ВАЛЕНТИНА ЖИВКОВИЋ

РЕЛИГИОЗНОСТ И УМЕТНОСТ У КОТОРУ XIV–XVI ВЕК

INSTITUTE FOR BALKAN STUDIES
SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS

SPECIAL EDITIONS 112

VALENTINA ŽIVKOVIĆ

RELIGIOSITY AND ART IN KOTOR (CATTARO)

IN THE FOURTEENTH TO SIXTEENTH CENTURIES

BELGRADE
2010

БАЛКАНОЛОШКИ ИНСТИТУТ
СРПСКЕ АКАДЕМИЈЕ НАУКА И УМЕТНОСТИ

ПОСЕБНА ИЗДАЊА 112

ВАЛЕНТИНА ЖИВКОВИЋ

РЕЛИГИОЗНОСТ И УМЕТНОСТ У КОТОРУ

XIV–XVI ВЕК

БЕОГРАД
2010

Издавач
Балканолошки институт САНУ
Београд, Кнез Михаилова 35/IV
e-mail: balkinst@bi.sanu.ac.rs
www.balkaninstitut.com

За издавача
академик Никола ТАСИЋ

Рецензенти
проф. др Бранислав ТОДИЋ
др Даница ПОПОВИЋ

Лектор
Весна СМИЉАНИЋ РАНГЕЛОВ

Дизајн корица
Милан МИХАЉЧИЋ

Превод на енглески језик
Марина АДАМОВИЋ-КУЛЕНОВИЋ

Технички уредник
Кранислав ВРАНИЋ

Штампа
Чигоја штампа, Београд

Тираж
500 примерака

Илустрација на корици: *Imago pietatis*, камени рељеф, катедрала Светог Трипуна, Котор

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

272-67(497.16)″13/15″
7.03.046.3 : 27 (497.16)″13/15″

ЖИВКОВИЋ, Валентина, 1973 -

Религиозност и уметност у Котору : XIV-XVI век / Валентина Живковић. - 380 стр. : фотогр. ; 24 цм. - (Посебна издања / САНУ, Балканолошки институт = Special Editions / Serbian Academy of Sciences and Arts, Institute for Balkan Studies ; 112)

На спор. насл. стр. : Religiosity and Art in Kotor (Cattaro) : in the Fourteenth to Sixteenth Centuries. - ″Монографија ’Религиозност и уметност у Котору (XIV-XVI век)’ резултат је рада на пројекту бр. 147012, а објављена је захваљујући финансијској подршци Министарства за науку и технолошки развој Републике Србије.″ → колофон. - Тираж 500. - Напомене и библиографске референце уз текст. - Summary : Religiostity and Art in Kotor (Cattaro) : in the Fourteenth to Sixteenth Centuries. - Библиографија : стр. 317-338.

ISBN 978-86-7179-069-7

а) Римокатоличка црква - Друштво - Котор - 14-16в б) Црквена уметност - Котор - 14-16в
COBISS.SR-ID 179932428

Монографија *Религиозност и уметност у Котору (XIV–XVI век)* резултат је рада на пројекту бр. 147012, а објављена је захваљујући финансијској подршци Министарства за науку и технолошки развој Републике Србије

Садржај

УВОД 9

1 ГРАД 19

1. ПРЕГЛЕД ИСТОРИЈСКИХ ДЕШАВАЊА 21
2. УТВРЂЕНИ ГРАД 28
3. ИЗГЛЕД ГРАДА 34
4. ГРАД И ДИСТРИКТ 38
5. ДРУШТВЕНЕ СТРУКТУРЕ И ОБЛИЦИ ПОСЛОВАЊА 45
   5.1. Михо Бућа и Марин Мекша 49
   5.2 Марин Друшко и Иван Палташић 52
6. ГРАДСКЕ ЦРКВЕ 60
7. ПРОСЈАЧКИ РЕДОВИ И ЊИХОВА УЛОГА У ЦРКВЕНОЈ ПОЛИТИЦИ КОТОРА 62

2 СТРУКТУРА ШИРЕЊА РЕЛИГИЈЕ МЕЂУ ЛАИЦИМА . . . 77

1. ПИСАНА РЕЧ 77
2. ПРОПОВЕДИ 88
3. *PIÇOCARA* И *RECLUSA* 96
   3.1. Медитација у сликама – визије блажене Озане 109
   3.2. Модели покајања у Озанином аскетизму 111
   3.3. Чуда 112
   3.4. Идеја чистилишта у Озанином учењу 113
4. *HEREMITA* 113
5. БРАТОВШТИНЕ 120
6. ОЛТАРИ БРАТОВШТИНА И ПОРОДИЦА 128
7. РЕЛИГИЈСКИ РИТУАЛИ У ФОРМИРАЊУ КОМУНАЛНОГ ИДЕНТИТЕТА ГРАДА – ПАТРОН КОТОРА 138

3 МАНИФЕСТАЦИЈЕ РЕЛИГИОЗНОСТИ 151

1. СТРУКТУРА ОПОРУЧНОГ ПИЈЕТЕТА И МОЛИТВЕ *PRO REMEDIO ANIMAE* 151
2. КАТЕГОРИЈЕ ПРИНЦИПА *CARITAS* КАО БОЖАНСКЕ ЉУБАВИ 163
3. *PAUPERES CHRISTI* – МАРГИНАЛНЕ ДРУШТВЕНЕ ГРУПЕ И *CARITAS* 168
4. ДАВАЊЕ ОДЕЋЕ СИРОМАШНИМА КАО СИМБОЛ ВРЛИНЕ *CARITAS* 187

4 ПРЕОВЛАЂУЈУЋЕ ТЕМЕ У РЕЛИГИОЗНОСТИ 195
1. ЕСХАТОЛОШКИ И ФУНЕРАРНИ КАРАКТЕР СВЕТЕ МАРИЈЕ КОЛЕЂАТЕ, КАТЕДРАЛЕ И СВЕТОГ МИХАИЛА 195
2. СВЕТИТЕЉСКИ КУЛТОВИ – РЕЛИКВИЈЕ И ЛИКОВНЕ ПРЕДСТАВЕ 208
2.1. Свети Антоније Падовански 217
2.2. Свети Никола 218
2.3. Свети Јаков 222
2.4. Свети Ђорђе 223
2.5. Света Катарина и света Агата 225
2.6. Света Луција и света Клара 226
2.7. Света Венеранда и света Анастасија 227
2.8. Свети Христофор 229
2.9. Свети Себастијан и свети Рок 230
2.10. Света Катарина Сијенска и свети Мартин 233
3. КУЛТ ХОСТИЈЕ И ЕВХАРИСТИЧКА СИМБОЛИКА 238
4. *IMITATIO CHRISTI, PENITENZA, COMPASSIO* 252

5 ОПШТЕ ОДЛИКЕ СТИЛОВА 277
1. ВИЗАНТИЈСКО-ГОТИЧКИ УМЕТНИЧКИ ОБЛИЦИ У КОТОРУ XIV ВЕКА – *PICTURA GRAECA – MANIERA GRAECA* . . 277
2. КОТОРСКА УМЕТНОСТ XV И ПОЧЕТКА XVI ВЕКА – ВИЗАНТИЈСКИ, ГОТИЧКИ И РЕНЕСАНСНИ СТИЛ 282

ЗАКЉУЧАК 289

SUMMARY 297

Библиографија 317

Регистар 339

Илустрације 349

Ова књига је заснована на докторској дисертацији *Уметност и друштво касносредњовековног и рановековног Котора*, одбрањеној јуна 2007. године на Филозофском факултету у Београду пред комисијом коју су чинили: ментор др Бранислав Тодић (редовни професор), др Даница Поповић (научни саветник) и др Смиља Марјановић-Душанић (редовни професор). Члановима комисије захваљујем на сугестијама, стручним саветима и примедбама.

Срдачно се захваљујем мр Зорици Чубровић из Регионалног завода за заштиту споменика културе Котор и мр Татјани Копривици из Историјског института Црне Горе на несебичној помоћи коју су ми пружиле током настајања књиге. Бискупији у Котору и Историјском архиву Котор дугујем захвалност на разумевању и гостољубивости током мог теренског истраживања которских цркава и писаних извора.

Посебну захвалност дугујем драгим пријатељима и колегама из Балканолошког института САНУ који су ми помогли у реализацији књиге.

Валентина Живковић
Балканолошки институт САНУ

У Београду, 2010. године

УВОД

Крајем XV века, 1495. године, приор которских доминиканаца Петар де Драконибус склопио је и потписао уговор са познатим дубровачким сликаром, Божидаром Влатковићем, око израде велике олтарске пале за доминиканску цркву Светог Николе изван северних градских бедема. Редовници су већ били подробно размислили како би пала требало да изгледа, те су након ангажовања сликара своју визију детаљно изнели у писаној форми. У питању је традиционална средњовековна пала: у средини би требало да има представу или фигуру светог Винцентија доминиканца, окружену сценама које приказују његова чуда. Када су замишљали како би њихова нова олтарска слика требало да изгледа, которски редовници су у сећању имали једну већ постојећу палу која се налазила на олтару доминиканске цркве у Дубровнику. Узор који су которски доминиканци изабрали не чуди. Наиме, Дубровник је био град из којег су крајем XIII века просјачки редови дошли у Котор и основали своје прве манастире и цркве. Не желећи ништа мање од своје дубровачке браће, доминиканци из манастира Светог Николе посебно су у уговору истакли како наручена пала треба да буде *illa qualitate, forma et perfectione palle predicte altaris sancti Vincentii hic Ragusii*.[1]

Епизода из религијског живота средњовековног Котора изабрана је за увод јер њени сегменти веома сликовито и језгровито говоре о главним темама које се у књизи разматрају. То су: дела црквене уметности, њихови наручиоци и публика, порекло, историја и активности просјачких редова у граду, позносредњовековни светитељски култови и преовлађујуће теме у црквеној уметности, однос писане речи, односно менталних слика и визуелне уметности, пословне, културне, уметничке и религиозне ве-

[1] Тадић, *Грађа о сликарској школи у Дубровнику XIII–XVI в.*, књ. I, Београд 1952, 682.

зе између Котора и Дубровника. Основни задатак књиге јесте анализа феномена настанка, преношења, манифестације и прихватања кључних религијских тема, које су посматране у контексту одређеног друштва и времена – которске градске заједнице од краја XIII до првих деценија XVI века. Анализа је заснована на архивским објављеним и необјављеним изворима, као и на сачуваним делима ликовне уметности. Ток истраживања је усмерен на утврђивање природе и интезитета вишеслојних односа који су се градили између религијских токова, културе и црквене уметности у Котору. Будући да је акценат стављен на преовлађујуће теме у религиозности, у истој равни је посматрана њихова заступљеност у црквеној пракси и свакодневном животу верника, као и у ликовним делима црквене уметности.

Истраживање наведених појава је просторно ограничено на бедемима утврђен град Котор и његову непосредну околину. На овако издвојен простор градске позносредњовековне комуне као теме истраживања, утицали су у подједнакој мери историјски и методолошки разлози. Прво, град омеђен зидинама представљао је посебан и изолован простор у коме је живот био уређен статутарним законским одредбама. Нарочито су пажљиво били регулисани политички и трговачки односи са сеоском околином и градовима са којима је имао учесталу дипломатску и пословну сарадњу. Други разлог лежи у самој теми књиге и битно је утицао на одређивање како просторног тако и временског оквира истраживања. Наиме, истраживање преовлађујућих тема у култури, религиозности и црквеној уметности Котора од XIV до почетка XVI века подразумева анализу токова који су се одвијали у католичкој цркви. Све до последњих деценија XVII века у градском језгру Котора није постојала ниједна православна црква, а православно становништво углавном је живело по околним селима. Између две конфесије су постојали односи који су се мењали током векова, сходно полтичким и економским ситуацијама. Због потреба које тема књиге налаже, ово питање ће бити дотакнуто у мери у којој је важно за разумевање црквене политике которске бискупије.

Историјске прилике су такође условиле постављање временског оквира истраживања од краја XIII до почетка XVI века. Као прво, посматрано у општим цртама, доба позног средњег и почетка новог века у култури Западне Европе представља заокружену целину. Због одлучујућег утицаја који је религија имала не само на уметност већ на целокупни јавни и приватни живот, у науци је уобичајено да се време између одржавања два важна концила, IV латеранског (1215. године) и Тридентског (1545–1563. године), посматра као историјска целина. Латерански концил је поставио основе религијске праксе католичке цркве, односно њену политику снажења и заступљености религије код широког круга верника. Овај концепт се у пуној мери испољио у другој половини XIII и

током XIV века. Једна од најважнијх последица IV латеранског концила за европско друштво јесте отварање пута теолошком учењу и активностима просјачких редова. То се посебно односи на проповеди које су од тог времена постале основни вид преношења религијских поука. Горња граница означава крупне промене које је у општој европској историји донео Тридентски концил, поставивши један нови концепт културе, религије и уметности, битно различит од позносредњовековног и ренесансног. Овакав општи временски оквир за истраживање западноевропске католичке религиозности морао је бити донекле измењен, у складу са локалним историјским приликама которске средине. Одлучујуће промене у историји Котора догодиле су се крајем XIII века, доласком просјачких редова у град, док су своју активност у пуној мери развили од почетка XIV века. Такође, не мање важна чињеница која је определила временски оквир истраживања јесте да сачувани писани извори и значајније целине фрескодекорације градских цркава углавном датирају од првих деценија XIV века. Горња временска граница јесу прве деценије XVI века, будући да од тог времена уметничка дела увезена из Венеције преовлађују, а уметничка продукција града се гаси.

Препис првих сачуваних судско-нотарских исправа из XIV века објавио је Антун Мајер у два тома (*Prva knjiga kotorskih notara od god. 1326–1335*, и *Druga knjiga kotorskih notara god. 1329, 1332–1337*).[2] У знатно већем броју сачувана је архивска грађа XV и почетка XVI века, али није систематски објављена. Делимичан препис појединих нотарских књига из овог периода у којима се помињу болести и лечење публиковали су Славко Мијушковић и Ристо Ковијанић.[3]

Литература о различитим темама из историје и културе Котора је бројна, али шаролика по оствареним научним дометима. Међу њима треба издвојити посебно истраживања прошлости Котора која су заснована на архивским подацима. Када је реч о делима која су за тему имала историју религије, друштва и уметности Котора током касног средњег и почетка новог века, треба нагласити да је темеље за свако озбиљно научно истраживање поставио у првој половини XX века дон Иво Стјепчевић.[4]

---

[2] *Prva knjiga kotorskih notara od god. 1326–1335*, ed. A. Mayer, Zagreb 1951 (*Kotorski spomenici=Monumenta Catarensia*, vol. I, даље: MC, vol. I); *Druga knjiga kotorskih notara god. 1329, 1332–1337*, ed. A. Mayer, Zagreb 1981 (*Kotorski spomenici*, vol. II, даље: MC, vol. II)

[3] С. Мијушковић, Р. Ковијанић, *Грађа за историју српске медицине. Документи которског архива*, Београд 1964.

[4] Дела која је дон Иво Стјепчевић написао од 1926. до 1941. године (*Vođa po Kotoru*, *Prevlaka*, *Lastva*, *Kotorsko propelo*, *Katedrala Sv. Tripuna u Kotoru*, *Kotor i Grbalj*) недавно су обједињена и објављена у књизи *Arhivska istraživanja Boke Kotorske*, Perast 2003.

Вредност аутора лежи у његовом изузетно добром познавању архивске грађе и њеном научно утемељеном презентовању. Монографска студија о которској катедрали (*Katedrala Sv. Tripuna u Kotoru*, Split 1938) одликује се готово модерним методолошким приступом и замишљеном структуром која анализира изглед Катедрале, штовање реликвија, легенду о ктитору првобитног мартиријума и улогу коју је Катедрала имала у граду. Индекс которских цркава са основним подацима о њиховим првим архивским поменима, који се налази на крају ове студије, јесте основа од које полазе сви истраживачи историје цркве, архитектуре и уметности Котора. Његова истраживања донекле је наставио Ристо Ковијанић објавивши више радова о которском поморству, једрењацима, ренесансним песницима, златарству и градским лекарима. Као коаутор са дон И. Стјепчевићем, написао је *Kulturni život staroga Kotora* (Cetinje 1957), књигу у којој су обрађене различите теме из културне и друштвене историје града од XIV до XVIII века. Посебно занимљиво и живо написана јесте научно-популарна збирка разнородних детаља из јавног и свакодневног живота града (*Которски медаљони*, Београд 1980). Нажалост, коришћени архивски подаци дати су без научног апарата. Међу другим прилозима који се баве историјом друштва и културе Котора, треба издвојити радове Славка Мијушковића о братовштини помораца, потом Реље Катића о лекарској пракси и здравственој култури у Котору и посебно бројне радове Милоша Милошевића о поморству, уметности, занатству, свакодневном животу, здравственој култури и култури становања у XV, XVI и XVII веку.[5] Друштвени и породични односи са становишта жене у средњовековном Котору били су тема истраживања које је у новије време објавила Ленка Блехова Челебић (*Жене средњовјековног Котора*, Подгорица 2002). Архивска истраживања на којима се темељи овај рад нису пропраћена брижљивим цитирањем и навођењем коришћених делова судско-нотарских исправа у оригиналу. Иста ауторка је писала и о средњовековној цркви у Боки Которској, посебно са становишта њене хијерархије и структуре.[6] У оквиру

---

[5] С. Мијушковић, *Оснивање и дјеловање поморско-здравствених установа у Боки Которској*, Историјски записи XX бр. 2, Титоград 1963, 271–295; id, *Osnivanje bratovštine kotorskih pomoraca i njen statut iz 1463. godine*, ГПМК XVII (1969) 9–41; Р. Катић, *О мерама за сузбијање епидемија у Црногорском приморју од XV до XVIII века*, Историјски записи XIV, 1–2 (1958) 65–80; id, *Средњевјековне болнице црногорског Приморја*, Историјски записи XVII, 4, (1960) 739–753; id, *Порекло српске средњовековне медицине*, Београд 1981; Недавно су бројни радови М. Милошевића сабрани у књигу: *Pomorski trgovci, ratnici i mecene*, Podgorica–Beograd 2003.

[6] L. Blehova Čelebić, *Hrišćanstvo u Boki 1200−1500. Kotorski distrikt,* Podgorica 2006.

пројекта *Историја приватног живота у српским земљама*, нашле су се и две студије о животу у касносредњовековном и нововековном Котору.[7]

Резултате пионирских истраживања средњовековних уметничких споменика Котора објавили су Ђорђе Стратимировић 1895. године и Ђурђе Бошковић 1938. године.[8] У шестој деценији XX века (1953. и 1956. године) публиковано је више значајних студија као резултат теренских истраживања Боке Которске која је под руководством САН обавио тим археолога, историчара, историчара уметности, етнолога, лингвиста и музиколога. За ову тему посебно су драгоцена саопштења истраживања Ивана Божића о историји цркве: *О јуриздикцији Которске дијецезе у средњовековној Србији,* Споменик САН CIII (1953) 11–17; потом два рада Дејана Медаковића о рукописним и штампаним књигама: *О ретким писаним и штампаним књигама на подручју Боке Которске*, Споменик САН CIII (1953) 35–40; *Прилози историји културе у Боки Которској*, Споменик САН CV (1956) 13–26; Светозара Радојчића о сликарству у Боки: *О сликарству у Боки Которској*, Споменик CIII (1953) 53–69; Војислава Корања о архитектури: *Споменици средњовековне архитектуре у Боки Которској,* Споменик CIII (1953) 115–129; *О монументалној архитектури Котора,* Споменик CV (1956) 147–163. Према начину презентовања целине тадашњих сазнања о пореклу и стилу уметничких споменика Котора, употпуњених изузетно вредним архивским подацима (са честим детаљним преписима делова исправа) посебно треба истаћи рад Цвита Фисковића, *O umjetničkim spomenicima grada Kotora*, Споменик CIII (1953) 71–101. Осврти на которску уметност касног средњег века и ренесансе могу се наћи и у његовим бројним радовима који за тему имају прошлост Дубровника.

Свеобухватна архитектонска и археолошка истраживања споменика Котора, која су уследила након разорног земљотреса 1979. године, донела су много нових сазнања о првобитном изгледу градских цркава, као и старијим сакралним здањима на њиховом простору. Милка Чанак-Медић је исцрпно представила изглед и стил архитектуре и утврдила етапе

---

[7] В. Живковић, *Котор – модел касносредњовековног града*, in: Приватни живот српских земаља средњег века, Београд (CLIO) 2004; ead, *Градски живот у Боки Которској*, in: Приватни живот у српским земаљама у освит модерног доба, Београд (CLIO) 2005.

[8] Ђ. Стратимировић, *О прошлости и неимарству Боке Которске*, Споменик СКА XXVIII, Београд 1895; Ђ. Бошковић, *Извештај г. Ђ. Бошковића о испитивањима средњовековних споменика на јужном Приморју*, Споменик СКА LXXXVIII, Београд 1938.

изградње Катедрале, Свете Марије Колеђате, Светог Луке и Свете Ане.[9] Истраживања су донела нова запажања о ранијој историји цркве и посебно црквене архитектуре у граду. Границе познавања најранијег црквеног градитељства у Котору које су некада сезале до IX века, односно до времена изградње првобитног мартиријума Светог Трипуна, померене су у VI век откривањем темеља на простору данашње Колеђате и Светог Михаила. На основу сачуваних остатака крстионице, Јован Ј. Мартиновић је изнео значајну претпоставку о првобитној катедралној улози цркве на чијим темељима је саграђена данашња колегијална црква Свете Марије. Исти аутор изнео је запажања и о првобитном мартиријуму Светог Трипуна.[10] Резултате истраживања архитектуре цркве Светог Михаила и њених темеља из ранијих етапа изградње саопштила је у неколико радова Зорица Чубровић.[11]

Поред нових сазнања о црквеном градитељству средњовековног Котора, теренска истраживања из осамдесетих година изнела су на светлост дана и делове зидног сликарства у градским црквама. До тог времена једини познати примери которске *pictura graeca* из XIV и XV века били су фрагменти сликане декорације у Светом Михаилу (који ни сами нису били у потпуности очишћени) и у апсиди Катедрале.[12] Описе новооткривених фресака у црквама Свете Марије Колеђате и Свете Ане, као и пун попис потпуно очишћених фресака у Светом Михаилу, објавио је Рајко Вујичић.[13] Изузетно важна студија о уметничким споменицима у Котору и његовој околини јесте постхумно објављен рад Војислава Ј. Ђу-

---

[9] М. Чанак-Медић, *Архитектура Немањиног доба II. Цркве у Полимљу и на Приморју*, Београд 1989; М. Чанак-Медић, *Катедрала Светог Трипуна као одраз уметничких прилика у Котору средином XII века*, ЗРВИ 36 (1997) 83–97.

[10] J. J. Martinović, *Ranohrišćanska krstionica ispod crkve svete Marije od Rijeke u Kotoru*, PPUD 29 (1990) 21–31; id, *Prolegomena za problem prvobitne crkve Svetog Tripuna u Kotoru*, PPUD 30 (1990) 5–27.

[11] Z. Čubrović, *Crkva svetog Mihaila u Kotoru*, ГПМК XXXI–XXXII (1983–1984) 151–159; ead, *Djela jedne klesarske radionice u kotorskoj crkvi sv. Mihaila,* ГПМК XLI–XLII (1993–1994) 45–51; ead, *Prozori u sakralnoj arhitektury Kotora od 12. do 15. vijeka,* ГПМК XLIII–XLVI (1997–1998) 43–62.

[12] О овим примерима сликарства писали су детаљније: C. Fisković, *O umjetničkim spomenicima grada Kotora*, Споменик САН CIII (1953) 71–101; М. Милошевић, *Фреске у которској катедрали*, Зограф 1 (1966) 34; N. Luković, *Freske i slike katedrale sv. Tripuna*, in: 800 godine katedrale sv. Tripuna u Kotoru, Kotor 1966, 63–65.

[13] R. Vujičić, *O novootkrivenim freskama u crkvi Sv. Ane u Kotoru*, Boka 15 (1983) 423–435; id, *Freska s likom sv. Hristofora na pročelju crkve sv. Ane u Kotoru*, PPUD 24 (1984) 39–43; id, *O freskama u crkvi Sv. Mihaila u Kotoru*, Boka 17 (1985) 291–301; id, *Freske u crkvi Marije Collegiate u Kotoru*, Petriciolijev zbornik I, PPUD 35 (1995) 365–378.

рића о цркви Свете Госпође у Мржепу, крај Столива.[14] Поред разматрања архитектуре и зидног сликарства цркве, као и истицања паралела са програмом сликане декорације цркве Светог Миахила у Котору, В. Ј. Ђурић је расветлио и личност њеног ктитора, словенског канцелара Стефана Калођурђевића, као и црквене и политичке прилике у Котору средином XV века. Десетак година раније објављен је још један рад на који ваља обратити пажњу, како због добијених резултата, тако и због методолошког приступа. У питању је рад о дрвеном Распећу из Колеђате у којем Јошко Беламарић, са становишта религиозних преокупација времена, налази паралеле између ликовног представљања распетог Христа, култа Пет Христових рана и уживљавања у Страдање Христово.[15]

У скорије време которско касносредњовековно сликарство разматрано је у ширем контексту времена и простора у којем је настало. Нове увиде у иконографију зидног сликарства и сликарства на дасци, као и њихово повезивање са архивском грађом, религиозним учењем и праксом, изнела сам у неколико својих радова.[16]

Као што се може увидети из овог прегледа важнијих радова о уметности и култури Котора, циљеви истраживача углавном су биле монографске студије или анализе појединих питања, тематски строго одвојених према областима (архитектура, скулптура, сликарство). С друге стране, синтезе су имале за циљ да обједине сазнања, али поново по дисциплинама које су структурално раздвојене на историју уметности и историју културе и свакодневног живота. Несумњиве вредности таквог приступа леже у брижљивој анализи ликовних и архитектонских елемената, као и у писању историје засноване на истраживању архивских извора. Међутим, ограничења се запажају у недовољној повезаности структура које су утицале на стварање и трајање особене уметности, духовности, али и начина одвијања свакодневног пословног и приватног живота друштва. Због тога је као основни циљ ове студије постављена шира анализа токова религиозности који су се развијали у которском позносредњовековном друштву, на основу дела ликовне уметности, писаних извора и црквене праксе. Да би се разматрала повезаност религиозне уметности и његове публике, потребно је у првом реду издвојити кључне чиниоце који су

---

[14] В. Ј. Ђурић, *У сенци фирентинске уније: црква Св. Госпође у Мржепу (Бока Которска)*, ЗРВИ XXXV (1996) 9–54.

[15] J. Belamarić, *Gotičko raspelo iz Kotora*, PPUD 26 (1986–1987) 119–153.

[16] V. Živković, *Zidno slikarstvo u crkvi Svete Marije Koleđate u Kotoru*, Бока 21 (1999) 119–155; ead, *Фреске из XV века у которској цркви Свете Ане. Иконографска анализа*, Зограф 28 (2000–2001) 133–138; ead, *Lignum crucis у касносредњовјековном Котору*, Историјски записи LXXV, 3–4 (2002) 31–44; ead, *Помени олтарских слика у архивској грађи Котора из XV и с почетка XVI века – Madonna di Misericordia* и *Immaculata Conceptione*, Зограф 30 (2004–2005) 167–173.

заједнички историји уметности, историји религије и историји друштва. То је значило препознавање и издвајање главних тема које су преовлађивале у религиозности времена, а потом и разматрање начина њиховог прихватања од стране различитих социјалних категорија. Све друштвене структуре у Котору, од угледника и властелина, преко пучана, па до маргинализованих сиромаха и болесних, повезивала је припадност католичкој вероисповести, која је у позном средњем веку снажно тежила да пренесе религиозне моделе, некада резервисане за елиту, на најшире сегменте друштва. Прекретницу у овом процесу означила је појава просјачких редова, посебно фрањевачког, који су учењем и деловањем развијали непосредан додир са верницима. Због чињенице да је религија чинила саставни део готово сваког сегмента јавног живота, а снажан утицај је остваривала и на многе аспекте приватног живота верника, било је потребно изаћи из оквира уског дефинисања које религиозност изједначава са религиозним учењем. Нагласак је стављен на свакодневну религијску праксу и духовност верника.

Структура књиге осмишљена је тако да се у неколико заокружених тематских целина расветле начини прихватања религиозних тема и разумевања порука црквене уметности у Котору. У првом поглављу (*Град*) разматра се простор бедемима утврђеног града Котора и његовог дистрикта у времену од XIV до почетка XVI века. Простор једне овакве касносредњовековне градске комуне може да се анализира са више аспеката: као природни (географски) простор, потом друштвени, политички, економски, сакрални, али и приватни простор становника града. Сходно различитим просторним структурама, поглавље је подељено у неколико поднаслова. Након уводног разматрања о историјским дешавањима на подручју града и његове општине у основним цртама, потом како су се политичке и војне прилике манифестовале кроз изглед утврђеног града, следи кратак увид у изглед самог града и његовог дистрикта, а потом и представљање најважнијих улога које је касносредњовековни Котор имао. У том контексу, Котор је посматран као друштвени и економски простор који је окупљао различите друштвене структуре, представнике јавног и пословног живота. У оквиру поглавља, разматраће се и град као сакрални простор и простор деловања одређене црквене политике и религиозног учења. Посебан акценат биће стављен на историјат деловања просјачких редова у Котору, због њиховог значаја за целокупну историју друштва и религије. У црквеној политици која је вођена на овом подручју нарочито су се истицали фрањевци својим залагањем за очување католичке вере.

Након уводног дела следи неколико тематски оријентисаних поглавља која треба да расветле начине ширења религиозности међу лаицима. То је била примарна новина и општа одлика позносредњовековне рели-

гиозности, те се зато издваја пре разматрања посебних тема. У поглављу *Структура ширења религије међу лаицима*, посебно ће бити анализиран овај процес, који је представљао кључну спону између религиозне уметности и верника, односно друштва градске комуне у Котору. Лаицизација религиозности се у Котору, као и у другим католичким срединама, одвијала на више начина. Ширење религиозних поука одвијало се писаном речју, проповедима и кроз развијање светитељских култова двојице проповедника, фрањевца светог Бернардина Сијенског и доминиканца светог Винцентија Ферера. Просјачки редови су прихватили модел *Imitatio Christi* и проповедање као основне задатке које им је црква доделила у оквиру шире идеје о снажењу католичке цркве и религиозности њених верника. У оквиру овог поглавља, нарочита пажња биће посвећена трећем лаичком религијском реду. Од времена касног средњег века, и мушкарци и жене лаици могли су да воде полумонашки религијски живот и да усвоје различите форме аскетизма (*piçocara, reclusa, heremita*). Основни аскетски циљ је у позном средњем веку доживео велике промене у градским срединама. Некадашња преовлађујућа тежња за повлачењем из света уступила је примат аскетској пракси у жижи профаног живота у оквиру самих градова. Снажан центар за ширење теолошког учења у свакодневном животу лаика биле су и братовштине које су кроз своје економско, религиозно и хуманитарно деловање преплитале сакрално и профано на начин карактеристичан за религиозну праксу позног средњег века. Поред ових форми, умножавању породичних олтара и олтара братовштина у которским црквама представља још један вид лаицизације религијског учења, а развијао се посебно од времена појаве просјачких редова. Коначно, последња тема у оквиру овог поглавља јесте анализа начина на који су религијски ритуали утицали на формирање комуналног идентитета града, што се у Котору огледа кроз прослављање светог Трипуна, заштитника комуне.

Поглавље *Манифестације религиозности* замишљено је као својеврсни закључак претходног. У оквиру структуре опоручног пијетета и молитви *pro remedio animae* разматраће се страхови и наде везани за спас душе који су пратили хришћане током њиховог земаљског живота. Поред анализе дела која су се уобичајено *post mortem* завештавала за спас душе, посебан акценат биће стављен на вокабулар који је коришћен у тестаментима, односно на преовлађујуће термине којима се изражавала религиозност. Као највећа хришћанска врлина у средњовековном друштву, *caritas* представља изузетно развијен религијски концепт који је своје манифестације имао и на реалном и на симболичком плану. У оквиру манифестације религиозности Которана, *caritas* има своју најразвијенију форму испољавања кроз бригу за *pauperes Christi* и друге маргиналне друштвене групе. Најраширенији вид милосрђа било је давање одеће си-

ромашнима, а узор су били у то време изузетно поштовани светитељи: свети Мартин, свети Фрања и света Катарина Сијенска. Прослављањем ових светитеља, чије се представе налазе у цркви Свете Ане у Котору, стварана је и преношена верницима идеја милосрђа као хришћанског императива.

Кључно поглавље у којем се на примерима црквене уметности разматрају основне преокупације које су обележиле тадашњу религиозност носи наслов *Преовлађујуће теме у религиозности*. У прва два поднаслова (*Есхатолошки и фунерарни карактер Свете Марије Колеђате, Катедрале и Светог Михаила* и *Светитељски култови – реликвије и ликовне представе*), анализираће се теме које су биле карактеристичне за целокупну историју хришћанске религиозности, а у позном средњем веку само су добиле неке особене црте које ће овом приликом бити истакнуте. Жеља за спасењем душе која је своју манифестацију у писаној форми имала у оквиру тестаментарне бриге *pro remedio animae*, најснажнији израз остварила је у оквиру сликане декорације которских цркава (посебно у Светом Михаилу, али и у Катедрали и Колеђати). Светитељски култови који су нарочито поштовани у которској градској средини манифестовали су се чувањем и штовањем њихових реликвија, посветама цркава, ликовним представама, као и прославама њихових празника и одласцима на ходочашће у центре из којих се одређени светитељски култ ширио. У оквиру друга два поднаслова (*Култ хостије и евхаристичка симболика* и *Imitatio Christi, Penitenza, Compassio*) биће разматране теме које представљају особеност и новину у начину исказивања касносредњовековне и ранонововековне религиозности. Кључ за разумевање многих сегмената девоционалне праксе католичке цркве у овом периоду јесте догма о транссупстанцијацији и концепт *Imitatio Christi*. Олтарски програми сликане декорације у Колеђати и Катедрали, дрвена Распећа великих димензија, као и заснивање светитељског култа оснивача фрањевачког реда чије се представе са стигматима сликају на зидовима которских цркава, јесу сведочанства о њиховој прихваћености у Котору.

Форма представљања ових тема мењала се у зависности од преовлађујућих културних и уметничких утицаја који су били блиско повезани са политичким приликама у Котору током XIV, XV и почетка XVI века. Особеност которске уметности овог времена лежи у немогућности прављења јасних граница између стилова. Прожимањем византијског, готичког и ренесансног стила, стваране су различите симбиозе. У поглављу *Опште одлике стилова*, которска уметност је сврстана у оквиру два поднаслова: *Византијско-готички уметнички облици у Котору XIV века – Pictura graeca – Maniera graeca* и *Которска уметност XV и почетка XVI века – византијски, готички и ренесансни стил*.

1

ГРАД

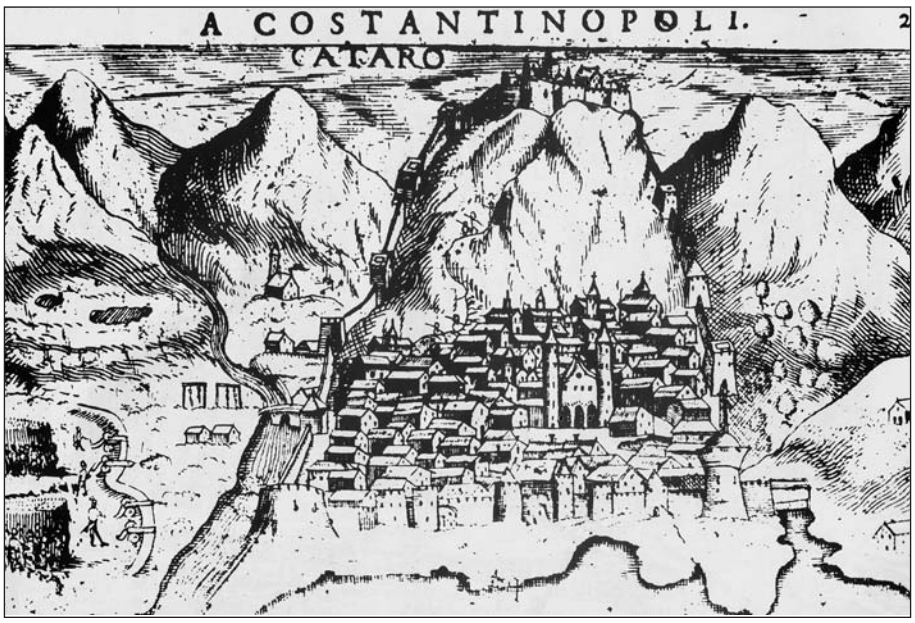
Појам касносредњовековног града представља, за различите научне дисциплине, широко поље истраживања. Посматран као простор обликован животом који се у одређеном периоду одвијао на њему, град се кристалише превасходно као друштвена и историјска категорија. На овај начин дефинисан, град представља сложен појам састављен од различитих елемената који заједно граде заокружену слику.[1]

---

[1] О развоју, уређењу и концепту европског и, нарочито италијанског, града у позном средњем веку постоји врло обимна литература. Посебно треба издвојити: H. Pirenne, *Medieval Cities: Their Origins and the Revival of Trade*, Princeton University Press 1969; W. Bowsky, *A Medieval Italian Commune: Siena under the Nine, 1287–1355*, Berkeley 1981; P. Jones, *The Italian City State: From Commune to Signoria*, Oxford University Press 1997; D. Nicholas, *The Later Medieval City 1300–1500*, London and New York 1997; T. Dean, *The Towns of Italy in the Later Middle Ages*, Manchester University Press 2000. О историји, устројству, друштвеној и урбанистичкој структури градова на источној обали Јадрана писали су: I. Strohal, *Pravna povijest dalmatinskih gradova* I, Zagreb 1913; M. Kostrenčić, *Postanak dalmatinskih sredovječnih gradova*, Šišićev zbornik, Zagreb 1929, 113–119; И. Синдик, *Комунално уређење Котора од друге половине XII до почетка XV столећа*, Београд 1950; Ј. Мартиновић, *Урбанистички развитак града Котора кроз вјекове*, Которска секција Друштва историчара Црне Горе 1948–1968, Котор 1970; J. Lučić, *Komunalno uređenje dalmatinskih gradova u XI. stoljeću*, Zbornik Zavoda za povijesne znanosti istraživačkog centra JAZU X (1980); С. Ћирковић, *Урбанизација као тема српске историје, Социјална структура српских градских насеља (XII–XVIII век)*, Смедерево–Београд 1992. Сложен однос између простора и друштва у далматинским средњовековним градовима разматрали су: T. Raukar, *Srednjovjekovni grad na istočnom Jadranu: prostor i društvo*, in: Spomenica Ljube Bobana 1933–1994, Zavod za hrvatsku povijest Filozofskog fakulteta u Zagrebu 1996, 35–48. G. Ravančić, *Javni prostor i dokolica u kasnosrednjovjekovnom i renesansnom Dubrovniku*, Anali Zavoda za povijesne znanosti Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti u Dubrovniku XXXVIII (2000) 53–64.

