67–76, 111–115, 142–151, 177–185, 200–208, 310–320, 343–352, 370–382.

⁹ Марија Терезија је потврдила *Привилегије* прво преко Тајне дворске канцеларије 24. априла 1743. Оне су 18. маја потврђене преко Угарске дворске канцеларије, а 4. јула исте године преко Дворског ратног савета. Патријарх се захваљује царици за потврду *Привилегија* 22. јула 1743. Одржавање црквено-народног сабора царица је одобрила преко Дворског ратног савета 26. јуна исте године. Сабор је отворен 22. јануара наредне године. За хронологију догађаја: М. Јакшић, *О Арсенију IV Јовановићу Шакабенти*, 67, 70, 74, 80. – Прва тачка на црквено-народном сабору било је објављивање конфирмације *Привилегија*. Упор.: Д. Руварац, *Народни сабор 1744. Прилог за историју српских сабора*, Српски Сион XIII (1903), 375–378, посебно 376; Исти, *Мњење угарске Дворске канцеларије о закључцима народног сабора од 1744. године*, Архив за историју српске православне Карловачке митрополије II (1912), 362–370.

¹⁰ За потврду патријархове титуле: Д. Руварац, *Народни сабор од 1744. Прилог за историју српских сабора*, Српски Сион XIII (1903), 586–587, где је објављен оверени препис оригиналне дипломе Марије Терезије.

У току догађаја који су претходили потврди *Привилегија* и патријархове титуле, пренесена је и бездинска чудотворица у Карловце. Био је то један од низа подухвата који је требало да уздигне углед централне црквене институције и потврди лични ауторитет избеглог патријарха. Арсенију IV Јовановићу је било познато да је већ београдско-карловачки митрополит Мојсеј Петровић засновао култ ове иконе.¹¹ Од примарне важности за установљење култа био је свечани пренос чудотворице из београдске Саборне цркве, полагање у обновљени храм манастира Винче и утврђивање дана њеног прослављања.¹² Овај торжествени догађај Пајсије Грк описује у *Поменуку манастира Винче* на следећи начин: „пакиже прошедшимъ двоимъ летома съ благословеніемъ господина Архиепископа Моисея, изнесохома вишеименованую икону из съборніе церкви белградскіе и принесохома съ великою иѣстію съ литіею священници, и дѣякони съ еваангеліемъ, съ кадилницахъ, священници съ свещами и прочи христіани велики и мали опще народне съ псалми и песньми поюще, и положихома иу више именовати манастирь Винчу въ лето господне 1729. юлія 2. на положеніе ризи пресветые Богородици.“¹³ Опис свечаности показује да је она била уобличена по угледу

¹¹ За патријарха је, у складу са рационалистичким схватањима чуда и чудотворности, исказаном у *Духовном Регуламенту* Теофана Прокоповича, било важно да је икона Богородице Бездинске већ имала утврђен статус чудотворице. Наиме, барокна побожност је често критички гледала на објављивање чуда, и подвгавала их је провери. Тако је патријарх убрзо по преласку у Карловце забранио свештеницима да посећују места „због чуда слављена“ која нису саборно засведочена. Упор.: М. Јакшић, *О Арсенију IV Јовановићу Шакабенти*, 211. – За слична схватања у одредбама *Духовног регуламента* упор.: *Духовный регламентъ*, Санктпетербург 1820, 50, где Духовни синод налаже епископима да проверавају чудотворна објављивања при иконама, кладенцима и изворима.

¹² У конституисању култа чудотворних икона, као и реликвија, њихов пренос и полагање су били важан ритуални чин, коме је придавана важност и у барокној култури: G. Wolf, *Kultbilder im Zeitalter des Barock*, у: *Barockkunst in Deutschland und Österreich*, Zeitschrift des deutschen vereins für kunstwissenschaft 43/1 (1989), 404. Пракса свечаног преноса реликвија може се пратити још од времена раног хришћанства: A. Lenger, *Reliquien in Kunst und Kult zwischen Antike und Aufklärung*, Damstadt 1995, 11–26. За античке корене ове праксе: P. J. Holliday, *Roman Triumphal Painting: Its Function, Development, and Reception*, The Art Bulletin LXXXIX–1 (1997), 130–147. Упор.: S. Spain, *The Translation of Relics Ivory, Trier*, Dumbarton Oaks Papers XXXI (1977), 294–302, где се указује на политичку димензију овог чина, који се задржава и у каснијим епохама.

¹³ И. Руварац, *Судбина манастира Винче у Србији*, 37.

на сличне процесије организоване у то време у руској цркви у част чудотворних икона, где је редослед учесника био прописан одредбама Духовног синода.¹⁴ Митрополит Мојсеј Петровић имао је важну улогу и у завршном уобличавању култа чудотворне иконе. Његовом одлуком 2. јули је проглашен за дан када се свеноћним бденијем и литургијом прославља помен преноса чудотворице и њеног полагања у храм манастира Винче. Установљавањем празника посвећеног чудотворној икони, њено поштовање је добило неопходне форме институционализованог култа.¹⁵

Одлука патријарха Арсенија IV Јовановића о преносу чудотворне иконе у центар нација, ма колико била самовољна и насилна, није превазилазила оквире политике понашања која је била веома стара и добро позната. Могуће је навести низ примера о преношењу чудотворица из провинцијских култних места у верска и политичка средишта. Исту судбину је имала и Богородица Владимирска, која је из Кијева пренесена у Владимир, а потом у Москву. Оваква политика понашања била је легализована и у Хабзбуршкој монархији. У барокним верско-политичким програмима монархије, па и целокупног католичког света, Богородица је истицана као небеска заштитница у борби против Турака. Она је била *Auxilium Christianorum* већ у бици код Лепанта, а њене чудотворне представе се истичу у први план у противтурској пропаганди, посебно

¹⁴ Уредбе московских митрополита и Духовног синода о свечаним процесијама из првих деценија XVIII века објављене су у: Н. Розанова, *О крестныхъ ходахъ въ Москвѣ*, Чтенія въ московскомъ обществе любителей духовнаго просвѣщенія IV (1868), 76–98. – Мојсеју Петровићу су биле познате јавне језуитске свечаности у Београду и Петроварадину, попут великих процесија приликом преноса Богородице Текијске. Међутим, оне нису послужиле као узор за организовање свечаног преноса чудотворне иконе из Београда у Винчу. За опис језуитских процесија упор: Ј. Лешић, *Исусовачко казалиште у Београду и Петроварадину у првој половини XVIII стољећа*, Зборник Матице српске за сценске уметности и музику 1 (1987), 73–74. За репрезентативан пример барокног урбаног спектакла у преносу реликвија: R. Krautheimer, *A Christian Triumph in 1597*, у: *Essays in the History of Art presented to Rudolf Wittkower*, London 1967, 174–176.

¹⁵ Пајсије у *Поменику манастира Винча* не пропушта да то помене: „Того ради на тај днь, јул. 2., егда принесе се икона, заоведа и положи обичай господињ (Мојсеј Петровић, ист. М.Т.) на свако лето славу онај днь творити пресветои Богородици съ всенощнимъ бденіемъ и служба божія да совершаѣтсе вьсегда“.: И. Руварац, *Судбина манастира Винче у Србији*, 37.

након опсаде Беча.¹⁶ У извештајима о ратовима тог времена често се наводи да су део плена биле чудотворице, које су потом као заветни дарови поклањане црквама. Неке од ових икона су биле пренесене по налогу бечких императора. Тако је чудотворна Богородица Почка, пренесена по налогу Леополда I и његове супруге Елеоноре у бечку Катедралну цркву 1697, постала паладиј Хабзбуршке монархије.¹⁷ У време Леополда I и Карла VI, усталио се обичај да се велике победе над турском војском, као што су то биле битке код Сегедина, Темишвара, Петроварадина и Београда везују за посредовање појединих чудотворних икона.¹⁸ Тако је Максимилијан Емануел, изборни баварски кнез, након битке за Београд 1688. однео чудотворну икону Богородице Смедеревске која се чувала у манастиру Успења Богордице и поклонио је манастиру Свете Ане у Лехелу. Ова икона постала је потом најугледнија баварска чудотворица.¹⁹

Оваква политика понашања била је позната Арсенију IV Јовановићу, па је он сматрао да му то даје право да чудотворну икону из Бездина пренесе у Карловце, тим више што се она прво налазила у београдској Саборној цркви и што је њен култ установљен залагањем београдско-карловачког митрополита Мојсеја Петровића. Патријарх је сматрао да чудотворна икона, након пада Београда и пустошења манастира Винче, треба да се налази у Карловцима. Наиме, већ од преношења митрополијског средишта почетком XVIII века, нови црквени центар се нашао

¹⁶ О значају чудотворних Богородичиних представа у хабзбуршким ратовима против Турака: F. Matche, *Die Kunst im Dienst der Staatsidee Kaiser Karls VI. Ikonographie, Ikonologie und Programmatik des 'Kaiserstils'*, I, Berlin–New York 1981, 168–182, посебно 168–172, где се говори о времену владавине Леополда I. – На овакво тумачење Богородичиних чудотворних представа утицала су великим делом и протестантска иконокластичка схватања уперена против Богородице: G. Scavizzi, *The Controversy on Images From Calvin to Baronius*, New York, San Francisco, Bern, Baltimore 1992, 232–237; H. Belting, *Bild und Kult, Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1991, 538–545.

¹⁷ H. Aurenhammer, *Die Mariengnadenbilder Wiens und Niederösterreich in der Barockzeit, Der Wandel ihrer Ikonographie und ihrer Verehrung*, Wien 1956, 84–85; G. Wolf, *Kultbilder im Zeitalter des Barock*, 404.

¹⁸ F. Matche, *Die Kunst im Dienst der Staatsidee Kaiser Karls VI*, I, 177. – Обично су то биле старе иконе сликане у византијском маниру: H. Aurenhammer, *Die Mariengnadenbilder Wiens und Niederösterreich in der Barockzeit*, 41. и даље.