Поред основних питања политичке, друштвене и црквене историје, за разумевање живота једног града од посебне важности јесте истраживање континуитета урбане традиције. С друге стране, када је реч о средњовековним градовима, посебно важно питање јесте на који начин се организовао свакодневни профани и сакрални, односно јавни и приватни живот у односу на градске бедеме и његову сакралну топографију. О континуираном развоју которске комуне говоре бројна сведочанства. Може се рећи да је дуга муниципална традиција Котора условила линију развоја градског живота и његових институција које су своју заокружену форму остварile у позном средњем веку. О континуитету ове традиције на првом месту сведоче археолошки остаци – темељи великих базилика из VI века на простору данашњих цркава Свете Марије Колеђате и Светог Михаила, као и првобитног мартиријума Светог Трипуна сграђеног почетком IX века. Писани извори, которски статут и судско-нотарске исправе которске општине пружају информације о трајању и развоју бројних комуналних институција, као и о једном детаљно организованом јавном и приватном градском животу, који не би био могућ без претходних развојних етапа.

Муниципална традиција Котора оставила је дубок траг и одредила у многим елементима правац развоја сакралне топографије града и



Ђузепе Розачо, *Котор*, (Архив Херцег-Новог, sign. 2384 Ђ.)

његову црквену праксу. Питање од кључног интереса за тему овог рада јесте управо анализа града као дефинисаног простора на којем су поникле и развијале се религиозност и уметност у времену позног средњег и почетка новог века. Будући да је један од императива црквене политике касног средњег века било ширење религиозности међу лаицима, акценат ће бити стављен управо на особености које је град имао као простор сталног сусретања профаног и сакралног. Прожимање сакралних и световних функција одвијало се свакодневно на трговима и улицама града, као и у братовштинама, каритативним институцијама и у манастирима трећег лаичког реда. Просторно смештање ових здања изван или у оквиру градских бедема било је планирано и руковођено реалним и симболичким захтевима. Простор и живот града и његове непосредне околине зависио је у првом реду од политичких и војних околности. Са друге стране, реалне историјске прилике су тумачене, а потом и прилагођаване духовним начелима и концепту о сакралној топографији градова, према којима је стварана симболичка слика Котора као *loca sancta*.

1. ПРЕГЛЕД ИСТОРИЈСКИХ ДЕШАВАЊА

Током своје историје, Котор је више пута мењао врховну власт, што се одражавало на званичну политику према околним земљама и областима, као и на прилике у оквиру саме општинске територије. Не мање важна чињеница јесте да су смене врховне власти доносиле и промене у општој организацији рада јавних градских институција. У времену позног средњег и почетка новог века две управе над градом, српска и млетачка, трајале су најдуже и оставиле највише трага на живот у граду и његовој околини. Стога се узимају као полазне тачке које означавају завршетак једног и почетак другог раздобља у историји которске општине. Врховна власт Немањића је трајала од 1185. до 1371. године, а управа Венецијанске Републике од 1420. до 1797. године.

У саставу државе Немањића, Котор је стекао изузетно повољне услове за сопствени политички, економски и дипломатски успон. Основа за развој лежала је у поштовању континуитета рада градских институција, управе и пословања. Наставивши своју трговачку и пословну традицију коју је изградио у претходном периоду, Котор је већ од почетка XIII века почео убрзано да се развија. Град се изборио за привилеговано место у оквиру српске државе, што је значило да је, поред Дубровника, постао најзначајнији посреднички центар између трговине источне обале Јадрана, Италије и унутрашњости Србије. Привредно снажење српске државе,

а посебно отварање рудника, за Котор је представљало могућност успона градског живота у целини.[2]

У погледу општинске управе, Котор је за време владавине Немањића задржао значајну аутономију у оквиру сопственог законодавства, судства, градске управе, администрације и целокупног комуналног уређења. Муниципална традиција града, развијана у претходним вековима, на овај начин је успела да се одржи и током периода зрелог и касног средњег века. На челу општинске управе налазио се кнез (*comes*), који је био *de mandato domini regis* и управљао је градом у име краља. Међутим, стварну законодавну и извршну власт у граду имало је Велико и Мало веће, чији су чланови били властеоског порекла. Након престанка српског протектората над градом 1372. године, све већу улогу у општинској управи добијају судије, биране међу најпоштованијим члановима старих властеоских породица. Такође, од тог времена и Веће умољених је преузело неке од законодавних функција Великог већа.[3] Тежње Которана ка очувању сопствене аутономије могу се запазити у чињеници да су временом доносили нове законске одредбе којима се у пракси продубљивала градска самосталност. То се најјасније може видети у статутарним одредбама којима се утврђивало првенство поштовања обичаја и закона града, што се протезало чак и на повеље које је издавао краљ. Међутим, треба напоменути да најранији сачувани рукопис которског статута потиче из XV века, док је штампано издање објављено у Венецији 1616. године. Због тога не може да буде сасвим поуздан извор за време пре него што је град ушао у оквир Венецијанске Републике.[4] Законске одлуке которске општине говоре да се веома водило рачуна да лични интереси моћних појединаца не угрозе комунални просперитет. Од такве политике није био издвојен ни кнез чија је функција од 1371. године временски била ограничена на годину дана. Градске судије су могле бити поново биране на тој функцији након четири године. Избор свих градских чиновника се вршио на дан некадашњег патрона града, светог Ђорђа.

У црквеној хијерархији, Котор је био католичка бискупија над којом је јурисдикцију имала надбискупија у Барију. О томе прве вести датирају из XI века, из времена пре Немањиног освајања, када се град још увек налазио под влашћу Византије. Током средњег и почетком новог века у самом градском језгру Котора постојали су искључиво католички храмови. То је омогућавало вођење јединствене црквене политике у

---

[2] Сажети преглед историје Котора у оквиру државе Немањића дат је у: *Историја Црне Горе* 2/1, (С. Ћирковић) Титоград 1970, 28–45.

[3] И. Синдик, *Комунално уређење Котора*, 77–127; *Историја Црне Горе* 2/1, 87–92.

[4] О рукописима и штампаном издању градског статута, v. И. Синдик, *Комунално уређење Котора*, 7–13.

оквиру самих зидина града. Православне цркве су се налазиле по селима градског дистрикта, као и у околини која није припадала општини, али је с њом имала блиске политичке, војне и економске контакте. Због тога се може говорити о биконфесионалној подели становништва которског дистрикта, која је условила успостављање и развој односа, али и повремено избијање сукоба између которске бискупије и православног становништва.

Како би се што боље очувао градски просперитет од сувише великог економског и социјалног уздизања појединаца, законске одредбе су доношене и у вези са црквеном организацијом. Статутом је било прописано да грађанин Котора не може бити бискуп у свом родном граду. Од XIII века которске бискупе је именовала и постављала Света столица, заменивши ранију традицију према којој је право на избор имао капитол канонске катедралне цркве, а потврђивао га надбискуп. Управо око тога су и избили сукоби 1328. године са папиним именовањем бискупа Сергија, чему су се успротивили надбискуп Барија, Которани и српски краљ Стефан Урош. Одлука Которана је проузроковала бацање анатеме на цели град. Неколико деценија након преузимања Котора под своје окриље, Венеција је 1451. године остварила дуго тражену дозволу да поставља бискупе на својој територији. То се односило и на Котор чији су бискупи од тада били под директном управом Рима. [5]

Будући да се Котор налазио под српском врховном влашћу, градска бискупија је успела да знатно прошири своју црквену управу, обухвативши и трговачка и рударска насеља у залеђу Србије где је живело католичко становништво. Средином XIV века помињу се и католичке парохије у Београду, Мачви и Голупцу, које су такође биле под јурисдикцијом которске бискупије. Око поменутих католичких парохија у Србији, водиле су се у XV веку борбе између которског бискупа и барског надбискупа, да би коначно право да убира приходе од ових цркава добио барски црквени поглавар.[6]

Као што је наговештено, односи између католичке и православне цркве на подручју Котора и околине били су променљивог карактера. Сукоби који ће се тек разбуктати у политички и економски нестабилном времену прве половине XV века, имали су своју полазну тачку у појединим одлукама црквене политике коју су још почетком XIII века водили Немањићи. Наиме, након оснивања аутокефалне српске архиепископије, свети Сава је територијалним распоредом првих епископија тежио снаже-

---

[5] О которским бискупима са архивским подацима у вези са њиховим столовањем, v. L. Blehova Čelebić, Hrišćanstvo u Boki 1200–1500, Podgorica 2006, 35–67; K. Mitrović, *Mletački episkopi Kotora (1420–1513)*, Beograd 2007.

[6] И. Божић, *О јуриздикцији Которске дијецезе у средњовековној Србији*, Споменик САН CIII (1953) 11.

њу и ширењу православља у оквирима тадашње српске средњовековне државе. То је значило и оснивање седишта зетске епископије на месту некадашњег бенедиктинског манастира Светог Михаила на Превлаци. Манастир је имао бројне поседе који су чинили *metochia sancti Michaelis*.[7] Врло брзо након што је Котор изашао из оквира српске државе, зетски митрополит, наследник некадашњих епископа, повукао се крајем XIV века из манастира Светог Михаила на Превлаци у манастир Пречисте Крајинске на јужној обали Скадарског језера. Сећање на изгубљене бенедиктинске опатије и приходе који су убирани с њих било је живо у католичкој цркви и посебно у Котору. У писму авињонског папе Климента VI упућеном цару Душану 1346. године, наводе се бенедиктинске опатије на које право полаже которски бискуп, а које је преузела православна црква. Међу њима се помињу Свети Миахаило на Превлаци и Свети Петар у Богдашићима; они ће у XV веку постати жаришта војних сукоба, као и покушаја реализовања унионистичке политике.[8] О овим проблемима нешто више речи ће бити у оквиру поглавља о которском дистрикту и основним правцима црквене политике которске бискупије. За разумевање историјског оквира у којем су се одвијали ови процеси треба се посебно осврнути на прилике које су на овом подручју наступиле након завршетка једног релативно мирног политичког и војног, а економски и културно изузетно просперитетног периода за град.

Након распада државе Немањића, па све до млетачког преузимања града 1420. године, Котор је више пута морао да мења заштитнике. На то је био присиљен тешком политичком, војном и економском ситуацијом која је задесила град. Губљење привредне, дипломатске и културне улоге коју је он имао под Немањићима представљало је озбиљан ударац за которску општину. Уласком у Венецијанску Републику, Котор коначно слаби као посредник у трговини са залеђем, што је дотле чинило основу његовог напретка, и претвара се углавном у луку за привредне потребе Млетака. Међутим, пре коначног признавања врховне власти Венеције, Котор је прошао кроз тежак период покушавајући да дипломатским потезима избегне све снажније аспирације обласних господара ка освајању града.

---

[7] Бенедиктински манастири, који су се углавном налазили ван приморских градова, били су већ прилично ослабљени и нису успели да се одупру новонасталим политичким приликама и снажењу православља почетком XIII века, v. *Историја Црне Горе* 2/1, 19, 53–54.

[8] О писму папе Климента VI и односу владара из лозе Немењића према католичкој цркви у Котору, v. И. Божић, *О јуриздикцији Которске дијецезе у средњовековној Србији*, 12–13. О историји манастира Светог Михаила на Превлаци, v. I. Stjerčević, *Prevlaka*, in: Arhivska istraživanja Boke Kotorske, 109–178; И. Божић, *О пропасти манастира Св. Михаила на Превлаци*, in: Немирно Поморје, Београд 1971, 83–91.

Прво покровитељство над градом 1371. године имао је угарски краљ Лудовик Анжујски. Међутим, ова одлука није донела Которанима војну и политичку сигурност којој су се надали, будући да је угарски краљ заједно са својим савезницима, Ђеновљанима, убрзо ушао у рат са Венецијом. Последице је ускоро осетио и Котор. Заповедник млетачке морнарице, Веторио Пизани, заузео је град 1378. године, опљачакао га, запалио и оставио у њему своју посаду. Новонастале прилике су имале за последицу низ ланчаних неприлика: избио је сукоб са Дубровником (који је Котору онемогућавао да остварује уносни приход од трговине сољу), а потом је уследила и побуна пучана, која је довела до њихове краткотрајне победе и протеривања которског племства и Млечана из града. Након склопљеног мира у Торину, Млечани су 1381. године Котор вратили Угарској, али мирне прилике нису потрајале јер је следеће године краљ Лудовик умро и Котор је заштитника нашао у босанском бану Тврткy. Врховна власт бана трајала је од 1385. до 1391. године. Током овог периода, Котор је уживао пуну градску аутономију, али су економске прилике, нарушене у протеклим деценијама немира, постајале све теже.[9]

Након престанка владавине бана Тврткa 1391. године, па све до уласка у оквир Венецијанске Републике 1420. године, Котор је био самостална република са кнезом на челу. То је било нарочито тешко време због снажења Црнојевића, Балшића и Сандаља Хранића и њихових претензија да завладају градом. Због ових притисака, Которани су ускоро отпочели да шаљу молбе и воде дипломатске преговоре за добијање покровитељства моћне медитеранске силе, Венецијанске Републике. Територијалне аспирације и политички савези који су у ово време склапани, углавном су се изузетно неповољно одражавали на сам Котор. Балшићи су држали делове которског дистрикта (Луштицу са околним местима и Богдашиће са соланама), док је Сандаљ Хранић, претећи војном силом, истицао своје право над градом. У другој деценији XV века, тешке прилике за Котор су кулминирале склапањем мира између Венецијанске Републике и Балше III, посредством Сандаља Хранића. Након што су удружене Сандаљеве и Балшине силе заузеле которску непосредну околину и дошле пред саме зидине, Которани су опет послали делегацију у Млетке и понудили им свој град с надом да је за то дошло време које „oni čekahu onom željom, kojom praoci u limbu očekivahu dolazak Hristov“. Венеција је и овај пут одбила очајничку молбу Которана.[10]

Због бојазни да град не заузме неки од њених непријатеља, Венеција је прихватила предају града у фебруару 1420. године. На њену одлуку утицало је обнављање сукоба са Балшом, јер је проценила да ће јој пону-

[9] I. Stjepčević, *Prevlaka*, 122–128; *Историја Црне Горе* 2/2, 9–43.
[10] I. Stjepčević, *Prevlaka*, 125; *Историја Црне Горе* 2/2, 71–120.

ђено савезништво Которана у том рату бити од користи. Након преузимања града, Млетачка Република је обећала Котору поштовање његовог статута, отплаћивање градског дуга и признала да спорно подручје Светомихољске метохије, око којег су се водили ратови са обласним господарима, припада которском дистрикту. Следећег месеца у град је стигао млетачки нотар Зуан де Луксија да ратификује уговор о предаји. На челу градске управе налазио се сада представник млетачког патрицијата који је имао прво титулу кнез и капетан (*comes et capitaneus Cathari*), а након 1480–1481. године, добивши шира војна овлашћења, носио је титулу ректор и провидур. Которски градски кнез био је мандатар дужда или Синьорије с пуним називом: *Magnificus et Generosus vir de mandato Illustrissimi Ducalis Dominii Venetiarum honorabilis Comes et Capitaneus Cathari*. Премда су у уговору о преузимању града Млечани признали которски статут, реалност је сасвим другачије изгледала. Врло брзо је Синьорија захтевала уношење измена и допуна которских градских закона, да би такав измењени текст прихватила тек 1446. године. Церемонијал укључивања Котора у Венецијанску Републику обављен је након што је капетан Јадранског мора Пјетро Лоредано у јулу 1420. године стигао у Котор. После свечане службе у Катедрали и процесији по граду, истакнута је млетачка застава, а которски племићи су над моштима светог Трипуна положили заклетву верности Републици и предали Лоредану градске кључеве. Не губећи време, Венеција је кренула у своју ратну мисију и послала Лоредана да заузме Балшине територије.[11] После Балшине смрти, његов ујак, српски деспот Стефан Лазаревић, упутио је 1421. године посланство у Млетке тражећи изручење Балшине територије које је Венеција освојила. Будући да их је освојила у рату, Венеција је одбила овај захтев. Деспот је потом освојио Дриваст и Бар, а ускоро је под вођством Ђурђа Бранковића заузео и которски дистрикт: Грбаљ, Луштицу и околна села, наилазећи на одобравање становника. Мировним уговором Венеција је задржала Скадар, Улцињ и Котор с њиховом околином, док је деспот Стефан Лазаревић добио Дриваст, Бар и Будву. Венецији (односно Котору) враћен је и Грбаљ, а деспот је задржао Луштицу са соланама. Политички договор између српског деспота и Млечана 1433. године у Котору значио је враћање деспоту Светомихољске метохије и дела Паштровића, а заузврат деспот је помогао Которанима да угуше буну у Грбљу.

Нови сукоби избијају у петој деценији XV века. Венеција је заузела територије Ђурђа Бранковића, који је одговорио 1448. године пославши војску пред Котор. Уз деспота су били и Црнојевићи, као и побуњени кметови Грбља, Луштице и околних села. О тадашњим приоритетима и

[11] A. Dabinović, *Kotor pod Mletačkom Republikom (1420–1797)*, Zagreb 1934, 11–31; *Историја Црне Горе* 2/2, 124–133.

горућим проблемима, из угла Которана најбоље сведочанство пружају захтеви општине које су у неколико наврата (од 1448. до 1450. године) градски посланици подносили Венецијанцима. Први захтев било је тражење помоћи да се угуши буна у Грбљу, други да се поруше солане у Грбаљском пољу јер оне привлаче нападе околних „тирана", као и да се Будва потчини которском кнезу како би се смањила опасност од сељачких буна на овом подручју. Сељаци из Грбља, Светомихољске метохије и Паштровића ујединили су се под заклетвом да ће радије умрети него се покорити Млечанима. Посредством Которана, Стефан Црнојевић је склопио договор са Венецијом, окренуо се против деспота и сурово угушио побуну грбаљских кметова. Педесетих година XV века Венеција је утврдила своје позиције на приморју, али и у Горњој Зети чији је господар, Стефан Црнојевић, званично признавао њену врховну власт.[12]

Пад Смедерева 1459. године и све чешћи турски напади изазвали су нови страх Которана за судбину њиховог дистрикта јер су тек успели (са Грбљем и Превлаком) да жељену територију заокруже у целину. У граду се са великом зебњом и узнемиреношћу очекивала турска офанзива на Приморје 1454. године. По зидинама се стражарило дању и ноћу, нарочито када су почеле да пристижу вести о нападима на Зету и освајању Босне. Опсада Скадра, која је уследила 1474. године, покренула је уједињене млетачке трупе и трупе Ивана Црнојевића, али и которску морнарицу. Након победе над турском војском, Венеција је посебно истакла заслуге Котора и потврдила му старе повластице, нагласивши како је то млетачки град *inter charas charissimam*.[13] Ускоро, 1478. године, уследиле су нове турске офанзиве на Скадар, као и на Грбаљ и Паштровиће. Мировни уговори склопљени 1479. и 1480. године потврђивали су уступање султану Скадра, као територије Ивана Црнојевића, али и враћање млетачких поседа, односно Грбља и Паштровића. Међутим, ова одредба постала је спорна јер су Грбљани инсистирали како нису припадали которској општини већ Ивану Црнојевићу. Ратни сукоби између Венеције и Турске поново су се заоштрили 1497. године када се турска војска нашла пред вратима Котора, запоседнувши Грбаљ, који је тада положио заклетву да ће верно служити Османлијском цару.

Венеција је 1500. године очекивала три велике турске војске које би кренуле, једна у Фурланију, друга у Боку, а трећа у Морејy. У Котору је владало велико сиромаштво, док је расположење Грбљана почело да се мења према Турцима. Уследило је неколико турских напада по околини Котора, они су успешно одбијени, али су посебно претеће деловали тур-

[12] A. Dabinović, *Kotor pod Mletačkom Republikom*, 18–40; *Историја Црне Горе* 2/2, 135–171, 196–232.
[13] A. Dabinović, *Kotor pod Mletačkom Republikom*, 48–49.

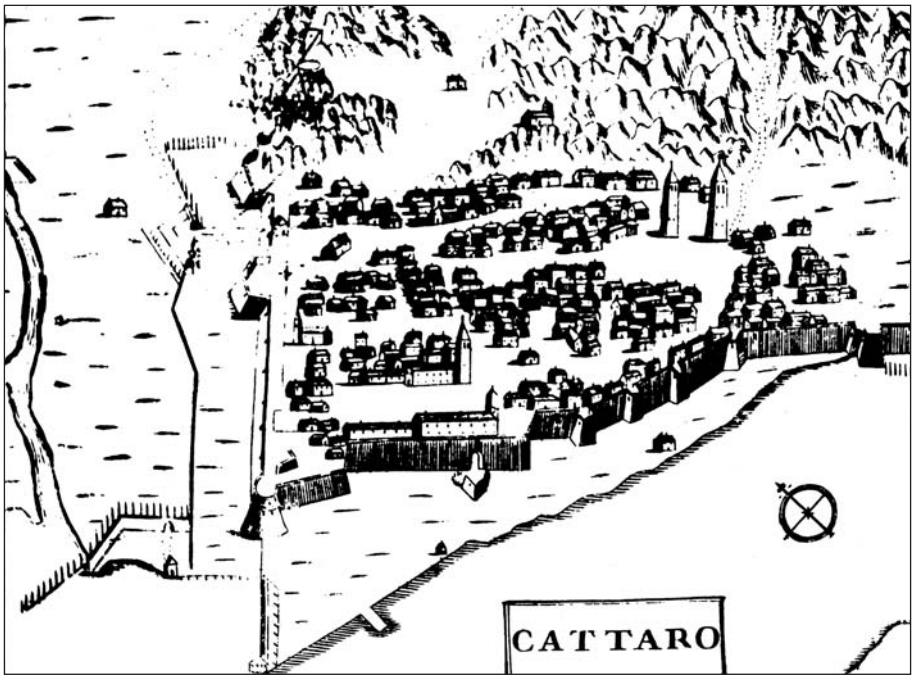
ски планови да подигну на улазу у залив (на Веригама) тврђаву. Након мира склопљеног 1503. године, Турска је задржала право на освојене територије Црнојевића, а остале поседе је вратила Млецима. Границе установљене овим уговором остале су непромењене до XVII века. Котору је припала Доброта, Љута и Врмачко полуострво, Грбаљ је остао под турском управом, док су Луштица, Будва и Паштровићи припали Венецијанској Републици.[14]

2. УТВРЂЕНИ ГРАД

Средњовековни град се симболички представља на ликовним делима увек као град омеђен бедемима. У стварности, снажни бедеми или пак само окруживање града не толико јаким зидом зависило је од политичких прилика и војних потреба. Зато се може без претеривања рећи да се историје градова читају у грађењу њихових бедема. Историјске околности су обликовале просторни изглед Котора, а отварање или омеђивање града од околине директно је било условљено осећањем безбедности његових становника. Осим потреба које је време мира или ратова доносило, на изглед и намену фортификационог система Котора утицала је специфична конфигурација земљишта. Основа которске тврђаве поникла је из троугластог облика тла на којем је сазидан град. Треба нагласити да је особен географски положај Котора, који је са свих страна окружен водама и брдима, већ сам по себи обезбедио граду својеврсно природно утврђење. Са северне стране је речица Шкурда, са јужне стране су воде подморског извора Гурдић, са западне је море, док се са једине копнене, источне стране, уздиже изузетно стрмо брдо *San Giovanni*, кланцем одвојено од других брдских масива у залеђу. На подножје брда, које пружа извесну стабилност на овом трусном подручју, належе источни кварт града у којем су се у XIV веку, готово једна за другом, низале цркве, те манастири и просторије братовштина. У граду који је био често рушен разорним земљотресима, то је било најбезбедније место за изградњу. Непогодности по физичку структуру Котора доносило је и земљиште које обилује подземним водама.

Систематска археолошка и архитектонска истраживања которских бедема нису спроведена, већ су њихове етапе изградње одређиване посредним путем: на основу помена у писаним изворима, стилских одлика и према њиховом ликовном приказу на моделу града који свети Трипун држи на представама из XV века. Крупне политичке промене, кроз које

[14] A. Dabinović, *Kotor pod Mletačkom Republikom*, 41–69.



П. Коронели, *Котор*, (Архив Херцег-Новог, sign. 2383 Ђ.)

је Котор током средњег века пролазио, одразиле су се на сазревање свести о неопходности изградње нових и ојачавања старих делова градског фортификационог система. Током трајања српске врховне власти над Котором, градске зидине нису биле дефинисане у облику ни приближно данашњем. То је било релативно мирно време у којем је град доживео привредни просперитет, те се и утврђивање градског језгра одвијало првенствено према потребама које су налагале копнена и поморска трговина. Са изградњом снажних зидина ојачаних бастионима, започето је тек након млетачког преузимања града у првој половини XV века.[15]

[15] О которским бедемима писали су: C. Fisković, *O umjetničkim spomenicima grada Kotora*, 71–73; В. Ђуровић, *О зидинама града Котора*, Споменик САН CV (1956) 119–145; M. Milošević, *Vojna organizacija u Boki Kotorskoj za vrijeme mletačke vladavine*, in: Pomorski trgovci, ratnici i mecene, 204–228; Ј. Ј. Мартиновић, *Сто которских драгуља*, Ријека Црнојевића 1995, 17–40. О тежњи Венеције да ојача бедеме других далматинских градова: M. Novak, *Autonomija dalmatinskih gradova pod Venecijom*, Zadar 1965; F. Lane, *Venice. Maritime Republic*, Baltimore–London 1973, 200, 224–237; A. Tenenti, *The Sense of Space and Time in the Venetian World of the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, in: Renaissance Venice, Venezia 1980, 17–46; R. C. Mueller, *Aspects of Venetian Sovreignity in Medieval and Rena-*

Од XIV века постоје сигурнија сазнања о постојању неких делова бедема. Најранији делови зидина су грађени на југозападној страни, од Гурдића према обали мора, које је у то време допирало до самих градских бедема. Овај део утврђења је окомито зидан, без косине и појаса, док камен није потпуно обрађен (што је била карактеристика зидања која ће се примењивати тек у следећем веку). Зид је касније ојачан контрафорима. На том месту су некада постојала врата од којих се данас види њихов преломљени готички лук. Садашња морска врата отворена су 1555. године (за време млетачког провидура Бернарда Рениера). Претпоставља се да су и делови северног бедема које подупиру контрафори (између касније дозиданих бастиона Рива и Бембо) зидани техником карактеристичном за период XIII и XIV века, будући да су им начин зидања и дебљина слични старом делу бедема на обали.[16]

Приступ граду са копна био је могућ кроз северну капију од реке Шкурде и кроз јужна врата од Гурдића. Пред јужним вратима нису постојали мост и вештачки насип, а снажан извор Гурдића није допуштао да се формира природни насип. Пошто није није било могућности да га заобиђу, сав трговачки и путнички саобраћај из овог правца одвијао се кроз сам град. Данашња средња јужна капија (од три постојеће) потиче вероватно из XIII века и својим српастим луком и угаоним рупама за вратнице показује одлике романичког стила.[17] Потреба за грађењем насипа и моста наметнула се због већих ратних опасности тек за време венецијанске управе. Начин изградње јужних бедема и капије потврђује да је за време врховне владавине Србије Котор био превасходно трговачки центар. Стога је предност дата пролазу трговачке робе кроз град, а не заштити од могућих опасности коју оваква отвореност доноси.

Највиша тачка и последњи положај за одбрану града било је утврђење на врху брда. Премда је постојало и раније, тек су га Венецијанци знатније изградили и обновили. Могу се уочити три одвојена дела, од којих је средњи најстарији, али није утврђено када је тачно изграђен.

---

issance Dalmatia, in: Quattrocento Adriatico, Florence 1994, 29–57; M. Georgopolou, *Venice's Mediterranean Colonies. Architecture and Urbaism*, Cambridge 2001; I. Benyovsky, *Urbane promjene u Trogiru u prvim desetljećima mletačke vlasti (1420. –1450.)*, Povijesni prilozi 23 (2002) 71–86.

[16] C. Fisković, *O umjetničkim spomenicima*, 71; В. Ђуровић, *О зидинама града Котора*, 124–125.

[17] M. Milošević, *Vojna organizacija u Boki Kotorskoj*, 210–211; Ј. Ј. Мартиновић, *Сто которских драгуља*, 25–28. Према формалним одликама которска капија показује сличности са романичким источним порталом у Дубровнику и западним вратима у Бару, v. C. Fisković, *O umjetničkim spomenicima*, 73.

Каштел је имао и капелу Светог Ивана Крститеља за војнике, која се у изворима помиње 1440. године.[18]

Када је Венеција преузела управу над Котором 1420. године, зидине града су биле у лошем стању, што је убрзало реализацију планова за ојачавање постојећих и изградњу нових делова бедема и каштела.[19] Млетачка владавина над Котором је имала првенствено војни карактер који се јасно може уочити у садржају и форми одлука које је *Serenissima* доносила. Котор је за Венецију био предзиђе (*antemurale*) Далмације, док је Јадранско море било Венецијански залив (*Golfo di Venezia*). Обезбеђење града и изградња утврђења били су од примарне важности за одбрану венецијанских интереса пред нарастајућим турским тежњама ка освајању обале од Улциња до Херцег Новог. Након турског освајања Грбља и обале Херцег Новог крајем XV века, Венеција је метафорички сматрала да се Котор налази у лављем ждрелу (*in faucibus leonum*) како је записано у једној одлуци Сената из 1517. године. Истицан је стратешки значај Котора као сигурне млетачке луке, који је поређен са утврђењем Крфа. Када је 1528. године изграђена у граду и војна пекара, провидур Зуан Витури је био мишљења да је Котор постао боља лука од Крфа.[20]

Новине у ратовању су захтевале другачији систем одбране од оног који је коришћен током средњег века. Венецијанци су тежили да прилагоде бедеме за одбрану од ватреног оружја, те су градили дебље зидине, док су испред старијих бедема правили косине и испуњавали их земљом и каменом. На тај начин су ојачани делови которских бедема са унутрашње северне и западне градске стране.[21] Изузетно важну одбрамбену функцију имао је раније изграђени бастион Цитадела, коме је до краја XV века дограђена и кула Кампана на северозападном углу. Међу прве озбиљније млетачке интервенције спада изградња округлог бастиона Гурдић са унутрашњом капијом 1470. године (средња потиче из XIII, а спољашња са ланчаним мостом из XVIII века). Изградња снажног бастиона са јужне

---

[18] I. Stjepčević, *Katedrala sv. Tripuna u Kotoru*, Split 1938, 59; В. Ђуровић, *О зидинама града Котора*, 135; Ј. Ј. Мартиновић, *Сто которских драгуља*, 38.

[19] Млетачка влада је наложила 1439. године которском кнезу да обнови бедеме који су у лошем стању, v. g. Čremošnik, *Kotorski dukali i druge listine*, *Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine* XXXIII–XXXIV (1921–1922) 150.

[20] M. Milošević, *Vojna organizacija u Boki Kotorskoj*, 204–228. (према: M. Sanudo, *I diarii*, XXIV, Venezia 1889, 45–47; L, (1898) 95, 228; LI (1898) 520.) Термин *Golfo di Venezia* користи у *Bove d'oro* и Тимотеј Цизила у првој половини XVII века, v. *Аналисти. Хроничари. Биографи*, *Књижевност Црне Горе од XII до XIX вијека*, ed. М. Милошевић, Цетиње 1996, 51.

[21] Године 1645. D. Francesco Davila (*governatore* града) пише детаљно о изгледу зидина и врата око града, као и о утврђењу на брду (D. Francesco Davila, *Scrittura intorno Cattaro et suo Distretto*, Venezia 1874) О овом извору, cfr. В. Ђуровић, *О зидинама града Котора*, 119–145.

стране града представљала је заштиту од све веће опасности од Турака. На бастиону је грб провидура Бертучи Габриела (1470–1473) – штит са шаховским пољем уоквирен лишћем и арханђелом Гаврилом на врху.[22]

Након турске опсаде Скадра 1474. године, Венеција је због страховања донела одлуку да се око Котора изгради континуирани кружни фортификациони систем. План није остварен одједном, већ је изградња трајала више деценија. Године 1485. започело се са изградњом цитаделе на врху брда *San Giovanni*, на месту некадашње касарне *domus stipendiatorum*. Радови су текли споро, тако да се још 1492. године помиње као недовршена.[23]

Војну историју овог подручја у XVI веку обележили су млетачко-турски ратови који су се одразили и на просторно обликовање града Котора и његових бедема. Турска је инвазијом на Крф 1537. године отпочела рат са Венецијом. Следеће године су цар Карло V, Венеција и папа склопили Свету лигу, савез против Турске. Млечани су стали да ојачавају своје градове на Приморју, посебно Котор, Будву, Бар и Улцињ. Света лига је потом освојила Херцег Нови, а Турци су као одговор послали великог адмирала османске флоте и озлоглашеног пирата (раније владара Алжира и Туниса) Хајрудина Барбаросу да поврати град. Због ове претње, Венеција је нарочиту пажњу обратила на снажење одбране Котора у који је стигао и ванредни провидур Ђовани Бембо. Да би се спречила опсада града бродовима са мора, пре 1520. године су изграђени континуирани бедеми уз Шкурду, бастион Рива уз брдо на северној страни и кула Контарини у брду. Године 1527. ојачан је северозападни део утврђења према мору. Бастион Бембо према Шкурди је грађен 1539. године. На њему су иницијали Ивана (Ђованија) Матије Бемба IMB и натпис са годином A SALVATIS NOSTRE MDXXXVIIII. Следеће године су између њега и бастиона Рива сазидана северна врата са мостом на ланцима који је делимично био покретан. У очекивању напада Хајрудина Барбаросе срушени су и манастири просјачких редова: доминикански Светог Николе *di fiume*, који се налазио у близини бастиона Рива и манастир фрањеваца опсерваната Светог Бернардина покрај цркве Светог Николе Вртова, наспрам северних врата града. Турци су освојили Херцег Нови 7. августа 1539. године. Премда је турска Порта обећала да неће напасти млетачке поседе, Барбароса је средином августа кренуо на Котор. Провидур Иван Матија Бембо и бискуп Лука Бизанти одбили су да предају град. Најпоштованија локална светитељка, блажена Озана, саветовала их је да се обави служба свете крунице и да се сви моле Богу и светим заштитници-

[22] C. Fisković, *O umjetničkim spomenicima*, 71; В. Ђуровић, *О зидинама града Котора*, 122. Ј. Ј. Мартиновић, *Сто которских драгуља*, 21–24.
[23] M. Milošević, *Vojna organizacija u Boki Kotorskoj*, 209. (према: IAK, R II, 33)

ма Трипуну и Винцентију. Которани су одбили напад са мора и Шкурде, а успомена на успешно супротстављање је сачувана у обичају да се прве недеље октобра креће кроз град процесија из Свете Марије Колеђате са сликом Богородице од Розарија. Опсада, односно турска демонстрација силе, трајала је три дана, а потом је Барбароса, на интервенцију Порте повукао своју флоту. Претходно је тражио петсто дуката откупнине, коју му је Бембо послао на сребрном тањиру.[24] О нападу Хајрудина Барбаросе песник Лодовико Пасквалић саставио је стихове: „Ја видјех, ето, није било давно, / тиранских лађа небројено јато, / Ватру, да бљују пут нашега жала.“ Такође, Матео Бембо је опеван како је сабљу „Опасао за бој свети, да без крика / Груне сред Турака, грешних безбожника, / Јер времена нема за чекање више.“[25] На северним вратима подигнутим 1540. године стоји натпис који подсећа на победу над Турцима (DIE XV AVGUSTI MDXXXIX TVRCHARVM CLASSIS REPVLSA FVIT). Портал има одлике ренесансног стила са забатом на којем је представа венецијанског лава и тврђаве.[26]

Наредних деценија обновљена су врата према мору (1555. године), а потом и зидине дуж мора и део према Гурдићу (1559. године). После Кипарског рата, которски синдик Ђустинијани (1576–1577) предлагао је мере заштите ради повећања сигурности зидина. Опасност за безбедност града су представљала јужна врата која нису имала насип који би омогућавао заобилажење града. Ђустинијани је предлагао да се изгради вештачки насип на обали испред зидина или мост.[27]

Политичка и војна историја Котора, као и развој ратне технологије и вештине наставили су да мењају изглед града и током наредних векова. Бедеми Котора који су током свог трајања претрпели велике измене, остали су својеврсно сведочанство о дипломатској, економској и војној спремности града у одређеном историјском периоду.

---

[24] S. Vulović, *Isprave o navali Hajredin-paše (Barbarose) na Kotor god. 1539*, Program gimnazije u Kotoru za škol. god. 1891–92, Zadar 1892; C. Fisković, *O umjetničkim spomenicima*, 72; N. Luković, *Blažena Ozana Kotorka*, Kotor 1965, 70–71; *Историја Црне Горе 3/1*, 47–65; M. Milošević, *Vojna organizacija u Boki Kotorskoj*, 211. О рушењу манастира, v. I. Stjepčević, *Katedrala*, 62–63.

[25] *Ђ. Бизанти, Љ. Пасквалић, И. Б. Болица. Изабрана поезија. Књижевност Црне Горе од XII до XIX вијека,* ed. С. Калезић, Цетиње 1996, 259, 260.

[26] Тврђава је била чест мотив на млетачким рељефима, а симболисала је утврђени град уопште, cfr. C. Fisković, *O umjetničkim spomenicima*, 72–73.

[27] Према извештају који је Синдик поднео Венецији и застареле зидине дуж брда су захтевале ојачања и даљу изградњу. Набраја положаје који тада нису постојали, али би их требало изградити: *Campo*, *Perregrino*, *Quadagno* и *Mal Quadagno*, v. В. Ђуровић, *О зидинама града Котора*, 125, 130, 140; M. Milošević, *Vojna organizacija u Boki Kotorskoj*, 210–211.

3. ИЗГЛЕД ГРАДА

Развој градског простора Котора био је првенствено одраз потреба које је свакодневни живот доносио. Просторно планирање и архитектура стамбених и јавних зграда, главних улица и тргова говоре о култури становања, односно о профаном и сакралном животу који се одвијао у граду. Окренутост средњовековног Котора трговини и занатству играла је кључну улогу у формирању јавног, пословног, али и приватног градског простора. Поред овога, још један важан елемент је у старим средњовековним градским срединама имао велику улогу, која се појавно испољавала у изгледу града. То је била свест о сопственој традицији, културном наслеђу и континуитету градског развоја.[28] Прошлост Котора и легенде о његовом настанку и историји истицани су и у архитектури (честим коришћењем сполија на црквеним и стамбеним објектима) и у просторном планирању (формирању главних тргова око катедралне и конкатедралне цркве).

Урбанистичке тачке око којих се одвијао свакодневни живот били су тргови, улице, административна и сакрална здања, палате, занатске радионице, продавнице, пекаре, бунари, месаре, рибарнице. У средњем веку главна улица у Котору *Via Publica* пресецала је град по ширини и повезивала јужну градску капију са северном. Сва трговачка пословања која је Котор имао са залеђем била су усмерена на *Via Publica*, јер су кроз капије свакодневно пристизали путници и трговачка роба. Главна улица је на свом путу од улаза до излаза из града повезивала две највеће градске цркве, Катедралу и Свету Марију Колеђату. Главни градски трг налазио се пред катедралном црквом Светог Трипуна и на њему су се некада одржавале седнице Великог и Малог већа, заседао је црквени и општински суд, саопштаване су статутарне одредбе, држане су проповеди. Средњовековно спајање реалног (у овом случају географског простора) и симболичког концепта огледа се управо у организацији јавног и црквеног живота у односу на трг на коме се налази Катедрала. Већ је поменуто да се највећи број цркава у граду налазио у средњем веку на Крепису, у подручју града који се пење уз брдо *San Giovanni*. На простору иза Катедрале па према северној капији, низале су се у XIV и XV веку следеће цркве: Свети Петар, Андрија и Симон, Свети Павле, Свети Крст, Свети Бенедикт, Света Марија Магдалена, Свети Антун опат.[29] На подножје бр-

---

[28] О преплитању историје и мита, односно о њиховим утицајима на урбанизам италијанских комуна, cfr. T. Benton, *The three cities copmared: urbanism*, in: Siena, Florence and Padua: Art, Society and Religion 1280–1400, vol. II, ed. Diana Norman, Yale 1995, 7–27.

[29] Реконструкцијом места где су се налазиле данас нестале цркве углавном се бавио Jovan J. Martinović, *Graditeljska djelatnost u Kotoru prve polovine XIV vijeka*,

да ослања се и олтарски простор которске катедрале, најсветије место у граду. Сакрална топографија града на овај начин конципирана има и своје функционално објашњење, будући да је, са сеизмичког становишта, падина брда била најстабилније место у Котору, граду који су разорни земљотреси више пута рушили.

Поред катедралне цркве и њеног трга, и друга важнија сакрална и профана здања постала су препознатљиви симболи града. То су нарочито биле цркве посвећене светитељима који су у граду имали посебно развијен култ или палате моћних властеоских породица, чији су чланови заузимали најистакнутије положаје у црквеној и комуналној управи (Буђа, Драго, Болица и др.). У односу на своју величину, град је имао знатан број цркава које углавном нису сачуване. Цркве су подизане у оквиру градских зидина *in la terra*, као и изван зидина у непосредној близини града *for di la terra infa confini da Catharo*, како се говорило почетком XVI века (према једном документу из 1508. године).[30] До краја XV века у самом граду се могло побројати око тридесет цркава.[31] О постојању и посвети несталих цркава и манастира сазнаје се из сачуване архивске грађе, док се за њихову локацију углавном полази од поеме Ивана Боне Болице из средине XVI века – *Опис залива и града Котора* (*Descriptio sinus et urbis Acriven*).[32] Песник прецизно набраја цркве на које наилази шетајући се кроз град, поделивши своје кретање у четири правца. Често не даје име светитеља коме је црква посвећена, већ користи метафору. Први правац је од главне капије града ка Катедрали. На том путу наводи следеће цркве: Свети Јаков (од Лоће), Свети Никола морнара, Света Агата и потом Катедрала. Други правац је од трга пред катедралном црквом Светог Трипуна ка Гурдићу: „Двије су цесте од трга, па једна ка Гурду води.“ На тој линији набраја цркве: Свети Јероним, Свети Марко, Свети Јован Крститељ, Свете Марија и Луција. Трећи правац је од Катедрале ка северним вратима града: Свети Павле, Свети Бенедикт, „а до њега први криж новога манастира светост отвара женског ту“ (Свети Крст), Свети Андрија „у најдаљем куту“ (на Крепису), Свети Антоније, Света Марија Магдалена, Света Катарина, Света Марија Колеђата, Свети Никола доминиканаца, Света Клара, Свети Филип и Јаков. Последњи правац је скретање од севера ка језгру града: „у централни града бок одлучан заузимам ти ход.“ Следе цркве: Свети Михаило „на помамну коњицу јездећ и мачем

ГПМК XXXI–XXXII (1983–1984) 23–44; id, *Сто которских драгуља*, 41–78, et *passim*

[30] Istorijski arhiv Kotor, Sudsko-notarski spisi (IAK SN) XXV, 252.

[31] И. Синдик, *Комунално уређење Котора*, 16.

[32] *Ђ. Бизанти, Љ. Пасквалић, И. Б. Болица,* 321–329.

сјекући тмуш“, Свети Лука „што крилат (је) и сам“,[33] Госпа од Анђела, Свети дух, Свети Бартоломеј, Свети Рок.

У формирању просторних целина у граду учествовале су и институције које су свој пуни развој достигле у касном средњем веку. Хришћанско учење о каритативним делима као општем предуслову за просперитет града, које је обновљено и развијано од времена XIII века, дало је подстрек оснивању религијских братовштина, болница, сиротишта и лепрозоријума. Простори око ових институција, које се подижу у граду и његовој непосредној близини, постали су важне одреднице свакодневног и духовног живота Котора. Приликом разматрања устројства позносредњовековног града, треба посебно истаћи да се концепт заокруженог града на просторном, социјалном, економском, политичком и духовном нивоу стварао прво строгим раздвајањем, а потом стварањем јаких веза између околине града и језгра омеђеног бедемима. Овакав динамички развој просторних структура може се препознати и у Котору XIV и XV века. Према функцији коју су имала, здања су смештана изван или у оквиру бедема. Поред луке и карантина који су се налазили изван бедема, током овог периода на самим ободима града граде се и манастири просјачких редова, представљајући реалне и симболичке чуваре града. Лепрозоријум се налазио изван јужних градских бедема, покрај фрањевачког манастира, чиме је истакнута каритативна преокупација овог реда и њихова наглашена брига о сиромашнима и болеснима. Оболели од лепре су, примером из аскетског живота светог Фрање, постали својеврсни симбол маргиналних групација у средњовековном друштву, а њихово помагање постало је хришћански узор којим се добијало спасење душе. Изван бедема, око цркве Свете тројице, живели су и пустињаци. Которски пустињаци су представљали прави модел позносредњовековног концепта раздвајања и спајања градских структура – први се огледао у њиховом избору места за вођење анахоретског живота изван града, док се други концепт огледао у укључивању херемита у јавни живот Котора. Развијајући овакав активни модел покајништва, остали су снажно повезани са градском средином.

Пажња која је поклањана регулисању градског живота, који се одвијао у оквиру бедема и изван њих, донела је и низ прописа са циљем да учине улице града чистијим. У XV веку је уведена забрана држања животиња у граду и законом је прописано да стаје могу да се граде искључиво изван бедема. Изван градских бедема биле су смештене и занатске радионице које су током производње стварале већу количину нечистоће и отпада. Крајем XIV века, двадесетак которских обућара заједничким

[33] J. J. Мартиновић је, поред цркава Свети Михаило и Свети Лука, навео да се у песми помиње и црква Светог Мартина, што је потпуно неосновано, cfr. J. J. Martinović, *Graditeljska djelatnost*, 35.

улагањем саградило је кућу за потребе свог заната изван зидина града. Уз кућу су сазидали и посебну просторију за прераду коже.[34] Штављење коже било је саставни део производње многих занатлија у средњем веку, али је због непријатних мириса прераде коже било пожељно да се не налази у самом граду. Тако је било у већини далматинских градова, попут Задра и Дубровника.

Функционисање градске комуне зависило је од регулисаног заједничког живота свих становника и њихове дефинисане улоге у социјалној, пословној и административној структури. Одреднице јавног живота биле су законски регулисане статутарним одредбама, које су морале да се поштују. Велики број закона из которског статута прописивао је и санкционисао свакодневни живот, посебно начин изградње приватних кућа. Средњовековни домови у Котору били су разнолики – од скромних дрвених кућица, какве се често помињу у првим сачуваним нотарским књигама которске општине као *domus lignamini*,[35] преко камених кућа и кућа од опеке (које су могле да буду и троспратнице), па до велелепних властеоских палата богато украшених архитектонским елементима према укусу и стилу који је тада владао. Стешњене једна уз другу дуж уских улица или на трговима неправилних облика, которске куће су имале уобичајене одлике приморских и далматинских стамбених зграда.[36] Средњовековне куће которских грађана углавном су биле једноћелијске, организоване према вертикали. Улице су често бивале засвођене, чиме су се куће спајале, омогућивши ширење стамбеног простора и над сводом. Статутарном одредбом из 1316. године (cap. 231, *De archivoltis super via Communis*) прописано је да нико не сме да гради сводове изнад которских улица, ако није добио посебно овлашћење од саме општине.[37] Грађењем спољашњих дрвених или камених степеништа (*scala*) уз фасаду, штедео

---

[34] Препис њиховог статута објавила је: A. Mažibradić, *Statuti bratovština obućara i krojača u posjedu Istorijskog arhiva Kotor*, ГПМК XLI–XLII (1993–1994) 53, 56–57.

[35] MC, vol. I, 116, 368, 396, 427, 430, *et passim*; MC, vol. II, 174, *et passim*.

[36] Анализом сачуваних делова стамбених кућа у Сплиту, Трогиру, Шибенику, Дубровнику и Котору, Ц. Фисковић је закључио да је у Далмацији постојао јединствен тип кућа у XIII и XIV веку, v. C. Fisković, *Romaničke kuće u Splitu i Trogiru*, Starohrvatska prosvjeta III, sv. 2 (1951) 129–178. Један од првих покушаја реконструкције изгледа которске стамбене архитектуре остварио је C. Fisković, *O umjetničkim spomenicima,* 84–86. Начин становања у Котору са бројним архивским примерима обрадила је: В. Живковић, *Котор – модел касносредњовековног града*, 86–92. О улицама у средњовековном Дубровнику, v. M. Planić – Lončarić, *Ceste, ulice i trgovi srednjovjekovnog Dubrovnika*, PPUD 29 (1990) 157–168. (са старијом литературом).

[37] И. Синдик, *Комунално уређење Котора*, 16.

се простор приземног дела куће.[38] У приземљу которских кућа постојале су просторије намењене за подруме, магацине (*canipa*), занатске радионице и радње (*staciones*), таверне (*taberna*). Радионице, које су биле у исто време и радње, имале су препознатљива врата-излог, врсту повезаних врата и прозора преко којих су занатлије својим производима остваривале комуникацију са улицом.[39]

Архитектонским истраживањима појединих кућа у Котору, на светлост су изашли остаци романичких и готичких лукова, прозора, врата, фасада.[40] Такође, било је покушаја да се у неким средњовековним остацима архитектуре, уклопљеним у касније слојеве, препознају куће које се на тој локацији помињу у нотарским књигама. Тако се за делове куће покрај цркве Светог Луке (бр. 457) на основу остатака романичких отвора претпоставило да је реч о некадашњем дому племића Петра Катене, коме је 1331. године дат терен покрај малих врата цркве Светог Луке.[41] Изградња которских кућа је била поверавана најчешће домаћим градитељима (зидарима, каменарима, дрводељама). Године 1334. Медоју Суиђу су се обавезали каменари *Milce et Draçoye petrarii* да ће му саградити кућу, и при том су набројали сав потребан материјал.[42] Треба нагласити да су исти каменари радили и на градитељским пројектима које је финансирала општина – склопили су уговор 12. децембра 1336. године са општинским коморницима да ће саградити камени мост над Шурањом (*unum pontem lapideum super pottocum ad Suranam*).[43]

4. ГРАД И ДИСТРИКТ

У првој половини XIV века, територија Котора се делила у две групе: првој је припадао феуд которске општине, а другој област која је била политички зависна од града. Феуд су чинили: Грбаљ, Бијела, Крушевице

---

[38] Степениште се помиње у судско-нотарским списима на више места, v. MC, vol. I, 155, 163, 175.

[39] О неким примерима сачуваних средњовековних врата-излога у Котору, cfr. Z. Milošević, *Arhitektura zanatskih radionica srednjovjekovnog Kotora*, ГПМК XLI–XLII (1993–1994) 73–78. О истом типу врата у неким далматинским градовима, с напоменом да се слична могу видети и у Сполету, Абруцима, као и у Млецима, cfr. C. Fisković, *Romaničke kuće u Splitu i Trogiru*, 137.

[40] Такви су остаци портика са луковима (лође), са јужне стране Трга светог Трипуна, затим зграда бр. 324, као и архитектонски остаци између палате Пима и Историјског архива, cfr. J. J. Martinović, *Graditeljska djelatnost*, 23–44.

[41] Ј. Ј. Мартиновић, *Сто которских драгуља*, 131–134.

[42] MC, vol. II, 545.

[43] MC, vol. II, 1399.

и Леденице, док су у другу групу спадали: Приморје Боке, полуострво Врмац, полуострво Луштица и Љешевићи. Према Статуту (сар. 111, *De damnificatis extra civitatem*) најстарији делови которског дистрикта били су Врмац и Доброта (до Љуте *Flumen Daranti*). У оквиру дистрикта помињу се у Статуту и нотарским исправама многа села: Левањ (између Котора и Шкаљара, испод Врмца), Муо, Прчањ, Столив, Мржеп, Већебрдо, Ластва, Пасиглав (између Горње Ластве и Горњих Богдашића), Јакаљ (јужно од Горње Ластве), Тиват, Црни Плат (засеоци код Тивта), Мрчевац (источно од Тивта, данас део Богдашића), Кавач (источно од Богдашића), Розговац, Богдашићи, Градац (Доњи Богдашићи), Лепетане. Пераст је припадао опатији Светог Ђорђа, која је опет припадала которској општини. Након распада српске државе и нарочито након уласка Котора у оквир Венецијанске Републике 1420. године, ситуација се битно променила. Бројни сукоби и борбе довели су до тога да су залеђе и околина Котора веома брзо и учестало мењали господаре, што је задало тежак ударац которској привреди и трговини, односно целокупној економској ситуацији у граду.[44]

Грбаљ је припао Котору даровницом краља Милутина 1306. или почетком 1307. године. Земљиште Грбаљске жупе било је подељено на жребове, који су се делили на карате или карубе. Которски статут је прописивао да половина земљишта у овој жупи припада властели, а половина пучанима. Сељаци су били у положају зависних кметова којима су располагали поседници (Которани) који су имали право да их пресељавају са поседа на посед и да им према својим потребама одређују намете. Међутим, Грбљани су се сматрали слободним баштиницима земље, односно тражили су право да плаћају утврђене дажбине. У томе је лежао основ стално присутног сукоба и нетрпељивости између грбаљских сељака и которске властеле. У Грбљу су се налазиле драгоцене солане, око којих су често избијали сукоби. На овако тешку ситуацију у XV веку су се појавили као извор сукоба и односи између которске властеле и пучана у граду око права на упражњене земљишне поседе у Грбљу. Право на земљиште добили су млетачки грађани у Котору, кнез, бискуп Марин Контарено, као и црква Светог Марка. Ситуација у Грбљу је постала нарочито тешка након угушења једне од највећих буна сељака са овог подручја. Године 1452. Стефан Црнојевић се у Котору заклео Венецијанској Републици на

[44] О протезању дистрикта: I. Stjepčević, *Kotor i Grbalj*, 207; И. Синдик, *Комунално уређење Котора*, 18–30. М. Антоновић је закључио да је граница которског дистрикта ишла од рта Јаз, преко Пријевора и Дубовице до планине Мајстор на истоку, затим ка северу до Ловћена, а онда на Студенац, Копито, Божин до, Крстац, Пестинград, Залазе и реку Љуту. Гранична линија је стога обухватала Горњи и Доњи Грбаљ, део Његуша, Врмац и Доброту, v. М. Антоновић, *Град и жупа у Зетском приморју и северној Албанији у XIV и XV веку*, Београд 2003, 209.

верност и кренуо да угуши устанак у Грбљу. Тридесет најистакнутијих побуњеника је обешено у Котору, велики број је изгнан, а многи су избегли у Апулију. Они који су остали суочили су се с много тежим наметима которске општине. Решавање правног положаја Грбљана завршило се 1469. године када је у Венецији пресуђено у корист Которана, који у то време више нису могли да остваре ово стечено право јер су сељаци подржавали Црнојевиће. Нове ратне и политичке околности донеле су Котору тешки ударац. Године 1497. Грбљани су признали турску власт, што је значило одсецање од града његовог најзначајнијег дела дистирката. Поред губитка највећег снабдевача града храном (већ следеће године Венеција је послала помоћ Которанима како би купили жито) одсецање Грбља од Котора је довело и до отежавања већ прилично ослабљене трговине са залеђем – сада је Которане чекао турски цариник и пред њиховим вратима и пред вратима Будве.[45]

Полуострво Превлака и острво Страдиоти (*insula S. Gabrielis*) такође су припадали неко време которској општини, али за Превлаку није сасвим извесно колико дуго (вероватно већ око половине XIII века или раније, изузета је из которског градског дистрикта и заједно са Љешевићима и Луштицом укључена у манастирску метохију Светог Михаила). Превлака се у документима назива *Tumba* или *Metochia S. Michaelis*. Првобитно бенедиктинска опатија, манастир Светог Михаила на Превлаци је за време Немањића одузет католичкој цркви да би постао седиште зетског епископа. Имао је богато властелинство које се протезало на Богдашиће, Луштицу, Љешевиће и део Грбаљског поља око Превлаке. Услед ратних сукоба и немира на овом подручју, зетски митрополит, наследник некадашњих епископа, повукао се већ крајем XIV века у манастир Пречисте Крајинске, а сам манастир на Превлаци је опустео пре 1439. године. Није познато какав су положај имали сељаци за време када је властелинство било манастирско, али су након одласка митрополита били слободни сељаци који су плаћали манастиру десетак. Међутим, када су крајем XIV века Которани привремено загосподарили метохијом Светог Михаила, покушали су да поделе црквено земљиште зетске митрополије између властеле и пучана, на сличан начин као што је то урађено у Грбљу. Освајање Превлаке и Луштице од стране Балшића је још више допринело усложњавању односа земљишних поседа на које је которска општина желела да има право. Право на манастирска села и сељаке истицао је зетски митрополит, а подржавали су га српски деспот и Балшићи. Ова села су показивала тенденцију да одлучују као самоуправна општина на „збору пет села“. Године 1452. збор Светомихољске метохије је прихватио млетачку

[45] A. Dabinović, *Kotor pod Mletačkom Republikom*, 55–58; *Историја Црне Горе* 2/2, 177.

власт, али Которани ипак нису успели да наметну земљишне односе какви су постојали у Грбљу.[46]

Тежње Котора да поврате пуну правну и посебно економску власт над територијом која је током историје била део градског дистрикта, добиле су на интезитету у време када је град стекао млетачку заштиту. Због српске црквене политике почетком XIII века, као и богатства које су плодно земљиште и многобројне солане доносиле, Светомихољска територија је за Которане представљала нарочито осетљиво питање. Промене које су се догодиле у XV веку у расподели врховне политичке и војне силе у овим областима, као и слабљење и географско удаљавање снажног државног и црквеног ослонца за православна властелинства у Грбљу и Светомихољској метохији, допринели су да се православна црква у которском дистрикту нађе у изузетно лошој ситуацији. Сукоби између православних и католика, који су у ово време избијали на подручју которског дистрикта, јесу одраз промењених односа снага на ширем подручју и израз изузетно тешких економских прилика које су задесиле Котор.

Опстанак и економски просперитет града зависио је од начина на који је био повезан са својим дистриктом, односно са сеоском околином. Концепт повезаности града и села на политичком, економском и сакралном нивоу развијан је у позном средњем веку. У првој половини XIV века, Амброђо Лоренцети је сликом представио који предуслови треба да буду испуњени како би владала добра управа и благостање у једној градској комуни.[47] Которски статут, односно његов вокабулар говори о присутности овог концепта у Котору XIV века. У 236. одредби Статута, која се односи на Грбаљ, Леденице и Бијелу из 1355. године, истиче се значај Грбаљске жупе за просперитет средњовековног Котора: *Nos Communitas Catharensis ad sonum campanae ut moris est congregati, pro bono et pacifico statu nostrae civitatis statuimus et ordinamus*. Прописано је да су управитељи *Zoppae de Gherbli* дужни да једном месечно обиђу ову област и постигну оно што ће бити на част и добробит града (*quod erit honor et bonus status civitatis nostrae*).[48]

Имућнији пучани и которска властела поседовали су у области дистрикта имања са кућама, капелама и земљиштем. Већ на самом ободу

---

[46] *Историја Црне Горе* 2/2, 177–179, 184–186, *et passim*. О селима која су улазила у метохију манастира, посебно о Богдашићима, v. И. Божић, *Село Богдашићи у средњем веку*, in: Немирно Поморје, 37–82.

[47] О идеји *Buon Comune* и слици, v. D. Norman, *'Love justice, you who judge the earth': the paintings of the Sala dei Nove in the Palazzo Publico, Siena*, in: Siena, Florence and Padua: Art, Society and Religion 1280–1400, vol. II, ed. D. Norman, Yale 1995, 145–167, са старијом литературом).

[48] Одредба статута цитирана према: I. Stjepčević, *Kotor i Grbalj*, in: Arhivska istraživanja Boke Kotorske, 193, 260, n. 38., 261, n. 64.

градских зидина низали су се поседи са виноградима, вртовима, воћњацима, кућама. Термини *villa* и *sella* користили су се за кућу на имањима, као и за само село (*villarum Lustice, Bogdassich et Liessevichi de comitatu Catari*), односно земљишни посед изван града. У которском статуту двор, јединица земљишног поседа, означава се као *sella seu villa*. У првим сачуваним которским архивским писаним исправама често се сусреће помен села и виле – у исправи из 1331. године помиње се *sella cum terris fructus*; у тестаменту Јелене Драго из 1333. године говори се и о *villam de Parçana cum omnibus terris*, а у једном тестаменту из 1336. године завештава се и *sellam de Gherbili cum villanis*.[49] Такође, користили су се и термини *casale* или *domus* за кућу са земљиштем, виноградима и воћњацима. Никша покојног Јунија Луке Болице је поклонио 1396. године Трипку покојног Марина Буће свој део острва Страдиоти (Свети Гаврило), односно *domum ortum et cossaram cum illo terreno*.[50]

Села која су припадала Котору била су основни извор хране за град, а њихове солане су доносиле значајне приходе тргу соли у граду. Међутим, треба се осврнути на још једну улогу коју су имања имућних Которана имала. То је било и место за одмор и повлачење из градске вреве и послова. Не може се поуздано утврдити какве природе су биле властеоске куће на њиховим имањима, односно од ког времена се може говорити о развијеном концепту летњиковца. Да су властеоске куће биле намењене за угодан боравак изван градских зидина, сведоче помени капела на имањима властеле и богатих грађана у которској архивској грађи. Михо Бућа је имао у својим виноградима на Пучу капелу (грађену да личи на цркву Свете Катарине коју је саградио Павле Болија), док је век касније Стефан Калођурђевић саградио цркву Светог Себастијана у својим вртовима, такође на Пучу.[51] Премда су куће на селу биле предвиђене за надгледање радова на имању (првенствено производње маслиновог уља и вина, често за домаћу употребу), постојала је и тежња повлачења у природу ради одмора или несметаног интелектуалног рада. Имања са кућом су била погодна и за приређивање гозби и забава. Боравак изван утврђених градских бедема у кућама близу морске обале подразумевао је предузимање мера заштита од напада, те су се око имања и кућа удаљених од града градиле одбрамбене куле и зидине. У области Дубровника су се прво градиле обичне мање куће на имањима, да би већ у XIV, а

[49] MC, vol. 1, 840, 1132; MC, vol. II, 1389, 1516, 1616. О *villa* и *sella* у которском дистрикту, cf. K. Јиречек, *Историја Срба II*, 53, 156, n. 67; I. Stjepčević, *Kotor i Grbalj*, 270, n. 141; И. Синдик, *Комунално уређење Котора*, 37, n. 3.

[50] I. Stjepčević, *Prevlaka*, 130, 172, n.187 (према: IAK SN XI, 314)

[51] О Буђиној капели, v. MC, vol. II, 1613. О Калођурђевићевој ктиторској делатности, v. В. Ј. Ђурић, *У сенци фирентинске уније: црква Св. Госпође у Мржепу (Бока Которска)*, ЗРВИ 35 (1996) 24, n. 76.

нарочито у XV, XVI и XVII веку, прерасле у праве летњиковце с кулама, које су морале, приликом ратних опасности по град, да се руше како их непријатељи не би користили за утврду.[52]

Попут становника других медитеранских урбаних средина, и међу Которанима је постојала тежња за вођењем идеалног живота који је подразумевао и склад са природом. Которска властела је најчешће градила виле на обалама испод брда Врмац, у области Тивта и на подручју између Прчања и Тивта. До данас је сачуван мали број летњиковаца. Најпознатија је властеоска вила на Прчању, данас позната као Тре сореле. Уз карактеристичну и препознатљиву трипартитну архитектуру која је створила мит о три сестре, са северне стране се налази капела Светог Јеронима у коју се улазило из велике одаје (дворане) у приземљу.[53] У околини Тивта сачувано је више летњиковаца, од којих је већина током векова претрпела знатне архитектонске измене.[54] За сагледавање типа виле которске властеле, обиље података пружа стамбени комплекс Пима-Пасквали на Калиману. Летњиковац на имању ограђен је каменим зидом са репрезентативном улазном капијом и кружним бастионом, састоји се од стамбене зграде са готичко-ренесансним обележјима, економске зграде, врта са стазом оивиченом стубовима и перголом (одрина или перголата – лоза над стубовима и гредама), те породичне капеле посвећене светом Антону (са романоготичким карактеристикама).[55] Најбогатија целина летњиковца у заливу јесте комплекс Буђа–Луковић у центру данашњег Тивта: летњиковац са кулом, стамбеном зградом, породичном капелом, вртном архитектуром и оградним зидом са монументалном улазном капијом. До

---

[52] Култура грађења летњиковаца и провођења времена у природи била је изузетно висока у Дубровнику, који због тога може само донекле да послужи као модел за прилике у которском дистрикту. О поседима и вилама које су на њима градили имућнији Дубровчани, постоји обимна литература, међу којом се може издвојити: M. Medini, *Starine dubrovačke*, Dubrovnik 1935, 155; N. Dobrović, *Dubrovački dvorci*, Beograd 1947; C. Fisković, *Naši graditelji i kipari XV. i XVI. stoljeća u Dubrovniku*, Zagreb 1947; I. Zdravković, *Dubrovački dvorci*, Beograd 1951; C. Fisković, *Prvi poznati dubrovački graditelji*, Historijski institut JAZU, Dubrovnik 1955, 70; J. Lučić, *Vlastela kao zemljovlasnici u okolini Dubrovnika (Astareja)*, Историјски гласник 1 (1966) 61–87; C. Fisković, *Kultura dubrovačkog ladanja*, Historijski institut JAZU, Split 1966; N. Grujić, *Ladanjska arhitektura dubrovačkog područja*, Institut za povijest umjetnosti, 1991.

[53] Претпостављано је да је овај летњиковац припадао Буђама, v. *Историја Црне Горе* 2/2, 514–515; док у то сумња C. Fisković, *O umjetničkim spomenicima*, 87, n. 174.

[54] Истраживања стамбене архитектуре на подручју Тивта водио је Регионални завод за заштиту споменика културе Котор, а резултате је представила: Zorica Čubrović, *Stambena arhitektura na srednjovjekovnim imanjima kotorske vlastele u Tivatskom zalivu*, GPMK L (2002) 199–223 (са старијом литературом).

[55] Z. Čubrović, *Stambena arhitektura na srednjovjekovnim imanjima*, 204–206.

краја XVIII века је припадао Бућама. Има више фаза градње – најстарији део је кула са бочним крилима (према натпису сграђена је 1548. године од стране мајстора Виђенција, сина мајстора Михаила из Ластве). Стаза која има сто тридесет камених стубова и перголу води од мора до цркви-це Светог Михаила, која има барокне стилске одлике.[56]

Да је подручје око Тивта било цењено за изградњу властеоских летњиковаца, говоре нам и записи Тимотеја Цизиле из 1624. године у де-лу *Bove d'oro*. Он истиче како у селу Тиват имају поседе „угледни људи, како због љековитости ваздуха, тако због обиља потребних добара". У тиватској равници посебно успева винова лоза од чијег грожђа се праве „пријатна вина бијела и црна, веома укусна и најбоља у Заливу".[57] Цизи-ла пише да су се у оквиру имања (најчешће са маслињацима, виновом лозом и воћњацима) налазили и летњиковац с капелом, као и нарочито неговани вртови око куће.[58] Његов опис летњиковаца се по неким особе-ностима може уклопити у резултате које је дало истраживање стамбене архитектуре на овом подручју. „Сви вртови и посједи самих которских племића налазе се ту и они улажу највеће напоре да ту остваре своје приходе. Могу се видјети три или четири веома отмене палате са својим вртовима попут оних у Италији, са стаблима чемпреса, јасмина, рузмари-на, ружа и ружиних пупољака различитих врста, уз неколико тврђавица, кула или, како смо то казивали, утврде направљених за одбрану." Такође, Тимотеј Цизила говори о величанственом и раскошном врту са палатом господе кавалира Болица, који се налазио наспрам града. Према његовим речима, врт је био пун различитог цвећа, стабала наранџе и кедрова. У врту се налазио и рибњак. Цизилин запис сведочи да је которској власте-ли и високом свештенству био омиљен ренесансни концепт виле и врта који је истицао повлачење из града ради одмора и уживања: „Ту многопо-штовани господин Фрањо Болица често залази ради одмора. Понекад на ово мјесто долази бискуп, ректор и друга господа, јер је оно изнад сваког људског очекивања забавно и пуно сваке раскоши и мајсторства, које је великосушност Болица могла и знала смислити."[59]

---

[56] Може се издвојити још и летњиковац властеле Драго са породичном капелом Анунцијатом, која је сграђена уз море, док су остали делови комплекса у ру-шевинама или под савременом градњом. Кућа у Рачици која је прво припадала породици Бизанти, а 1760. године ју је откупила породица Верона имала је пр-вобитно централни портал готичког преломљеног лука, замењен касније барок-ним. Дворишни портал је сачувао готичка обележја, v. Zorica Čubrović, *Stambena arhitektura na srednjovjekovnim imanjima*, 203–204, 206–208, 210–211.

[57] *Аналисти. Хроничари Биографи*, 88, 95.

[58] О вртовима у дубровачким летњиковцима, cfr. B. Šišić, *Dubrovački renesansni vrt*, Zavod za povjesne znanosti HAZU, Dubrovnik 1991.

[59] *Аналисти. Хроничари. Биографи*, 85, 95–96.

Премда је постојао првенствено из економских разлога, врт у летњиковцима је имао своје симболичко значење. Дивља природа коју човек није обрадио и прилагодио својим потребама посматрана је у средњем веку као ђаволско место, супротност граду као Божјој творевини и делу људског духа и рада.[60] Врт као *simulacrum* природе био је опште место которске ренесансне љубавне лирике. За Ђорђа Бизантија зелени и цветни врт је место у којем га Амор проналази.[61] Ренесансни концепт виле и природе као места за вођење контемплативног и безбрижног живота испуњеног уживањима сјајно је у стиховима изразио которски песник Лодовико Пасквалић.[62]

5. ДРУШТВЕНЕ СТРУКТУРЕ И ОБЛИЦИ ПОСЛОВАЊА

Касносредњовековно градско друштво у Котору развијало је облике јавног живота и пословања поштујући обичајем и статутом установљене норме чија је основа лежала у подели становника према сталешкој (*nobiles* и *populus*) и имовинској припадности. Све категорије градског друштва које су живеле у Котору и његовој околини (*cives*, *habitatores*, *forenses*, *comitativus et districtualis*, *homo de foris*) чиниле су заједницу људи која је активно учествовала у стварању и обликовању средњовековног градског живота.[63] Концепт повезаности и усклађивања живота станов-

---

[60] Појам, визуелно представљање и симболику града у средњем веку обрадила је: C. Frugoni, *A Distant City. Images of Urban Experience in the Medieval World*, Princeton 1991. Обрађени врт је носио и религијско значење (*hortus conclusus*) симболишући Нови завет, насупрот Старом, несавршеном и неуређеном. Богородица је у поеми *De gloriosa imperatrice coeli et terrae* из XIV века *hortus clausus et amoenus omni flore semper plenus*. О симболици природе, врта и пејзажа у касном средњем веку, cfr. C. Frugoni, *A Distant City*, 111–117, et passim. О симболици *hortus conclusus* у сликарству, cfr. E. Panofsky, *Early Netherlandish Painting*, vol. 1, Icon Editions 1971, 134, *et passim*.

[61] „Хитњом на цвјетно и зелено мјесто, / Што љубавном је опасано драчом, .../ Видјех Амора сада – / Цвјетни ми убод зада“, v. *Ђ. Бизанти, Љ. Пасквалић, И. Б. Болица*, 70.

[62] О животу у летњиковцу у којем доминирају уживања, cfr. В. Живковић, *Градски живот у Боки Которској*, 568–569.

[63] О етничком саставу становника которске општине и социјалној подели, cfr. И. Синдик, *Комунално уређење Котора*, 36–56. О структури грађана, подели на племство и пук, установљеном типу друштвене стратификације и хијерархијске поделе друштва у граду, континуитету друштвених улога и породица које отеловљују интересе оних слојева којима припадају и у исто време чувају њихове традиције, v. S. M. Ćirković, *Rabotnici, Vojnici, Duhovnici. Društvo srednjovekovnog Balkana*, Beograd 1997, 185–196. О друштвеним структурама у далматинским

ника различитих социјалних, сталешких, економских, етничких и културних припадности био је развијан у касном средњем веку на више нивоа, од практичних захтева свакодневице до религиозних и моралних норми идеје *caritas*.