¹⁹ За основне податке о преносу Богородице Смедеревске у Лехел и њеном поштовању у Баварској: G. P. Woeckel, *Pietas Bavarica*, Weissenhorn 1992, 217–218.

у сличном положају као и Београд у време Мојсеја Петровића.²⁰ У карловачким црквама нису почивале реликвије чији је углед могао да утврди ауторитет новог средишта и направи од њега култни центар.²¹ Проблем је постао још актуелнији почетком четрдесетих година XVIII века, када се у Карловцима нашао избегли пећки патријарх. Добављање реликвије која би могла да постане паладиј новог духовног центра, била је за пребеглог патријарха од велике важности. Његове целокупне верско-политичке реформе биле су засноване на централизовању црквене институције и јачању ауторитета њеног поглавара, а једно и друго у великој мери је зависило од угледа центра нација.²² Сасвим у духу барокне побожности, који је у први план истицала идеју маријанске заштите појединца и институције, Арсеније IV Јовановић је за заштитницу новог патријаршијског трона одабрао чудотворну Богородичину икону која је неколико година раније пренесена из манастира Винча у Бездин.²³

II

По патријарховом налогу бездинску чудотворицу су, заједно са још неким стварима манастира Винче, бездински јеромонах Исаија и

²⁰ Пре пада Београда 1521, у њему се налазила чудотворна Богородичина икона, поштована као дело светог Луке, коју помиње и архиепископ Данило: М. Татић-Ђурић, *Икона Богородице Београдске*, у: *Нова историјска и археолошка истраживања средњовековног Београда и Србије*, Београд 1979, 147–155.

²¹ Довољно је подсетити се да је оснивање Крушедола као митрополијског средишта пратило утврђивање ауторитета моштију које су у њему почивале: М. Тимотијевић, *Сремски деспоти Бранковићи и оснивање манастира Крушедола*, Зборник за ликовне уметности Матице српске 27–28 (1991–1992), 143–146. – О преносу митрополијског средишта из Крушедола у Карловце и о карловачкој цркви Светог Николе као крушедолској филијали: Р. М. Грујић, *Проблеми историје Карловачке митрополије – II Карловци, резиденција крушедолског митрополита*, Гласник Историјског друштва у Новом Саду II–2 (1929), 194–204.

²² Барокни менталитет је исказивао наглашену потребу да отелотвори апстрактне идеје, а таква схватања су била присутна и у српској култури XVIII века: М. Тимотијевић, *Српско барокно сликарство*, 43. и даље. За опште оквире оваквих схватања: Н. Bauer, *Barock. Kunst einer Epoche*, Berlin 1992, 147. и даље. – Цео проблем могуће је сагледавати и као опште место етничко-верске идеологије: А. D. Smith, *The Ethnic Origins on Nations*, Oxford 1996, 28–29.

²³ Истицање чудотворних Богородичиних икона као „инструмента“ небеске маријанске заштите било је у бароку опште место верско-политичких

Ћакон Петар, уз помоћ хусара Милосава и кочијаша Јована, пренели кришом у Карловце 24. марта 1743.²⁴ Патријарх је овај поступак правдао тиме што је тврдио да је игуман Теодосије пренео ствари у другу епархију, без његовог благослова, да је он наређивао Теодосију да их врати, али овај то није хтео да учини.²⁵ Теодосије Веселиновић се, уз сагласност бездинског братства и арадског епископа Исаије Антоновића, као подршку банатских народних првака успротивио овој одлуци и поднео је жалбу Дворском ратном савету, са молбом да патријарх врати одузете ствари.²⁶ Арсеније IV Јовановић је покушао да на исход спора утиче својим ауторитетом и наредио је Веселиновићу да дође у Карловце, али до договора није дошло.²⁷ Пошто је испитао цео случај, Дворски ратни савет је донео решење да се ствари манастира Винче врате у Бездин. Међутим, патријарх је игнорисао одлуку световног правосуђа, тако да је чудотворица остала у новом духовном средишту.

Пренос чудотворне иконе у Карловце, сагледаван у ширим оквирима политике Арсенија IV Јовановића, био је део смишљеног плана на утврђивању патријарховог личног ауторитета, као једног од упоришта програма српске цркве тог времена. Патријарх је себе сматрао етнархом, верским и политичким предводником целокупног српског нација пред небеском и земаљском влашћу. Он је овакво схватање свог статуса изградио већ у време управљања Пећком патријаршијом, а није га мењао

програма. Чак и у Католичкој цркви, које је традиционално давала већи значај реликвијама него светим представама, чудотворне Богородичине иконе избијају у први план. – Илустративан пример је тумачење кардинала Карла Боромејског, који је с поносом наглашавао да се у његовој дијецези налази више чудотворних представа него било где. Упор.: G. Scavizzi, *The Controversy on Images from Calvin to Baronius*, 233.

²⁴ И. Зеремски, *Српски манастири у Банату*, 105.

²⁵ На овакав начин патријарх образлаже свој поступак у писму упућеном краљевској администрацији у Темишвар 24. јуна 1743.: Исто, 105.

²⁶ С. Шакрак-Нинић, *Српске старине из архиве манастира Бездина*, 141, 172–174; М. Јакшић, *Два српска сабора (1748. и 1749.)*, 95. Исаија Антоновић је пружио отворену подршку бездинском братству и због тога што је управо у то време између њега и патријарха избио отворен сукоб око попуњавања темишварске епархије. О овом спору: М. Јакшић, *О Арсенију IV Јовановићу Шакабенти*, 150

²⁷ Писмо је упућено у Бездин преко темишварског Танача 19. октобра 1743, а објављено је у: Д. Руварац, *Кореспонденција патријарха српског Арсенија Јовановића IV (Шакабенте) од 28. септембра 1742. до октобра 1743.*, 381–382.

ни након праласка у Карловце.²⁸ Могућност обједињавања српског народа, разједињеног између Хабзбуршке монархије, Отоманске империје и Млетачке републике, Шакабента је видео једино кроз одбрану своје патријаршијске титуле и њеног ауторитета. То је најјасније исказано штампањем Цефаровић-Месмерове прераде *Стематологије* Павла Ритера Витезовића, у којој је српски светитељски хор прилагођен титули пећког патријарха, а не карловачког митрополита. *Serbia Sacra* коју предводи патријарх има историјски карактер. Њене територије се не прилагођавају текућим политичким околностима, јер она свој идеални еквивалент има једино у *Serbia Sancta*.²⁹

Сличан мотив је био повод да се икона Богородице Бездинске смести у патријархову придворну капелу, а не у карловачку Саборну цркву. Полагање иконе, с обзиром на околности преноса, није изгледа било пропраћено уобичајеном свечаношћу, која би се могла очекивати у нормалним околностима. О могућој свечаности нема помена ни у архивским изворима.³⁰ Међутим, полагање иконе у капелу Светог Трифуна утицало је убрзо на њену дедикацију, па се у току четрдесетих година XVIII века она помиње и као Богородичина капела.³¹ Одлуку

²⁸ Упор.: С. Гавриловић, *Српски национални програм патријарха Арсенија IV Јовановића Шакабента из 1736/37. године*, Зборник Матице српске за историју 44 (1991), посебно 39. Патријархове политичке идеје о јединственом српском национу почивале су на барокном историзму, са којим се он упознаје преко дела Мавра Орбинија и грофа Георгија Бранковића: Р. Самарџић, *Краљевство Словена у развоју српске историографије*, у: М. Орбин, *Краљевство Словена*, Београд 1968, посебно СХХХП–СХХХVI; Исти, *Ђорђе Бранковић, историјске и политичке основе првог српског програма*, у: *Писци српске историје*, III, Београд 1986, 24–28, посебно 24–25. Упутна студија о овој проблематици је и: В. Ерчић, *Национална и социјална свест Срба и српска графика прве половине XVIII века*, у: *Српска графика XVIII века*, Зборник радова научног скупа, Београд 1986, 27–48. За византијске корене оваквог схватања: Ж. Даргон, *Цар и првосвештеник*, Београд 2001, 259. и даље.

²⁹ За овакво тумачење Цефаровић-Месмерове *Стематологије*: М. Тимотијевић, *Serbia Sancta и Serbia sacra у барокном верско-политичком програму Карловачке митрополије*, у: *Свети Сава у српској историји и традицији*, Зборник радова научног скупа, Београд 1998, 387. и даље.

³⁰ Упор. свечаност поводом преноса чудотворне иконе Богородице Шиклошке у манастир Гргетег 12. јуна 1756. Том приликом чудотворица је, „по отпјетији параклиса пресветија Богородици“, положена у предолтарски простор. Опис свечаности је објављен у: Д. Руварац, *Протокол вођен на заповест митрополита Павла Ненадовића од Павла Георгијевића, синђела*, Српски Сион 1904, 507.

³¹ Тако се она на ситуационом плану Карловаца из 1747. наводи као „*Neue Kapelle St. Maria*“. План је објављен у: П. Васић, *Уметничка топографија*

Арсенија IV Јовановића да чудотворицу смести у своју придворну капелу, а не у карловачку Саборну цркву могуће је сагледати и у широј светлости јачања институције патријаршијске власти. За избеглог верског поглавара симбол духовног центра целокупног српског националијет у потпуности могла да буде црква Светог Николе, Саборна црква Карловачке митрополије. Овај храм је и у току прве половине XVIII века био први међу карловачким црквама, а његов свештеник је и већ тада носио назив „начални прота карловачки“. Међутим, значај ове цркве као Саборног храма Карловачке митрополије у то време још није био развијен, јер ни сама црквена организација није била у потпуности стабилизована. У првим деценијама XVIII века је титуларно седиште митрополије био Крушедол. Након тога су у оквирима Хабзбуршке монархије постојале две митрополије, Карловачка и Београдска. Када су оне спојене у једну, београдско-карловачки митрополити су углавном резидирали у Београду. Ни Арсеније IV Јовановић, који из Пећи прелази у Београд, а потом у Карловце, не инсистира на утврђивању статуса храма Светог Николе. Он у свом верско-политичком програму увек и изнова наглашава целовитост наслеђа Пећке патријаршије.³² Био је то

Сремских Карловаца, Нови Сад 1978, 67, сл. 102. В. Матић, *Капела Светог Трифуна у Сремским Карловцима*, Зборник за ликовне уметности Матице српске 16 (1980), 128, сл. 2.