Котор је град са дугом муниципалном традицијом, који је у касном средњем веку достигао високи степен привредног и административног развоја. Упознавање са начинима пословања у Котору XIV и XV века јесте важна степеница ка грађењу заокружене слике о градском животу и односима у друштву. Док је био у оквиру средњовековне српске државе, град је искористио погодне услове за снажење трговине, поморства, занатства и дипломатије. Политичка нестабилност у другој половини XIV века и улажење у оквир Венецијанске Републике у XV веку означили су полагано гашење многих привредних грана које се нису уклапале у план економског просперитета нове власти.

Склапање разнородних послова, од значајних у које је уложена велика сума новца, до оних сасвим малих из домена приватног живота, представљало је свакодневицу овог живог трговачког града. Сведочанство о томе пружају судско-нотарске исправе. Активно учествовање у трговачким и банкарским пословима доводило је Которане у блиску сарадњу са трговачким удружењима из различитих крајева, као и са италијанским великим банкарским кућама и пословним људима. Котор је пословао највише са Апулијом, Анконитанском марком, Фиренцом, Венецијом, као и са Далмацијом и Албанијом. У XIII и XIV веку, Которани су били главни посредници у трговини између ових области и залеђа Србије. Ова улога которских трговаца била је веома уносан посао који је, како бележе нотарске књиге, доносио граду велики прилив новца. Трговина између Котора и Венеције била је регулисана уговорима, које је потврђивао српски краљ (1335, 1345, 1348. године).[64] Млетачки и фирентински трговци и дипломате често су у Котору боравили дуже време, што је омогућавало Котора-

---

градовима, v. И. Божић, *Економски и друштвени развитак Дубровника у XIV–XV веку*, Историјски гласник 1/1 (1949) 30; S. T. Raukar, *Cives, habitatores, forenses, u srednjovjekovnim dalmatinskim gradovima*, Historijski zbornik 29–30 (1976–1977) 139–150; Ј. Мијушковић – Калић, *Додељивање дубровачког грађанства у средњем веку*, Глас САНУ 246 (1961) 89–127.

[64] Економске односе између Венеције и Србије, у чему су нарочито посредовали Которани и Дубровчани, детаљно је обрадила **Р. Ћук,** *Србија и Венеција у XIII и XIV веку*, Београд 1986. О венецијанским трговцима на овом подручју писали су: B. Krekić, *Venetian Merchants in the Balkan Hinterland in the Fourtheenth Century*, in: Wirtschaftskräfte und Wirtschaftswege. Festschrift für Hermann Kellenbenz, vol. I, Mittelmeer und Kontinent Beiträe zur Wirtschaftsgeschichte 4, Nürnberg, 1978, 413–429; B. Krekić, *Developed Autonomy: The Patricians in Dubrovnik and Dalmatian Cities*, in: Urban Society of Eastern Europe in Premodern Times, ed. B. Krekić, Berkeley-Los Angeles-Toronto 1987, 185–215; E. Anichenko, *Pro Honore et Com-*

нима увид у пословна, културна, политичка, али и дешавања која се тичу свакодневице у матичним градовима италијанских трговаца.[65]

Развијена свест о неопходности поштовања градских статутарних прописа пратила је готово сваки сегмент јавног и приватног живота Которана, те је и постојање закона о склапању трговачких послова сасвим очекивано. У которском статуту постоји одредба којом је регулисано солидарно јамство ортака који склапају трговачко друштво (*societas*, *credentia*, *commenda* или *collegantia*) и задужују се код некога. Сличне одредбе су постојале и у дубровачком и сплитском статуту.[66] Которске судсконотарске исправе бележе бројне примере склапања удружења трговаца који улазе у одређени посао и тргују на заједничку срећу и опасност (*ad communem fortunam et periculum*). *Collegantia* је у млетачком средњовековном праву била посебна врста уговора у области поморске трговине, која је подразумевала да једна страна предаје другој новац или робу да ова с њом тргује, а добит деле према уговореној пропорцији. Ризик за пропаст уложених средстава услед више силе *periculum maris et gentis* сносио је онај ко предаје робу. Варијанта уговора *commenda marittima* односила се на ситуацију када би друга страна поред свог рада уложила и робу, те су тада делиле ризик.[67] Као пример из архивске грађе може да се издвоји уговор из 1332. године, према којем је Михо Буђа примио новац *in societate* од Павла Буће. Договор је био да се и добит и губитак деле попола, а рачун од путовања (*de presenti viagio*) треба да се положи до празника светог Михаила. Исте године уговором су се обавезали и *Medoye de Suich, Radoye aurifex et Thome de Tusiman socii societatem facimus cum Marino Mechsce*.[68] Трговачке колеганције су имале и улогу банака у које су грађани улагали новац као вид увећања капитала, те су забележени и

---

mercio Nostris: Some Aspects of Venetian Maritime Commerce Illustrated by the Late Fifteenth Century Venetian Manuscript, Povijesni prilozi 26 (2004) 39–57.

[65] Млетачка кућа Болани се често помиње у архивској грађи из XIV века. Заступник куће Болани је био *Nycolectus Baldella*, док се више пута помиње и *Jacobellus Bolani de Venetii*, код кога се Которани задужују да би отишли на трговачки пословни пут. Новац се враћао *de presenti viaggio*, v. MC, vol. II, 66, 73, 93, 1301, 1307, 1313, 1717, 1769. Није било Ђеновљана трговаца на Јадрану, већ се поред Венеције у Котору срећу често и Фирентинци. Са Дубровником и Котором су, нарочито из Барлете, одржавали везе представници фирентинских трговачких кућа Аћајуоли, Барди, Бонакурзи, Перуци, cfr. К. Јиречек, *Историја Срба* II, 185.

[66] О врстама удружења трговаца и њиховом пореклу, cfr. G. Čremošnik, *Naša trgovačka društva u srednjem veku*, GZMBH XXXVI (1924) 69–81. О *societas* и стварању бродског сувласништва, важног када је реч о одласцима на трговачке путеве, cfr. V. Brajković, *Suvlasništvo brodova na karate u Kotoru u XVI stoljeću*, ГПМК (1952) 71–76.

[67] Ј. Даниловић, *О уговору "collegantia" у дубровачком праву у периоду млетачке власти*, Зборник Филозофског факултета XI–1 (1970) 289–306.

[68] MC, vol. II, 11, 137.

примери жена које улажу новац, јер није постојао други начин да тргују за сопствени рачун.

Поред улагања новца у трговачка удружења која треба да се исплате након оствареног трговачког пута, из которских судско-нотарских исправа XIV и XV века, види се да је било развијено и позајмљивање новца уз камату. Треба подсетити да је црква осуђивала свако убирање прихода које би се могло окарактерисати као зеленашко. Према хришћанском моралном концепту, таква зарада је била неморална и грешна из разлога што су зеленаши зарађивали на времену, а време је Божја творевина којом нико не може да тргује. То је профит који се стиче не само без рада већ и док се спава као и за време црквених празника, што је такође представљало грех јер је негирало прихваћено смењивање времена рада и одмора. Зеленаш је био непријатељ Бога, природе и човека, и могао је спасти своју душу једино давањем целе своје грешно стечене имовине онима које је искоришћавао. Црква је одобравала једино зараду која је била за опште добро, што се тек донекле могло односити на трговину. Начин трговања и стицања зараде у градовима црква је сматрала грешним, а сама професија трговца је најчешће сврставана међу „нечасна“ занимања.[69] Уобичајена тестаментарна брига Которана *pro remedio animae* и остављање великих сума новца у каритативне сврхе веома речито говоре о страховима људи који су живели и радили у трговачком граду, јер је њихове кључне елементе у стицању профита црква увек сматрала грешним, у мањој или већој мери. На овај вид покајања посебно су утицали својим проповедима и подучавањима просјачки редови, чији је основни циљ била религиозна делатност у граду као најпогоднијем тлу за развој греха, како је црква сматрала.

Једно од решења у превазилажењу јаза између пословних циљева и хришћанских врлина, које је стекло велику популарност у Котору, нудиле су братовштине – удружења која су у својој основи спајала религијске и еснафске циљеве. Братовштине су могле да испуне тежњу средњовековних људи за међусобним повезивањем према сродности професија, као и извесну материјалну сигурност јер су својим члановима и њиховим породицама обезбеђивале неку врсту социјалне помоћи. Важне за просперитет града, которске занатлијске и религиозне братовштине су кроз статутарне прописе брижљиво градиле и неговале сопствену традицију.[70]

---

[69] О средњовековном поимању времена и о односу цркве према трговини и зеленаштву, cfr. А. Гуревич, *Категорије средњовековне културе*, Нови Сад 1994, 47–177, 309–323; Id, *Трговац*, in: Човек средњег века, ed. Ж. Ле Гоф, Београд 2007, 255–299. О сукобу времена цркве и времена трговца, v. Ž. Le Gof, *Za jedan drugi srednji vek. Vreme, rad i kultura Zapada*, Novi Sad 1997, 19–43, 164.

[70] Корени средњовековних братовштина сежу до античког времена. Уочено је да братовштине настају претежно у оним медитеранским градовима који су прихва-

Црква је била непријатељски расположена према струковним удружењима занатлија и неповерљива према корпоративности, те је дозвољавала организовање занатлија само у случајевима када је постојало и паралелно неговање религиозних циљева, чиме се стварала повезаност између корпоративног духа и духа братовштина.[71] Управо је овај принцип постојао у устројству которских средњовековних братовштина. У граду није било удружења занатлија на принципу еснафа, већ су постојале верске и занатлијске братовштине, које су највероватније у XIII веку добиле своју пуну форму, будући да је то било време развоја занатства и остваривања економског статуса Котора.[72] Пошто су биле под снажним утицајем млетачких, которске религиозне и занатлијске братовштине су имале измешане верске, хуманитарне и пословне циљеве. Свака братовштина је имала свој статут који је прописивао разнородне обавезе чланова – од плаћања чланарине, начина пословања, дужности које братими морају да испуне ако желе да се баве одређеним занатом, преко коришћења заједничких радних просторија, прописног запошљавања шегрта па све до каритативних обавеза и начина прослављања њиховог светитеља заштитника. На челу братовштина и у управним одборима седели су значајни пословни људи Котора.

5.1. Михо Буђа и Марин Мекша

Которски угледници XIV века били су активни у готово свим сегментима јавног живота града: од дипломатских мисија које су водили за српске краљеве, до трговине сољу, житом, златом и некретнинама, преко кредитирања послова, па до обављања судских послова, управљања каритативним градским институцијама и религијским братовштинама. Како је то изгледало, могу да илуструју архивски подаци везани за прокураторе који су се 1331. године обавезали да исплате сав рад грчким сликарима који су радили у катедрали Светог Трипуна.[73] Марин Мекша, Петар Бугонов, Михаило (Михо) Буђа и Иван Дабронов били су утицајни и имућни

тили антички узор муниципалног организовања живота, односно који су имали континуитет урбаног развоја од антике, преко раног средњег века, па до времена зрелог средњег века. О настајању братовштина у далматинским градовима, cfr. G. Gelcich, *Le confraternite laiche in Dalmazia e specialmente quelle dei marinari*, Ragusa 1885, 18, 32; B. Migotti, *Antički kolegiji i srednjovjekovne bratovštine*, Starohrvatska prosvjeta 16, Split 1986; G. Gelcich, *Le confraternite laiche in Dalmazia e specialmente quelle dei marinari*, Ragusa 1885, 18, 32.

[71] Ž. Le Gof, *Za jedan drugi srednji vek*, 152–153.

[72] О которским занатлијским братовштинама, v. M. Milošević, *Prilozi za istoriju zanata u Kotoru*, Историјски записи 1–2 (1956), 78–104.

[73] MC, vol. I, 662. (исправа носи датум 10.6.1331. године)

пословни људи од великог друштвеног угледа. Њихова имена се често и у вези са различитим питањима срећу у судско-нотарским исправама прве половине XIV века. Према друштвеном признању и иметку посебно се истицао Михо Буђа, брат протовестијара на двору Стефана Душана, Николе Буће. Михо је био посланик краља Милутина за преговоре са Дубровчанима, док је 1350. године у име цара Душана нудио Млечанима склапање савеза против Византије.[74] Пословања браће Миха и Николе Буће била су изузетно уносна, нарочито када се радило о трговини златом и сребром из Србије. Заједно са Марином Мекшом и још тројицом Которана (Павле Буђа, Петар Катена и Тома Бугонов, брат поменутог Петра) купио је 1333. године Михо Буђа од которске општине трг соли.[75] Склапао је трговачка друштва, пословао с привредницима и банкарима из Венеције и Фиренце. Михо Буђа се најчешће помиње у вези са трговачким пословањима између Котора и Дубровника. Тома Бугонов и Петар Сабов су га 29. јануара 1335. године именовали за свог *verum et legitimum procuratorem, actorem, factorem et nuntium specialem* за потраживања код Павла Растија у Дубровнику.[76] Коју недељу касније, 15. фебруара, Михо и његов брат Никола Буђа из Котора основали су с Николом Сорго из Дубровника трговачко друштво у које су уложили новац.[77]

За которску општину, Михо Буђа је често обављао посао судије и сведока у правним процесима, о чему говори велики број исправа.[78] Као градски угледник и изузетно имућан властелин, Михо Буђа је имао и ктиторску делатност, како се сазнаје из исправе од 12. марта 1336. године. Те године се мајстор *magister Angelus murarius*, син покојног мајстора Ловре из Задра, обавезао Буђи да ће му саградити у његовим виноградима на Пучу цркву сличну цркви Свете Катарине (*unam ecclesiam ad similitudinem in omnibus ecclesie sancte Catharine*), коју је саградио *Paulus Bollie*. У исправи се наводи и материјал који Михо Буђа треба да обезбеди за изградњу: *calce, fundamentis, tuffo inciso per me tamen, lignamine formarum, portis et finestris*. Договорено је да црква треба да буде довршена до окто-

---

[74] О мисији Михаила Буће, као царевог посланика, у Венецији, писали су: К. Јиречек, *Историја Срба* I, 227–228; Р. Михаљчић, *Крај Српског царства*, Београд 1975, 19–20; Р. Ћук, *Србија и Венеција у XIII и XIV веку*, Београд 1986, 172–173; Р. Михаљчић, *Мљет као баштина которске властеле*, ЗРВИ XLI (2004) 387–397. О истакнутим члановима породице Буђа, v. Р. Ковијанић, *Которски медаљони*, 45–50.

[75] MC, vol. II, 244, 261, 287, 376.

[76] MC, vol. II, 1136.

[77] MC, vol. II, 1171.

[78] MC, vol. I, 30, 136, 1140, 1144–1147, *et passim*. MC, vol. II, 387–390, 392–394, 485–487, *et passim*.

бра 1336. године.[79] Павле Болија је личност из прве половине XIII века,[80] те је према томе, Михо Буђа својим ктиторским чином желео да понови облике једне црквене грађевине из старијег периода. Михо је полагао патронатско право и на велики манастир Светог Николе изван северних зидина, будући да је оснивач, Никола Буђа, приликом донације поседа за изградњу доминиканског манастира одредио да хередитарско право наслеђују његови потомци и потомци његовог брата Михе.[81]

Имућни которски привредник и значајна личност јавног градског живота, властелин Марин Мекша, поред обављања трговачких послова и послова судије и сведока у парницама, као и епитропа за извршење опоручних завештања, истицао се и својим каритативним ангажовањима. Током треће и четврте деценије XIV века, био је постављен од стране општине на место заштитника сирочади (*tutor orphanorum* или *procurator orfanorum*) заједно са Нуцијем Гиле и Теодором Гиге.[82] Марин Мекша је склапао трговачке колеганције, водио велике послове с привредницима и банкарима, често из Венеције. Среће се и у улози овлашћеног лица да у нечије име склапа послове у Котору. Тако му је фратар Сергије из Улциња, приор доминиканског манастира у Дубровнику, дао пуномоћ (као и Гргуру Гуиманоју) да га заступа у Котору, посебно приликом изнајмљивања земљишта и кућа које је доминиканска црква Светог Павла у Котору поседовала.[83] Из судско-нотарских списа сазнаје се и о неким појединостима у вези са изгледом дома у којем је Марин Мекша живео. Године 1327. склопио је уговор са зидарима Хранојем и Богојем да му направе врата и прозоре на његовој троспратној кући, као и у радионици у приземљу. Марин се обавезао да сав потребан материјал набави и остави пред кућом, а зидари су били дужни да обезбеде раднике. Богато опремљена

---

[79] MC, vol. II, 1613. Каменар Анђело, пок. Ловре из Задра се помиње и 5. августа 1335. године када прима Степана, сина Кривошије из Бара, на годину дана за девет крстастих перпера, храну и одећу, те на крају рока и за неколико одевних ствари. Ако би Степан побегао или направио штету, мајстор Анђело има право да га веже, v. MC, vol. I, 1185.

[80] У дубровачкој архивској грађи из XIII века сачувала се исправа од 5. октобра 1265. године, у којој се помиње Палма, син покојног Павла Болије из Котора, cfr. G. Čremošnik, *Nekoliko dubrovačkih listina iz XII. i XIII. stoleća*, GZMBH XLII (1931) 47–48. У которским нотарским књигама из XIV века се помиње кућа клерика Свете Марије Колеђате, а која је некада припадала Павлу (*olim Paulus Bolie*) за коју флагеланти треба да исплате дуг, v. MC, vol. II, 172. Такође, 1335. године приликом изградње куће свештеника Луке, пок. Палме де Бене, помиње се *balconata ex parte Pauli Bolie*, MC, vol. II, 1218.

[81] *Monumenta Montenegrina VI. Episkopi Kotora i Episkopija i Mitropolija Risan*, ed. V. D. Nikčević, Istorijski institut Crne Gore, Podgorica 2001, 186–187.

[82] MC, vol. I, 501; MC, vol. II, 42, 79, 157, 158.

[83] MC, vol. II, 387, 388, 392.

кућа Марина Мекше била је узор Которанима који су желели да имају исти намештај као њихов имућни сугрђанин. Након што је покрај цркве Светог Бартоломеја сазидао кућу, по узору на ону Драгониса Базилијева, Марко Симионов је 1335. године почео да опрема и унутрашњост свог дома. Склопио је уговор са мајсторима столарима да му направе дрвене делове у његовој новој кући – степениште, ормаре, прозоре, клупе, кревете и *omnes armaturas necessarias dicte domui*, попут оних у дому Марина Мекше.[84]

5.2 Марин Друшко и Иван Палташић

Значајне промене у јавном животу Котора догодиле су се његовим уласком у оквир Венецијанске Републике. Уједно, на општем европском нивоу то је био век који је најавио или започео низ новина. Једна од њих се односила на имућне грађане невластеоског рода који, сходно свом богатству и угледу стеченом у трговачким и занатским пословима, добијају све истакнутију улогу у јавном животу града. У првој половини XV века, у Котору су се осећале социјалне тензије, будући да је у граду тада живело осамсто породица из *populus* и само сто из *nobilitas*.[85] Из тог разлога изабрана су два Которана невластеоског порекла, Марин Друшко и Иван Палташић, као примери који добро илуструју начин јавног живота пословних и истакнутих људи. Бројна архивска грађа живо сведочи о њиховим активним и разноврсним ангажовањима у профаној и црквеној политици Котора XV века. Коначно, то су људи који су били ктитори цркава и имали снажан утицај на културни и духовни живот града.

Премда је Которане, према бележењу гвардијана манастира Светог Фрање, фра Петра Гизде, само страх натерао на сарадњу са Венецијанцима,[86] у првим деценијама XV века у граду је постојала јака провенецијански настројена група грађана која је Венецију сматрала блиском и нарочито погодном за остваривање личних циљева. Међу њима су се истакли и припадници властеоске породице Драго, браћа Драго и Лука, који су у 1419. години радили на покушају условне предаје Котора Сињорији.[87]

---

[84] MC, vol. I, 1200; MC, vol. II, 823.

[85] Податак о броју которских породица према: И. Синдик *Комунално уређење Котора*, 43.

[86] J. Тадић, *Извори за историју Јужних Словена*, књ.1, Beograd 1935, 381.

[87] A. Dabinović, *Kotor pod Mletačkom Republikom*, 12. Према архивским подацима, Драго Лукин Драго је поседовао више кућа у граду: у исправи од 6.10.1431. наводи се његова кућа у близини цркве Светог Трипуна или цркве Светог крста бичевалаца (IAK SN V, 264). У исправи од 18.4.1434. помиње се његова кућа у близини цркве свете Марије Магдалене, док се 29.12.1437. наводи кућа код цркве Светог Михаила (IAK SN V, 584; SN VI, 290)

Након што се Котор 1420. године ставио под врховну власт Венеције, сукоб између пучана и властеле постао је све изразитији. Сукобе је подстицала сама *Serenissima*. Да би скучили властеоска права у одлучивању и управи, Млечани су излазили у сусрет многим захтевима пучана. Слично се запажа и у црквеној управи у којој је племство имало највишу улогу. Капитол которских каноника је био састављен од најистакнутијих чланова властеоских породица, док су на место которских бискупа долазили млетачки изабраници.[88]

У политичком животу Котора за време стављања града под врховну управу Венеције, истицао се нарочито которски пучанин Марин Друшко. Његово снажно подржавање венецијанске политике уродило је жељеним добијањем млетачког грађанства, што је носило са собом и уживање других привилегија, посебно у трговачким пословањима.[89] Активно учешће овог богатог которског трговца у друштвеном, политичком, црквеном и културном животу града, сведочи о променама у социјалној структури које су се догодиле у которској средини током прве половине XV века. Марин Друшко је у политичкој историји остао запамћен по свом учешћу у процесу условне предаје Котора Венецији. У предвечерје Трипуњдана 1420. године, отпутовао је у Венецију са канцеларом Антоном *de Puctii de Actis de Sancto Genesio*, којег је Велико и Мало веће одредило за градског представника пред Сињоријом. Пуно звање канцелара који је водио ову мисију гласило је: *cancellarius et secretarius egregiorum et spectabilium comitis, iudicum et maioris ac secreti consilii communitatis Cathari*. Которски канцелар је примљен у свечаној аудијенцији, након чега је млетачко Велико веће прихватило понуду о предаји града.[90] Да је Марин Друшко у овом процесу играо значајну улогу, говоре чињенице да га је млетачко Велико веће 1411. године изабрало за свог грађанина *de intus*, односно могао је да остварује грађанска права само у Млецима. Ова права су се након преласка Котора под венецијанску управу проширила, те је Марин постао млетачки грађанин *de intus et extra*. Био је ослобођен од царина на робу коју је доносио и односио из Котора, имајући забрану трговине једино *in fontico Teothonicorum*. На то су племство и Република протестовали захтевајући да и Которани који су одликовани млетачким грађанством плаћају царине као и сви остали.[91]

---

[88] О томе, cf. И. Божић, *Котор после прихватања млетачке власти*, in: Немирно Поморје, 7–8. О променама које су погађале дубровачко друштво, v. Z. Janeković-Römer, *Okvir slobode. Dubrovačka vlastela između srednjovjekovlja i humanizma*, Zagreb–Dubrovnik 1999.

[89] О Марину Друшку писао је: I. Stjepčević, *Prevlaka*, 138–153.

[90] A. St. Dabinović, *Kotor pod Mletačkom Republikom*, 13, 98; *Историја Црне Горе* 2/2, 124–125.

[91] I. Stjepčević, *Prevlaka*, 141.

Према истраживању дон Ива Стјепчевића, први подаци о оснивачу породице Друшко, Мариновом оцу, потичу из 1396. године. Пошто је Друшко де Кранзе оставио након своје смрти дугове, његов син Марин Друшко се одрекао очеве имовине и присвојио мајчину. Убрзо је вештим склапањем трговачких послова и зеленаштвом успео да знатно увећа почетни капитал. У судско-нотарским исправама прве половине XV века, бројни су помени Маринових поседа и његових јавних делатности. Марин се често помиње као зајмодавац многим Которанима, најчешће за набавку трговачке робе. Међу њима је забележено и да је позајмио четрдесет дуката которском бискупу Секунду Нанију. Марин Друшко је новац често улагао у купопродају некретнина, односно земљишта у околини Котора.[92] Посебно је важно истаћи ктиторски чин Марина Друшка – 1431. године је изградио цркву Светог Антуна опата, којој је даровао многобројне поседе. Црква се налазила поред цркве и манастира Светог крста.[93] Из друге исправе од 6. октобра 1431. године може се закључити да је Марин цркву подигао на поседу покрај своје куће, за коју се прецизно каже да се налази у близини цркве Светог Трипуна или цркве Светог крста бичевалаца.[94] То говори да је Маринова црква припадала уобичајеном типу племићких или грађанских цркава-капела, које су се редовно налазиле непосредно поред кућа у којима су ктитори становали. Попут других истакнутих грађана, и Марин Друшко је тестаментарно одредио да се сахрани у катедрали Светог Трипуна, у гробу где је сахрањена његова жена Маруша. Умро је 1438. године.[95]

Као угледни становник Котора, Марин Друшко се бавио и каритативним делатностима које су имале највишу вредност на путу спасења, што ће посебно бити анализирано у наредним поглављима. Заједно са Никшом Павловим Бућом, Драгом Лукиним, Луком Паутиновим, Добрином де Палтасом и Пирком Остојицом, Марин Друшко се 1432. године помиње са звањем управника хоспитала Светог крста (*maistri et governadorim del Ospedal de sancta Croxe de Cataro*).[96]

Успон Марина Друшка и његових синова изузетно добро представља уздизање невластеоског слоја у Котору XV века. Марин је имао синове Друшка, Антуна и Данијела и ћерку Клару. Друшко и Антун су студирали у Падови. Антун Друшко је заједно са Луком де Паутино, Иваном Палме и Михаилом Палташићем 1454. године заступао молбу которског пука за ограничењем власти племства. Те године су пучани добили мо-

---

[92] I. Stjepčević, *Prevlaka*, 140.
[93] I. Stjepčević, *Katedrala*, 59.
[94] IAK SN V, 264.
[95] I. Stjepčević, *Prevlaka*, 140, 142.
[96] IAK SN IV, 534–545, 622–628, према делу исправе коју су објавили С. Мијушковић и Ристо Ковијанић, *Грађа за историју српске медицине*, 71.

гућност да активније утичу на политички живот јер је Сињорија донела одлуку да се сваке године на Дан светог Марка бирају три пучанска прокуратора, као и још десет представника који су могли, уз дозволу кнеза, да оду пред Сињорију. Управо ће се међу изасланицима често сусретати име презбитера Антона Друшка, који је сада заступао право које је његов отац већ добио. Ради се о спорном питању пучанског права на *insula S. Gabrielis* (Страдиоти). Према тужби из 1454. године, закључује се како је ово острво још раније требало да припадне Марину Друшку, Дабиживу де Типтику, Антону де С. Генесију и Јакобу де Агостину, али се властела о то оглушавала. У тужби је истакнута суштина овог процеса – будући да је ово острво било уточиште свим Которанима у временима избијања епидемије куге, требало је и да припадне которској општини.[97]

За остваривање права грађана невластеоског порекла, ангажовао се и Маринов трећи син Данијел. У пролеће 1449. године, млади пучани Данијел Друшко, Јакоб дел'Абате и Агостино да Схули желели су да оснују нову странку (*una nuova setta*). Без знања кнеза, састајали су се по својим кућама. Када ја то дошло до кнеза, поручио им је да морају да поштују градске законе. Наиме, нешто раније 1430. године, Сињорија је због страховања которске властеле од одржавања политичких скупова, којих је у то време било доста у граду и који су лако могли да се претворе у нереде и сумњичења (*scandala et suspiciones*), донела закон да не смеју да се одрже ако претходно нису за то добили дозволу од провидура. Међутим, поменути которски пучани су наставили са својим активностима, те је провидур нерадо дозволио да се одржи скуп, али под условом да буде састављен од малог броја људи. Како је том приликом дошло до нереда, провидур је наредио да се грађани убудуће могу састајати само у просторијама братовштине бичевалаца (*scuola dei battenti*).[98] Овај помен которске братовштине флагеланата одражава политичку и религиозну праксу каква је у то време постојала у Венецији. Грађанима Венеције (*cittadini*, *popolari*, чак и *stranieri*) пружала се могућност политичког ангажовања ако би се учланили у неку од *scuola*, у чијим просторијама би се састајали. Та привилегија се могла остварити нарочито у *Scuole Grandi*. Ова улога братовштина је била посебност венецијанског државног уређе-

[97] G. Čremošnik, *Kotorski dukali i druge listine*, 165–170, 172–178. У првој половини XVII века, Цизила сведочи како су људи током куге, која је владала 1623. године, напуштали град, док за Страдиоте каже како су служили за повлачење услед непријатељског упада са копна или када би завладала зараза. Цизилин запис објављен у: *Аналисти. Хроничари. Биографи*, 95.

[98] G. Čremošnik, *Kotorski dukali i druge listine*, 169; A. Dabinović, *Kotor pod Mletačkom Republikom*, 86, 96–97. О окупљању грађанских представника, без знања и дозволе кнеза, cfr. *Историја Црне Горе* 2/2, 263–264.

ња.[99] Треба нагласити да је у XV веку слично било и у Задру где су у то време постојале братовштине са изразитом политичком улогом. Управо су њихове просторије најчешће била места окупљања пучана који су се противили свемоћи племства, а које је државна власт употребљавала за ограничавање моћи властеле.[100]

Маринов син, који је добио име по породичном светитељу заштитнику, Антуну опату, имао је значајно место у оквиру црквене управе которске бискупије. Био је управитељ цркве Светог Антуна, а од 1435. је управљао и црквом Светог Михаила у Котору и Свете Агате у Мрчевцу, док се 1460. године помиње као архиђакон и викар бискупа Марка Нигра.[101] У исправи из 1437. године потврђује се да су Никола и Стефан Богојевић и Никола Ивановић из Ђурића примили од Антонија осам перпера за набавку дванаест греда ширине један лакат за цркву Светог Михаила.[102] Године 1440. Антун Друшко, као опат и ректор цркве Светог Михаила, примио је тестаментом завештани дар за цркву.[103] Нешто раније, 1431. године, Маринов први син, Друшко Марина Друшко, одређен је од стране Георгија де Рада, плебана цркве Светог Михаила, за његовог пуномоћеника с правом да га заступа у Млецима у свим споровима како пред црквеним тако и пред световним властима, као и да врши све легалне послове.[104] Антун Друшко је добио право од римске Курије за време папе Каликста III (1455–1458) да управља бившим православним црквама метохије Светог Михаила и которског дистрикта, док је 1459. године папа Пије II одредио Марина Рањину, каноника из Дубровника, да све православне цркве и њихове поседе са овог подручја припоји которској бискупији. Рањина је наредне године опуномоћио которског презбитера и архиђакона Ивана Палташића да изврши предају православних цркава метохије Светог Михаила которској бискупији.[105]

Презбитер Иван Палташић се истицао као изузетно учени представник ове имућне которске пучанске породице. Међу *popolari* који су изашли са својим захтевима за ограничавањем права властеле, налазио се и његов брат, Михаило Палташић. Браћа Палташићи, Михаило и Ни-

---

[99] P. Fortini Brown, *Venetian Narrative Painting in the Age of Carpaccio*, Yale University Press 1988, 15.
[100] V. Cvitanović, *Bratovštine grada Zadra*, in: Zadar, Zagreb 1964, 458.
[101] I. Stjepčević, *Prevlaka*, 141–142; P. Butorac, *Opatija sv. Jurja kod Perasta*, Perast 1999, 36.
[102] IAK SN VI, 160. (2. 5. 1437.)
[103] Цркви је Марин *Schlies* завештао један путир у вредности од тридесет перпера, што су извршиоци тестамента 20.10.1440. године и остварили, IAK SN VII, 26.
[104] IAK SN V, 36. (24.2.1431)
[105] I. Stjepčević, *Prevlaka*, 40–41, 47.

кола, били су велики которски бродовласници, трговци и привредници средине XV века, поседовали су више разних типова бродова (баркозије, наве, каракје, марцилијане и барке). Поред браће Ивана, Михаила и Николе, истакао се и Андрија Палташић (око 1450–1500), штампар у Венецији. У Котору је од 1443. до 1450. године водио школу Божо Николин Палташић.[106]

Иван Палташић се често помиње у судско-нотарским исправама из четврте деценије XV века. Провенецијански оријентисан, био је близак сарадник которског бискупа, Марина Контарено из Венеције и ректор цркве Светог Марка која је била под млетачким патронатом. Иван је активно учествовао у разним пословима везаним за питања которске бискупије и њене економије. Када је након смрти бискупа Секунда Нанија 1429. године, за которског бискупа изабран Марин Контарено, он није одмах дошао у Котор, већ је за свог генералног викара одредио Ивана Палташића. Иван је овластио 1431. године Михаила Вракјена за свог помоћника.[107] Бискуп Марин Контарено је 1440. године одредио за своје прокураторе: свештеника Михаила Вракјена, мировника цркве Светог Луке, Марина Тихојева, викара цркве Свете Марије и Луку Паутина. Они су имали дужност да у Котору заступају права бискупије, нарочито у погледу давања земље у закуп.[108] Капитол которских свештеника сакупљених у цркви Светог Трипуна 1431. године потврдио је једногласно да је кнез Никола Пизани на основу папског писма, затим писма млетачког патријарха и на основу дукала увео Ивана Палташића у чин архиђакона.[109] Као архиђакон и викар бискупа, Иван Палташић је 1431. године дао у закуп пустињаку Марину два врта цркве Светог Петра, од којих му је мањи дат доживотно, док је од прихода великог врта био дужан да део рода даје бискупу или његовом пуномоћенику.[110] Иван Палташић је учествовао на скупу каноника одржаном у априлу 1437. године у палати бискупије, којем је присуствовао и бискуп Марин Контарено. Скуп је одржан поводом

---

[106] Р. Ковијанић, *Которски медаљони*, 135–136. О которским бродовласницима и једрењацима прве половине XV века писао је Р. Ковијанић у неколико радова: *Једрењаци которске луке 1419–1435. године*, ГПМК VI (1957) 17–30; *Једрењаци которске луке 1436–1445. године*, ГПМК VIII (1959) 35–56; *Једрењаци которске луке 1441–1445. године*, ГПМК IX (1960) 31–51; R. Kovijanić, I. Stjepčević, *O pomorstvu Boke sredinom XV vijeka (od 1436. do 1459. godine)*, ГПМК II (1953) 8–34.

[107] A. St. Dabinović, *Kotor pod Mletačkom Republikom*, 134–135.

[108] IAK SN VI, 58.

[109] IAK SN V, 22.

[110] IAK SN V, 252. Иван се често јавља у улози даваоца закупнине црквеног земљишта, IAK SN VI, 42, 967.

легата који је Никола *de Passera* завештао которској катедрали за свој олтар у цркви.[111]

Један догађај, који се одвијао од 1438. до 1440. године, посебно је занимљив из више разлога. Сведочи о трајању успомене на ктиторски чин изградње цркве Светог Павла у Котору, али говори и о томе како су се решавала спорна питања око изградње на црквеном поседу. Архиђакон Иван Палташић је у јуну месецу 1438. године добио у закуп на двадесет девет година кућу у *contrata* цркве Светог Трипуна, са вртом и капелом Светог Павла. Кућа се налазила између две улице, куће властеоске породице Јакова Пасквалића (*de Pasqualibus*) и Креписа. Према уговору, Палташић је био дужан да закупљену кућу огради зидом и покрије је циглом. Овај закуп су Ивану дали доминиканци (окупљени на глас звона): фра Никола из Задра, приор провинције Далмације доминиканског реда, фра Лука из Котора, приор доминиканског манастира Светог Николе, фра Андрија из Драча, фра Иван и фра Илија, обојица из Дубровника. Одобрење за закуп су, поред провидура Павла Контарено и которских судија, потписали: Марин Иванов Буђа, Никола Маринов и Мартолица Буђа, прокуратори истог манастира.[112] Међутим, две године касније око овог закупа, односно изградње договореног зида, настао је проблем. У марту 1440. године у општинској ложи провидур Албано Сегредо и судије Драго Лукин Драго, Матео Бизантис и Петар Николин Главати (уместо редовног судије Луке Јаковова Пасквалића) саслушали су жалбу коју су поднели: фра Лука из Котора приор Светог Николе, фра Андрија из Драча ректор истог доминиканског манастира, Мартолица Буђа прокуратор манастира, затим припадници породице Буђа, као хередитари манастира Светог Николе: Лавренције Михаила де Буђа, Марин Ивана де Буђа, Марин Трифуна Михаилова де Буђа и, коначно, жалбу је поднео и сам архиђакон Иван Палташић, као поседник куће и цркве Светог Павла, а који припадају которском доминиканском манастиру. Жалба је поднета против Луке Јакова Пасквалића, которског редовног судије који овом приликом није могао бити у тој улози те је замењен. Његова кућа се граничила са црквом Светог Павла и црквеним земљиштем. Пасквалић није дозвољавао Ивану Палташићу да на том црквеном земљишту подигне зид. Суд је размотрио овим поводом исправу из 1266. године (коју је писао нотар ђакон Михо Гиге), према којој су судије Иван Николе Главати, Трифун Драго и Павле Боле, по одобрењу градског већа, одобрили куповину спорног земљишта које је црква Светог Павла купила од Павла, сина Барсамодија Кречу. Стога су судије одлучиле да доминиканци и Иван Палташић могу подићи зид

[111] IAK SN VI, 149.
[112] IAK SN VI, 490.

на поменутом земљишту све до брда.[113] Документ сведочи о донекле неуобичајеној судбини манастира и цркве Светог Павла. Након пресељења доминиканаца у велики манастир Светог Николе ван зидина (даровница Николе Буће из 1344. г.) првобитна доминиканска црква, задужбина Павла Барија, прво време је била напуштена да би се затим и изнајмљивала заједно са земљиштем све до 1540. године, када је уступљена доминиканкама трећереткињама. Године 1483. которска комуна је одлучила да манастир Светог Павла са црквом и капелом изнајми доминиканкама строге стеге из племићких породица. Зоро Бизанти, Никола де Трипенцис и Бернард Буђа су били задужени да траже одобрење од папе и врховне управе доминиканског реда. Ускоро су се редовнице уселиле, али није познато када су га напустиле. Године 1520. которски доминиканци манастир изнајмљују которском свештенику Помпеју де Пасквалибусу, да би ускоро био предан трећереткињама, које су до тог времена живеле у приватним кућама.[114]

Иван Палташић је дуги низ година обављао значајне дужности, нарочито током одсуствовања бискупа Анђела де Фасеола (1457–1458) из Котора. Тада је которска дијецеза била поверена прво архипрезбитеру Михаилу Вракјену, а потом архиђакону Ивану Палташићу. За време бискупа Петра де Брутиса (1475–1483), каноник Иван Палташић је 1478. године био декретом бискупа именован на положај генералног викара которске бискупије са веома широким правима да одлучује у име бискупа који је одсутан.[115]

На примеру Ивана Палташића и других чланова ове породице, видимо како су средином XV века у Котору истакнута места и у црквеној хијерархији и политици добијали чланови угледних и свакако богатих пучанских породица. То је пример усвајања позносредњовековног и рановековног модела из италијанских градова-комуна, по којем учени представници грађанских невластеоских породица добијају све већи значај у профаним и црквеним пословањима, као и у образовању. Блиске везе које су Которани имали са Италијом, посебно одлазећи на студије у италијанске универзитетске центре, свакако су допринеле усвајању културолошких и друштвених образаца. Премда ренесанса у ово време није оставила значајнијег трага на уметничке облике у Котору, хуманистичке идеје се јасно могу уочити на пољу књижевности, песништва, образовања, али и у социјалној структури и прегруписавању водећих личности у домену културе, политике и црквене хијерархије.

---

[113] IAK SN VI, 577a.
[114] S. Krasić, *Nekadašnji dominikanski samostan Sv. Nikole u Kotoru (1266–1807)*, PPUD 28 (1989) 131–132, n. 10 (према документима из Рима: Archivum Generale Ordinis Predicatorum XIV, liber HHH, f. 231, 232r, 232v.).
[115] A. St. Dabinović, *Kotor pod Mletačkom Republikom*, 138–139.

6. ГРАДСКЕ ЦРКВЕ

Которске цркве и манастири настали су углавном ктиторством которског племства и пучана. Патронатско право над њима било је наследно.[116] Према сачуваним натписима на црквама, познато је да је цркву Светог Павла саградио Павле Бари, а цркву Светог Луке Мавро Кацафранги. Ктитор цркве Светог Антуна опата био је Марин Друшко. Цркву Светог Николе морнара саградио је Трипо Буђа, а доминикански манастир са црквом Светог Николе саградио је Никола Буђа. То су цркве којима су позната имена ктитора, док су за друге углавном познате породице које су биле хередитари патронатског права. Хередитари цркве Свете Марије Колеђате прво су били Дерса и Бизака, а касније Бизанти, Драго, Грубоња, Пасквали, Буђа, Загури. Право над црквом Светог Бартоломеја имале су породице Бизанти, Драго, Грубоња, Пасквали, Буђа, Загури, а касније Драго и Базили. Над црквом Светог Јована Крститеља *de portella* – Дерса, Бизака, касније и Бизанти. Хередитари цркве Светог Петра, Андрије и Симона де Креписа били су Буђа и Мекша. Породица Де Скитис је имала право над црквом Свете Марије Магдалене, да би касније патронатско право преузела породица Драго. Цркву Светог Ђорђа на Пучу држала је прво породица Де Лекија, а касније Мекша. Хередитари Светог Базилија на Пучу били су чланови фамилије Драго. Црква Светог Никола Вртова изграђена је и дотирана од породице Драго. Изградњу цркве Светог Јеролима завештао је у својој опоруци Иван Буђа, а јуспатронат над њом су после преузели Палташићи. Над црквом Свете Агате право је имала прво породица Буђа, а касније је придружена бискупској мензи. Црква Светог Марка је била под венецијанским патронатом. Црква пустињачког манастира Свете тројице налазила се под јуспатронатом которске општине. Цркву Светог Рока и Себастијана обновио је провидур Себастијан Контарено, те су јуспатронат имали которски провидури који су долазили из Венеције.

На челу цркава налазио се опат (*abbas*), док су црквеним и манастирским добрима располагали управитељи (*procuratores*).[117] За време которског бискупа Рајмунда Агоутија (1331–1334) донесен је закон о избору манастирских прокуратора. Да је овај закон већ имао дугу традицију, сведочи израз да „по старом обичају“ (*secundum antiquam consuetudine*) треба сваке године да се бирају два племића прокуратора и дефенсора за било који манастир которске општине.[118] До 1372. године судије и Веће дванаесторице, а касније и Веће умољених, бирало је градске чиновнике,

---

[116] Податке о которским црквама и породицама које су имале патронатско право над њима објавио је I. Stjepčević, *Katedrala*, 57–63.
[117] И. Синдик *Комунално уређење Котора*, 143. (према: *Stat. Cath*. cap. 18)
[118] *Monumenta Montenegrina VI*, 162–163.

а међу њима и по два прокуратора за сваки манастир у граду и околини Котора.[119]

Још један стари обичај (*ut antiquitus extitit ordinatum*) према којем је о избору свештеника и опата цркве одлучивала већина патрона, односно већи део њихових породица, которска општина је 20. октобра 1334. године претворила у законску одредбу. Црква је приликом оснивања добијала земљишне поседе, а да би управа црквених добара остала у рукама њених грађана, 1370. године је прописано да се за ректора цркве не сме изабрати странац. Постојала је потреба за регулисањем и очувањем црквених добара, те је 1403. године донета законска одредба да се изабере посебан црквени одбор од четворице властелина са задатком да реше питања и проблеме настале у вези са црквеном имовином. Законом од 23. априла 1422. године, статутарно су одређена права и дужности црквених патрона у погледу избора управитеља цркве и њеног имања. Да би се спречио све раширенији обичај одсуствовања управитеља из града, а који се при том нису одрекли црквених прихода, законом је одређено да црквене старешине морају боравити или у самом граду, или у његовој околини.[120]

Функција прокуратора може се најбоље сагледати на изабраним примерима из архивске грађе који говоре о црквеној имовини, од које је свакако највеће приходе доносио земљишни посед. Из исправе која носи датум 31. јул 1436. године, сазнаје се да су у то време прокуратори манастира Светог Фрање били Грегор де Гимо, Базилије Маринов де Безантис и Михаило Трифунов де Буђа. Даље у исправи говори се о превасходној улози прокуратора манастира – уступању манастирског земљишта у закуп. У поменутој исправи прокуратори манастира дали су за стално Урбану и Симку де Мекши врт манастира Светог Фрање изван градских врата Светог Николе на Шкурди. За такву одлуку морали су да имају одобрење гвардијана манастира (у овом случају фра Марина из Дубровника), монаха (мале браће), као и одобрење которског провидура и судија. Такође су могли да изнајмљују куће које су биле у манастирском поседу, као и да најамнину коју су од изнајмљене куће добијали, дају трећем лицу. Тако су већ поменути прокуратори манастира Светог Фрање 29. новембра 1436. године дали свештенику Николи де Мекши, викару, најамнину куће обућара Стојка Јагне на Шурању, у износу од тридесет гроша, колико је

---

[119] A. Marinović, *Razvitak vlasti u srednjovjekovnom Kotoru*, Historijski zbornik god. X, br. 1–4 (1957) 105.

[120] A. St. Dabinović, *Kotor pod Mletačkom Republikom*, 72; I. Stjepčević, *Katedrala*, 57; И. Синдик, *Комунално уређење Котора*, 141–142; *Monumenta Montenegrina VI*, 166–167. О патронатском праву над црквама које су наслеђивали само потомци и рођаци, cfr. С. М. Ћирковић, *Парница о цркви Светог Луке у Котору*, in: Црква Светог Луке кроз вјекове, Котор 1997, 127–137.

Стојко плаћао манастиру. У истој исправи продали су Јакобу и Леонарду де Ескулу виноград манастира Светог Фрање на Пучу (*ad Puteum*) за четиристо перпера, са обавезом да плаћају десетину прихода капелану цркве Светог Трипуна.[121] У наведеним примерима види се да су которске цркве, поред редовних црквених прихода, добијале и земљишну ренту од давања земље у закуп. Земљиште се давало или у закуп на одређени период (*dare ad tempus*), или под вечни закуп (*dare ad affictum perpetum* или *affictus ad perpetuum*).[122]

Поред набројаних обавеза које су управитељи цркава имали, млетачки провидур Никола Пизани је донео 1432. године закон да прокуратори морају да надзиру благовремено издржавање црквених грађевина како би се спречило њихово руинирање. У то време бројне которске цркве и манастири налазили су се у пропадању, а поправке и обнове нису предузимане. Законом од 5. марта, провидур Пизани је одредио да се попишу црквена и манастирска добра, а да се пописи чувају у градској канцеларији и да се ревидирају сваке године на Дан светог Ђорђа. У попису је требало да се наведу сва непокретна (земље, виногради...) и покретна добра, нарочито црквене драгоцености (*calices, libri, turiboli*)[123]

7. ПРОСЈАЧКИ РЕДОВИ И ЊИХОВА УЛОГА У ЦРКВЕНОЈ ПОЛИТИЦИ КОТОРА

Просјачки редови представљају феномен кључан за разумевање не само историје цркве већ и касносредњовековног градског друштва у целини. Због њиховог присуства у готово свим сегментима свакодневног јавног и приватног живота у средњовековном Котору, потребно је направити посебан осврт на околности које се тичу доласка и историје развоја ових редова у граду. Њихова улога је одговарала новим захтевима црквене политике чији је основни постулат било јачање и ширење католичанства. Нарастајући значај фрањеваца и доминиканаца се хронолошки јасно може пратити на основу динамике подизања редовничких цркава,

---

[121] IAK SN VI, 5, 20.

[122] О приходима цркве Светог Луке, cfr. М. МаловићЂукић, *Посебни приходи цркве Светог Луке у Котору у средњем веку*, in: Црква Светог Луке кроз вјекове, 139–146. Група поседа која се налазила око саме цркве Светог Луке била је, највероватније, првобитни мираз који је црква добила приликом оснивања v. С. Ћирковић, *Парница о цркви Светог Луке*, 130–131. О закупнини земљишта у средњем веку, v. M. Blagojević, *Zemljoradnja u srednjovekovnoj Srbiji*, Beograd 1973, 229–230.

[123] A. St. Dabinović, *Kotor pod Mletačkom Republikom*, 76.

а затим и све чешћег преузимања богослужења у другим градским црквама. Убрзо након доласка у Котор крајем XIII века, фрањевци и доминиканци су основали своје прве велике манастире изван града. Подигнути су на истакнутим стратешким положајима у непосредној близини бедема са северне (доминикански манастир) и са јужне стране (фрањевачки манастир). Таква локација на одбрамбено осетљивим местима имала је у оквиру средњовековног хришћанског идејног система своје развијено симболичко значење. Ради поређења ваља напоменути да су сличну локацију имали и манастири у Дубровнику – то се односи на оне који су се налазили уз бедеме у самом граду и на тај начин имали истакнуто место у оквиру фортификационе мреже прстенова.[124]

Историја доминиканског реда у Котору почиње 1263. године када је Павле Бари саградио цркву Светог Павла, а 1266. године је предао доминиканцима, о чему је которски бискуп Марко писмом обавестио колегијум. Бискуп је истакао како су Павле и његова жена, будући без крвног наследника, а надахнути Светим духом, усвојили као сина брата Михаила, приора браће Реда проповедника из Дубровника и Котора, (*F. Michaelem Priorem Fratrum Ordinis Praedicatorum de Ragusio et Catharo*), затим браћу Флоријана, Трифуна и Марка. Доминиканци су добили њихову патронатску цркву, као и кућу и друге објекте који су припадали цркви.[125] Након тога, доминиканци су врло брзо узели активно учешће у религијском животу града, о чему сведоче сачувани писани извори. Судећи према једном документу, већ 1288. године држали су службу и у цркви Светог Бартоломеја у Котору, након што су добили сагласност од хередитара цркве. У питању је документ који говори о догађајима који су тада потресали Котор и његову цркву. Наиме, доминиканци су поднели тужбу против которског бискупа јер је претукао њиховог свештеника који је држао службу у цркви Светог Бартоломеја, као и другу браћу која су присуствовала миси. Према извору, которски бискуп је тада гласно повикао како доминиканце треба избацити из земље, а затим је отишао до цркве Светог Павла и немилосрдно тукао брата Савина из доминиканског реда. Због овакве увреде доминканаца, папа Никола IV је упутио молбу опату Светог Михаила *de Peclina*, дубровачке дијецезе, да се побрине да которски бискуп лично дође пред папу, уколико су ове оптужбе тачне.[126] Без обзира на то да ли је ова оптужба тачна или не, овај документ сведочи да су доминканци ширили своју активност у граду већ након пар деценија

---

[124] A. Badurina, *Sakralna arhitektura*, in: Zlatno doba Dubrovnika, Zagreb 1987, 109–124.

[125] *Monumenta Montenegrina VI*, 96–97.

[126] *Monumenta Montenegrina VI*, 120–121. На грубе грешке које су учињене у преводу текста објављеном у *Monumenta Montenegrina* указала је L. Blehova Čelebić, *Hrišćanstvo u Boki*, 45–46.

од свог доласка, преузевши држање службе у цркви Светог Бартоломеја, која је била патронатска, као што је то била и њихова матична црква у Котору, Свети Павле.

Кућа ктитора Павла Барија која се налазила покрај цркве Светог Павла припадала је доминиканцима који су је изнајмљивали, судећи према исправи из 1326. године. *Frater Benedictus de Jadra, prior conuentus predicatorum de Ragusio*, изнајмио је заувек браћи Медоју и Братују, синовима Радоглава, и њиховим мушким наследницима, два дела куће *olim Pauli Bari iuxta domum Triphonis Sciti*.[127] О судбини куће и цркве Светог Павла у наредним вековима било је речи поводом судског поступка који је водио Иван Палташић.

Број доминиканских редовника у Котору се све више увећавао те је у XIV веку створена потреба за подизањем пространијег манастира. У ту сврху которски угледни властелин Никола Бућа поклонио је 1344. године свој посед на Пацијани (данашња Табачина) изван градских зидина како би се на њему саградио доминикански манастир Светог Николе. У даровници је истакнуто да то чини „zbog poštovanja i odanosti koju gajimo i osjećamo prema Redu braće propovjednika i za spas naše duše, kao lijek za naše grijehe jer smo griješni, dugo vremena smo mislili na čast i poštovanje prema svemoćnom Bogu i njegovoj majci Blaženoj Djevici Mariji i svim svetiteljima i svetiteljkama, kao i sv. Nikoli...“. У даљем тексту је прописано да у цркви и манастиру Светог Николе треба да „svakog dana bude najmanje šestorica dobre braće pomenutog reda koji će vršiti dužnosti i upravljati pomenutom crkvom, kao što je gore rečeno, za našu i duše naših pokojnika“. Ако се овога не буду придржавали, манастир са поседом и црквом треба да буде враћен Николи Бући или његовим наследницима.[128] Манастир Светог Николе на реци се често помиње у судско-нотарским исправама у вези са плаћањем годишњег прихода цркви за посед кућа. Из исправе од 19. априла 1440. године, сазнаје се о једном архитектонском детаљу манастира. Пречасни отац магистер Никола из Светог Северина, професор теологије и генерални викар доминиканаца у Драчу, у име свих наследника управитеља поменутог реда склопио је уговор са которским дрводељом, мајстором по имену Марин Сконца. Марин се обавезао да од краја септембра 1440. године пренесе у Драч и постави у цркву Светог Доминика, две велике греде и направи терасу са степеницама, од доброг дрвета и са довољно гвоздених клинаца, као што је она на цркви Светог Николе до-

[127] MC, vol. 1, 179.

[128] *Monumenta Montenegrina VI*, 186–187. О цркви Светог Николе и о историји доминиканског реда у Котору, cfr. S. Krasić, *Nekadašnji dominikanski samostan Sv. Nikole u Kotoru*, 129–141.

миниканаца у Котору.[129] Которски доминикански манастир Светог Николе је порушен у очекивању напада Хајрудина Барбаросе, а доминикански редовници су купили 1540. године земљиште од бенедиктинаца на којем су саградили нови манастир Светог Николе у оквиру градских зидина, у близини манастира Свете Кларе.[130]

Готово у исто време када и доминиканци, из Дубровника у Котор су 1265. године дошли фрањевци. Богдан и Пицинег, синови Драгона де Скелпа, поклонили су малој браћи из фрањевачког реда кућу за становање која се налазила у јужном делу изван бедема.[131] Вероватно на истом месту, подигнут је 1288. године први которски фрањевачки манастир са црквом Светог Фрање. Као ктитор се помиње краљица Јелена Анжујска, која је исте године основала и фрањевачке манастире у Бару, Скадру и Улцињу. Фрањевачке мисије у овим градовима биле су под дубровачком кустодијом.[132]

Црква Светог Фрање у Котору имала је сва обележја проповедничке цркве – правоугаону апсиду, наос једноставне правоугаоне основе и пространи хор одвојен од наоса парапетном преградом. Јужно од цркве постојао је клаустар са комплексом манастирских објеката.[133] Уз северну страну цркве Светог Фрање била је призидана капела Свете Катарине. Ова капела се помиње први пут 1397. године као порушена, а затим обновљена о трошку Венецијанца Марка Нигро, трговца у Котору.[134] У оквиру фрањевачког манастира, налазило се велико гробље где су се поред редовника сахрањивали многи Которани. На основу писаних докумената

---

[129] Магистер Никола, викар, обавезао се да плати мајстору Сконци осамдесет перпера которских, од којих му стоји на располагању за набавку дрвета четрдесет перпера код которског архиђакона, а четрдесет перпера исплатиће му у Драчу кад заврши рад, IAK SN VI, 949 (уговор је објавио: C. Fisković, *O umjetničkim spomenicima grada Kotora*, 91, n. 214).

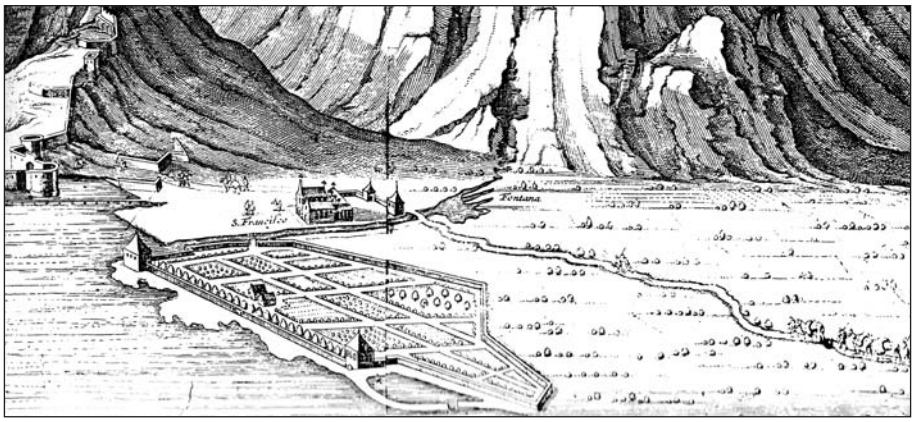
[130] I. Stjepčević, *Katedrala*, 62–63.

[131] I. Stjepčević, *Katedrala*, 62.

[132] Податак о подизању фрањевачког манастира бележи Farlati, *Illyricum sacrum* VI, 440, VII, 12, 13, 44, 59, 188, 309; Фарлати је користио изворе који данас више не постоје. Тако помиње *ut docent tabulae in coenobio Franciscanorum Cathari osservatae* (Acta Alb. I, 509). Фарлати такође помиње и један текст породице Пасквали *quatuor per illam coenobia extructa invenio in quodam Codice domus de Pasqualibus patritiae Catharensis* (Farlati VII, 59). О ктиторству краљице Јелене на Приморју, v. Г. Суботић, *Краљица Јелена Анжујска – ктитор црквених споменика у Приморју*, Историјски гласник 1–2 (1958) 138–140.

[133] Истраживања темеља манастирског комплекса су започела 1954. године, v. П. Мијовић, *О касноантичким и средњовековним гробљима Котора*, Бока 15–16 (ХерцегНови, 1984) 171. О архитектури цркве, cfr. В. Корać, *Градитељска школа Поморја*, Београд 1965, 75–78; Д. Ђурашевић-Миљић, *Готика у архитектури Котора*, Историјски записи LXIV св. 1–2 (1991) 14–17.

[134] I. Stjepčević, *Katedrala*, 59 (према: IAK SN II, 400).



Пјер Мортијер, *Котор*, 1702. г.
(приватна својина породице Миодрага Влаховића), детаљ

и сачуваних плоча са уклесаним грбовима и епитафима, сазнаје се да су на овом месту имале гробнице многе которске властеоске породице. Поред њих, фрањевачко гробље је било и место сахрањивања занатлија, чије сачуване надгробне плоче показују симболе њихових занимања (маказе, чекић, клешта, секира, чарапе, стругач за обраду коже…). Помен фрањевачког гробља и капеле Свете Катарине налази се у опоруци Катарине, кћери Милутина де Сибинча и супруге мајстора Николе, пок. Радослава из Прчања од 1. октобра 1438. године. Катарина је завештала да се сахрани на гробљу манастира Светог Фрање, а капели Свете Катарине која се налази на гробљу манастира Светог Фрање поклонила је велики столњак.[135]

Након оснивања свог првог манастира, фрањевци су ускоро држали службе и у другим патронатским црквама и црквама братовштина у граду. Црква Светог Николе (*ecclesiam suburbanam S. Nicolai*), седиште братовштине помораца (*Sodalitas naviculatorum Catharensium*), године 1353. је предата фрањевцима који су били дужни да у њој обављају службу.[136] У цркви Светог Ивана Крститеља, која се налазила у истоименој тврђави на брду и први пут се помиње 1440. године, службу су држали фрањевци из манастира Свете Кларе.[137]

---

[135] IAK SN V, 873. О фрањевачком гробљу и надгробним плочама, v. П. Мијовић, *О касноантичким и средњовековним гробљима Котора*, 161–192; V. Kovačević, *Novi nalazi zanatlija na franjevačkom groblju u Kotoru*, ГПМК XLI–XLII (1993–1994), 151–154.

[136] S. Mijušković, *Osnivanje bratovštine kotorskih pomoraca i njen statut iz 1463. godine*, ГПМК XVII (1969), 9.

[137] I. Stjepčević, *Katedrala*, 59, 60–61.

У XV веку, талас промена који је нешто раније захватио фрањевачки ред у матичној земљи осетио се и у Котору. У питању је реформа реда коју су покренули фрањевци опсерванти строге стеге. Следећи своје претходнике фрањевце спиритуалце, опсерванти су се залагали за обнову првобитног учења светог Фрање као основног закона којег фрањевачки ред треба да се придржава. То је значило неговање пустињачког монаштва, о чему сведочи ред сиромашних пустињака основан 1294. године од спиритуалаца који нису оптужени за јерес. Више успеха од својих претходника спиритуалаца имали су фрањевци опсерванти, који су 1368. године под вођством *Paolluccio dei Trinci* основали у Умбрији (у Бруљану) свој први пустињачки манастир. Већ 1374. године одобрено им је оснивање заједница изван Умбрије, те су њихови манастири током касног XIV и у XV веку постајали све бројнији. Прва независност опсерваната од конвентуалаца је постигнута концилом у Констанци 1415. године. Папа Лав X је почетком XVI века прописао да сви реформисани фрањевци треба да буду обједињени под вођством опсерваната.[138]

Присуство фрањеваца опсерваната у Котору забележено је у изворима већ у августу 1422. године када се међу жртвама куге која је харала у Котору, помиње и которски бискуп Рајмунд из Витерба, фрањевац строге стеге – *de observantia*. Рајмунд је од 1418. године био гвардијан манастира мале браће у Котору, а од 13. августа 1421. године которски бискуп, изабран од стране папе Мартина V, а не од стране јужноиталијанских прелата, каква је била традиција пре доласка Млечана.[139] Превирања у редовима которских фрањеваца догодила су се у периоду од 1445. до 1448. године, према догађајима забележеним у архивским документима. Тада су се *Frati minori Osservanti* одселили од своје браће из манастира Светог Фрање изван јужних зидина. Уз цркву Светог Николе вртова изван северних бедема, опсерванти су саградили манастир и капелу Светог Бернардина (*conventus sancti Bernardini sive sancti Nicolai veteris distictus cathari in loco hortorum situati*).[140] Године 1459. догодио се још један немили

---

[138] О реформи фрањевачког реда посматраној у оквиру целокупне историје касног средњег века, cfr. D. Hay, *Europe in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, London and New York 1989 (2. изд.), 339–342. О поделама унутар фрањевачког реда најдетаљније: D. Muzzey, *The Spiritual Franciscans*, New York 1908; H. E. Goad, *Franciscan Italy*, New York 1926; R. M. Huber, *A Documented History of the Franciscan Order*, Washington 1944; M. Sensi, *Le osservanze francescane nell'Italia centrale (secoli XIV–XV)*, Roma 1985.

[139] О Рајмунду из Витерба, v. A. Dabinović, *Kotor pod Mletačkom Republikom*, 21, 132, K. Mitrović, *Mletački episkopi Kotora*, 62–70.

[140] О одласку једног дела фрањеваца из манастира, cfr. I. Stjepčević, *Katedrala*, 63. У XV веку у манастиру Светог Фрање у Котору живело је 5-6 редовника, а сличан број је био и у доминиканском манастиру Светог Николе, док је у женском манастиру Свете Кларе живело 10–12 редовница, cfr. I. Stjepčević, *Prevlaka*,

догађај у манастиру Светог Фрање у вези с тадашњим сукобима између фрањевачких струја. Извесни фра Франческо, који је већ био одстрањен из манастира, направио је велики метеж када је једне ноћи са три коња дрско ушао у манастир. Поводом овог догађаја которска властела је упутила молбу млетачкој Синьорији да интервенише код папске курије да се фрањевци конвентуалци иселе из манастира и у њега уселе опсерванти (*... che i frati conventuali di S. Francesco possano rimover dal convento et in suo luoco metter frati de observantia, e questo si per la salute dell'anime nostre, come per fuggire ogni scandalo delli detti frati conventuali*.).[141] Разилажење которских фрањеваца опсерваната и конвентуалаца одигравало се у исто време када и у матичној Италији. Папа Каликст III је 1455. године сазвао у Асизију генералну конгрегацију браће опсерваната и конвентуалаца, како би се на миран начин изгладиле несугласице међу њима. Исте године опсерванти су потписали уговор о миру који су понудили конвентуалцима. Касније су одржаване скупштине у Милану 1457. године, а затим и у Риму 1458. године.[142]

Млечани су 1537. године дали да се манастир Светог Бернардина поруши, те су редовници саградили нови манастир на Пучу, у који су се преселили 1548. године. Међутим, Млечани нису дали да се манастир доврши због ратних опасности, те су се редовници 1575. године настанили у самом граду, у цркву Свете Кларе, по наредби папе Гргура XIII. Которски фрањевци преузели су 1640. године и цркву Светог духа заједно са хоспиталом. Ту су боравили реформисани фрањевци млетачке провенијенције светог Антуна Падованског, који су држали школу за поморце. Након 1657. године, када је порушен манастир Светог Фрање ван зидина, 1668. године фрањевци конвентуалци саградили су темеље новом манастиру у самом граду, у близини јужне капије.[143]

Изгледа да је убрзо након доласка фрањеваца у град, део црквене структуре Котора постао и други фрањевачки ред свете Кларе намењен

148, (према: IAK SN II, 433, 468; SN VI, 302; SN IX, 693; SN XIV 297; SN XVII, 13).

[141] G. Čremošnik, *Kotorski dukali i druge listine*, 188.

[142] Генерални викар цисалпинских опсерваната био је Јован Капистрано (1386–1456). У истом документу који пише о животу бл. Бернарда из Фосе, сазнаје се и о присуству опсерваната у Далмацији. Наиме, у истом периоду када и у Котору, у другој половини XV века, фрањевци опсерванти се сусрећу у покушајима црквеног уједињења фрањеваца из викаријата Босне и провинције Далмације, како је то био одлучио папа Пије II. На генералној скупштини породице реда опсерваната 1464. године у Асизију, одређен је брат Бернардин из Аквиле за викара провинције Босне и Далмације. У Задру, Шибенику и Дубровнику је проповедао да браћа фрањевци из ових градова треба да се сагласе са одлуком о уједињењу Босне и Далмације, cfr. *Monumenta Montenegrina VI*, 282–285.

[143] I. Stjepčević, *Katedrala*, 61–63.

женама. У науци је било уобичајено да се као почетак историје реда клариса у Котору узима година 1364, односно изградња манастира Свете Кларе у оквиру градских зидина. Међутим, постојећи извори несумњиво сведоче да је, бар три или четири деценије пре изградње манастира у граду, постојао изван бедема женски фрањевачки манастир. Најраније сведочанство о њему јесте законска одредба о избору манастирских прокуратора која је донесена за време которског бискупа Рајмунда Агоутија (1331–1334). Закон прописује да сваке године треба да се бирају два племића прокуратора и дефенсора за било који манастир которске општине, што је у тексту одредбе прецизирано следећим примерима: *ut est Monasterii S. Georgii de Gulpho, Monasterii poncellarum, sive Sanctae Clarae de Catharo, et Monasterii S. Petri de Surana, et omnia alia monasteria, quae pertinent ad nostram Communitatem*.[144] Будући да се текст закона односи на територију которске општине, као и да су се Свети Ђорђе и Свети Петар налазили изван градских зидина, сасвим је извесно да је и првобитни манастир Свете Кларе био изван бедема. Није познато када је овај манастир основан, али је у време када се помиње свакако већ имао одређени историјски развој. Ново поглавље у историји которских клариса започето је у седмој деценији XIV века, када су се редовнице преселиле у град. Према сачуваном извору, папа Урбан V (бенедиктинац) на молбу которске општине овластио је 1364. године которског бискупа Дујма да о трошку града сагради у Котору манастир за опатицу и тридесет клариса на месту некадашњег старог женског бенедиктинског манастира (*quoddam monasterium monialium ordinis sancti Benedicti*) који је због старости био напуштен и порушен. Которска општина је обећала како ће на том месту саградити други женски манастир са црквом, ораторијумом, звоником и осталим неопходним објектима за опатицу и тридесет сестара, будући да „opština osjeća posebnu odanost za red sv. Klare i želi da zemaljsko promjeni za nebesko, za pohvalu Boga, Božjeg kulta i uvećanje vjere“. Након изградње манастира за опатицу је постављена пречасна и религиозна госпођа Клара из Форо Јулија (*Abbatissa Venerabilis et religiosa Domina Clara de Foro Julio*).[145] Чињеница да је бенедиктински женски манастир уступљен фрањевачким редовницама одговара историјским околностима – новоформирани просјачки редови су преузели од бенедиктинаца улогу најзначајнијег црквеног реда. У одређеној мери традиција бенедиктинског монаштва је наставила да се негује и током касног средњег века. У

---

[144] У *Monumenta Montenegrina VI*, 162–16, направљена је крупна грешка када је женски манастир Свете Кларе преведен као „манастири Понцелара или Св. Маре од Котора“.

[145] *Monumenta Montenegrina VI*, 212–213, 214–215. О уступању овог старог бенедиктинског манастира, v. I. Ostojić, *Benediktinci u Hrvatskoj*, sv. II, Split 1964, 506–507.

том контексту, треба напоменути да су кларисе четрдесетак година од свог оснивања уз фрањевачку регулу поштовале и правило светог Бенедикта, док су задржале бенедиктински обичај да се на челу манастира налази опатица.[146]

Сходно средњовековном друштвеном поретку и хијерархији, женски манастири у Котору разликовали су се према сталежу. Которске кларисе су потицале из патрицијских породица, углавном локалних, о чему сведоче презимена редовница манастира Свете Кларе. Према исправи од 8. новембра 1440. године у манастиру Свете Кларе у граду живеле су: Луција де Баска, Дарчица из Сплита, Јелуша де Главатис, Радула де Бисте, Славуша де Безантис, Николета де Грубоња, Славуша де Пелегрина, Николета де Безантис, Маруша де Болица, Јелуша де Мекша, Анукла де Безантис.[147] Из једног документа са почетка XV века, сазнају се услови под којим су которски племићи слали своје кћери у манастир Свете Кларе. На Великом генералном савету града Котора 1419. године, одлучено је да сваки которски племић (*quilibet Nobilis Catharensi*) који је послао или жели да пошаље своју кћер или кћерке у манастир Свете Кларе да би их посветио Богу, треба уместо мираза да издвоји педесет перпера, што је *secundum antiquam consuetudinem*. Уместо новца, може да поклони виноград или земљу, добро обрадиву и плодну, у истој вредности. Манастир од овога треба да добије незнатан део и нема могућност да га поседује, поклони, прода, пренесе, замени или отуђи, без сагласности Великог генералног савета града Котора.[148] Поред манастира Свете Кларе, которска властела је имала претензије и на друге женске манастире у граду, те су се которски пучани, у време све отворенијих сукоба са властелом, 1455. године обратили за помоћ млетачкој Сињорији. Према њиховој молби, которска властела је за своје кћери већ имала цркву Свете Кларе, а покушавала је пучанима да узме цркву Свете Марије и Луције, која је била намењена грађанским девојкама невластеског рода које су желеле да се посвете Богу.[149]

Извори с почетка XVI века бележе појачану активност которских клариса, посебно у преузимању других цркава у граду. Тада је у Котору почео да се гради манастир са црквом Госпе од Анђела, у близини цркве Светог Михаила. Ктитори Госпе од Анђела су били Лука и Трипо Болица, који су у ту сврху поклонили неколико кућа. У новосаграђени манастир

---

[146] О бенедиктинским женским манастирима у Далмацији и њиховом преласку у манастире клариса, cfr. I. Ostojić, *Benediktinci u Hrvatskoj*, sv. I, Split 1963, 123–138.

[147] IAK SN V, 43. Манастир Свете Кларе у Дубровнику је био намењен само патрицијским ћеркама, cfr. К. Јиречек, *Историја Срба* II, 274.

[148] *Monumenta Montenegrina VI*, 242–243.

[149] G. Čremošnik, *Kotorski dukali i druge listine*, 175–176.

ушле су которске кларисе и преузеле васпитање девојака из племићких породица.[150] Одлуком папе Јулија II, године 1511. управа над црквом Светог Луке је предата кларисама Госпе од Анђела, а вероватно се исто десило и са црквом Светог Михаила, будући да су се 1512. године у дворани ректора окупили представници племићких кућа које су полагале херединтарско право над овим црквама и потом га се колективно одрекли и уступили цркви Госпе од Анђела.[151] Да се врло брзо од оснивања Госпе од Анђела указала потреба за проширивањем манастира, сведочи опорука Ивана Драга од 14. јуна 1531. године. Иван је оставио монахињама Госпе од Анђела за проширење манастира сто педесет дуката, који су морали да се чувају у катастику Светог Трипуна док се не потроше.[152] Нешто раније, 1529. године, адмирал Иван Бели (*ser Zuan Belli*) у својој опоруци је наменио средства за изградњу манастира покрај цркве Светог крста за пучанке. У саграђени манастир су ушле монахиње светог Фрање, назване *moniales sce Crucis* или *moniales popularium*.[153]

Будући да је било уобичајено да су многе девојке и против своје воље морале да се замонаше, у XVI веку се догодио један непријатан догађај за манастир Свете Кларе у Котору. Пошто су редовнице живеле распусним животом, папа је указом из 1540. године забранио примање нових сестара у манастир. Ситуација се није смирила, већ је кулминирала за време которског бискупа Павла де Безантиса (1565–1578), када су редовнице морале да напусте манастир и да га предају фрањевцима.[154]

Када је реч о управи и пословањима манастира Свете Кларе у Котору, детаљан увид о томе нам пружају судско-нотарске исправе из периода четврте деценије XV века. У њима се истиче име Ленуше де Мекша, опатице манастира Свете Кларе (*Lenussa de Mexa, abbatissa monasterii sce Clare*). Потицала је из познате которске патрицијске породице, чији су чланови имали угледне и значајне функције у општинској и црквеној управи. Опатица Ленуша је располагала целокупном економијом и управом манастира, са правом давања у закуп манастирске земље. Такође, велику добит манастири су остваривали примањем бројних тестаментарних легата. Ленуша де Мекша се као опатица помиње у више исправа у периоду од 1429. до 1440. године, из којих се може закључити да јој је за давање манастирске земље у закуп била потребна сагласност мона-

---

[150] I. Stjepčević, *Katedrala*, 63.
[151] Ова одлука је потврђена и у документу о визитацији которских цркава бискупа Зборовача 1658. године, cfr. M. Milošević, *Ključni dokumenti o crkvi Sv. Luke u Kotoru od kraja XII do kraja XVIII vijeka*, in: Црква св. Луке кроз вијекове, Котор 1997, 169, 175.
[152] I. Stjepčević, *Katedrala*, 13, (према: IAK SN XLIII, 703).
[153] I. Stjepčević, *Katedrala*, 63.
[154] К. Јиречек, *Историја Срба* II, 274.