³² Арсеније IV Јовановић се легитимира као пећки патријарх и на графичком листу *Образ архиепископији Сербскија и Патријаршији манастира Пекскога*, нарученом две године по преносу чудотворице. На овом графичком листу са ведутом пећког комплекса, израђеном према цртежу Георгија Стојановића из 1745, појављује се патријархов репрезентатини портрет, а у ктиторском запису је наведен његов званични титулар. Упор.: Д. Давидов, *Српска графика XVIII века*, Нови Сад 1978, 345–346, бр. 118, сл. 198. – У ствари, Карловци су се утврдили као верско средиште тек након патријархове смрти. Идеја о храму Светог Николе као саборној мајци цркава развија се у време митрополита Павла Ненадовића. Он због тога и започиње градњу новог храма. Ненадовић у позиву верницима за материјалну помоћ, одасланом 24. јула 1758, моли за прилог „к матери Вашеј овој Саборној свјатој Церкви и Митрополији“.: Д. Руварац, *Карловачка Саборна црква*, Архив за историју српске православне Карловачке митрополије И (1911), 108. О митрополитовој бризи око подизања нове Саборне цркве: Д. Руварац, *Коресподенција митрополита Павла Ненадовића из Беча 1762, 1763. и 1764 са началним протом карловачким Јефтимијем Радосављевићем*, Споменик СКА LXII, други раз. 51 (1925), 95. и даље. – О архитектури старе Саборне цркве: В. Матић, *Стара црква светог Николе у Сремским Карловцима*, Зборник за ликовне уметности Матице српске 11 (1975), 81–95.

један од разлога због којих је Шакабента одмах по доласку у Карловце започео подизање нове резиденције са придворним храмом, који би могли да привремено замене напуштени патријаршијски трон и пећку мајку цркава.³³ Овакви грађевински подухвати обично су, у светлости барокне политике величајности и њене сакралне топографије, схватани као угледање на подизање „дома премудрости“ старозаветног Соломона.³⁴ Нова дворска резиденција, саграђена у периоду између 1742. и 1744.³⁵ Пре тога је подигнута придворна капела, за коју се из архивске грађе сазнаје да је имала куполу, троја врата и пет прозора, а да је наткривеним степеништем била повезана са дворском резиденцијом.³⁶ Основни радови на њеном подизању су завршени крајем 1740, или најкасније по-

³³ У сачуваном ктиторском натпису, уклесаном на мермерну плочу, патријарх истиче да је дао „собственимъ иждивеніемъ новъ составити храмъ при своей резиденцији карловачкой“. Међутим, храм Светог Трифуна се већ у време патријарха Шакабенте обично назива „придворна капела“, или „мала капела“, чак и у званичним документима. Због тога се и придворни свештеник већ у то време назива капелан. Упор. документ Висариона Павловића из 1748, где се помиње „малія капелли“ и „капелан“: Д. Руварац, *Ко је постављао администраторе Митрополије Карловачке од 1707–1912 ?*, Архив за историју српске православне Карловачке митрополије II (1912), 45.

³⁴ Тако студенички архимандрит Константин, некадашњи будимски ефимерије, у запису на *Библији* коју поклања епископу Јовану Георгијевићу у Вршцу 31. септембра 1759. године, подизање нове вршачке резиденције са придворном капелом тумачи у светлости подухвата новог Соломона. Запис је објављен у: П. Момировић, *Стари српски записи и натписи из Војводине*, I, 208–210, бр. 1021. – Било је то опште место у симболичном тумачењу барокних дворских резиденција и њихових придворних капела, које се ослањало на дугу и стару традицију. Упор.: P. von Naredi-Reiner, *Solomos Tempel und das Abendland: monumentale Folgen historischer Irrtümer*, Köln 1994, 155. и даље. За актулност тематике новог Соломона у хабзбуршкој политичкој теологији, која је утицала и на уобличавање верско-политичког програма патријарха Арсенија IV Јовановића упор.: F. Matche, *Die Kunst im Dienst der Staatsidee Kaiser Karls VI*, I, 273. и даље.

³⁵ Ова дворска резиденција је постојала до 1788., када је изгорела у пожару. Упор.: Д. Руварац, *Протокол грунтов новија резиденцији Карловачкија*, Српски Сион XV (1905), 521–522, 525. Ови подаци су преузети и у: П. Васић, *Уметничка топографија Сремских Карловаца*, 69–70. – О барокним митрополијским дворовима и њиховом месту у верско-политичком програму: Д. Медаковић, *Српски митрополијски дворови у XVIII веку*, у: *Барок код Срба*, Загреб 1988, 193–205.

³⁶ Д. Руварац, *Протокол грунтов новија резиденцији Карловачкија*, 526. Опширније о историји капеле и њеној идеалној реконструкцији у: В. Матић, *Капела Светог Трифуна у Сремским Карловцима*, 123–142.

четком 1741, јер је у то време започето сликање иконостаса, које је било поверено тада угледном мајстору Георгију Стојановићу.³⁷ Када је капела била готова, у њу је пренесана Богородица Бездинска и постављена на трон. Он се налазио у северном делу предолтарског простора, наспрам патријарховог трона.³⁸ Тим чином је култ чудотворне иконе јасно повезан са патријаршијском институцијом и њеним поглаварем, а да ауторитет Пећке мајке црква није доведен у питање. Наиме, патријаршијски пладиј се није налазио у Саборној цркви Карловачке митрополије него у приватној капели Арсенија IV Јовановића, која је преносом чудотворне иконе постала истовремено и ходочасничко средиште. Двојна функција чудоторице и придворног храма у коме се она налази, била је добро позната већ у ранијим епохама, а она није изгубила свој значај ни у бароку.³⁹ Оваква намена капеле била је омогућена већ приликом њеног

³⁷ Од иконостаса се сачувала само икона *Јављање светог Николе Стефану Дечанском на Овчијем пољу*, завршена почетком јануара 1741.: Б. Голубовић, *Георгије Стојановић (?–1746)*, Нови Сад 1990, 19, 37, кат. бр. 37.

³⁸ Стара придворна капела је страдала у пожару, а изглед њене унутрашњости није довољно познат ни преко писаних извора. Међутим, у црквама Карловачке митрополије била је утврђена пракса да се архијерејски трон поставља на јужну, а Богородичин трон на северну страну предолтарског простора: М. Тимотијевић, *Богородичин трон Николајевске цркве у Иригу – Намена и програм барокних Богородичиних трона*, Саопштења XXVII–XXVIII (1995/96), 131–151, посебно 136–140; Исти, *Српско барокно сликарство*, 60–65. – И у манастиру Винчи се трон са чудотворном иконом Богородице Бездинске налазио на северној страни предолтарског простора. Детаљан опис изгледа и положаја трона забележила је визитациона комисија митрополита Викентија Јовановића, које је посетила Винчу 29. августа 1733. Упор.: Р. М. Грујић, *Прилози за историју Србије у доба аустријске окупације (1718–1739)*, 164–165. Из описа се јасно види да је цела конструкција била изведена као дом премудрости у који је постављен трон премудрости. С обзиром да је патријарху Арсенију IV Јовановићу и његовом придворном интелектуалном кругу био познат процес уобличавања култа Богородице Бездинске у манастиру Винчи, реално је претпоставити да је он знао и за симболично значење конструкције на коју је била постављена. У сваком случају, варирање идеје о дому премудрости и трону премудрости било је добро познато барокној уметности, па је реално помислити да она није била заобиђена ни приликом уобличавања ентеријера придворне капеле српског патријарха. Упор.: Р. Hawel, *Der spätbarocke Kirchenbau und seine theologische Bedeutung. Ein Beitrag zur Ikonologie der christlichen Sakralarchitektur*, Würzburg 1987, 279. и даље, посебно 286.

³⁹ Илустративан пример је придворна капела у којој се чувао Христов нерукотворени убрус: J. Beldon Scott, *Seeing the Shroud: Guarini's Reliquary Chapel in Turin and the Ostension of a Dynastic Relics*, *The Art Bulletin* LXXVII–4 (1995), 601–637.

пројектовања. Она је на северној страни имала приватни улаз, повезан покривеним степеништем са патријарховом резиденцијом, док су два остала улаза била намењена верницима.

Арсеније IV Јовановић је убрзо по преносу чудотворице у Карловце наручио за икону сребрни оков, који је израђен у Бечу 1745.⁴⁰ Овај подухват се подударао са завршетком радова на украшавању нове резиденције и придворне капеле.⁴¹ Поводом окивања чудотворице патријарх је певао похвалну молитвену песму и дао да се она изгравира на сребрну плочу која је постављена испод иконе. Плоча је изведена у облику раширеног свитка, који држе два позлаћена анђела. У овој песми српски патријарх моли небеску краљицу за заштиту верних, истичући да је многе од њих њен образ већ исцелио различитим чудима: „Недостоинъ есмь ц(а)р(и)це н(е)б(е)ская тебе по Б(о)гоотковеніи ученика сына твоего и Б(о)га въ солнце облеченной образъ красящійся чудодействіи сребромъ или златомъ симъ одєяти и сей скудными мира сего богатстви мною составленъ тебе венцем от звездъ двоюнаде(с)ят венчанной возложить на главу венец: Но ты вышша всехъ тварей н(е)б(е)сныхъ и земнихъ молюся к' тебе и тобою образу твоему в' чудесехъ сему живому теплия веры усердія и чест не презри в' место всехъ от всего міра тебе любящаго тебе составитися могущихъ утварей богатыхъ пріяти мене же и моя домочадцы, овцы моя словесныя от с(ы)на твоего в' паству данныя ми и вся къ образу твоему сему верно припадающія хр(ис)тіяны различними чудодествомъ исцеленіи до конца соблюди в' кровехъ же н(е)б(е)сныхъ вечныя упроси венецъ славы да славлю тя Арсеній чертвртій патриархъ сербскій 1745“.⁴²

⁴⁰ Оков се састоји од круна за Богородицу и Христа; ореола, који окружује њихове главе, четири картуше са њиховим иницијалима, као и уске бордуре која уоквирује ивице иконе. Они су израђени од делимично позлаћеног сребра, техником ковања, цизелирања и гравирања, а инкрустрирани су разнобојном стакленом пастом и полудрагим камењем.