хиња окупљених на глас звона, као и пристанак прокуратора манастира и которског провидура.[155] Године 1429. прокуратори манастира су били Павле Буђа, Матео Бизанти и Лавренције Буђа.[156] Они ће на тој функцији бити све до 1440. године, са изузетком Павла Буће који се помиње као покојни у исправи из 1431. године.[157] Године 1437. прокуратор манастира је био и Лука Јаковљев Пасквали.[158] Манастир Свете Кларе је од општине добијао сваке године по двеста перпера, приходе из две врсте царина, као и приход од пореза на риболов. Изгледа да је општина покушавала да заобилази овај обичај, будући да су опатица и монахиње Свете Кларе 1447. године оптужиле општину да им не исплаћује уобичајене приходе који им припадају.[159]

Религијска, језичка и етничка различитост која је проистекла из географског и политичког положаја Котора, створила је погодно тло за формирање једне особене културе и начина живота током XIV, XV и XVI века. Са друге стране, ове околности су битно утицале на црквену политику. Управо са снажењем просјачких редова као чувара католичке вере, градска црквена политика је формирала свој преовлађујући правац развоја. То је у првом реду значило окретање ка лаицима, односно снажно ширење религије међу свим социјалним категоријама верника. Остваривање овог задатка је било посебно омогућено развијањем проповедања на народном језику и активним укључивањем лаика у религијску црквену праксу. С друге стране, чести продори унионистичких религиозних идеја, а посебно у временима када је ово питање бивало актуелно на ширем политичком плану, представљали су одраз политичке и верске реалности на подручју которске општине. У овим активностима католичке цркве у Котору посебно су се истакли просјачки редови.

Фрањевци и доминиканци су имали одлучујућу улогу у формирању религиозности касног средњег века, али се њихов утицај манифестовао и у контексту устројства градског друштва, културе и уметности. У области Средоземља је од XIII века велике размере добила политичка активност фрањеваца који су били присталице уније западне и источне цркве и посебни папски изасланици у овом процесу. Фрањевци су постали најважнији посредници приликом представљања доктрине Римске цркве византијским царевима, будући да су подвлачили сродност између духовности коју је неговао ред светог Фрање и учења источне цркве. Свети Бонавентура је често наглашавао да су основе фрањевачке духовно-

---

[155] IAK SN V, 42; SN V, 108; SN VI, 15–16; SN VI, 169.
[156] IAK SN V, 108.
[157] IAK SN V, 206.
[158] IAK SN VI, 169.
[159] G. Čremošnik, *Kotorski dukali i druge listine*, 158.

сти молитва и контемплација која води до мистичног спајања са Богом. Исто тако је истицао како фрањевци стављају тежиште на мариологију и молитву Христу, а да се са антипатијама односе према схоластици и Аристотелу, који чине основу доминиканског учења. Оваквим усмеравањем и презентовањем фрањевачког теолошког учења, Бонавентура је истицао њено приближавање византијској духовности.[160]

Особена улога фрањеваца у чувању и ширењу вере у Котору, граду који је дуго био под врховном влашћу српских краљева и у чијем је залеђу живело претежно православно становништво, може да се сагледа из угла фрањевачких унионистичких грађења веза са византијском теологијом. Убрзо након јачања реда у Котору, фрањевци су преузели улогу инквизиције на овом подручју.[161] Тенденција снажења реда на источној обали Јадрана од стране папства средином XIII века, може се донекле и хронолошки испратити на основу појединих сачуваних папских посланица. Године 1258. папа Александар IV је наредио задарској и барској архиепископији да пруже заштиту и одбрану фрањевцима, који су у Далмацији и Србији често бивали подвргавани „непријатностима и насртајима неваљалаца". Папа Бонифације VIII је упутио 1298. године писмо провинцијском министру из реда мале браће у администрацији провинције Склавоније, објашњавајући како треба да се искорени „смртоносна куга јеретичке изопачености", која се у крајевима Србије, Рашке, Далмације, Хрватске, Босне и Истре све више шири на штету католичке вере. Зато су у драчку, барску, дубровачку, сплитску и задарску архиепископију послата два мала брата да до краја спроведу доминиканско дело у служби

---

[160] Постоји више примера изасланстава фрањеваца на византијски двор. Сам свети Фрања је 1219. године провео неколико месеци у граду Акра, престоници тада Латинског краљевства, као и у Дамијети. Након светог Фрање и други представници реда су ишли у мисије на Исток. Треба издвојити као најважније мисије поводом питања уније, посланство папе Гргура IX на византијски двор 1234. године. Фрањевац Јован из Парме је 1249. године на захтев папе Инокентија IV отишао у мисију византијском цару и након тога је увео неке источне светитеље у фрањевачки литургијски календар. Папа Гргур X је 1272. године послао фрањевца Јована Парастона, Грка рођеног у Цариграду, да цара Михаила Палеолога подучи латинској теологији и да удари темеље Лионској унији, cfr. A. Derbes, *Picturing the Passion in Late Medieval Italy. Narrative Painting, Franciscan Ideologies, and the Levant*, Cambidge 1996, 25, 197, n. 89.

[161] Слично улогу су фрањевци имали на Криту. Након што су папе увиделе да световни владари западних земаља нису у стању да после четвртог крсташког похода држе под контролом црквена питања, послали су просјачке редове да подрже унију. У Кандији су фрањевачки и доминикански манастири били подигнути на супротним крајевима уз саме бедеме, али у оквиру града. Црква Светог Фрање је била највећа и најбогатија у граду, cfr. M. Georgopoulou, *Late Medieval Crete and Venice: An Appropriation of Byzantine Heritage*, The Art Bulletin, vol. LXXVII, n. 3 (September 1995) 483, *et passsim*.

инквизиције. Јереси против којих је требало да се боре просјачки редови на источној обали Јадрана описане су у посланици која је 1354. године из Авињона упућена епископима Бартоломеју Трогирском и Петру Пактенском, гласницима апостолске столице.[162]

Питање уније источне и западне цркве постало је поново актуелно у XV веку. На Концилу у Фиренци посебно се истакао као присталица уније свети Бернардин, фрањевац из редова опсерваната, чији је култ врло брзо постао изузетно омиљен и развијен у Котору. Оснажен реформом опсерванта, фрањевачки ред је нарочито важну улогу имао у успостављању уније у осетљивим граничним областима у којима су се интензивно мешале две конфесије, а каква је била которска. На челу которске бискупије од 1429. до 1453. године налазио се Венецијанац Марин Контарено, изабран од стране папе Мартина V. Време током којег је био бискуп у Котору обележили су крупни историјски догађаји. Марин Контарено је био по питању папске политике и настале кризе одлучан присталица папе Еугенија IV. Учествовао је на концилу у Фиренци и био противник базелских синодиста. На локалном плану, бискуп Марин Контарено је изградио велики утицај на црквену и градску управу. Будући да је био први експонент своје владе у Котору, у многим сакралним и световним питањима је доминирао и над одлукама кнежева. Често је учествовао активно у пословима јавног живота, да би од 1445. до 1446. године, након смрти кнеза Леонарда Бемба, заиста и обављао функцију градског кнеза. Градско законодавство је било под његовим утицајем, а материјални положај цркве учвршћен. Главни допринос који је бискуп дао которској цркви био је велики попис црквених добара и завођење реда у црквеним финансијама. Значајна је његова иницијатива из 1431. године за поправљањем појединих цркава, њиховим снабдевањем калежима и свештеничким одорама, као и за осигурањем редовних црквених прихода. Исте године, у циљу снажења которске бискупије, Марин Контарено је почео да се залаже за везивање католичких цркава у Србији за которску бискупију.[163] За

---

[162] *Monumenta Montenegrina. Arhiepiskopija barska*, vol. IV, ed. V. D. Nikčević, Podgorica 2001, 164–165, 194–195, 260–261. О Петру Трогирском и Петру Пактенском и њиховој мисији, v. *Monumenta Montenegrina. Vrijeme kraljeva*, vol. III, 186–191 (писмо папе Иноћентија VI краљу Рашке из 1354. године), 192–193 (писмо папе Климента VI патријарху Србије Јоаникију 1354. године), 194–197 (о епископу Петру Пактенском 1355. године).

[163] О улози бискупа Контарена, v. A. St. Dabinović, *Kotor pod Mletačkom Republikom*, 134–137; И. Божић, *О јуриздикцији Которске дијецезе у средњовековној Србији*, Споменик САН CIII, (1953) 11–15; K. Mitrović, *Mletački episkopi Kotora*, 97–160. Питање уније разматра В. Ј. Ђурић, *У сенци фирентинске уније*, 9–56. На католичке цркве у Србији је полагала право и барска надбискупија, те је спор решен 1435. године Смедеревским уговором, према којем је которска бискупија могла да поврати права у Србији, када се српском митрополиту у

време његовог управљања которском бискупијом, у градском дистрикту је вођена активна унионистичка политика. Четрдесетих и педесетих година XV века, у годинама прожетим сталним сукобима и ратовима који су кулминирали сломом грбаљске буне 1452. године, у насељима которског дистрикта где је живело претежно православно становништво, деловали су католички свештеници ћурилице, који су службом на народном језику спроводили идеје уније. Бискуп Бернард из околине Венеције, убрзо пошто је дошао на чело которске бискупије 1453. године, почео је да преводи у католичанство православни живаљ. Током визитације у Богдашићима, селу на полуострву Врмцу, док је кризмао нове вернике, которског бискупа је напао један православни свештеник. Премда се Венеција држала политике да не треба примењивати силу према православном становништву да се не би изазивали даљи сукоби, на овај догађај је наредила да се калуђер протера и да се земља која је припадала православним црквама прикључи которској бискупској мензи. Међу њима је била и црква Светог Петра у Богдашићима.[164]

Одјеци унионистичких тежњи били су актуелни и током друге половине XVI века, у времену које је обележило спровођење одлука сабора у Триденту. На подручју Котора на којем су живеле две конфесије, посебно су биле актуелне оне одлуке које су се односиле на придобијање православних верника. Папа Пије V (1566–1572) сматрао је да треба добро да се припреме мисионари за подручје Балкана како би се сузбили протестанти и придобили православни. Заокружени концепт снажења католичанства у Дубровнику и Котору имао је његов наследник, папа Гргур XIII (1572–1588). Папски визитатор, бискуп од Монтефелтра, оценио је да ће се јачањем Дубровника у духу Тридентског концила преобразити цела Далмација, а нарочито Котор, којим управља дубровачки клер.[165]

Одлуке Фирентинског сабора су у трећој деценији XVII века, за време бискупа Винцентија Буће, постале предмет интересовања которског клера. Мисионар за превођење православних у католичанство био је Иван Пасквали, који је осим новчане помоћи из Рима, због питања

Зети буду вратила права на млетачкој територији, v. М. Спремић, *Односи између православних и римокатолика у Српској деспотовини*, in: Црква Светог Луке кроз вјекове, 239–254.

[164] *Историја Црне Горе* 2/2, 327–329. Део писма дужда Фоскарија провидуру Ивану Барбу из 1455. године доноси: I. Stjepčević, *Prevlaka*, 118–119. Историју Богдашића XV века обрадио је И. Божић, *Село Богдашићи у средњем веку*, in: Немирно Поморје, 37–82. О архитектури и сликарству цркве Светог Петра у Богдашићима, v. В. Ј. Ђурић, *Црква Св. Петра у Богдашићу и њене фреске*, Зограф 16 (1985), 26–40.

[165] Ј. Радонић, *Римска курија и јужнословенске земље од XVI до XIX века*, Београд 1950, 3–4.

уније тражио и књигу о Фирентинском сабору 1439. године. У сарадњи са бискупом Винцентијем Бућом, кавалијер Франо Болица се залагао за унију и постао је папски заступник за мисионаре у јужнодалматинском приморју и северној Албанији, а након његове смрти, ту дужност је преузео његов брат Винцентије.[166]

Основни правац црквене политике у Котору, као граничној и биконфесионалној области, била је тежња за очувањем хришћанских католичких идеја и вредности. Носиоци ових тежњи били су просјачки редови, који су нарочито након опсервантске реформе и оснивања трећег лаичког реда могли да остваре снажнију блискост са верницима свих друштвених структура, који су и сами постали активно укључени у религијски живот. Доказ о унионистичким тежњама и строгој опсерванцији религиозности у Котору XIV, XV и почетка XVI века пружа и црквена уметност. Као одраз прве тежње може се посматрати особено прожимање византијских и готичких ликовних формалних решења. Са друге стране, у прилог надзирању и јачању религиозности, говори неговање традиционалних религијских представа, што се нарочито јасно уочава у време када је Котор у појединим областима (као што су песништво, образовање или друштвена структура) усвајао хуманистичке и ренесансне новине и концепте.

---

[166] Ј. Радонић, *Римска курија*, 37–39, 115–125, *et passim*. О Франу Ивановом Болици пише Тимотеј Цизила. Млетачки дужд Зан Матео Бембо исказао је поштовање према његовом оцу и њему. Уз учешће Млетачког сената, Франо је проглашен за торквата (*torquati* – титула првака у легијама), „витеза Св. Марка Еванђелисте, са високим орденским ланцем и златном мамузом“. У Котору је обављао разне функције које доликују племству: дужности у судским и управним органима, као и дужност „првог прокуратора, благајнка или протовестијара Катедрале, како се то у прошлости говорило.“ Од венецијанског дужда добио је привилегију *De Republica nostra optime meritum*. Цизила посебно истиче како је обављао дужност хришћанске вере – подигао је олтаре у цркви Светог Михаила са посебним привилегијама, поправљао је и главни олтар у част Пречисте небеске краљице, Госпе од Кармена, као што је био заслужан што је из Рима добијен опроштај за овај олтар за братство Госпе од Кармена, v. *Аналисти. Хроничари. Биографи*, 129–133.

2

СТРУКТУРА ШИРЕЊА РЕЛИГИЈЕ МЕЂУ ЛАИЦИМА

У касном средњем веку, религиозност и начини њеног испољавања претрпели су значајне измене. Као основна карактеристика времена, може се издвојити тенденција превазилажења подељености између црквеног клера и лаика. Овај ток се препознаје у различитим сегментима католичке религије, од ритуала, штовања, па до бројних манифестација побожности у световном животу. Одлучујући допринос овим кретањима дале су реформе започете појавом фрањевачког и доминиканског реда, њихове теологије и практичног деловања, односно стварања чврстих спона између живота верника и званичног црквеног учења. Чак и сами термини „секуларно“ и „сакрално“ у касном средњем веку нису означавали супротстављене појмове, већ се секуларно разумевало као још један вид религијског деловања међу лаицима.[1] Проповедима, књигама које постају све доступније и ликовним представама (нарочито олтарским сликама и киповима), прихватање хришћанског учења од стране лаика добило је нову квалитативну димензију. Кључна новина коју су просјачки редови донели и којом се посебно оснажио процес активног укључивања лаика у црквени и монашки живот, јесте оснивање трећег фрањевачког и доминиканског реда.

1. ПИСАНА РЕЧ

Основна улога књиге у средњем веку било је преношење религијских идеја и учења.[2] Нова стремљења у католичкој цркви, која су се од

---

[1] Тако се термин секуларан користио да означи црквени клер који живи изван манастира. О томе, cfr. J. Cannon, *Introdaction: secular power and the sacred in the art of the central Italian city-state*, in: Art, Politics, and Civic Religion in Central Italy, 1261–1352, ed. J. Cannon and B. Williamson, Ashgate 2000, 1–17.

[2] Заснивајући се на хришћанском концепту о религији која почива на светој књизи, *liber* је у европском средњем веку имао комплексну симболику. О различи-

XIII века развијала као последице одлука IV латеранског концила, била су усмерена на ширење и неговање религиозности лаика. Један од видова овог процеса била је шира доступност теолошких књига (часловаца и псалтира) намењених верницима. Део истог процеса била је и повећана потражња за олтарским сликама на олтарима дуж зидова градских цркава, као и у седиштима братовштина (религиозних и занатлијских), хоспиталима и у приватним домовима. То је појава која је у позносредњовековном Котору оставила дубок траг на развој побожности, образовања, као и на сензибилитет верника према одређеној форми религиозне уметности.

Као што је то био случај у европским градовима средњег века, и у Котору су манастири и школе били седишта учености и неговања писане речи. У њима су се чувале, преписивале и читале књиге. Вредност књиге је у средњем веку изједначавана са црквеним драгоценостима. Када је кнез Никола Пизани 1432. године донео закон да се попишу сва црквена и манастирска добра, посебно је нагласио како манастири треба да попишу књиге које поседују.[3] Из архивске грађе су донекле познати инвентари приватних и манастирских библиотека у Котору. Међу књигама у приватном власништву лаика најчешће се помињу мисали и псалтири, док су наслови манастирских и приватних библиотека которских свештеника знатно разноврснији.[4]

У Котору су фрањевци поседовали нарочито богату библиотеку. То је било у складу са идејом светог Бонавентуре да је поседовање књига у самој сржи фрањевачког реда, као и са његовом препоруком да књиге треба да популаришу религиозну мисао ширем кругу лаика.[5] У манастиру Светог Фрање изван јужних бедема Котора, основана је једна од првих и свакако најбогатијих которских библиотека. Помиње се крајем XIV века, али је највероватније постојала већ од самог оснивања манастира.[6] Велику библиотеку имао је и доминикански манастир Светог Николе. Према

тим значењима, симболичким и реалним, које је књига имала, cfr. E. P. Курцијус, *Европска књижевност и латински средњи век*, Београд 1996, 494–572.

[3] Ови пописи су се чували у градској канцеларији, а требало је да се допуњују сваке године на Дан светог Ђорђа, некадашњег патрона Котора, cfr. A. St. Dabinović, *Kotor pod Mletačkom Republikom*, 76.

[4] Д. Медаковић, *Прилози историји културе у Боки Которској*, Споменик САН CV (1956) 19; id, *О ретким писаним и штампаним књигама на подручју Боке Которске, Споменик* CIII (1953) 35–40. M. Milošević, *Inkunabule i postinkunabule biblioteke Kotorske biskupije*, in: Skriptoriji i manastirske biblioteke u Crnoj Gori, Cetinje 1989, 133–170. (касније објављено и у: Pomorski trgovci, ratnici i mecene, 486–514).

[5] О књизи, интелектуалном раду и проповедању фрањеваца, cfr. J. Le Goff, *Saint Francis of Assisi*, London – New York 2004, 115–119, *et passim*.

[6] I. Stjepčević, R. Kovijanić, *Književni rad u Boki u srednjem veku*, Stvaranje IX (1954) 65–69.

казивању Винцентија Марије Бабића 1716. године, ова библиотека је, заједно са манастирским архивом, највећим делом страдала у пожару који се догодио 1622. године.[7] Од друге половине XV века, которски пустињачки манастир Свете тројице постао је посебан центар за ширење богослужења на народном језику. Писани извори често помињу имена његових херемита у вези са наручивањем, преписивањем и поседовањем књига.

Крајем XIII века, у Котору је основана граматикална школа, коју је издржавала которска општина. Тада се као њен предавач помиње Италијан *magister Thomaso de Fermo*, који је био и которски градски нотар. Професије учитеља, свештеника и градског нотара биле су најближе повезане. Најученији људи у Котору радили су у то време као нотари. На челу школе налазио се *rector scholarum*, који је уједно био и предавач. Из прве половине XIV века, познати су магистри Филипо из Осима и Анђело из Барлете који су се налазили на овом положају. Филипо је такође радио и као градски нотар. Током XV и XVI века, которска граматикална школа прерасла је у лицеј у којем су предаване поетика, реторика и астрономија. У XV веку, предавачи су били Которани Доменико Клисани и Никола Трифунов Пасквалић, затим Никола Радишинов Јунчић из Дубровника (брат сликара Матка Јунчића), као и Влахо Дубровчанин и Божо Палташић. Након завршеног лицеја, многи богатији млади Которани одлазили су да студирају у Италију, најчешће на универзитет у Падови.[8] Који су се наслови књига могли наћи у приватним библиотекама которских учитеља у другој половини XV века, сведочи тестамент дон Николе Јунчића. Убрзо након састављања тестамента 10. јуна 1465, Јунчић је преминуо од куге (*Hoc est testamentum presbiteri Nicolai Gioncich, decretorum doctoris, defuncti tempore pestis preterite*). За Николу Јунчића књиге су имале велику вредност, те их он завештава већ на самом почетку опоруке. Међу бројним насловима помињу се и: *libros in theologia et in philosophia et ad artes pertinentes*, које завештава *conventui predicatorum in ecclesia Sancte Crucis*. Потом помиње и *libros legales, libros in poesia*, *libelum de papiro soliloquorum beati Augustini*, *Doctrinalem quoddam de illis de Luchari, tractatus in iure canonico, quinternum epistolarum in vulgari, Summarium in iure canonico*. Завештава и *quendam libellum in logicalibus, in quo continetur commentarium Burlei Sophismata asinina*.[9]

Од почетка XVI века, десиле су се у Котору крупне промене у области писане речи и образовања. Снажан продор хуманизма је своје највеће домете досегао у которској поезији, која је била заснована на принципима античке реторике и ослањала се на ренесансне узоре. Которска књи-

---

[7] N. Luković, *Blažena Ozana Kotorka*, 40.
[8] Р. Ковијанић, *Которски медаљони,* 73–74.
[9] Ј. Тадић, *Грађа о сликарској школи у Дубровнику XIII–XVI в*, vol. I, Београд 1952, br. 479.

жевност на латинском језику овог времена била је углавном световна, пригодна, епистоларна или религијска. Уверење которских песника да раде изабран посао који доноси славу и бесмртност представљао је израз ренесансног духа, сасвим новог у которској култури. Свестрано образована личност почетком XVI века био је Лодовико де Понте (или *Pontanus*), песник и предавач у которској граматикалној школи.[10] Учени которски професори су имали блиске контакте са истакнутим хуманистима на дворовима италијанских градова. Трифун Бизанти (имењак которском бискупу) био је доктор права, филозофије и теологије, али и песник, познат у венецијанским хуманистичким круговима. Његов пријатељ, Лодовико Ариосто, препоручио га је 1503. године комисији за избор професора грчке и латинске књижевности у Рађо Емилији. Неко време је живео на двору у служби хуманисте и кнеза Алберта Пија.[11] Контакте са хуманистичким центрима у Италији у којима су се изучавали антички узори имао је и Бернард Пима, један од првих которских песника хуманиста. Крунисан је песничким венцем на римском Капитолу, те се у Котору 1514. године помиње, приликом читања папске буле, као *poeta laureatus*. Претпоставља се да је био ученик Помпонија Лета, који је последњих деценија XV века радио као предавач на римском универзитету.[12] Од песничког опуса Бернарда Пиме сачувана је само похвална песма Венецијанцу Паладију: *Bernardi Pimae Delmatae Tetrastichon in laudem Domici Palladi Sorani*, штампана 1498. године. Не треба изоставити из вида и епитаф на песниковом гробу у Колеђати, који је највероватније сам саставио. Његову смрт је оплакао Фрањо Пасквалић песмом на италијанском језику (штампана у збирци Лодовика Пасквалића *Rime Volgari*).[13]

---

[10] О полемици која је вођена у науци око личности Лодовика Понтана, cfr. М. Пантић, *Књижевност на тлу Црне Горе и Боке Которске*, Београд 1990, 23, 36, n. 47. Архивске податке о његовом оцу, Јакобу да Понте из околине Милана, који је дуго био которски градски лекар и сахрањен у капели свете Марије у манастиру фрањеваца опсерваната Светог Бернардина, и његовој породици доноси Р. Ковијанић, *Которски медаљони*, 159–160. Песник Људевит Пасквалић је написао стихове поводом његове смрти величајући Лодовикову умност, учене списе, плодни дух, „И видјех: око главе ти с' узвила/ Зв'језда умјесто гранчице ловора,/ Што и на земљи над свим те красила." *Ђ. Бизанти, Љ. Пасквалић, И. Б. Болица,* 256–258.

[11] О Трифуну Бизантију, cfr. М. Пантић, *Књижевност*, 21–23.

[12] Помпоније Лето се посебно интересовао за оживљавање античког позоришта. Римски универзитет је 1468. године био под истрагом папе Павла II због неговања паганских ритуала, идеја и песништва, v. J. Burkhart, *Kultura Renesanse u Italiji*, Beograd 1991, 154–155.

[13] О Бернарду Пими писао је: Francesco Maria Appendini, *Memorie spettanti ad alcuni uomini illustri di Cattaro*, Ragusa 1811, 27–28. У новије време о њему су писали: Р. Ковијанић, *Которски пјесници-хуманисти*, Стварање VIII (1953) 51–52; М. Пантић, *Књижевност*, 11–13.

У Котору су се високим образовањем истицали доминиканци, који су често били и професори у которској гимназији, али и у Италији. Доминиканци фра Винцентије и фра Доминик Буђа, браћа близанци, имали су изузетно важно место у духовном животу и образовању у Котору почетком XVI века. Которско Велико веће је 1523. године именовало доминиканског свештеника из манастира Светог Николе у Котору, фра Винцентија Буђу, за магистра граматике у гимназији.[14] Фра Винцентије је био провинцијал далматинских доминиканаца и истакнути теолог хуманиста. На универзитету у Болоњи стекао је звање магистра теологије 1513. године. Написао је више дела: седам расправа о Светом писму, тумачење посланица светог Павла, књигу о Песми над песмама, више коризмених проповеди, а 1524. године је издао књигу *Opus de concliis*.[15]

Доминик Буђа је био приор манастира Светог Николе, професор теологије и старешина доминиканаца далматинске провинције. Од Доминика Буће у бискупији се чува теолошка студија са тумачењима седам покорничких псалама Давидових на латинском. Књига је штампана 1531. године у Венецији код Аурелија Пинција, а претходиле су јој проповеди које је фра Доминик држао у Сплиту. На насловној страни књиге је графика са приказом Давида са харфом како клечи пред Јерусалимом. Поштовање према оснивачу реда којем је припадао и по којем је добио име, фра Доминик Буђа је исказао избором представе на крају књиге – свети Доминик окружен редовницима и редовницама, а између њих Богородица са светим Петром и Павлом. Поред ових илустрација, књига има и седам иницијала са ликовима краља Давида и Христа. Друга Доминикова књига у поседу бискупије јесте излагање и тумачење недељних посланица, посвећена кардиналу Ивану из Толеда, штампана у Венецији 1545. године код Николе Баскарина.[16] Трећу књигу Буђа је написао „себи за вежбање, а побожним хришћанима за утеху“ – четири духовне песме из Новог завета, које је штампао у Венецији 1537. године и посветио је млетачком властелину Мелкиору Микијелу, некадашњем ректору у Котору, са којим је Буђа водио честе разговоре „о божанским стварима“.[17] Песник Лодовико Пасквалић је написао *Pohvalno slovo knjizi fra Dinka Bućа*, за коју каже да је писана тајанственим стилом, да садржи сам дах спасоносног Бога, да се у њој небеске ствари тумаче на људски начин, да садржи тајне пророштва,

---

[14] О Винцентију и Доминику Буђи, v. U. Raffaelli, *Chiesa e convento di S. Nicolò dei Domenicani in Cattaro*, Gazzetta di Zara 1845, n. 14, 15; И. Стјепчевић, Р. Ковијанић, *Књижевни рад у Боки у средњем вијеку*, 69; N. Luković, *Blažena Ozana Kotorka*, 34; М. Пантић, *Књижевност*, 14–21.
[15] M. Milošević, *Inkunabule i postinkunabule*, 503.
[16] M. Milošević, *Inkunabule i postinkunabule*, 504.
[17] М. Пантић, *Књижевност*, 20.

да је попут огњеног стуба за оне који желе да слушају саму небеску реч.[18] Из оваквих метафора може се претпоставити да је у питању Буђина књига која за тему има Стари завет, можда спис са теолошким тумачењима седам покорничких псалама Давидових.

Которски доминиканац Алберт Дујмић (*Johannes Albertus Duimius*) био је предавач теологије на римском универзитету *La sapienza*. Учествовао је у заседањима Тридентског концила. Папа Павле III га је именовао да с још четворицом теолога пре потписивања прегледа декрет припремљен на Тридентском концилу. Дујмић је од папе добио и задатак да припреми за штампу *Tractatus de veritate conceptionis beatissimae Virginis*, дело доминиканца *Juan de Torquemada* из 1437. године.[19] Сесијама Тридентског концила присуствовао је и которски бискуп Лука Бизанти (1532–1565). У то време се у штампи налазила књига коју је он приредио – *Живот светог Трипуна*, текст из 1466. године штампан 1561. године у Венецији (код Ђиролама Колепина). О приређивању књиге док је бискуп био одсутан, старали су се Петар Грубоња и Јероним Буђа, каноници Светог Трипуна. *Живот светог Трипуна* је крајем XVI века прерадио у лекције Гргур Бизанти, који је студирао у Падови. Бискуп Лука Бизанти је написао и четири химне светом Трипуну на латинском језику.[20]

Књижевна активност которских бискупа имала је дугу традицију. Поред високог образовања и снажне религиозности (*virum utique de religionis zelo*), изабрани бискуп требало је да буде предан писаној речи и књигама, односно *litterarum sciencia*, како сведочи документ о избору Рајмунда Агоутија де Кларета за которског бискупа 1331. године. Апостолска столица у Авињону је припала њему јер „poslije pomnog vijećanja, koje smo održali sa našom braćom o postavljanju probitačne i prikladne osobe, obratili smo pažnju upravo na tebe iz Reda braće sv. Marije od Monte Karmela, profesora i sveštenika, čovjeka predanog religiji, književnoj nauci i obdarenog drugim vrlinama, kako smo saznali iz mnogih vjerodostojnih izvora.“[21]

Према сачуваним изворима, два которска бискупа, један из XIII, други из XIV века, истакли су се и као аутори црквених списа. Бискуп Блаж, који је на челу которске цркве био у периоду од 1220. до 1240. го-

---

[18] *Ђ. Бизанти, Љ. Пасквалић, И. Б. Болица,* 305.
[19] F. M. Appendini, *Memorie*, 22–25, V. Štefanić, *Knjige krčkih glagoljaša u XVI stoleću*, Прилози КЈИФ XV (1935) 6–8; М. Пантић, *Књижевност*, 60–61, 63–64.
[20] О Луки Бизантију, v. F. M. Appendini, *Memorie*, 12–13; S. Gliubich, *Dizionario biografico degli uomini illustri della Dalmazia*, Vienna 1856, 36; F. Jurić, *Pečat biskupa kotorskoga Luke Bizantija*, Vjesnik za arheologiju i historiju dalmatinsku XLVII–XLVIII (1924–1925). О књижевном раду бискупа писали су: Д. Медаковић, *Прилози*, 14; М. Пантић, *Књижевност*, 61–63.
[21] *Monumenta Montenegrina VI*, 160–161.

дине, саставио је лекције старог бревијара которске цркве.[22] У XIV веку которски бискуп Дарша Мелицијака (1326–1328) написао је дело *Notitia ecclesiarum Urbis et Orbis*. О значају које су образовани которски бискупи придавали књизи, сведочанство пружа тестамент Дарше Мелицијаке, из којег се сазнаје да је у приватном поседу имао библиотеку. У опоруци из 1328. године, завештао је да буде сахрањен у цркви фрањевачког манастира, а которским фрањевцима је оставио књиге за спас своје и душе својих предака – *pro anima mea et omnium defunctorum meorum bibliam et Summam meas appellatam Monaldi, et omnes libros meos*. Завештани услов гласи да књиге не смеју да се износе изван Котора – у противном треба да се врате у Катедралу.[23] То је био уобичајен захтев, стара бенедиктинска формула о неотуђивости књига из манастира, чиме се у првом реду истицала њихова велика вредност. На који начин се неотуђивост књиге од цркве којој је дарована разумевала и истицала, податке пружа једна которска тужба из средине XV века. Михаило Пелегрина, старатељ пустињачког манастира и цркве Свете тројице, поднео је тужбу 1450. године јер је удовица покојног Јакова Нигра, старатеља цркве, одбила да преда мисал који је Јаков поклонио цркви Свете тројице. Вредно сведочанство су речи које је у вези са тужбом писмено поднео суду которски нотар и канцелар Иван де Лукса, који је преписао мисал по Јаковљевој наруџбини. Иван је изјавио како га је Јаков замолио да мисал добије лепу форму јер га поклања цркви Свете тројице, те је израдио наслов великим златним словима, као и запис који треба да сачува успомену на дародавца мисала. Иван је нагласио како је запис на књизи требало да потврди припадност мисала цркви како га нико не би могао отуђити.[24] Свештеник Анте Гисдаваз у својој опоруци од 15. јула 1501. године завештао је да се његове књиге *la bibia angelica, legendae sanctorum, Vita patron nazional*, чувају у Реликвијару Катедрале. И ово завештање је праћено условом: ако би се којим случајем књиге изнеле изван цркве Светог Трипуна, онда морају да се предају редовницима Светог Доминика.[25]

Которске судско-нотарске исправе бележе случајеве у којима власници залажу, продају, поклањају, позајмљују или наручују израду књи-

---

[22] I. Stjepčević, *Katedrala*, 3.

[23] MC, vol. I, 441. Захтев бискупа Мелицијаке се може упоредити са примером из једне италијанске опоруке из XIV века. У питању је услов који је поставио Сумонеус, син Бенвенутија из Ареца. Своје књиге (Цицерон, Плиније, Боетије, Аквински, Есоп, молитвеници, наслови из агрономије…) завештава доминиканцима и фрањевцима, али се не смеју отуђити или продати, а у противном ће књиге прећи под кустодију другог манастира, v. S. K. Cohn, Jr., *The Cult of the Remembrance and the Black Death*. *Six Renaissance Cities in Central Italy*, Baltimore and London 1997, 108–109.

[24] Д. Медаковић, *Прилози*, 16, (према: IAK SN IV, 23–26).

[25] IAK SN XXIII, 558.

га. Поред сведочанства о високој цени књиге, ове исправе су посебно драгоцене јер пружају податке о бројности књига у приватном власништву и омиљеним насловима. Заступљеност појединих религиозних тема у наслову и садржају књига омогућава да се култура, црквена уметност и духовност времена сагледа у потпунијем светлу.

У инвентару направљеном после смрти фратра Петра Гизде, гвардијана манастира Светог Фрање, 1400. године, помињу се ствари и књиге које су се налазиле у његовој ћелији. Набрајају се између осталог и следећи предмети: *In primis unum orologium vitri; item tres casse clause et bolate: item una anchona; item quinque caratelli Paoli; item una tabula; item mensalia VII; item manutesia XXV*. Посебно је велики број књига које су пописане у манастирској ћелији фратра. Поред четрнаест манастирских важно је истаћи да је фра Петар Гизда имао и приватну библиотеку која је бројала чак тридесет три наслова. Тако се набрајају наслови и описи књига: *Unus liber voraginis; legenda beati Francisci; liber exposiciorum vocabularum; liber speculi fratrum minorum; liber papiri voraginis dominicanis; liber sermonum luce; liber bindi quadregessimalis – iste est conventus; liber moncelerii; liber fratris bonaventure; liber incipiens hic est filius meus; liber nomina caura; liber testamenti novi – dicerunt esse conventus; liber incipens conclaves quius; liber de spiritualibus et pugna quadrezezimalis; liber qui incipit conciunatum; liber alter bindi qui incipit expurgata; liber de papiri signa solis et lune; liber apocalis; liber qui incipit aglagrande; liber super salmis incipiens dixit dominus; liber qui incipit apostolum dixit refuzium pauperum; liber paladii de agricultura decem quadernitii; parvi diversarum materiarum.*[26]

Убрзо по доласку у Котор, и фрањевци опсерванти светог Бернардина почели су да опремају свој манастир и цркву, што је подразумевало и наручивање књига, посебно оних неопходних за обављање службе у новој цркви. Презбитер Никола Пасквали се 14. фебруара 1446. године свечано обавезао пред судом да ће својом руком написати и украсити господину Јакову Гонелију, прокуратору фрањевачког манастира Светог Николе Старог изван которских зидина (црква Светог Николе вртова, предата фрањевцима светог Бернардина 1445. године), један велики псалтир за хор с нотним антифонама, празничним химнама и са целокупним химнаријем за целу годину, са првим стиховима нотираним према обичају таквих псалтира писмом како се буде свиђало фратрима реченог манастира. У другој исправи из исте године продају се прокураторима манастира Светог Николе Старог три књиге, које је преписао Иван де Лукса: књига

[26] Д. Медаковић, *Прилози*, 19; Р. Ковијанић, *Которски медаљони*, 155–156, (према: IAK SN II, 197).