⁴¹ Ова година појављује се на ктиторском натпису исклесаном у камену плочу које са налазила на спољашњем зиду капеле. Нужно је напоменути да се и у њему, прво помиње Богородица, а потом свети Трифун, коме је капела била посвећена. Натпис је поменут неколико пута. За његов садржај и коментар: В. Матић, *Капела Светог Трифуна у Сремским Карловцима*, 134–135, сл. 4.

⁴² Молитва патријарха Арсенија IV Јовановића објављивана је неколико пута: П. Момировић, *Стари српски записи и натписи из Војводине*, I, Нови Сад 1993, 137–138, бр. 681. Упор.: Љ. Вујаклија, *Из инвентара сремскокарловачке Саборне цркве*, Грађа за проучавање споменика културе Војводине VI–VII (1976), 304–305. – На патријархов песнички таленат указује и ода поводом пада Београда у турске руке 1739. За текст ове песме: Д. Ђорић, *Једна песма патријарха Арсенија IV Шакабенте*, Гласник Историјског друштва у Новом Саду V–3 (1932), 429–430.

Молитва је због својих поетских вредности ушла у антологије српског песништва,⁴³ али њене идејне основе и околности под којим је настала нису истраживане. Патријархова одлука да за чудотворну икону наручи сребрни оков и да тим поводом пева захвалну молитву јасно указују на чин уздизања култа Богородице Бездинске. Он се обраћа Богородици као изабраник њеног сина и моли за спас словесног стада, које му је поверено. У знак захвалности за посредовање, коју је Богородица већ исказала посредством чудотворне иконе, патријарх јој приноси на поклон скупочени оков. То је патријархов лични дар чудотворици, чиме икона постаје инструмент небеске заштите његове пастирске власти. Наиме, потребно је имати на уму да је чудотворица и пре тога била украшена.⁴⁴ Патријарх скида стари и прилаже нов оков, на коме је око Богородичиног ореола угравирано: „Хр(ис)те сп(а)сителю мои прими молбу преч(ис)ты твоя м(а)тере о рабе твоем Арсений 4 патриаррсе сербскомъ 1745.“⁴⁵ У то време Арсеније IV Јовановић је приложио икони златан крст са три рубина, што је могуће схватити као вотивни дар и знак личне побожности.⁴⁶ Сам чин окивања иконе, који је подразумевао постављање круне на Богородичину главу, имао је сложене симболичне основе.⁴⁷ Било је то ритуално крунисање чудотворице, којим је потврђиван статус Богородице као непорочне краљице неба

⁴³ Молитва Арсенија IV Јовановића, преведена на савремени језик и стихована, објављена је у: М. Павловић, *Антологија српског песништва (XIII–XX век)*, Београд 1964, 205–206.

⁴⁴ Пајсије Грк у *Поменуку манастира Винче* наводи да је из Кијева донео „икону пресветїя владичици нашея Богородици и присно деви Марїи, коя естѣ избрзио св. апостољ и евангелист Лука, иже нарицаетсе икона Владимирска, їестѣ достолепно украшена сребромъ и златомъ и вьсакимъ украшенїемъ, якоже зритсе и до днесь“.: И. Руварац, *Судбина манастира Винче у Србији*, 36.

⁴⁵ П. Момировић, *Стари српски записи и натписи из Војводине*, I, 139, бр. 688.

⁴⁶ Овај поклон Арсенија IX Јовановића поменут је у инвентару манастира Бездина из 1802.: С. Бугарски, Љ. Степанов, *Чудотворна икона пресвете Богородице у манастиру Бездину*, Гласник, Црквени часопис, XXXVIII–I (Темшвар 1990), 44.

⁴⁷ Праксу окивања икона, посебно чудотворних, могуће је пратити још од средњег века. Овај чин није био само одраз тежње за украшавањем. Њиме је исказивано поштовање иконе, али је допуњавано и мењано њено значење. У том смислу оков је саставни део иконе који открива историју њеног поштовања. За

која бди над верницима. Тим чином се исказивала захвалност, али се испољавала и нада у будућу заштиту. У бароку је била уобичајена пракса да се на Богородичине иконе постављају круне, а у западној цркви је овај обичај израстао у посебан маријански крунидбени ритуал везан за поштовање чудотворних икона.⁴⁸ Нема поузданих архивских података који би потврдили да је у придворној капели одржана сличана свечаност, али није потребно доводити у питање чињеницу да је освећење новог окова било торжествени догађај прослављања непорочне царице неба у коме је учествовао и сам патријарх.

Већ у првим речима молитве помиње се оков, што говори да је она написана тим поводом. Патријарх се обраћа Богородици као краљи-

овакво тумачење: J. Nordhagen, *Icons Designed for the Display of Sumptuous Votive Gifts*, *Dumbarton Oaks Papers* 41 (1987), 453–460. Упор.: А. Grabar, *Les revêtements en or et en argent des icônes byzantines du moyen age*, Venise 1975, 3–12, посебно 10, где се указује на античко порекло ове праксе; И. А. Стеригова, *О литургијском смислу драгоценног убора руске иконе*, у: *Восточнохристијански храм – Литургија и искуство*, Санкт-Петербург 1994, 220–224; Иста, *О значењу драгоценног убора в почитанију свјатих икон*, у: *Чудотворна икона в Византији и Древней Руси*, Москва 1996, 123–131, где се наглашава магијски карактер окова и тежња источног света да прикривањем истакне мистичност иконе. Слично тумачење окова је присутно и у бароку. Димитрије Ростовски упоређује икону чудотворне Богородице Черниговске и њен оков са двојном Христовом природом. Икона симболизује божанско, а оков земаљско Христово тело. Упор.: (Д. Ростовски), *Руна орошеног пречистой девы Марий чудодейственная благодети роса от чудотворнаго ея образа истекающая при монастыре Илинскомъ*, Чернигов 1660. 5/6–11/а, тумачење другог чуда. – У барокној култури Карловачке митрополије се не појављују окови који потпуно покривају икону, слични онима који се у то време наручују у левантској и руској средини. Окивање иконе се заснивало на стављању венца и круне на Богородичину главу, што је истицало њен статус небеске царице. Пракса крунисања није подразумевала „два тела иконе“ о којима говори Димитрије Ростовски, па су у том смислу и симболичне основе овог чина имале другачији карактер.

⁴⁸ J. von Herzogenberg, *Zur Krönung von Gnadenbildern vom 18. bis zum 20. Jahrhundert*, у: *Intuition und Darstellung, Erich Hubala zum 24. März 1985*, Ed. F. Büttner und C. Lenz, München 1985, 281–288. Исту форму ритуалног крунисања чудотворних икона прихватила је потом и грко-католичка црква. Илустративан пример је крунисање Богородице Почаевске након преласка почаевског манастира на унију: *Благодеяніа Богоматери роду христіанскому черз ея св. иконы*, С. Петербургъ 1905, 246.

ци неба, коју он види овенчану апокалиптичним симболима, сунцем и дванаест звезда. Вероватно да је патријарху као полазна инспирација послужила украјинска и руска барокна маријанска химнографија.⁴⁹ Подстицаји су, наравно, могли да дођу и са друге стране, јер су апокалиптичне звезде у барокном схоластичком богословљу православног света обично тумачене као симболи везани за учење о Богородичином непорочном зачећу.⁵⁰ Колико и на који начин је венац од дванаест звезда повезиван са идејом о маријанском посредовању показује и објављивање Богородичине иконе у парохијској цркви Светих врача Кузмана и Дамјана у сремском селу Нештин. Икона се први пут огласила као чудотворна 8. септембра 1753, а наредна четири дана она је точила дванаест суза, које су кружиле око Богородичиног лика попут звезда.⁵¹

У патријарховој молитви се, под велом старих учења о посредовању, исказују у ствари нова барокна схватања. Богородица је богомајка, која посредује пред сином, али и небеска царица овенчана круном безгрешности, која чудотворно исцељује ране патријарху повереног стада. Дванаест звезда су симболи Богородичиних личних врлина, којима је стекла статус краљице неба. Ове звезде су истовремено и симболи њених дванаест суза проливених за искупљење грехова човечанства, којима су придавана сложена астрална значења.⁵² Колику важност је патријарх Арсеније IV Јовановић приписивао молитвама Богородици показује и писмо упућено пакрачком епископу Софронију Јовановићу у коме он извештава да је Марија Терезија забранила да се православни верници монархије нагоне на светковање католичких празника. Том приликом он истиче да је поред општих молитви Богу, потребно посебно „благодарити, и всемогуцаго непрестанно молити ва еже бы онъ Молитвами Преч(ис)тыя Матере своея“ умилоставио хабзбуршке монархе и за бу-

⁴⁹ Тако се Богородица у акатистима руским чудотворним иконама обично прославља као небеска царица, овенчана круном. Неколико оваквих примера наведено је у: И. А. Стеригова, *О литургијском смислу драгоценног убора руске иконе*, 224.

⁵⁰ Круна од дванаест звезда је симбол Богородичиних небеских врлина и њених земаљских заслуга: М. Тимотијевић, *Српско барокно сликарство*, 344, где су за овакво тумачење наведени примери из барокног схоластичког богословља.

⁵¹ М. Тимотијевић, *Богородица Нештинска*, Сунчани сат X/10 (2001), 187–200.

⁵² М. Тимотијевић, *Сузе и звезде: О плачу Богородичиних чудотворних икона у бароку*, Чудо у словенском свету, Београд 2001, 221–236.

дућу благонаклоност према српском национу.⁵³ Иста двојност се уочава и у чињеници да патријарх приноси Богородици личну молитву, али да њом моли за спас „словесних овци“ које су му поверене. Тиме молитва добија верско-политичке основе у чијим се оквирима чудотворна икона тумачи као симбол колективног идентитета. Она постаје „инструмент“ небеске заштите целокупног национа обједињеног патријарховим пастирским ауторитетом. Сличан статус националног паладија у барокном верско-политичком програму српске цркве имала је још једино Богородица Тројеручица. Илустративан пример је графички лист са ведутом манастира Хиландара, објављен трудом Јована Георгијевића 1743, исте године када је Богородица Бездинска пренесена у Карловце, на коме анђели, поред владарских регалија, доносе Стефану Немањи икону чудотворне Богородице Тројеручице, протумачене као паладиј „царства од Немање остављеног“.⁵⁴

III

Бригу о чудотворној икони, када је она смештена у придворну капелу, преузео је патријархов лични капелан – ефимерије. Ова дужност у служби поглавара српске цркве није била нова. Она се јавља већ на двору београдско-карловачког митрополита Мојсеја Петровића, а међу дворским службеницима је била друга по рангу. Мојсеј Петровић, прописујући дужности дворских службеника, прво наводи обавезе које има „генерал викаријус“, а одмах потом обавезе које има „дворни саветник – капелан“, који је још називан „ефимерије“ и „церемонијаријус“.⁵⁵ Он је бринуо о целокупном дворском протоколу, а за помоћника је имао једног

⁵³ Писмо, послано 22. јула 1747, објављено је у: Р. М. Грујић, *Грађа за историју Пакрачког Владичанства*, Богословски гласник IX,4–6 (1906), 280.

⁵⁴ За тумачење овог графичког листа у оквирима барокног верско-политичког програма српске цркве: М. Тимотијевић, *Serbia Sancta i Serbia Sacra* у барокном верско-политичком програму Карловачке митрополије, 409.

⁵⁵ У првој одредби, изdatoј 3. јуна 1729, митрополит само именује дворске службенике и одређује њихове опште дужности. Након тога он издаје посебна упутства за сваког дворског службеника. Дужности ефимерија, према одредби изdatoј 6. јуна 1729, прописане су у седам тачака. Обе одредбе су објављене у: Д. Руварац, *Дужности и права дворјана и дворских служитеља за време митрополисања Мојсија Петровића*, Српски Сион XVII (1907), 418, 420–421. За коментар овог извора упор: Д. Медаковић, *Српски митрополијски дворови у XVIII веку*, 199–200.

архиђакона. У време преноса чудотворне иконе из београдске Саборне цркве у манастир Винчу дужност ефимерија на двору митрополита Петровића је обављао Партеније Павловић, потоњи епископ посвећења.⁵⁶ Он је, према шестој одредби о дужностима ефимерија, био задужен за уобличавање свечаности поводом преноса иконе.⁵⁷ У карловачком двору Арсенија IV Јовановића дужност ефимерија обављао је прво Синесије Живановић, придворни васпитаник београдско-карловачког митрополита Викентија Јовановића, потоњи раковачки архимандрит и арадски епископ.⁵⁸ У његово време чудотворна икона је пренесена из Бездина у дворску капелу, а тада су уобличене и основне форме њеног поштовања. Када је Синесије Живановић 26. јуна 1744. именован за администратора темишварске епархије, а потом за егзарха и провинцијала фрушкогорских манастира,⁵⁹ дужност дворског ефимерија је преузео Јован Максимовић, угледни карловачки свештеник.⁶⁰ Његове обавезе прописао је патријарх *Инструкцијом* за дворјане и дворске служитеље, издатом 1. јануара 1745.⁶¹ Он је у капели, према патријарховој *Инструкцији*, држао

⁵⁶ На податак да је Партеније Павловић био ефимерије митрополита Мојсеја Петровића скренута је пажња у: Д. Руварац, *Автобиографија Партенија Павловића, епископа посвећења*, Српски Сион V (1915), 527.

⁵⁷ Дворски ефимерије је, поред држања црквеног правила у капели, задужен и за све остале црквене церемоније, одржаване по митрополитовом наређењу. Упор.: Д. Руварац, *Дужности и права дворјана и дворских служитеља за време митрополисања Мојсија Петровића*, 421.

⁵⁸ На податак да је Синесије Живановић био први дворски ефимерије, по доласку патријарха Арсенија IV Јовановића у Карловце, скренута је пажња у: Д. Руварац, *Архимандрити раковачки*, Српски Сион XVII (1907), 182.

⁵⁹ За хронологију догађаја: Д. Руварац, *Синесије Живановић, Егзарх и провинцијал фрушкогорских манастира*, Архив за историју српске православне Карловачке митрополије III (1913), 289–307.

⁶⁰ Име овог свештеника се помиње већ почетком тридесетих година XVIII века, када се он потписује као „Јован Максимовић, јереј карловачки“: Д. Руварац, *Како је постао обичај да свештеници у седишту Архијереја иду му пред литургију на благослов?*, Архив за историју српске православне Карловачке митрополије IV (1914), 88.

⁶¹ Из *Инструкције* Арсенија IV Јовановића се види да је тадашњи патријархов ефимерије Јован Максимовић имао нижи статус него митрополитов ефимерије на двору Мојсија Петровића. Он је био подређен дворском протосинђелу, а његова дужност је била превасходно свештеничка. Међутим, он је по рангу био први међу карловачким свештеницима, а на пословима у придворној капели помагао му је један од сиромашнијих ђака: Д. Руварац, *Дужности и права дворјана и дворских служитеља за време патријарховања Арсенија Јовановића Шакабенте*, Српски Сион XVII (1907), 504.

црквено правило, служио литургију и бринуо о „чудотворном образу пресвјатија Богородици“.⁶² Ефимерије је пред чудотворном иконом обављао молитве и малоосвећења за приватне потребе верника,⁶³ а новац који је том приликом добијао припадао је њему. Остали прилози верника од свећа и тамјана, као и новац прилаган у кутију која је стајала испред иконе припадали су цркви.⁶⁴ Њих је ефимерије предавао патријарховом синђелу. Дужности ефимериса се нису променила ни по смрти Арсенија IV Јовановића када је, до избора Исаије Антоновића, митрополијом администрирао бачки епископ Висарион Павловић.⁶⁵

⁶² У том је смислу дужност придворног патријарховог ефимерија могуће сагледавати као „служење икони“, које је у православној цркви имало дугу традицију. О „служитељима икона“ у средњем веку и њиховим дужностима: Н. Петтерсон-Шевченко, *Служители святой иконы*, у: *Чудотворная икона в Византии и древней Руси*, 133–139. Слична служба се појављује и у манастирима Карловачке митрополије у којима су чуване мошти угледних светитеља. Обично су ову дужност вршили сами монаси, али су познати и примери ангажовања околног парохијског свештенства. Илустративан пример је фрушкогорски манастир Хопово, у коме су чуване мошти светог Теодора Тирона. О овоме.: М. Тимотијевић, *Трон за кивот са моштима светог Теодора Тирона у манастиру Ново Хопово: порекло облика и значење*, Грађа за проучавање споменика културе Војводине XX (1999), 123. и даље.

⁶³ Типови богослужења и молитве које су том приликом читане биле су утврђене руском богослужбеном праксом, која је у то време већ била прихваћена у Карловачкој митрополији. Илустративан пример су *Канон и Молитва пресвете Богородици* који се поју, односно читају „у свакој душевној и телесној тешкоји“. Они се редовно појављују у *Молитвословима* штампаним у току XVIII века. Упор.: *Молитвословъ*, Кіев 1753, 137/а, 145/б. – Илустративан пример је и молитва која се упућивала Богородици Черниговској. Ова молитва је била позната у српској средини посредством зборника Димитрија Ростовског. Упор.: Д. Ростовски, *Руна орошеннаго пречистой девы Марий чудодейственная благодети*, 102/б.

⁶⁴ Сличне кутије се постављају поред посебно поштованих икона и у парохијским црквама Карловачке митрополије. Оне су називане „кутија Матере Божије“, а често су доносиле цркви веома значајне приходе. Илустративан пример је „приход од кутије Матере Божије“ у темишварској цркви Светог Георгија. Упор.: М. Тимотијевић, *Црква Светог Георгија у Темишвару*, Нови Сад 1996, 71–73.

⁶⁵ Према акту Висариона Павловића од 4. априла 1748, дворски ефимерије Јован Максимовић је и даље имао исте дужности, као и у време преминулог патријарха: Д. Руварац, *Ко је постављао администраторе Митрополије Карловачке од 1707–1912?*, 44–45. По избору Исаије Антоновића за карловачког митрополита, Јован Максимовић је поднео молбу да буде раз-

Прилози које су верници давали за малоосвећења и молитве пред чудотворном иконом нису били мали. То пре свега открива чињеница да Јован Максимовић није имао парохију и да је живео од прихода које је добијао као дворски ефимерије. Овај податак посредно говори и о томе да је поштовање чудотворне иконе било веома развијено међу верницима. Њен тауматургијски статус почивао је на веровању да исцељују све оне који јој прилазе са вером, што истиче и патријарх својом молитвом изгравираном на сребрној плочи.

Према прописима о дужностима ефимерија, он је у дворској капели служио јутрење, часове, литургију и вечерње. Богослужењу су били дужни да присуствују полазници клирикалне школе, за коју је патријарх подигао зграду одмах поред двора и капеле.⁶⁶ Ефимерије је служио у капели и празничне литургије. Сигурно да се најторжественији празник одвијао 2. јула, на дан Полагања ризе пресвете Богородице, када је свеноћним бденијем и литургијом обележаван пренос чудотворице из београдске Саборне цркве у манастир Винчу.⁶⁷ Значајну улогу имала

решен дужности на двору. Међутим, његова молба је одбијена све док се не разреше проблеми заоставштине преминулог патријарха. Упор.: Д. Руварац, *Митрополит Исаија Антоновић и синђео Павле Георгијевић*, Архив за историју српске православне Карловачке митрополије II (1912), 25.