о канонском праву *Summa confessorum*, књига о својствима ствари и животиња, као и књига о легендама или речник светитеља за целу годину.[27]

Которски нотар и канцелар Иван де Лукса, пореклом из италијанског града Фелтра, у свом тестаменту је завештао књиге фрањевцима опсервантима Светог Бернардина. Његова удовица је 1458. године предала фрањевцу Целестину из Дубровника, гвардијану манастира Светог Бернардина изван которских зидина, легат од десет књига које им је Иван поклонио. Набрајају се наслови, као и кратки описи изгледа књига (као што су две књиге писане на црвеној кожи и једна на бамбусу): *unam pisanellam cohopertam curamine rubeo, quadrigam spiritualem cohopertam curamine rubeo cum certis scripturis spiritualibus intus, apochalipsim litteralem cum eius expositione et aliis scripturis spiritualibus, apocalipsim vulgarem cum novem testibus draconis depictis ante, ontonima litterarem, ontonimam vulgarem, librum vulgarem evangeliorum, librum speculi crucis, librum magnum decretorum in bombicino*.[28]

Архиђакон Иван Палташић је свечано изјавио 7. септембра 1444. године да је од брата Николе Палташића примио две књиге *De proprietate rerum et animalium* на пергаменту и један велики мисал за целу годину, како би покушао да их прода у Венецији за осамдесет дуката финог злата.[29] Књиге покојног которског каноника и викара Николе де Мекше су лицитиране 22. априла 1445. године. У попису се поред осталих помињу и дела Езопа, Овидија, Боеција и Катона: *Libro uno supra scripto de Boetio et Cato et parte de vita patrum et altre cosse; breviario uno; libro uno de sermoni; libro primo di decretali; libro di vocaboli di Biblia; libro di Esopo; Quadro dele epistole; Alguni scartabeli in bombasina di pocho valor; Messal uno*.[30] Поред предмета од сребра, бискуп Марин Контарено је 31. марта 1446. године поклонио катедрали Светог Трипуна и један бревијар у вредности од педесет дуката.[31]

Књига је у касном средњем веку, нарочито у градовима, постала доступна већем броју људи што јој је донело значајнију улогу у ширењу религиозности. Управо од тог времена которске исправе бележе и лаике који опоручно поклањају књиге неком манастиру или остављају новчана средства за њихову израду. Јелена, кћи Медоша Драга, у свом тестаменту писаном 1333. године, завештала је мисале братовштини Светог Трипуна

---

[27] Д. Медаковић, *Прилози*, 17, (према: IAK SN IX, 634–635)
[28] Д. Медаковић, *Прилози*, 17, (према: IAK SN IX, 181–182); Р. Ковијанић, *Которски медаљони,* 156. Архивске податке о нотару и канцелару Котора Ивану де Лукси сабрао је Н. Фејић, *Которска канцеларија у средњем веку*, Историјски часопис XXVII (1980) 45–51, *et passim*.
[29] Д. Медаковић, *Прилози*, 17, (према: IAK SN IX, 115)
[30] Д. Медаковић, *Прилози*, 17, (према: IAK SN CXLIX, 982–985)
[31] I. Stjepčević, *Katedrala*, 18.

и братовштини флагеланата.[32] Радула, удовица Марина Симонова, завештала је 1440. године два мисала у вредности од двадесет пет дуката цркви Светог Трипуна.[33] Према књизи која се тестаментарно завештава да буде преписана и укоричена, запажа се сличан однос као када се наручује израда олтарске слике или пале. Јуније Палмица је поручио код Јакше де Вракјена 3. марта 1431. године један потпун и пагиниран псалтир са антифонама и химнаријем. Жеља му је била да буде писан добрим словима на квалитетном пергаменту. Потом је нагласио да је узор управо псалтир катедрале Светог Трипуна, на који наручени псалтир треба квалитетом и лепотом израде да личи.[34]

О главним религијским темама на крају XV века, сведоче и инкунабуле и постинкунабуле углавном теолошке садржине које се данас чувају у библиотеци Которске бискупије.[35] Треба издвојити неколико наслова: три теолошке књиге Јоханеса Жерсона (две штампане 1488, а једна 1502. године). У првој књизи *Prima pars operum Iohannis Gerson* налази се бакрорез Жерсона као путника са штапом и псом (према значењу речи *gerson* – путник, туђин). Ту су потом и *Говори у похвалу светаца* фрањевца Роберта Карачола из 1489. године, Петраркина *Породична писма* (*Epistole familiares*) штампана 1492. године, *Огледало морала* Винцентија (доминиканца из Белгије) из 1493, потом три медицинска трактата из 1494. године, као и разне теолошке теме светог Бонавентуре, међу којима и *Живот Христов*. Испод наслова *Vita Christi edita a Sancto Bonaventura* представљен је у бакрорезу свети Бонавентура са бискупском митром како проповеда шесторици слушалаца. У једном мисалу из 1485. или 1486. године заступљени су углавном фрањевачки светитељи, што говори да је састављен највероватније за потребе овог реда. Будући да је на почетку мисала пописано четрнаест фрањевачких празника у календару, међу којима и свети Бернардин и *Fest. Portiuncula* (dupl. maius. 2. VIII), може се прецизније претпоставити да је настао за которске опсерванте светог Бернардина и њихов нови манастир изван града.

Прве штампане књиге су најчешће биле украшаване графичким ликовним представама. У *Missale Romanum*, штампаној готским словима 1485. године код Андрије Палташића у Венецији, налази се илустрација Распећа у виду линеарно решеног цртежа.[36] О постојању илуминираних рукописних књига у Котору такође нас обавештавају углавном писани

---

[32] MC, vol I, 1132.
[33] IAK SN V, 961.
[34] Д. Медаковић, *Прилози*, 19; Р. Ковијанић, *Которски медаљони,* 153, (према: IAK SN V, 41)
[35] M. Milošević, *Inkunabule i postinkunabule*, 486–514.
[36] Прва штампана књига у Венецији која је и илустрована јесте *Missale Romanum* из 1481. године (код Батисте де Тортиса). Након ове, штампано је у Венецији још

извори. Данас се може говорити само о неколико примера књижне илуминације углавном из XV века. Поменути опис легата которског нотара и канцелара Ивана де Луксе је посебно значајан јер се помиње и једна илуминирана књига – *Apoyalipsis vulgaris* која је била украшена представама девет змајевих глава.[37] Крајем XIV века, 1396. године, которски архиђакон Владислав Драгонис, са каноницима цркве Светог Трипуна, склопио је уговор са дубровачким презбитером Марином де Максијем, према којем Марин треба својом руком да напише један мисал, са службама за целу годину. Драгонисов захтева да мисал буде написан *litera galicha*, односно готском минускулом, која се као галска назива код италијанских писара XVI века. Према уговору, Марин треба и да својом руком ослика мисал у две боје, црвеном и плавом. [38] Године 1413, као наручилац једног илуминираног бревијара, помиње се Трифун Буђа.[39] Књиге су у неким случајевима биле изузетно скупо украшаване. Доберко, канцелар Јелене, жене покојног војводе Сандаља, 1441. године је поручио код которског златара Андрије Изата сребрне корице за књигу са сликом Спаситеља. Приложио је другу књигу ради узора. Уговор је по вољи странака раскинут, јер Доберку нису одговарали услови склопљеног посла.[40]

Из друге половине XV века, сачуване су минијатуре у рукописном кодексу који се чува у венецијанској библиотеци Марђани (Nr. 7577) из 1466. године. У питању је трактат о моралним врлинама и легенде о животу и чудима светог Трипуна – *Miracoli di San Trifon. Lezenda de Misser San Trifon, martire confalon e protector dela cittade de Cataro*. Због наслова је закључено да је рукопис рађен за Котор.[41] Сматра се да је овај рукопис из XV века само превод и копија старијег изгубљеног латинског узора.[42] У Бискупском архиву у Котору, чува се верна копија рукописа из Марђане, док је оригинални рукопис однео са собом у Венецију Урбано Рафаели, пореклом из которске породице, иначе велики сакупљач историјских докумената и рукописа. Претпоставља се да је писац овог рукописа Котора-

---

неколико илустрованих књига. Међутим, Палташић је нерадо украшавао књиге које је издавао, cfr. Д. Медаковић, *Прилози*, 14–15.

[37] Д. Медаковић, *Прилози*, 17, (према: IAK SN IX, 181–182).

[38] Д. Медаковић, *О ретким писаним и штампаним књигама на подручју Боке Которске*, 38; id, *Прилози*, 16, (према: IAK SN II, 323, 306).

[39] Буђа је наручио бревијар код дон Марина Ратковића, cfr. A. Badurina, *Iluminirani rukopisi*, in: Zlatno doba Dubrovnika, Zagreb 1987, 221–228.

[40] Д. Медаковић, *Прилози*, 16–17, (према: IAK SN VII, 183).

[41] J. Maksimović, *Rukopis sa minijaturama života sv. Tripuna u Marcijani i njegova kotorska kopija*, Zbornik Filozofskog fakulteta IV–1 (1956) 135–144.

[42] G. Gelcich, *Memorie storiche sulle Bocche di Cattaro*, Zara 1880, 35.

нин, али није познато порекло сликара минијатура, сликаних преко целе странице.[43]

У Бискупском архиву у Котору, чува се статут братовштине морнара Котора *Liber fraternitatis divi Nicolai marinariorum de Catharo*. Статут је настао 1463. године и писан је на пергаменту. Украшен је минијатуром у виду иницијала слова А с ликом светог Николе, заштитиника братовштине.[44] Свети Никола је приказан у бискупском орнату са пасторалом у левој руци, док десном благосиља.

У Котору су почетком XVI века изгледа постојале и штампане иконе. Тако се у тестаменту Жване, удовице Жвана из Сења, а ћерке Франческа Лавруска, из 1503. године, помиње и неколико *stampe de incone*.[45]

2. ПРОПОВЕДИ

Најделотворнији и најдиректнији начин да се што већем броју верника пренесу религиозне идеје било је проповедање. *Artes praedicandi* је као вештина у касном средњем веку уздигнута на највиши ниво, јер се сматрало да преношење идеја усменом речју има сигуран успех код верника. Делотворност проповеди је захтевала познавање реторичке технике. Посебно се обраћала пажња на коришћење језика и начина излагања како би проповед била разумљива највећем броју људи. Један од циљева проповедања било је усмеравање молитви верника који нису читали теолошке књиге на начин какав је био примерен црквеном учењу. Новине почињу да негују просјачки редови, користећи вокабулар који се користио у реалном и свакодневном животу у градској средини. Фрањевци су посебно давали предност емотивним, убедљивим, истинитим и једноставним проповедима. Реторичке вештине и елоквенцију ученог говорништва стављали су у други план. Свети Фрања је сматрао да Христова реч

---

[43] Композиције су смештене у пределе или градске улице на начин какав је био уобичајен код Ђентила да Фабријана и Пизанела. В. Ј. Ђурић сматра да је аутор минијатура овог рукописа Ловро Добричевић и да су оне стилски најнапредније његово остварење, v. *Историја Црне Горе* 2/2, 523. Ј. Максимовић оцењује да минијатуре показују стил венецијанско-веронског кватрочента, v. J. Maksimović, *Rukopis sa minijaturama života sv. Tripuna u Marcijani*, 135, 138–139.

[44] Р. Вујичић сматра да је минијатура дело Ловра Добричевића, cfr. R. Vujičić, *Umjetničke prilike u Kotoru sredinom XV vijeka*, ГПМК XLI–XLII (1993–1994) 42–43; id, *Jedna minijatura Lovra Dobričevića u Kotoru*, in: Zbornik biskupa Iva Gugića. Uvijek na istom putu, Perast 1996, 183–190.

[45] Родно место Жваниног супруга, Сењ, био је стари хрватски штампарски центар. Д. Медаковић претпоставља да се у овом случају ради о дрворезним иконама, cfr. Д. Медаковић, *Прилози*, 16, (према: IAK SN XXIII, 655–656).

има исту вредност као и његова крв и тело. Учење оснивача реда ускоро је прерасло у особену фрањевачку теологију речи. Доминиканци и фрањевци су у својим проповедима нагласак стављали на примере из реалног живота, директна сведочанства која су паралелу у литератури имала у омиљеном жанру просјачких редова – *exempla*. Овакав приступ је врло брзо уродио плодом и допринео да просјачки редови добију незаменљиву улогу у ширењу религиозности.[46]

Проповедање на градским трговима било је у основи засновано на идеји повезивања пустиње и града. Блиско пустињацима и реклузама који су аскетски живели у урбаним срединама, у позном средњем веку проповедници су имали морални изазов да напусте мир манастира и оду у градску вреву. Зато су и проповедали да се опасности и неморал града, у којем је деловање ђавола нарочито снажно, мора превазићи повлачењем у пустињу, која као духовно начело може бити и манастирска ћелија, приватна соба или неки кутак за контемплацију. Модел пустиње је нудио лаицима могућност за молитве и аскетску контемплацију. Проповедници су ове вредности стављали изнад активног милосрдног живота вођеног према начелима највише хришћанске врлине *caritas*.[47]

Модел преношења пустиње у градску средину постојао је у касносредњовековном Котору. Главни носиоци овог хришћанског начела били су просјачки редови, проповедници, као и припадници трећег монашког реда – реклузе, пицокаре и пустињаци. Поред проповедника чију активност бележе писани извори, о снази коју је у црквеној пракси добила *artes praedicandi*, јасно говоре два светитељска култа која су била изузетно снажна у Котору. То су култови светих проповедника: фрањевца опсерванта светог Бернардина из Сијене и доминиканца светог Винцентија Ферера. Поред ликовних манифестација култова, о њиховом утицају на градски живот сведоче писани извори и активност фрањеваца светог Бернардина у Котору.

На надвратницима которских кућа и јавних здања, често се може још увек видети монограм JHS (*Jesus Hominum Salvator*) уписан у круг са сунчевим зрацима. То је била амблематска представа култа Светог имена Исусовог. У позном средњем веку је овај култ био веома раширен. Основали су га и ширили у својим проповедима двојица фрањеваца опсерваната: свети Бернардин Сијенски (1380–1444) и Јован из Капистрана (1386–1456). Симбол овог култа, диск или квадратна плоча на којој су уклесана слова IHS окружена зрацима, били су атрибут са којим се најче-

---

[46] J. Le Goff, *Saint Francis of Assisi*, 65, 117–118.

[47] О моделу пустиње који негују проповедници, посебно о идеји пустиње у проповедима Ђордана из Пизе, cfr. L. Bolzoni, *The Web of Images. Vernacular Preaching from its Origins to St Bernardino da Siena*, Ashgate 2004, 20–22.

шће ликовно представљао свети Бернардин.[48] Кроз *devotio* према Имену Исусовом, свети Бернардин је започео један особени вид религиозности који се више заснивао на духовном, а мање на емоционалном аспекту. Ипак, ни свети Бернардин ни опсерванти нису потпуно напустили фрањевачко уживљавање у Страдање Христово и *Compassio* које изазива напаћено и распето Христово тело.

Због веровања да штити од различитих недаћа, поштовање Светог имена развијало се у правцу умножавања монограма Исусовог и у приватним домовима. Строге осуде и оптужбе фрањеваца светог Бернардина за идолатрију долазиле су посебно од стране доминиканаца, као израз ривалства између два просјачка реда. Међутим, веровање у заштитна својства ликовних представа и амблема имало је своју дугу традицију у градовима централне Италије, у којима је Бернардин проповедао, што је допринело брзом прихватању новог култа. У својим проповедима, Бернардин је повезивао монограм Светог имена Исусовог и представу јагњета Божјег са заставом у кругу. Грађани Фиренце су веровали како им ова амблематска представа јагњета чува дом од олуја и ђавола, што је папа благословио.[49]

У Котору је култ светог Бернардина Сијенског прихваћен врло рано, већ у време када је свети Бернардин Сијенски канонизован (1450. године). Тада су которски фрањевци опсерванти основали манастир Светог Бернардина изван граских зидина. Такође је важно нагласити да је свети Бернардин био присталица уније на Концилу у Фиренци, што је свакако ишло у прилог да се подстиче штовање овог светитеља од стране црквене политике која је вођена у Котору. Када се разматра прихватање култа светог Бернардина у Котору, нарочито треба имати у виду грехе против којих је свети Бернардин проповедао. То су све појаве и проблеми карактеристични за градске средине у касном средњем веку. Осуђује коцкање, зеленаштво, вештичарење, сујеверје и, нарочито, политичке сукобе италијанских градова. Свети Бернардин је држао проповеди против сујеверја, „неморала и болести“ који су владали у друштвима италијанских градских комуна. Као узрочнике многих недаћа видео је жене, према којима је вербално био нарочито оштар. Поред осуда, Бернардин је путем сликовитих поука покушавао да укаже на врлине које носи породица и

[48] Када је свети Бернардин једном приликом проповедао против коцкања, упитао га је човек који је правио карте како ће онда он да зарађује за живот. На то му је одговорио како треба да прави дрвене дискове са монограмом IHS. О иконографији светитеља, cfr. G. Kaftal, *Iconography of the Saints in Tuscan Painting*, Florence 1952, 196–200.

[49] О *devotio* везаним за култ Светог имена, v. R. N. Swanson, *Religion and Devotion in Europe, c.1215–c.1515*, Cambridge 1995, 142–143, 270–272. Проповедање светог Бернардина Сијенског о монограму Исусовом анализирала је L. Bolzoni, *The Web of Images*, 118–195.

религијско посвећивање свакодневног живота испуњеног молтивама и контемплацијом. У духу изворног учења светог Фрање, свети Бернардин је у проповедима посебан акценат стављао на покајање и добровољно сиромаштво.[50]

Свети Бернардин Сијенски се током XV века истакао као велики поборник учења о Богородичином безгрешном зачећу. Будући да је то било време теолошких сукоба између поборника (фрањеваца) и противника (доминиканаца) учења о *Immaculata conceptione*, свети Бернардин је саветовао својој браћи фрањевцима да не проповедају о овоме на местима где су снажни доминиканци. У Котору је на самом почетку XVI века, у склопу цркве и манастира фрањеваца опсерваната Светог Бернардина, постојала и капела посвећена *Immaculata conceptione*. У својој опоруци, Трипо покојног Марка де Паулина, из 1503. године, између осталог је оставио десет иперпера за слику са представом безгрешног зачећа и светог Трипуна за капелу Безгрешног зачећа у фрањевачкој цркви Светог Бернардина (*yperperos decem pro pictura fienda pro anima sua Immaculatae semper Virginis Mariae et beatissimi sci Tryphonis in capella sci Bernardini prope portas ecclesiae*).[51] Петруша, удовица Илије Бранковића из Котора, у опоруци од 20. јула 1503. године је навела да жели да буде сахрањена у капели Безгрешног зачећа у цркви Светог Бернардина, а годину дана касније и Николета де Баска такође је изразила жељу да јој гробница буде у капели Свете Марије у цркви Светог Бернардина и том приликом је завештала да се за поменуту капелу направи сребрни крст вредности од сто иперпера.[52]

Култови двојице светих проповедника, Бернардина и Винцентија, добили су у религијском и световном животу Котора посебан нагласак. Од краја XV и у првој половини XVI века, култу патрона града, светом Трипуну, придружили су се и култови светог Бернардина и светог Винцентија. Аспект који су фрањевачки и доминикански свети проповедни-

---

[50] Проповедајући у време епидемије куге и напредовања Турака ка Европи, за главни узрок опадања моћи хришћанског света свети Бернардин Сијенски и његови следбеници опсерванти сматрали су *vanitas* жена и њихово праћење моде скупих костима. Свети Бернардин је лично осудио многе жене на ломачу и у својим службама је покушавао да реконструише карактеристике вештица, v. C. Frugoni, *The Imagined Women*, in: A History of Women. Silences of The Middle Ages (vol. II) ed. Ch. Klapisch – Zuber, Harvard University Press 1998, 145, 382–383. О начину проповедења светог Бернардина Сијенског и приближавање одређених тема речју верницима, cfr. L. Bolzoni, *The Web of Images*, 118–195.

[51] Извод из архивске грађе доноси I. Stjepčević, *Katedrala*, 100, n. 413.

[52] IAK SN XXIII, 605; SN XXIV, 717. О могућем изгледу поменуте представе *Immaculata conceptione*, v. В. Живковић, *Помени олтарских слика у архивској грађи Котора из XV и с почетка XVI века – Madonna di Misericordia* и *Immaculata Conceptione*, Зограф 30 (2004–2005) 167–173.

ци добили у Котору од изузетног је значаја за разумевање токова религиозности у граду и посебно све јаче улоге просјачких редова, оснажених реформама спроведеним у позном средњем веку. О новој улози коју су добили свети Бернардин и свети Винцентије као заштитници Котора и његових становника, сведоче писани и ликовни извори. Вероватно из прве половине XVI века потиче рељеф настао за фрањевачку цркву светог Бернардина који је данас узидан у главна градска врата. У питању је представа Богородице на престолу коју окружују свети Трипун и свети Бернардин.[53] То је ликовни израз званичне црквене политике которских фрањеваца опсерваната о повезаности њиховог учења са градским животом и његовом традицијом. За спас Котора и свих његових грађана заједно посредују и моле свети Бернардин Сијенски (који у рукама носи монограм Светог имена и књигу) и свети Трипун (са моделом града и палмином гранчицом).

У Котору је током друге половине XV и почетком XVI века, све више јачао и култ доминиканског проповедника светог Винцентија Ферера.[54] Попут светог Бернардина, и свети Винцентије је врло брзо након прихватања у Котору прослављан и као свети заштитник града. О прикључивању локалних елемената патрона града култу светог Винцентија посебно сведоче делови из живота блажене Озане Которанке. Док је у Котору трајао сукоб између пучана и племића, Озана је у молитви имала визију Богородице која с једне стране држи светог Трипуна, а са друге блаженог исповедника светог Винцентија доминиканца „такође једног од посебних заштитника града“. Светитељи су наткрилили Богородичин плашт над завађеним странама. Свети Трипун је умиривао духове племића окупљених на тргу пред Катедралом, док је свети Винцентије имао улогу да осим пучана окупљених на Тргу од мора, одбрани „народ и људе читавог овог града“ од зала која би могла да уследе из оваквог сукоба.[55] Треба уочити да је светом Винцентију доминиканцу дата улога да штити цео народ, што је било у складу са учењем просјачких редова и проповедничким напором у ширењу религиозности.

За которску доминиканску цркву Светог Николе, израђена је дрвена скулптура светог Винцентија, скоро у природној величини са реали-

---

[53] J. Стојановић-Максимовић, *Неколико прилога историји уметности у Боки Которској*, Споменик САН CV (1956), 51–52. Рељефна група Богородице са светитељима често се налази у лунетама италијанских портала XV века. Такође, у касном средњем веку и ренесанси овакве скулптуралне групе се срећу и по далматинским црквама. О томе са старијом литературом, cfr. C. Fisković, *Prilog renesansnom kiparstvu u Splitu*, PPUD 25 (1985) 93–108.

[54] О формирању култа овог проповедника, cfr. L. A. Smoller, *Miracle, Memory, and Meaning in the Canonization of Vincent Ferrer, 1453–1454*, Speculum vol. 73 no. 2 (Apr., 1998) 429–454.

[55] *Аналисти. Хроничари. Биографи*, 115–116.

стичким цртама лица и тамне пути. Прилично оштећена фигура приказује проповедника одевеног у доминикански хабит, који је највероватније десном руком благосиљао, док је у левој држао књигу.[56] На кипу је јасно истакнута основна окосница око које се у католичком свету формирао култ овог светитеља. Наиме, свети Винцентије је приказан са полуотвореним устима у тренутку проповедања. Будући да је фигура са задње стране равна, претпоставља се да је била део сликаног полиптиха који је за которске доминиканце израдио Божидар Влатковић. О појединостима се сазнаје из уговора о изради велике олтарске пале, који је 1495. године са приором которских доминиканаца Петром де Драконибусом склопио Божидар Влатковић, отац познатијег дубровачког сликара Николе Божидаревића.[57] За цркву светог Николе је требало да изради олтарску палу са ликом светог Винцентија доминиканца у средини, којег окружују сцене из његових чуда (*unam pallam pro altari cum imagine seu figura sancti Vincentii, ordinis predicatorum, et cum aliis miraculis*). Наручилац је истакао да треба да буде израђена према пали која се налазила на олтару доминиканске цркве у Дубровнику и која је такође имала фигуру светог Винцентија у средини. Реч је о олтарској пали коју су 1487. године насликали Стјепан Зорнелић и Марин Ловров.[58] Како је ова пала изгледала говори сачувани уговор који су сликари склопили са приором доминиканског манастира у Дубровнику. Речено је да пала треба да има пет светитељских фигура, међу којима ће у средини бити лик светог Винцентија. Поред њега треба да буду насликани: свети Тома, свети Петар Мартир, света Катарина и света Урсула и да сви буду обучени у *pano d'oro*.[59] Вероватно је врло слично изгледала и наручена пала за которску доминиканску цркву, јер се у уговору наглашава да треба да буде *illa qualitate, forma et perfectione palle predicte altaris sancti Vincentii hic Ragusii*.

---

[56] Кип је, након што је црква Светог Николе предата православцима, пренесен у цркву Светог Винцентија у Шкаљарима. О кипу светог Винцентија писали су: N. Luković, *Blažena Ozana Kotorka*, Kotor 1965, 143; M. Milošević, *Ciborij XIV vijeka i ostala plastika*, in: 800 godina katedrale Sv. Tripuna u Kotoru (1166–1966), 49–50; K. Prijatelj, *Kotorski kip sv. Vinka*, ZLUMS 3 (1967), 197–204; *Историја Црне Горе* 2/2, 518–519.

[57] Ј. Тадић, *Грађа о сликарској школи у Дубровнику XIII–XVI в*, књ. I, Београд 1952, 682. Према хроници фрањевца Винцентија Марије Бабића из 1716. године. (чији се препис чува у библиотеци HAZU у Загребу) кип је израђен у Дубровнику 1490. године, а наручилац је био Которанин Иван де Поло, који је за кип платио сто перпера, v. N. Luković, *Blažena Ozana Kotorka*, 39.

[58] Ј. Тадић, *Грађа о сликарској школи у Дубровнику XIII–XVI в*, књ. I, 631. О сликарском делу Божидара Влатковића, cfr. В. Ј. Ђурић, *Дубровачка сликарска школа*, 116–124, *et passim*.

[59] Ј. Тадић, *Грађа о сликарској школи у Дубровнику XIII–XVI в*, књ. I, 631; В. Ј. Ђурић, *Дубровачка сликарска школа*, 108.

Култ доминиканског проповедника и светитеља Винцентија је од друге половине XV века у Дубровнику и Котору био веома раширен. Посебно је у осмој деценији XV века тоскански доминиканац блажени Иван из Пистоје (*B. Ioannes de Pistorio*) својим проповедима подстицао штовање светог Винцентија. Од тог времена у Дубровнику почиње да се верује у светитељеве моћи у сузбијању епидемије куге. Никола Бакровић, отац доминиканца Винцентија, подигао је око 1484. године олтар посвећен овом светитељу у дубровачкој доминиканској цркви, због веровања да је чудом зауставио епидемију куге у Дубровнику. На олтару се налазио кип овог светитеља, тамне пути, што га доводи у везу са которском дрвеном скулптуром.[60] Да се и у Котору свети Винцентије штовао и као заштитник од куге, сведочи епизода из живота блажене Озане. Када је у граду владала *una certa mortalità infermatà* за коју није постојао лек, Озана се молила Господу „а да буде боље услишена, узела је за свог заштитника и заступника славног светог Винценца, исповједника, према коме је осјећала велику побожност". У екстатичној визији „у заносу и ван чула", видела је светитеља који јој је рекао да су њене молитве услишене код Господа.[61]

Свети Винцентије је својом проповедничком активношћу био посебно поштован међу доминиканцима, чијем трећем реду је и блажена Озана припадала. Крајем XV века у Котору је уз доминикански манастир Светог Николе подигнута црква или капела Светог Винцентија Ферера, али је већ 1537. године порушена.[62] За изградњу и радове на овој цркви опоручно су се завештавала новчана средства. Године 1505. Трифон пок. Томазија Грубоње оставио је један дукат за изградњу цркве Светог Винцентија.[63] Бернард, покојног Николе Буће, 1506. године такође је завештао новац за цркву Светог Винцентија.[64] Средства за изградњу једног олтара у цркви Светог Винцентија завештао је и Божо Радов 1537. године.[65]

У време блажене Озане из редова которских доминиканаца својим теолошким списима, као и проповедима, истакли су се фра Винцентије и

---

[60] Свети Винцентије се представљао често тамне пути због чуда које је направио када је узео црну боју коже да би доказао невиност жене у коју је муж сумњао пошто му је родила тамнопуто дете. О штовању светог Винцентија писао је О. Серафин Цријевић Церва у *Monumenta Congregationis S. Dominici* (sv. III, Dubrovnik 1733, 94–95) и у *Sacrae Metropolis Ragusinae* (tom I, deo III, Dubrovnik 1744, 143–144) Његови рукописи се чувају у доминиканској библиотеци у Дубровнику, v. K. Prijatelj, *Kotorski kip sv. Vinka*, 201–203.

[61] *Аналисти. Хроничари. Биографи*, 117.

[62] I. Stjepčević, *Katedrala*, 60.

[63] IAK SN XXIV, 758. Црква је порушена већ 1537. године, cfr. I. Stjepčević, *Katedrala*, 60.

[64] IAK SN XXIV, 744.

[65] I. Stjepčević, *Katedrala*, 60.

фра Доминик Буђа. Браћа доминиканци су потицали из уважене градске властеоске породице, чији је предак саградио први доминикански манастир покрај градских бедема. Поштовање према светом исповеднику и проповеднику Винцентију Фереру, исказао је фра Винцентије Буђа не само избором имена, већ и избором религијске праксе. Тако се Буђа поред проповедништва истакао и као исповедник которске реклузе Озане.

Проповедима се истакао још један заштитник Озанин, которски бискуп Лука Бизанти. Када је Котору запретила опсада Хајрудина Барбаросе, бискуп је држао проповеди којима је подстицао Которане да се супротставе нападу. Вера у помоћ светог проповедника Винцентија Ферера у одбрани града, заједно са светим Трипуном, поново је истакнута у Озанином житију, када је позвала бискупа Бизантија и провидура Ђованија Матеа Бемба да се моле Богу и светим заштитницима, св. Трипуну и св. Винцентију.[66]

У најближој вези са уобичајеним темама проповеди које је у италијанским градовима држао фрањевац опсервант свети Бернардин, стајао је долазак у Котор проповедника фрањевца Николе из Задра. Својим ватреним проповедима у которској катедрали током зиме 1443. године, фра Никола је осуђивао трговце, зеленаше, и посебно оне који раде током недељног сајма.[67] Његовим проповедима су претходили догађаји у Котору који су се односили на споран закон који је которска општина, у сарадњи са црквом, желела да озваничи. У питању је био покушај забране одржавања традиционалног которског недељног сајма. Последице ове одлуке одразиле би се изузетно лоше на економију града и његову сеоску околину. Недеља је традиционално био дан када су се град и село зближавали кроз трговину, забаву и поштовање култова. Сељаци из околине Котора редовно су долазили и износили на продају своје производе, а такође су често и присуствовали великој миси у Катедрали. Када је законским одредбама прописано да недељом и током одређених црквених празника није дозвољено да се ради, которска властела је 1428. године упутила молбу Сињорији да им се дозволи одржавање новог годишњег сајма *in festo Sancte Trinitatis*. Млечани су овај захтев одбили, образлажући да би се окупљањем мноштва људи угрозила безбедност града.[68] Убрзо након тога уследила је одредба коју је 1435. године донела которска општина, по жељи цркве, одредивши који црквени празници треба да се прослављају нерадно, односно током којих се неће трговати и зарађивати.[69] Которанима је одредбу о томе када не сме да се ради и како тада све радње у граду треба да буду затворене, усмено саопштио

---

[66] О Озаниним молитвама, v. *Аналисти. Хроничари. Биографи*, 121.
[67] A. St. Dabinović, *Kotor pod Mletačkom Republikom,* 82.
[68] G. Čremošnik, *Kotorski dukali i druge listine*, 135–136.
[69] И. Синдик, *Комунално уређење Котора*, 141, (према: Stath. Cath, cap.1).

бискуп Марин Контарено приликом велике мисе у Катедрали. Бискуп је потом написану одредбу причврстио на главна врата Катедрале. Пропис о нерадним црквеним празницима, који је усменом и писаном речју становницима града саопштио которски бискуп, остао је без правог резултата, те је Марин Контарено 12. децембра 1436. године морао да запрети и казном изопштења (*penam excomunicationis*) свим Которанима који би радили за време празника. Ипак, све до 1443. године у Котору су се задржали недељни сајмови.[70] Коначно укидање недеље као трговачког дана, уследило је тек након припреме верника на ту промену од стране проповедника малог брата Николе Задранина. Вештином убеђивања речитим аргументима, фра Никола је успео да потресе савест которским трговцима. Након фрањевачких проповеди, кнез Леонардо Бембо је сматрао да је ситуација повољна да се уведе нови закон о трговању. Током заседања Малог већа, пред провидуром је изашла депутација которске властеле и пучана, са захтевом да се закон не донесе, јер би означио потпуни крах которског сајма. Преокрет је настао када је у дворану за већање ушао которски бискуп Марин Контарено са фра Николом из Задра. Запретили су највећим црквеним казнама, ако би се Которани држали *contra timorem Dei et honorem mundi*. Коначно је донет закон да се недељом може трговати само предметима дневне употребе, док велики традиционални которски сајам треба да се одржава у суботу.[71]

3. *PIÇOCARA* И *RECLUSA*

Једна од особености касносредњовековне религиозности било је оснивање трећег монашког реда за лаике. То је била изузетна могућност

---

[70] Празнични дани су били следећи: 1. јануар, 6. јануар, Св. Антон (17. јануар), 2. фебруар, Св. Трипун (3. фебруар), Св. Матија (24. фебруар), Св. Гргур (12. март), 25. март, Св. Ђорђе (23. април), Св. Марко (25. април), Св. Јаков и Филип (1. мај), Крстовдан (3. мај), Св. Барнаба (11. јун), Рођење св. Јована (24. јун), Св. Петар и Павле (29. јун), Св. Јаков апостол (25. јул), Св. Лавренције (10. август), 15. август, Св. Бартоломеј (24. август), Св. Августин (28. август), Рођење бл. Госпе (8. септембар), Св. Матеј (21. септембар), Св. Михаило (29. септембар), Св. Јероним (30. септембар), Св. Лука (18. октобар), Св. Симон и Јуда (28. октобар), Сви свети (1. новембар), Св. Мартин (11. новембар), Св. Андрија (30. новембар), Св. Никола (6. децембар), Св. Амброзије (7. децембар), Св. Тома (21. децембар), 25–28. децембар, 31. децембар, као последњи дан године; славе се и три дана Ускрса, све недеље у години, Спасовдан, *Corpus Christi*, три дана за Духове и Велики петак, v. A. St. Dabinović, *Kotor pod Mletačkom Republikom*, 82, 94, 136–137.

[71] Последице су биле далекосежне и градска трговина је почела да јењава. Од тог времена све више напредује недељни сајам у Херцег Новом, v. A. St. Dabinović, *Kotor pod Mletačkom Republikom*, 82–83, 94.

коју су лаици добили за вођење побожног живота, па чак и усвајање строгих аскетских принципа. Пресудну улогу у оснивању и потом промовисању трећег реда имали су фрањевци и доминиканци. Ову појаву свакако треба посматрати у контексту касносредњовековних напора које је црква улагала у приближавању верницима и снажењу побожности. Поред вербалних и визуелних начина ширења религиозности (проповеди, писана реч, сликане представе), црква је истицањем аскетских животних примера као модела, почела изузетно успешно да укључује лаике у различите облике религијских или семирелигијских редова, ритуала и удружења. Овакво повлачење од света увек се одвијало без потпуног прекида односа са спољашњим светом, било да се семимонашки живот одвијао у приватном домаћинству или у пустињачким испосницама или, као најдрастичнији вид, у малој ћелији покрај цркава у којима су побожне жене бивале зазидане до краја живота. Лаици су својим полумонашким аскетским примером нудили осталим верницима ближи, и стога снажнији, религијски модел живота. У Котору се најчешће срећу три вида полумонашког живота: *reclusa*, *piçocara* и *heremita*. Прва два вида су била намењена побожним женама, док су мушкарци анахоретски идеал могли да остваре укључивањем у ред пустињака. Као што су *reclusae* и *piçocarae* биле укључене у свакодневни профани живот града, тако су и *heremitae* као „ћурилице“ имале значајну улогу у ширењу религиозности на народном језику *lingua sclavonica*.