⁶⁶ О дужности клирика да присуствују богослужењима у придворној капели: Н. Гавриловић, *Школство код Срба у Хабзбуршкој монархији, у; Срби у XVIII веку*, Историја српског народа IV–2, Београд 1986, 354.

⁶⁷ Слични празници прослављани су у руској цркви поводом преноса Богородице Владимирске. Она је у Московској патријаршији слављена три пута годишње. Календарски је први од ових празника прослављан 21. маја, у знак сећања на пренос иконе из Цариграда у Владимир, који се према предању збио 1154/1155. Другим празником по календарском реду обележаван је други пренос чудотворице из Владимира у Москву 23. јуна 1480. Трећим празником по календарском реду, који је падао 26. августа, прослављан је први пренос чудотворице из Владимира у Москву и њено чудесно спасење руске престонице 1395. О празницима посвећеним преносима Богородице Владимирске: Е. Поселянинъ, *Сказанія о чудотворныхъ иконахъ Богоматери и о ея великихъ милостяхъ роду человеческому*, Москва 1909, 282, 360, 549; Л. А. Шенникова, *Чудотворная икона 'Богоматерь Владимирская' как 'Одигитрия евангелиста Луки'*, у: *Чудотворная икона в Византии и древней Руси*, 263–265, 269. Службе на ове празнике биле су укључене у руске штампане минеје који су употребљавани у Карловачкој митрополији. Поједине службе овој чудотворици појављују се и у рукописаним минејима из првих деценија XVIII века. Тако се у Минеју за јуни и јули, преписаном у Сентандреји 1721, налазе „Служба и сreteње пречасне иконе Богородице владимирске“: Н. Р. Синдик и др., *Отис рукописа и старих штампаних књига библиотеке Српске православне епархије*

је икона Богородице Бездинске на суботњем богослужењу пете недеље Великог поста. Наиме овај празник, који се обично назива Субота акатиста, био је намењен прослављању чудотворних икона.⁶⁸ Поштовање бездинској чудотворици је исказивано и на празник Богородичиног покрова, који је у средишту национа имао посебан значај, јер су њему биле посвећене карловачке школе.⁶⁹

Приликом појединих празника чудотворна икона је укључивана у процесије, па је из патријархове придворне капеле преношена у Саборну цркву. Ова пракса се наставља и када је чудотворица враћена у Бездин, а на њено место у придворној капели постављена копија. Потврђује то и опис Богојављенске процесије 1754, о којој је у протоколу митрополита Павла Ненадовића забележено: „На славное Богојавление такожде служили их прсв. в соборној церкви со двома епископама кир Синесием Арадским и Партенијем, и четирма архимандритима: Герасиом хилендарским, дворским Јосифом, хоповским Захарием, раковачким Никанором, Мојсеом протосингелом, Викентијем архидјаконом, Еутимием протопресвитером и прочими дјакони, и литие изишли на Дунав пред носимим частному и животворјашчему кресту, *чудотворному богоматере образу* (подв. М.Т.), свјашченому евангелију, частним иконам, и рипидам сребреним и позлашженим, по божественој литургии церковним и мирским сословием по реду благочино, и великое освјашчение води посљедовало. И паки возвратисја во церков и там Богу отуд во гласје, Богу сину во плоти человјечестјеј и свјатому Духу видом голубиним на Јордање рјецје, триипостасној троици јавлшесја, поклонившесја и благодаривше окончали“.⁷⁰ Из ове забелешке митро-

будимске у Сентандреји, Београд–Нови Сад 1991, 119, бр. 77. О вези Богородице Владимирске и празника Полагања ризе: М. Татић-Ђурић, *Богородица Владимирска*, 39, бел. 60.

⁶⁸ Том приликом пред иконом су, према руским каноничима, певани *Стихири и канон пресветој Богородици Одигитрији*, где се она прославља као заступница и путеводитељица. Упор.: *Канонникъ*, Кіев 1781, 82/а и даље.

⁶⁹ Тог дана је почињала школска година, па су сви ученици били дужни да се прикупе у Карловцима и присуствоју богослужењу у Саборној цркви: Д. Кириловић, *Карловачке школе у доба митрополита Павла Ненадовића*, Споменик САН СГВ, нов. сер. 6 (1956), 54, где је објављен циркулар којим митрополит Ненадовић подсећа на обавезу ђака да до празника Богородичиног покрова стигну у Карловце.

⁷⁰ Д. Руварац, *Протокол вођен на заповест митрополита Павла Ненадовића од Павла Георгијевића синђела*, Српски Сион XIV (1904), 398–399, запис од 6. јануара 1754.

политовог синђела види се да је Богородица Бездинска ношена на челу свечаних процесија, одмах иза часног крста, док су остале иконе, па и празнична ношене иза јеванђеља.⁷¹

У придворној капели је, поред богослужбених радњи, обављан и део званичног дворског протокола. У њој су заседале синодалне, апелаторијалне и конзисторијске седнице.⁷² У истој капели су често додељивани виши монашки чинови,⁷³ а дворски службеници су „при крстје и евангелији“ полагали „јурамент“ верности митрополиту и придворној високој црквеној јерархији.⁷⁴ Ту су, пред чудотворном иконом, полагане и важније заклетве правне природе. Ова пракса, спровођена по изричитом наређењу архиепископа и конзисторије, настављена је и у време митрополита Ненадовића. Илустративан пример је спор око новца јеромонаха Матеје, проигумана светогорског манастира Зограф, који је потраживао његов брат Пантелија Благојевић из Сремске Каменице.⁷⁵ Спор је завршен када је Пантелијина супруга Марија положила заклетву пред Богородицом Бездинском, о чему је у митрополијском протоколу записано 28. марта 1752.: „Мариа жена вишеписатаго Пантелии, *пред чудотворним образом у дворној капели* (подв. М. Т.), положила подобајушчим начином јурамент, и потом во присуствии и јеја мужа того Пантелии, ној дукати и сви новци примлени от Стојана Белишина предадоше се“.⁷⁶ У протоколу се истиче да је заклетва положена на уоби-

⁷¹ Укључивање чудотворних икона у Богојављенску процесују је имало дугу традицију у православној цркви, а повезивало се са чињеницом да је вода освећена тог дана сматрана чудотворном. О освећењу воде на Богојављење: Л. Мирковић, *Хеортологија или историјски развитак и богослужење празника православне источне цркве*, Београд 1961, 108–109. – Упор.: А. А. Турилова, *Рассказы о чудотворных иконах монастыря Хиландар в русской записи XVI века*, у: *Чудотворная икона в Византии и древней Руси*, посебно 516, где де истиче да је на Богојављенској процесуји ношена и Тројеручица, најугледнија хиландарска Богородичина чудотворица.

⁷² На овакву намену придворне капеле скренута је пажња у: Д. Руварац, *Карловачки митрополијски двор 1778*, Српски Сион XVII (1907), 442.

⁷³ На архивске изворе о оваквој намени придворне капеле указано је у: В. Матић, *Капела светог Трифуна у Сремским Карловцима*, 125.

⁷⁴ Упор. опис заклетве коју је синђел Павле Георгијевић полагао пред епископом посвећења Партенијем Павловићем и егзархом Арсенијем Радивојевићем 18. децембра 1751: Д. Руварац, *Протокол вођен на заповест митрополита Павла Ненадовића од Павла Георгијевића синђела*, 301.

⁷⁵ Исто, 336–338, 339, записи од 6, 16, 23. и 26. марта 1752.

⁷⁶ Исто, 339, запис од 28. марта 1752 – За расплет овог догађаја упор записе у истом *Протоколу* од 7. и 18. априла 1753.

чајени начин, „подобајушчим начином јурамент“, како се дословно наводи. То значи да је почетком педесетих година постојала већ уобичајена пракса да се спорови вођени пред конзисторијом,⁷⁷ који нису могли да буду разрешени на други начин, разрешавају полагањем заклетве пред чудотворном иконом.⁷⁸ Ефимерије је према *Инструкцији* патријарха Арсенија IV Јовановића био истовремено и члан митрополијске конзисторије, где му је припадало „шесто сосједаније“.⁷⁹ Дужност ефимерија је, с обзиром на то, подразумевала руковођење ритуалног полагања заклетве пред чудотворном иконом. Ова пракса, међутим, примењивана је само при случајевима које није било могуће решити на други начин. Приликом лакших правних неспоразума заклетва се обично полагала само „при крестје и евангелии“. Тако је на основу овакве заклетве извесни Лаврентије ослобођен оптужбе и послат у манастир Ремету.⁸⁰

IV

Након смрти патријарха Арсенија IV Јовановића оквири националног верско-политичког програма су се знатно сузили, јер поглавари српске цркве у Хабзбуршкој монархији више нису носили титулу патријарха. То је изменило статус придворне капеле, па и чудотворне иконе која се у њој налазила.

У исто време је одлука Дворског ратног савета о враћању чудотворице у Бездин постала правоснажна. Због тога се Теодосије Веселиновић, одмах након патријархове сахране, обратио директно царици Марији Терезији. Царица је на молбу бездинског игумана одговорила

⁷⁷ Конзисторије су биле нова врста правосудног управљања митрополијом и епархијама које је, како се сматра, увео митрополит београдско-карловачки Мојсеј Петровић. Оне су, обзиром на широке припадности митрополијског суда и епархијских судова, биле мешовите. У њихов састав је, поред духовног, улазио и мирски сталож: Д. Руварац, *О конзисторијама у митрополији карловачкој од 1729–1868*, Архив за историју Српске православне карловачке митрополије III (1903), 234–243, посебно 244–278, где су објављени записници са заседања конзисторије.

⁷⁸ Полагање заклетве пред чудотворном иконом је уобичајена пракса. Заклетве су се, поред чудотворних икона, полагале и пред моштима светитеља. Упор.: Л. Павловић, *Култови лица код Срба и Македонаца (Историјско-етнографска расправа)*, Смедерево 1965, 286.

⁷⁹ Д. Руварац, *Дужности и правила дворјана и дворских служитеља за време патријарха Арсенија Јовановића Шакабенте*, 504.

⁸⁰ Д. Руварац, *Протокол вођен на заповест митрополита Павла Ненадовића од Павла Георгијевића синђела*, 303, запис од 9. јануара 1752.

позитивно и указом од 13. маја 1748. наредила да се икона врати у манастир.⁸¹ Поводом новонастале ситуације расправљао је и црквено-народни сабор сазван због избора новог поглавара Карловачке митрополије. Из вотума Синода од 2. септембра 1748. се види да је већина епископа била у почетку против враћања чудотворице.⁸² Они су преко царског комесара на сабору обавестили двор да би одношење иконе из придворне капеле изазвало велико незадовољство народа. Међутим, у случају да царица потврди своју одлуку, сматрају да би пре повратка чудотворне иконе требало направити њену копију и оковати је на истоветан начин. Трошкове око овог подухвата требало би да сноси братство манастира Бездина.⁸³ О повратку осталих манастирских ствари, које су однесене заједно са иконом, епископи су били сагласни, јер оне нису ни пренесене у Карловце да би ту остале.

На представку Синода упућену Марији Терезији одговорио је царски комесар 14. септембра 1748.⁸⁴ Он извештава да се икона има предати у депозит осигуреној или петроварадинској војној команди, а ако епископи сматрају да она правно припада архиепископији, а не манастиру, могу накнадно да је траже. Синод се након оваквог одговора сложио са тим да се икона, заједно са осталим стварима врати у манастир.⁸⁵ За доношење овакве одлуке, поред арадског епископа Исаије Антоновића и темишварског епископа Георгија Поповића, залагали су се и неки банатски народни прваци присутни на сабору. Избор Исаије Антоновића за карловачког митрополита само је убрзао доношење одлуке о повратку

⁸¹ М. Јакшић, *Два српска сабора (1748. и 1749.)*, 96.

⁸² Исто

⁸³ Разрешење које је предложио Синод било је у сагласности са општим богословским схватањима да се тауматургијска снага оригинала преноси на његове копије. Познат је низ примера замењивања чудотворица репликама. Неке од њих су и саме постале веома поштоване, скоро једнако или чак више од оригинала. Илустративан пример је реплика Богородице Почске израђена по преносу чудотворице у Беч. Упор.: В. Puskás, *A máriapócsi kegytemplom és bazilita kolostor*, *Művészettörténeti értesítő* 3–4 (1995), 169–190.

⁸⁴ М. Јакшић, *Два српска сабора (1748. и 1749.)*, 96.

⁸⁵ Ова одлука Синода показује у којој мери су помесни епископи лако одустали од подухвата који су учвршћивали ауторитет централне власти. Сличних примера њиховог понашања било је много пре и после тога. Овај антагонизам одредио је у пуној мери уобличавање варско-политичког програма Арсенија IV Јовановића и његову краткотрајност. На сукобе патријарха и помесних епископа скретана је често пажња у монографији М. Јакшић *О Арсенију IV Јовановићу Шакабенти*.

чудотворне иконе у Бездин.⁸⁶ Теодосије Веселиновић већ 15. септембра 1748. извештава новоименованог митрополита да су ствари, однете из Бездина када и икона, враћене у манастир. У исто време су започеле убрзане припреме за повратак иконе. Темишварски епископ Георгије Поповић је одмах по повратку са сабора поручио бездинском игуману да крене у Карловце по чудотворицу.⁸⁷

Веселиновић је пренео икону прво у Темишвар, где је она изложена у новоподигнутом епархијском двору пет дана, између 20. и 25. септембра. У недељу поподне, 25. септембра 1748, чудотворица је „торжествено“ пренесена у Бездин „и постављена на своје место“.⁸⁸ Том приликом бездински игуман је пред иконом свечано заклео братство да је чувају и да не дозволе да она буде поново изнесена из манастира.⁸⁹ Пошто је Исаија Антоновић убрзо потом преминуо, Теодосије Веселиновић је наредио да се у знак захвалности његово име и име његових родитеља убудуће редовно помиње на богослужењу.⁹⁰ Чудотворна икона се налазила у Бездину до краја Првог светског рата. Након тога епископ Георгије Летић је пренеси у Кикинду, а потом у Вршац, где се и данас налази у епархијској придворној капели.⁹¹ На Богородичин

⁸⁶ Бездински игуман је боравио у Карловцима у време отварања црквено-народног сабора. На саборној седници одржаној 30. августа он је изабран за члана депутације која је кренула у Беч да од царице Марије Терезије замоли потврду Исаије Антоновића за митрополита: С. Шакрак-Нинић, *Српске старине из архиве манастира Бездина*, 172.

⁸⁷ Темишварски епископ је кренуо у Карловце 16. јуна, скоро месец дана пре отварања сабора. У Темишвар се вратио 7. септембра: П. Момировић, *Стари српски записи и натписи из Војводине*, I, 150–151, бр. 743 и 745.

⁸⁸ О преносу иконе: Исто, I, 151, бр. 745.

⁸⁹ С. Шакрак-Нинић, *Српске старине из архиве манастира Бездина*, 124.

⁹⁰ Исто, 188.

⁹¹ Епископ Георгије Летић се, после предаје Темишвара румунским властима, преселио у Велику Кикинду, одакле је управљао и делом епархије у Румунији. У Вршац се преселио, након умировљења вршачког митрополита Илариона Радовића, 1. јануара 1931. Упор.: Сава, епископ шумадијски, *Др Георгије Летић, епископ банатски*, Банатски весник српске православне цркве 4 (1985), 9. – Да је чудотворна икона Богородице Бездинске доспела у Вршац тек након 1. јануара 1931. године показују инвентари из тог времена. У веома детаљном опису капеле светих архистратига Михаила и Гаврила, у инвентару владичанског двора који је примио епископ Георгије Летић 11. априла 1933. године, не помиње се икона Богородице Винчанске: Упор.: *Инвентар од 11. IV 1933*, инв бр. од 516 до 563. (рукопис се чува у владичанском двору у Вршцу). – Према следећем инвентару, из 1940, у придворној капели са налазила једна икона Богородице. Упор.:

трон у цркви манастира Бездина постављена је копија коју је насликао арадски прота Драгутин Остојић.⁹²

Копија, постављена у карловачку придворну архиепископску капелу уместо Богородице Бездинске, имала је другачију судбину. Она је по наређењу синода наручена већ у току прве половине септембра 1748, пре него што је чудотворица враћена у манастир.⁹³ С обзиром на чињеницу да је копија настала у веома кратком року, у току прве половине септембра 1748, реално је претпоставити да је посао поверен неком од угледних сликара који су у то време боравили у Карловцима. Име сликара коме је посао поверен није забележено, а није га могуће поуздано установити ни на основу стилских аналогја.⁹⁴ Израда окова је је наручена у Бечу, тако да је он постављен на икону тек 1750.⁹⁵ У то време за икону је израђен репрезентативни дуборезбарени и позлаћени рам са стакленим поклопцем.⁹⁶ За успостављање поштовања новонасли-

Инвентар епископског двора из 1940. год., стр. 3 (рукопис се чува у владичанском двору у Вршцу). Рад у архиви вршачког владичанског двора љубазно ми је омогућило његово преосвештенство епископ Хризостом, на чему се најискреније захваљујем.

⁹² Податак ми је љубазно саопштио прота Остојић приликом теренских истраживања у Бездину и Араду 1995.

⁹³ Икона је сликана темпером на дасци, а њене димензије су 53,5 x 74 цм. За детаљан опис иконе: Љ. Вујаклија, *Из инвентара сремскокарловачке Саборне цркве*, Грађа за проучавање споменика културе Војводине VI–VII (1976), 304–305.

⁹⁴ Могућност поузданије атрибуције на основу стилских аналогја отежава и чињеница да је доњи део иконе касније прсликаван и то руком знатно слабијег мајстора. Фино сликани инкарнати на ликовима Богородице и Христа указују на могућност да се настанак копије веже за радоницу Јован Василијевича, придворног сликара преминулог патријарха, у којој у то време борави неколико ученика.

⁹⁵ Изгравирани текстови на ореолу око Богородичине главе, као и на сребрној плочи са патријарховом молитвом, доследно понављају оне са оригиналног окова, тако да се у њима наводи 1745. година. То може да доведе до забуне у вези са временом настанка окова. Међутим, контролни жигови за сребро су утиснути у Бечу 1750, што прецизно одређује време настанка. Израду окова је могуће повезати са боравком митрополита Павла Ненадовића у Бечу од 20. новембра 1749. до 5. маја 1750. За детаљну обраду окова: Љ. Вујаклија, *Из инвентара сремскокарловачке Саборне цркве*, 304.

⁹⁶ Начин израде и декоративни мотиви су блиски рамовима престоних икона са иконостаса цркве манастира Крушедола, па је реално претпоставити да су настали у истој радионици.

кане копије посебно се бринуо Павле Ненадовић, васпитаник патријарха Шакабенте, који је након смрти Исаије Антоновића 1749. изабран за новог карловачког митрополита. Њему су повест о Богородици Бездинској и развој њеног култа били добро познати, још из времена док се чудотворица налазила у манастиру Винчи. Петар Ненадовић, који је по монашењу узео име Павле, био је годинама секретар београдско-карловачког митрополита Мојсеја Петровића. Он је крајем двадесетих и у току тридесетих година XVIII века, боравећи у Београду, често одлазио у оближњу Винчу. У току наредне деценије Ненадовић је био један од најближих сарадника Арсенија IV Јовановића, тако да је био добро упознат и са улогом коју је патријарх наменио чудотворној икони по њеном преносу у Карловце. Ненадовић је одмах по избору за митрополита произвео Јефтимија Радосављевића у дворског свештеника и ефимериса, а када је он произведен у „началног проту карловачког“ дужност је преузео поп Василије.⁹⁷ Митрополијски протоколи из педесетих година XVIII века показују да се дворски ефимерис односио према копији Богородице Бездинске, по одредбама које је претходне деценије установио патријарх Арсеније IV Јовановић.

За време митрополита Ненадовића статус копије у званичном верско-политичком програму није био измењен. Међутим, већ тада њено поштовање међу верницима добија локални карактер и затвара се у оквиру Сремске епархије, јер је једино она била директно подређена јурисдикцији карловачких митрополита. Један од главних разлога за опадање култа била је чињеница да копија није имала тауматургијску снагу оригинала. Веза са прототипом се постепено заборавља, а копија се све више поштује као чудотворица пред којом се молило патријарх Арсеније IV Јовановић. Да је она управо на такав начин тумачена у

⁹⁷ Повест о Богородици Бездинској била је добро позната и Јефтимију Радосављевићу, који је прешао из Београда у Карловце заједно са патријархом Арсенијем IV Јовановићем. Радосављевић је рукоположен за свештеника по преласку у Карловце, 28. априла 1742. По избору Павла Ненадовића за митрополита, већ 1749, он се потписује као „архиепископско-митрополијски капелан“. Упор.: Т. Остојић, *Циркулари митрополита Павла Ненадовића фрушкогорским манастирима*, Српски Сион XVII (1907), 156. Јефтимије Радосављевић је 5. јула следеће године, након монашења Живана Црногорца, именован за протопрезвитера Саборне цркве. Дужност дворског ефимерија је преузео поп Василије, који се у истој служби налазио и почетком наредне деценије: Д. Руварац, *Митрополит Ненадовић награђује своје помагаче и дворјане*, Архив за историју српске православне Карловачке митрополије III (1913), 166–167; Исти, *Кореспонденција митрополита Павла Ненадовића из Беча 1762, 1763. и 1764 са началним протом карловачким Јефтимијем Радосављевићем*, 95, 105.

митрополијском средишту потврђује и каснија копија Григорија Давидовића Опшића са Богородичиног трона парохијске цркве у сремском селу Баноштор.⁹⁸

Копија Богородице Бездинске се налазила у придворној капели све док је она била у служби, након чега је пренесена у новоподигнуту Саборну цркву и постављена испред јужне стране иконостаса.⁹⁹ Пренос иконе из придворне капеле у Саборну цркву обављен је у току 1781, а Богородичин трон продат је парохијској цркви Светих врача Кузмана и Дамјана у сремском селу Нештин, где је на њега смештена чудотворна Богородичина икона.¹⁰⁰ Тиме су форме култа Богородице Бездинске које је установио патријарх Арсеније IV Јовановић коначно у потпуности измењене. Њена копија се потискује из званичне побожности Карловачких митрополита и све више прелази у оквире локалне популарне побожности. Почетком XX века унутрашњост Саборне цркве је у великој мери измењена. Том приликом је уклоњен барокни црквени мобилијар, али је копија Богородице Бездинске заједно са аутентичним рамом из средине XVIII века задржана на истом месту.

Поштовање Богородице Бездинске по повратку у манастир, с друге стране, постепено се претапа у популарни култ, који прихватају и прослављају најшири слојеви верника. Бездин у току друге половине XVIII века постаје једно од најугледнијих православних маријанских култних средишта северно од Саве и Дунава.¹⁰¹ На покушај избеглог

⁹⁸ У вотивном тексту испод ове копије наводе се порекло иконе и њена чудотворност, али се у први план истиче да је насликана по наруџбини патријарха Арсенија IV Јовановића 1743., што у ствари није у потпуности одговарало истини. Текст је објављен у: П. Момировић, *Стари српски записи и натписи I*, 125–126, бр. 627.

⁹⁹ В. Матић претпоставља да је капела била у служби све до 1780. Упор.: В. Матић, *Капела Светог Трифуна у Сремским Карловцима*, 131. – У то време је на хору Саборне цркве формирана нова митрополијска придворна капела, посвећена Светом Георгију, али икона није поставена у њу. Ова капела је имала сасвим другачији статус од патријаршијске придворне капеле Арсенија IV Јовановића, а била је и мање приступачна верницима. О овој капели: В. Матић, *Капела на хору Саборне цркве у Сремским Карловцима*, у: *Капеле фрушкогорских манастира*, Нови Сад 1989, 109–118.

¹⁰⁰ М. Тимотијевић, *Богородица Нештинска*, 195.

¹⁰¹ Захваљујући томе Бездин је израстао у најбогатији банатски манастир. Показује то и *Попис манастира Бездина* од 1. марта 1771. Документ је објављен у: Р. М. Грујић, *Прилози историји српских банатских манастира у другој половини XVIII-тог века*, Богословски гласник IX–1 (1906), 28–30. За исто мишљење: С. Шакрак-Нинић, *Српске старине из архиве манастира Бездина*, 124, где аутор сматра да историја Бездина заправо започиње повратком чудотворнице у манастир.

пећког патријарха Арсенија IV Јовановића да од Богородице Бездинске направи заштитницу целокупног српског национа подсећала је само сребрна плоча са молитвеном песмом упућена чудотворици, која није скинута са иконе ни након њеног повратка у манастир. Међутим, уместо институционализованог прослављања иконе као симбола колективног идентитета смештеног у центар национа, њен углед се ширио путевима популарне побожности. У Бездин пристижу бројни верници из свих области Карловачке митрополије, вођени превасходно жељом да буду исцељени посредовањем чудоворне Богородичине иконе. Наиме, Богородица Бездинска се посебно прославила као исцелитељица духовно оболелих, за чији је боравак у манастиру подигнуто посебно здање, одмах поред цркве.¹⁰² Икони се прилаже низ вотивних дарова о чему сведочи њихов опис у манастирском инвентару из 1802. За потребе популарне побожности настаје низ сликаних и графичких реплика Богородице Бездинске, који су често пропраћени вотивним текстовима у којима се икона прославља као чудотворица која исцељује сваког ко јој прилази са вером.

¹⁰² Здање је поменуто у *Попису манастира Бездина* из 1771. Упор.: Р. М. Грујић, *Прилози историји српских банатских манастира у другој половини XVIII-тог века*, 28.



Сл. 1 *Богородица Бездинска, чудотворна икона, радионица Кијево-печеског манастира 1726/7*



Сл. 2 Богородица Бездинска, бакрорез са представом чудотворне иконе и ведутом манастира Бездина, непознати аутор 1762



Сл. 4 Богородица Бездинска, реплика чудотворне иконе, Недељко Поповић 1770



Сл. 5 Богородица Бездинска, бакрорез, непознати аутор 1774

HOLY VIRGIN OF BEZDIN AND RELIGIOUS AND POLITICAL PROGRAM OF PATRIARCH ARSENIJE IV JOVANOVIĆ

Summary

In the very center of baroque Marian religiousness was the reverence for Holy Virgin's miracles and her miraculous icons. That is why in the churches of Karlovci Metropolitan Diocese, founded after the Great Exodus in 1690, could as well be seen the reverence for a large number of miraculous Holy Virgin icons. The most renowned among them was the miraculous Holy Virgin of Bezdin. This icon, a replica of Holy Virgin Vladimirska, was brought from Kiev by the monk Paysiye Greek (1698–1737) in the spring of 1727. By approval of Metropolitan Mojsej Petrovic, it was temporarily placed in the Belgrade Cathedral Church, and then it was moved to the renovated Vinca monastery. After the Ottoman Turks invaded Serbia again in 1739, the exiled Vinca monks found shelter in the monastery of Bezdin in Banat, taking with them the miraculous icon as well. By orders of the exiled Patriarch of Pec, Arsenije IV Jovanovic, the miraculous icon was secretly taken to Karlovci on 24 March 1743. That was the cause of a lengthy dispute between the Archimandrite of Bezdin, Teodosije Veselinovic, and the Patriarch Arsenije IV Jovanovic. The exiled Patriarch deemed the decision of competent authorities in favor of the monastery not to be effective in the church itself, and refused for the icon to be returned to Bezdin. Instead, it was placed in the Patriarch's adjoining chapel of St. Trifun (Trifone), which has been called the Holy Virgin Church ever since. A complex cult was developed surrounding the icon, originating from the idea of the miraculous icon as a palladium for the entire 'Serbian nation', headed by with the exiled Patriarch of Pec. The meaning and significance of the cult was most logically expressed by the patriarch's ode to the miraculous icon, which was engraved on the silver plate, mounted on the icon frame (wrought in Vienna in 1745). The adjoining chapel's master of ceremony was the one in charge of revering the icon and rituals related to it, whose duties were specified by the Instruction issued by the Patriarch on 1 January of the same year.

However, the endeavor of Patriarch Arsenije IV Jovanovic to make the Bezdin Holy Virgin into the palladium for 'Serbian nation' failed to have lasting results. Immediately following his death, the Bezdin Archimandrite applied to Empress Maria Therese herself, who passed a decree on 13 May 1748 that the miraculous icon should be returned to Bezdin. The majority of bishops invited to Synod in order to choose a new head of the church were at first against the returning of the icon, which can be seen in the minutes from the meeting held on 2 September of that year. It was only at later Synod meetings, when the Bishop of Arad, Isaija Antonovic, in whose eparchy Bezdin was situated, was chosen for the Metropolitan, that the decision for the icon to return to the monastery was reached. Before that, in accordance with the Synod decision, a copy was made, which remained in Karlovci, but the reverence of that icon failed to attain the reputation of the original one. The relocation of the miraculous icon was organized in a festive manner, with a big display of ceremony. Following the arrival of the icon in Bezdin, the true escalation of its cult started, equaled by no other miraculous icon in Karlovci Metropolitan Diocese. The following

decades saw the printing of several graphical sheets with the representation of the true image of the Bezdin miraculous icon, and its replicas were ordered in large numbers for parochial and monastery churches in the whole of Karlovci Metropolitan Diocese. The icon was in the monastery until World War I, when Bezdin was no longer within the borders of the newly founded Kingdom of Yugoslavia. Therefore, Episcopo Georgije Letic first transferred it to Kikinda, then to Vrsac, where the miraculous icon is still in the adjoining chapel of the Vrsac episcopos.