Слика о монахињама (*suore*, *monache*) које су затворене између зидина манастира јесте само један од низа различитих облика женских религијских заједница у касносредњовековној Европи. Међу верницама су изузетно омиљени били „отворени манастири“ (*monasteri aperti*), односно лаички монашки трећи ред, који је женама пружао могућност да кроз утврђену и прихваћену форму изразе своју религиозност у свакодневном животу. На нови облик религиозности који је требало да буде ближи верницима посебно је утицало учење светог Фрање о религијском моделу *triple militia* коју чине фратри и сестре из прва два реда, као и лаици који припадају трећем реду. Најснажнији подстицај женама лаицима да се укључе у трећи ред били су фрањевачки и доминикански светитељски модели – света Елизабета и света Катарина Сијенска, трећереткиње које су канонизоване. У животима ових светитељки преовлађивали су милосрђе и брига о сиромашнима (код фрањевачке трећереткиње свете Елизабете), као и мистичне визије евхаристичке симболике и аскетизам (код доминиканке свете Катарине Сијенске).

На латинском и на народним језицима, ове жене су биле познате под разним именима: *mulieres religiosae*, *mulieres de penitentia*, *sorores*, *pinzochere*, *mantelate*, *terzierie*, *monache di casa*, *monacelle*, *sante, santarelle*, *sorores indutae, vestitae, bizoke* (у Италији), *beguinae* (у Фландрији

и Брабанту), *papalardae* (у Француској), *humiliatae* (у Ломбардији), *coquenunne* (у Немачкој). Трећереткиње су водиле полумонашки живот испуњен молитвама и пенитенцијалном праксом. Могле су да живе *in domibus propriis*, у посебним кућама или придружене неком манастиру. Жене су често бирале овај вид монаштва из разлога што нису желеле да буду затворене у манастиру, а ипак су могле да се повуку из профаног живота и недаћа које је он доносио. У највећем броју случајева, реду су у позњијем животном добу приступале удовице. Живеле су поштујући покајање, једноставност, честитост и сиромаштво. Нудила им се могућност да свој живот посвете Богу, односно да изразито побожним делањем формирају свакодневни живот. То је у пракси најчешће изгледало тако што се већина жена бавила милосрдним добротворним радом у болницама, ручним радом (најчешће вез и чипкарство), свакодневно би изговарале молитве, док се малом броју верница пружала и могућност учења, читања и писања. Фрањевци су се нарочито истакли у неговању лаичке побожности у којој су *caritas* и *elemosina* играли велику улогу. О односу фрањеваца и *piçocara*, односно бегина, сведочи један сачувани запис из Енглеске из средине XIII века. Енглески фрањевачки хроничар *Thomas of Eccleston* извештава да је *Robert Grosseteste*, бискуп Линколна, приликом држања службе фрањевцима уздигао просјачки начин живота мале браће као највиши ниво сиромаштва. Међутим, касније је у неформалном разговору поручио фрањевцима да постоји један виши ниво сиромаштва – издржавање сопственим радом, како то раде бегине. Према њему, бегине воде савршену форму религијског живота зато што опстају сопственим напорима и не узнемиравају свет својим захтевима.[72]

Важније од физичког, за трећереткиње је било ментално и духовно повлачење од света. Њихова тежња за *vita apostolica* је значила повлачење у *claustrum animae*. Два вида вођења религиозног живота, активни и контемплативни, који је био на располагању пицокарама истакнути су у животном примеру изузетно важне црквене личности XV века, проповедника Бернардина Сијенског. Према предању, њега су одгајиле и васпитавале две тетке, које су биле *pinzochere*, али је једна живела контемплативним животом и била придружена августинцима, док је друга радила у болници и била повезана с фрањевцима.[73] Често су болнице биле места

[72] R. W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, 320–321.

[73] О разликама у оквиру женског монашког и полумонашког живота: A. Thomas, *Art and Piety in the Female Religious Communities of Renaissance Italy. Iconography, Space, and the Religious Woman's Perspective*, Cambridge 2003. О трећереткињама, v. A. Vauchez, *Sainthood in the Later Middle Ages*, Cambridge 1997, 207–212, 369–372; K. Gill, *Open Monasteries for Women in Late Medieval and Early Modern Italy: Two Roman Examples*, in: The Crannied Wall: Women, Religion and the Arts in Early Modern Europe, ed. A. Arbor, The University of Michigan Press 1992, 15–47. У фрањевачким и доминиканским проповедима бегинама у Паризу, чију је зајед-

на којима су трећереткиње могле да посвете своје животе служби сиромашнима и болеснима, а да добијају храну и смештај. Чувен је пример болнице и каритативне институције *San Paolo* у Фиренци, познате и као *Ospedale delle Pinzochere*, која је пружала уточиште сиромашним и болесним женама. Трећереткиње из Фиренце су од средине XIII века живеле у малим кућама под вођством цркве *Santa Croce*, а данас се ова улица и назива *Via delle Pinzochere*.[74]

У Италији су пицокаре (према итал. *bizocca*, *bizocchera* или *pizzoca*, *pinzochera*) увек имале статус трећереткиња, односно биле су под протекторатом једног од црквених редова, најчешће фрањевачког или доминиканског. Директна повезаност ових религиозних жена са црквеним редовима није била обавезна у другим европским средњовековним срединама. У овим женским верским заједницама постојао је читав низ варијација, тако да је тешко успоставити строгу класификацију полумонашког облика живота. Чест случај је био да су се добростојеће удовице, невенчане као и жене у браку, опредељивале за живот у којем су преовлађивале молитве, покајање, ходочашћа, милосрдни рад и учествовање у ктиторству, а који није подразумевао улазак у трећи ред.[75]

У венецијанској архивској грађи, среће се облик *pizzocara*, док се у Апулији за трећереткиње (које су се претежно бавиле чипкарством) употребљаво термин *piczicoccha*.[76] Према архивској грађи из XIV века, у Котору су трећереткиње биле познате као *bizoche*, док се у каснијим изворима чешће називају *piçocare*. Сачуван је закон из 1321. године који се односи на економски статус бизока у Котору. Због његове важности овде ће бити изнесен у целини: „Желећи da se ovom odlukom pobrinemo ne samo za svjetovne već i za duhovne stvari, odlučujemo i naređujemo da ako neko ima kćer bizohu (*filiam Bizocham*) ili neku koja na drugi način živi u po-

---

ницу основао око 1260. године Луј IX Свети, намеће се побожан модел живота испуњен милостињама, постом и молитвама, ради ослобађања од мука чистилишта, cfr. Ž. Le Gof, *Nastanak čistilišta*, Sremski Karlovci, Novi Sad 1992, 292–293.

[74] J. Henderson, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, Chicago & London 1997, 23–30, 270.

[75] О женском религијском и монашком покрету у средњем веку у Европи и нарочито о бегинама, cfr. C. Opitz, *Life in the Late Middle Ages*, in: A History of Women in the West. Silences of the Middle Ages, 305–317. О утицају жена на религијски живот и о оснивању и ширењу бегина, cfr. R. W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, London 1970, 309–331; C. Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast. The Religius Significance of Food to Medieval Women*, University of California Press 1988, 17–20, *et passim*; M. H. King, *The Desert Mothers Revisited: The Mothers of the Diocese of Liége*, http://www.peregrina.Com/matrologia_latina/DesertMothers2.html (25.1.2007).

[76] Посебно се издваја фрањевачки манастир у Ћовинацу у којем су боравиле трећереткиње, бавећи се ручним радом, v. F. Carabellese, *La Puglia nel secolo XV*, Bari 1908, 212.

kajništvu izvan manastira, otac ili majka su u obavezi da joj se nađu u životu u svemu što joj je potrebno. A poslije njihove smrti obavezuju se da nešto ostave za njeno izdržavanje. Tako da poslije smrti te duhovnice (*post mortem ipsius Religiosa*) to što su joj otac ili majka ostavili pređe na braću te duhovnice, odnosno na njene nasljednike, ali tako da ona ipak može da ostavi za svoju dušu četvrtinu stvari koje su joj otac ili majka ostavili. A ako bizoha nije imala brata ili neudatu sestru, neka učini po svojoj volji.“[77] Треба нагласити две ствари које су кључне за тему о којој је реч, а које се сазнају из овог закона: да је реч о форми „отворених манастира“, односно вођења религиозног живота „изван манастира“, као и да је покајање основа оваквог облика живота (*quod si aliquis habens filiam Bizocham, vel aliter viventem in paenitentia extra Monasterium*).

У которским изворима XV и XVI века, чешће се среће венецијански облик *piçocara*.[78] Две которске трећереткиње се помињу у судским исправама из 1503. године. Неколико месеци након стишавања куге, која је владала у Котору током лета 1503. године, поведен је судски поступак испитивања сведока поводом правоверности тестамента Луције, која је била *piçocara di S. Domengo*, а која је током трајања епидемије завештала део куће у пределу цркве Свете Марије Колеђате доминиканском манастиру Светог Николе. У вези са садржајем Луцијиног тестамента јесте и последње завештање њене другарице (*compagna di dona Lucia piçocara*) Катарине, која је такође била *piçocara di S. Domengo*. У опоруци која носи датум 11. јун 1503. године, Катарина је оставила Луцији свој део куће у *contrata S. Maria di fiume*. Луција је имала право да завештани део куће прода или да га остави манастиру Светог Николе *di fiume*.[79] Луција и Катарина су живеле у истој кући у *contrata S. Maria di fiume*, која је била форма „отвореног манастира“ под доминиканским протекторатом. Катарина је оставила део своје куће Луцији у време трајања епидемије куге, а након Луцијине смрти кућа је припала доминиканцима, што је било у складу са законом, како је суд доказао.

У литератури је позната још једна *piçocara* из XVI века, која је била под фрањевачким протекторатом. У својој опоруци из 1542. године *Franceschina*, удовица Марина де Драга, *piçocara* трећег реда светог Фра-

---

[77] *Monumenta Montenegrina VI*, 124–125.

[78] Међу Которанкама које су се за стално исељавале у Венецију срећу се и пицокаре – 1548. г. се помиње *Suor Chiara condam Zorzi pizzocara terzio ordine di S. Francesco*. Препис из венецијанског архива доноси L. Čoralić, *Iseljenici iz grada Kotora u Mlecima (XV–XVIII. st.)*, Povijesni prilozi 17 (1998) 136–137, n. 9. У Венецији се у првој половини XVI века срећу и Далматинке пицокаре – 1527. године помиње *suor Maria Istriana pizzocara di S. Francesco*, а 1550. године *Chiara de Umago pizzocara a S. Francesco*, v. L. Čoralić, *Giudecca, Murano, Chioggia…Hrvati na otocima mletačke lagune*, Povijesni prilozi 23 (2002) 117–144, 126, n. 33.

[79] IAK SN XXIII, 667–671.

ње, оставила је цркву Светог Ивана на Прчању са земљиштем которским црквама и братовштинама, Светој Марији *de pace* (Госпа од здравља) и Светом крсту.[80] Примери из которских извора потврђују да је обичај био да пицокаре завештају тестаментарно сву своју имовину цркви.

Будући да су фрањевачке и доминиканске мисије у Котору биле под покровитељством дубровачких просјачких редова, за потпуније разумевање статуса који су пицокаре имале, драгоцене податке нам пружа архивска грађа Дубровника. Трећереткиње се у Дубровнику срећу под називима: *bizocare, bizocale, pinzocare, pizzochere, monache pizzochere*. Становале су у посебним лаичким кућама које су се налазиле непосредно уз цркве и манастире који су им били поверени на старање. Оваквих дубровачких трећередских манастира било је у XVI веку око тридесет и називали су се херемиторији, ремиторији, ораторији и конвенти. Познато је да су им дубровачки доминиканци 1324. године уступили кућу уз цркву Светог Јакоба на Пелинама. Та кућа је припадала доминиканцима који су у њој становали од 1225. до 1306. године, када им је сагрђен манастир.[81] Према архивским подацима сазнаје се да су у XIV и XV веку трећереткиње живеле и при дубровачким црквама Светог Ивана Крститеља на Плочама, Светог Михаила *de Chresta* и Светог Вида.[82] Пицокаре су боравиле и у бенедиктинским дубровачким манастирима. Црква Светог Николе на Пријеком (која се први пут помиње 1233. године) у XIV веку је уступљена трећереткињама, које су имале обавезу да се старају о цркви. Према предању, на Лопуду је постојало седам мањих манастира трећереткиња, а по локалној традицији верује се да су од 1640. године код цркве Светог Тројства живеле бенедиктинке највероватније као пицокаре.[83] У XV и XVI веку *pizocarae* у Дубровнику су имале важну улогу у ширењу милосрђа и хуманости. Дубровчани су им често на самрти завештавали новчане и друге прилоге. Веома сликовит пример остављања знатног богатства у добротворне сврхе јесте опорука Стијепа Пава Радоњића из Гружа 1587. године, који је оставио новчану помоћ губавцима, хоспита-

---

[80] Црква Светог Ивана на Прчању се помиње први пут 1397. године. Око 1500. године земљиште са црквом је припало которској породици Драго. Братовштине Госпе од здравља и Светог крста су цркву уступиле Вицку и Тому Гргурову из Прчања, cfr. N. Luković, *Prčanj. Historijsko - estetski prikaz*, Narodni Univerzitet Boke Kotorske u Kotoru 6 (1937) 330–333.

[81] N. Gjivanović, *Tri veoma stare sačuvane crkvice dubrovačke: "Sv. Nikola na Prijekom", "Sv. Jakob na Pelinama" i "Sigurat"*, Glasnik dubrovačkog učenog društva "Sveti Vlaho" knj. 1 (1929) 163–173; J. Радонић помиње да су се и у XVI и XVII веку у Далмацији налазиле бројне *prinzoechere* или богомољке, cfr. J. Радонић, *Римска курија и јужнословенске земље од XVI до XIX века*, 193.

[82] L. Beritić, *Ubikacija nestalih građevinskih spomenika u Dubrovniku II*, PPUD 12 (1960) 68, 71–72, 83.

[83] I. Ostojić, *Benediktinci u Hrvatskoj*, sv. I, 60, 129; sv. II, 485–486.

лима, просјацима, сиромашнима, као и свим пицокарама (*pizzochere*) које станују по црквама Дубровника и Астареје.[84]

Дубровачке пицокаре су биле познате по израђивању чипке, испредању свиле и везу. У XVI веку и у бароку ова делатност је постала изузетно важно занимање жена, али је за разлику од западноевропских центара задржала анонимну друштвену позадину, какву је имала и у позном средњем веку. Током XVI века, у Италији су се нарочито истакли фрањевци својим залагањем за развој чипкарства, те је један од првих приручника за прављање чипке саставио у Падови 1555. године *fra Hieronimo da Ciuidal da Frioli* фрањевац опсервант (*del'ordine dei Serui de Osseruantia*). Слично је било и у Дубровнику где су такође фрањевци били иницијатори развоја ове делатности. Припаднице трећег фрањевачког реда у Дубровнику које су становале уз цркву Госпе од Сигурата бавиле су се претежно ткањем и код њих су долазиле и жене из племићких породица да користе разбој. Оне су производиле познате дубровачке свилене мараме, познатије као „думањски убручићи".[85]

Термин *reclusa* је означавао жену која се определила да води анахоретски живот зазидана у ћелију малих димензија покрај цркве чијем је реду припадала. Најчешће су у питању биле жене испоснице са полумонашким религијским статусом, те су се понекад изједначавале са пицокарама. Константин Јиречек помиње постојање женских испосница (присадница) у сеоским црквама код Дубровника и наводи њихов латински, односно италијански назив – *reclusa* и *pizochara*, не подвлачећи дистинкцију између ова два облика религијског живота.[86] Облик аскетизма који су водиле реклузе постао је нарочито омиљен код верница након реформе коју су извели фрањевачки опсерванти средином XV века. Опсерванти су полумонашком животу пицокара претпоставили анахоретску строгост *in clausura*.[87]

Женски усамљенички аскетизам је у касном средњем веку имао форму реклузоријума, који је по усвојеној аскетској формули био најближи пустињаштву. За разлику од мушкараца хередмита, жене које су желеле да се посвете строгом анахоретском и контемплативном животу нису одлазиле у забачене делове природе (пустињу, шуму, острва) већ су усред града водиле пустињачки живот. То је био посебан облик покајничке аске-

---

[84] Превод дела тестамента доносе R. Jeremić, J. Tadić, *Prilozi za istoriju zdravstvene kulture starog Dubrovnika*, Beograd 1939, 190–191.

[85] О различитим врстама веза, називима за чипку и женама које су је израђивале у Дубровнику, cfr. М. Гушић, *Point de Raguse – Дубровачка чипка*, in: Градска култура на Балкану (XV–XIX век), Београд 1984, 291–302.

[86] К. Јиречек, *Историја Срба* II, 276.

[87] О примеру фрањевачких трећереткиња у манастиру Свете Ане у Фолињу, v. A. Thomas, *Art and Piety in the Female Religious Communities of Renaissance Italy. Iconography, Space, and the Religious Woman's Perspective*, Cambidge 2003, 135–137.

зе који су реклузе водиле – контемплативни живот са најстрожим аскетским режимом, али без прекида свих додира са светом. Реклузоријум је био отворен за припаднице црквених редова, али и за жене лаике са семимонашким статусом. *Religiosae mulieres*, девице или удовице, повлачиле су се и зазидавале у уске ћелије *in reclostro*, у којима су живеле дуже време, а неретко и до смрти. Ћелије реклуза биле су приземне испоснице смештене најчешће уз саму цркву, али и уз зидине, градске капије, мостове, крај лепрозоријума, гробља или у кулама. *Reclusae incarceratae* су својом аскезом и мистичним визијама задобијале штовање за живота, а људи су им се обраћали да се моле за њихову душу и душе њихових најближих. Представљале су посебну снагу града која је излазила на видело нарочито приликом недаћа ратних сукоба и епидемија болести. Тема која је доминирала у медитацији и визијама реклуза била је Страдање Христово. Кроз изражени *Compassio* реклузе су тражиле пут у сједињавању са Богом. Својим аскетским подвигом *mulieres incarcerate* су стицале велики углед у граду, неретко и светитељски чин.[88]

Virgines muratae се у Котору помињу тек од XV века. Издржавале су се милостињом грађана, али и својим ручним радом. Са спољашњим светом су биле повезане само малим отвором у зиду испосница, док се кључ од њихових ћелија налазио код бискупа. На основу расположивих извора не може се стећи тачна представа о броју реклуза у Котору. У опоруци Јеронима Буће из 1560. године помиње се девет зазиданих девица.[89] Најпознатија которска реклуза јесте блажена Озана (1493–1565). О аскетизму ове трећереткиње сачуван је документ из 1548. године.[90] У питању је дозвола генерала доминиканског реда да сестра Озана из которског манастира Светог Павла може да носи бели наплећак (*scapularem album*) као што је дозвољено другим сестрама манастира. Озана је била доминиканска трећереткиња чији је хабит био попут истог свете Катарине Сијенске – бела туника са појасом, црни огртач и вео преко главе. Припаднице другог реда су носиле и бели наплећак преко тунике. Дозвола дата Озани била је велика повластица која се даје због изузетних заслуга. Годину дана пре давања ове привилегије Озани, и которским трећереткињама Винценцији, Јероними и њиховој другарици, *de Belliciis*, такође је указана част да носе бели наплећак до смрти, и да уживају друге повластице исто

---

[88] О томе, v. I. Ostojić, *Benediktinci u Hrvatskoj*, sv. I, 127, 137; R. N. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, 131–135; A. Vauchez, *Sainthood in the Later Middle Ages*, 195–197.

[89] N. Luković, *Blažena Ozana Kotorka*, 23–24.

[90] У питању су регеста (Regest. IV–29, f. 155) генерала доминиканског реда, фра *Francesca Romea da Castiglione*, које је први објавио *Innocenzo Taurisano*, *Beata Osanna da Cattaro*, Roma 1929, 129–131. Препис доноси: N. Luković, *Blažena Ozana Kotorka*, 52.

као и њихове манастирске сестре. Према писаним изворима из XVI века, позната је и покорница Бернардина која је била зазидана уз цркву Госпе од Здравља у тврђави.[91] Реклуза Луција, нећака Радослава из Очинића (слуге на броду, а потом и капетана) такође је живела зазидана у испосничкој ћелији у граду. Радослављева жена, која је радила као служавка код Вицка Болице, поклонила је Луцији од свог мираза једну мараму.[92] Да реклузоријум није увек био на добровољној основи, сведочи случај с почетка XVII века из Дубровника. Године 1619. судило се младој клариси Агнези Бенесе, вероватно због љубавних односа. Помилована је од погубљења, те је 1620. године затворена у просторију близу вртних врата манастира, уз општинску цистерну. Постављена су двострука гвоздена врата, а имала је само мали прозор отворен према цркви Свете Кларе.[93]

У Котору су жене херемите током XV века боравиле у манастиру Свете Марије и Луције који се налазио у граду у непосредној близини јужних бедема и моста на Гурдићу. Постојање цркве *S. Maria de ponte sive de Gurgite* забележено је у првим сачуваним исправама из XIV века. Опат и ректор цркве је у четвртој деценији XIV века био презбитер *Vita de Çuçolo*. Вита је био и прокуратор фрањевачког манастира, а поистовећује се са фра Витом, градитељем Дечана.[94] Из овога се може претпоставити да је црква Свете Марије била под фрањевачким покровитељством. Године 1360. цркви је призидана капела Свете Луције, те се од тог времена назива црква Свете Марије и Луције.[95] Да су у овом манастиру боравиле жене херемите, сазнаје се из тестамента Стојне, удовице Божа Сабетића, из четврте деценије XV века. Стојна, која је завештала да буде сахрањена поред свог мужа у цркви Светог Марка, оставила је милосрдне новчане прилоге цркви Свете тројице, губавцима, сиромасима хоспитала Светог крста, сиромасима хоспитала Светог духа, као и *ecclie sce Lucie scilicet illis feminis heremitis que ibi stant perperos duos*. На другом месту се помиње као *Stoina chalodtiza qual e a Sta Maria*.[96] Манастир свете Марије и Луције је крајем XVI века био порушен, а век касније бискуп Марин Драго

[91] N. Luković, *Blažena Ozana Kotorka*, 52.
[92] Р. Ковијанић, *Которски медаљони*, 68.
[93] S. Stojan, *Vjerenice i nevjernice*, Zagreb–Dubrovnik 2003, 206–207.
[94] Црква Свете Марије од моста и њен опат и управитељ Вита помињу се више пута у вези са различитим црквеним пословима, v. MC, vol. II, 7, 10, 57, 184, 643, 698, 1244 (*procurator conuentus fratrum minorum de Catharo*), 1250, 1390, *et passim*. О архивским подацима везаним за презбитера Виту Трифунова Чуча, опата цркве Свете Марије на Гурдићу, односно манастира женског фрањевачког реда и заступника мале браће манастира Светог Фрање писали су: И. Стјепчевић, Р. Ковијанић, *Вита Трифунов Которанин, неимар Дечана*, Историјски записи XI/1–2 (1955) 95–114.
[95] I. Stjepčević, *Katedrala*, 62.
[96] IAK SN V, 857, 910.

је наредио да се црква затвори и да служи као костурница (*dicta ecclesia deserviat pro coemeterio in evacuandis sepulturis mortuorum*).[97]

О сталешкој припадности монахиња у манастиру Свете Марије и Луције сазнаје се из једног процеса који је вођен између которске властеле, пучана, Сињорије и папе. Средином XV века, властела је добила од папе булу према којој се которском пуку, у подели канониката, одузимају положаји које су раније заузимали. Зато су 1455. године которски грађани невластеоског рода упутили молбу млетачкој Сињорији да се заложи код папе како би се повратило стање у каноникату какво је било пре доношења буле. То је значило да властели треба да се одузме искључиво право над црквеним бенефицијама. Которани су тада упутили и посебну молбу да се пучанке не искључе из женског манастира Свете Марије и Луције, као што су биле искључене из манастира Свете Кларе. Посебно су истакли како је манастир Свете Марије и Луције подигнут управо за девојке из пука (*edificata e benefiziata per populari di nostra città, sicut ex antiquis scripturis muranorum epigramis aparet*).[98]

У которским изворима из првих деценија XIV века помиње се манастир Свете Марије на Гурдићу, али не и *reclusae* или *heremitae* које би боравиле у њему. Може се поставити питање да ли су под таквим именом биле познате у Котору, или се ова аскетска форма јавља тек од XV века у граду. Значајно је нагласити да се у тестаментарним завештањима и каритативној пракси Которана XIV века, изоставља даривање *reclusae* или *heremitae*. Маргиналне групације, какве су биле сиромашни, болесни, али и пустињаци, биле су део развијене религиозне праксе која се разликовала од града до града. У которским тестаментима из прве половине XIV века помињу се сиромашни, док се у дубровачким тестаментима с краја XIII и из прве половине XIV века, поред ове маргиналне групације, веома често завештања односе и на *reclusae*. Дубровчани су на самрти остављали средства најчешће реклузама светог Илије, светог Лавренција и *Omnium Sanctorum*. Правили су разлику између *reclusa extra civitatem* и оних *intus civitatem*. Тако је извесна Марија оставила *item omnibus reclusis intus et extra Ragusinum grossi duo*.[99] Честа опоручна завештања управо женским испосницама говоре о томе како је град гледао на њих и њихову улогу у духовном животу. Монахиње, реклузе и трећереткиње су имале веома значајну и у то време вредновану активност да се стално моле за спас целог града, али и за душе оних појединаца који су им тестаментарно оста-

---

[97] I. Stjepčević, *Katedrala*, 62, 100, n. 407.
[98] G. Čremošnik, *Kotorski dukali i druge listine*, 175–176.
[99] *Monumenta historica Ragusina, knj. IV. Spisi dubrovačke kancelarije*, ed. J. Lučić, Zagreb 1993, 1282.

вили средства у те сврхе.[100] Уобичајено за *piçocarae* и *reclusae* (и уопште *conversae* трећег реда), било је да пре стицања семимонашког статуса своју имовину завештају цркви под чијим су кустодијем.[101] Посебно је драгоцена опорука једне реклузе, изузетно концизне садржине из 1295. године – *Boni reclusa filia quondam Lucari de Stepacia sana et bona mente mea de rebus meis in hunc modum facio testamentum*, оставља сву имовину фратрима доминиканцима.[102]

О развијеном моделу женског реклузоријума, као узора аскетског живота у Котору XV века, посредно сведочи један извор, који се користио превасходно за расветљавање питања ктиторства мартиријума Светог Трипуна и првобитне цркве Свете Марије Колеђате. У *Instrumentum corporis nostri gloriosi gonfalonis martyris Sancti Tryphonis, anno Christi incarnatione octingentesimo nono, die decima tertia Ianuarii*, наводи се неколико епизода из легенде о Андреацију и његовој породици.[103] Ова „Андреацијева повеља“ настала је највероватније у XV веку према неком старијем предлошку.[104] Из тог разлога, може се посматрати и као дело које донекле сведочи о духовним преокупацијама времена позног средњег века. Садржај текста расветљава средњовековну валоризацију и градацију видова ктиторства према његовом значају за град. У виду хијерархијских етапа у току приче која чини „повељу“, ниже се неколико елемената, од кључног значаја за разумевање разлога настанка дела. Прича почиње податком да је Андреаци са породицом подигао цркву посвећену Богородици. За тему которских реклуза изузетно значајан јесте степеник који следи у наратији о Андреацијевој породици. Андреацијева ћерка Теодора је желела да

---

[100] K. J. P. Lowe, *Nuns, Chronicles and Convent Culture in Renaissance and Counter-Reformation Italy*, Cambridge 2003, 213–218.

[101] О томе, cfr. D. J. Osheim, *Conversion, Conversi, and the Christian Life in Late Medieval Tuscany*, Speculum vol. 58 n. 2 (Apr. 1983) 368–390.

[102] *Monumenta historica Ragusina*, knj. IV, 1286.

[103] D. Farlati, J. Colletti, *Illyricum sacrum VI*, Venetiis 1800, 425; G. Gelcich, *Storia documentata della Marinerezza Bocchese*, Ragusa 1889, 79–81. Превод је објавио I. Stjepčević, *Katedrala,* 25. Други извор је први део лекције старог бревијара о прослави светог Трипуна *Lezenda de misser San Tryphon martire confalon et protector della Cittade de Catharo*, G. Gelcich, *Storia documentata della Marinerezza Bocchese*, 81–86. Превод код I. Stjepčević, *Katedrala*, 26–28.

[104] Стјепчевић је указао да је „tobožnja isprava nezgrapna krparija kasnijih vremena i da se kao neosnovani imaju zabaciti svi zaključci iz nje izvedeni, osim datuma prenosa Svečevih Moći i izgradnje njegove crkve po Andreaciju, što je sastavljač mogao doznati po nekom spomeniku, na kojem je oboje moglo biti zabilježeno“, cfr. I. Stjepčević, *Katedrala*, 26. Јован Ковачевић је анализом текста утврдио бројне италијанизме и закључио да је „повеља“ могла настати у XV веку, cfr. J. Ковачевић, *На трагу ране књижевности јужног Приморја и Дукље*, Споменик CV (1956) 93–98; id, *Котор и црква св. Трипуна у IX веку, Старине Црне Горе* III–IV (1965–1966) 102.

јој отац у оквиру новосаграђене цркве (*s. Maria infunaria*) подигне ћелију: *Fac mihi inclausuram in S. Maria ad partem dextram*. Подизање цркве Свете Марије и жељени одлазак ктиторове ћерке *in reclostro* претходе кулминацији легенде – причи о доласку чудотворних моштију светог Трипуна и изградњи цркве-мартирија њему посвећене. У време преписивања повеље, реклузоријум је био узор за женски аскетизам, те ову етапу у формирању легенде треба сагледати из угла верника XV века. Издвојене етапе које чине „повељу" представљају општа места касносредњовековне побожности. Андреацијева породица је пример угледних которских грађана и хришћана, који пролазе кроз градацију одрицања због вере. Прво, подижу породичну цркву, односно капелу (вероватно фунерарну), затим њихова ћерка постаје невеста Христова и зазидана девица, након тога Андреаци купује мошти светог Трипуна, које се ускоро показују као чудотворне, и коначно Андреаци подиже мартиријум Светог Трипуна, који ће у XII веку прерасти у катедрално седиште града Котора.

Анахорете су у хришћанским заједницама представљале духовну снагу, која је посматрана и као заштита и одбрана државе или града. У основи овог концепта лежало је уверење о постојању посебне везе између одбрамбених бедема града и пустињачких испосница. Нарочито снажан утицај на политику и духовност западноевропског друштва у касном средњем веку имале су жене пустињаци, зазидане у ћелијама унутар градских зидина.[105] У Котору су жене херемите боравиле у манастиру који се налазио унутар града уз саме бедеме покрај моста, што представља уобичајени избор за вођење анахоретског живота. У Озанином житију, посебно је истакнуто предање како је она, својим молитвама и храбрењем грађана, спасла 1539. године град од „неверничке" војске Хајрудина Барбаросе.[106] Блаженој Озани (а вероватно и другим поштованим которским зазиданим девицама) долазили су пре битке команданти војске, јер је у њиховим молитвама за спас града лежала снага у коју су грађани веровали. Такође се веровало да реклузе имају снажан утицај и у смиривању сталешких сукоба, као и на престанак епидемија куге у граду. Као основни светитељски модел за вођење пустињачког живота у западноe-

[105] M. H. King, *The Desert Mothers: A Survey of the Feminine Anchoretic Tradition in Western Europe*, http://www.peregrina.com/matrologia_latina/DesertMothers1.html (25.1.2007)

[106] N. Luković, *Blažena Ozana Kotorka*, 69–71. Још у антици је постојало веровање да девичанство богиње Атене (а у Риму весталки) штити град од освајања. Веровање да град не може бити заузет док год је у њему Атенин кип, паладион, забележено је и у *Илијади*. Према римском предању Грци нису однели из Троје прави паладион, већ га је Енеја пренео у Лацај. Касније је чуван у Риму, у храму богиње Весте, као највећа светиња, v. A. Cermanović-Kuzmanović, D. Srejović, *Leksikon religija i mitova drevne Evrope*, Beograd 1992, 410.

вропском средњем веку био је култ Марије Магдалене.[107] У Котору се црква Свете Марије Магдалене налазила на Крепису, делу града који се протеже уз брдо и бедеме Светог Ивана. Етимолошко значење имена Марије из Магдале (Магдала – кула-брдо) на которском примеру добио је свој пуни симболички смисао.

Најпоштованија реклуза у Котору, блажена Озана, рођена је у православној породици у селу Релези 25. новембра 1493. године. Сматра се да се звала Катарина, што се поклапа са датумом рођења и прослављањем свете Катарине Александријске. Име је узела из поштовања према доминиканки блаженој Озани из Мантове. Живот которске блажене Озане написао је доминиканац *Serafino Razzi* (1531–1611) након што је 1589. године боравио у Котору, а штампао га је 1592. године у Фиренци. Дело носи назив: *Vita della reverenda serva di Dio la madre suor Osanna da Cattaro, dell'ordine di San Domenico*. Серафино је житије написао према рукопису на латинском који је добио од дубровачког племића дон Еузебија Кабоге, бенедиктинца у црном хабиту. Тај рукопис на латинском је настао на основу другог рукописа на словенском језику. Серафино Раци је у Котору наишао на још један рукопис на италијанском језику *Vita della Beata Osanna da Cattaro*, који је написао Иван Болица, савременик Озанин. Раци је Озанино житије саставио и према казивању сведока и посебно Озанине манастирске сестре Доминике, која је, наводно, тада имала сто десет година. Тимотеј Цизила је објавио Серафиново житије у трећем делу свог *Златног вола*, у одељку „Додаци".[108] О Озанином животу и чудима написана су и друга дела. Савременик которске блаженице Базилије Градић, дубровачки бенедиктинац, писао је о њеном животу у свом *Libarcu od djevstva* из 1567. године, а нешто касније дело је превео и на италијански језик и штампао га у Риму. Данас се књиге чувају у Библиотеци мале браће у Дубровнику.[109] У првој половини XVII века, Вицко Болица (потписивао се и са Кокољић, што је друго презиме ове гране властеоског рода Болица) саставио је спев на народном језику под насловом и са посветом: „Живот блажене Озане сложен по господину Виђенцу Болици властелину которском приказан многопоштованој госпођи Суор Катарини Бучића, приури манастира светог Павла реда светог Доминика. Госпођи Суор Катарини Бучића, својој братучеди, Вицко Коколић приказује и посвећује." У питању је само препев једног дела Рацијевог жити-

---

[107] То нарочито важи за Француску од краја XI века, v. J. Dalarun, *The Clerical Gaze*, in: A History of Women in the West. Silences of the Middle Ages, 31–34.
[108] *Аналисти. Хроничари Биографи.* 102–129.
[109] О писцима житија которске блаженице, cfr. N. Luković, *Blažena Ozana Kotorka*, 103–118. Спев Ивана Болице је објавио P. Kolendić, *Boličin „Život Blažene Ozane"*, Glasnik Skopskog naučnog društva 1/2, (1926) 343–350.

ја.[110] Дубровачки доминиканац Серафин Цријевић (1686–1759) превео је на латински језик житије Озанино које је писао неки Которанин, њен савременик, на невештом италијанском, како сам Цријевић каже. Рукопис се чува у библиотеци доминиканског манастира у Дубровнику.

Развој локалног култа блажене Озане сведочи о религијској пракси и духовним преокупацијама у граду у првој половини XVI века. У Озанином житију истиче се неколико важних тема које су у касносредњовековној религиозности представљале општа места. То су, у првом реду, Озанине молитве које је имала у заносу, праћене визијама Христа и светитеља. Њене визије се у житију описују у виду јасних слика које су по темама веома блиске религиозној уметности тог времена. Након визија, треба истаћи тему покајања које је у Озанином аскетизму пратио *Compassio* и медитација Страдања. Аскетизам блажене Озане представља израз позносредњовековног интересовања за телесно, које је своју форму добило у штовању реликвија, хостије, али и у великом друштвеном угледу који су аскете имале. Духовне стубове средњовековног друштва управо су чинили живи свети људи који су својим одрицањем и мучењем тела, односно подражавањем Страдања, тежили да се сједине са Христом.[111] Трећа заступљена тема у житију јесте чистилиште, са нагласком на Озанино дидактичко објашњавање какво је то место, и истицањем делотворности молитви *pro remedio animae* у скраћивању његових мука. Чуда блажене Озане имају нешто мањи значај у односу на поменуте теме. Избор чуда (делотворност Озаниних молитви у случајевима земљотреса и ратних пустошења) одражава реалне страхове Которана у првој половини XVI века. Општа места у житију блажене Озане, која улазе и у *vitae* италијанских касносредњовековних светитељки, јесу: снажан утицај исповедника (који често пише њихове *vitae*), нагласак на *caritas*, чуда везана за храну и евхаристичка побожност, пост као *Imitatio crucis*, визије спајања са крстом. На основу Озаниног житија, које је написао Серафино Раци, биће издвојене теме које су преовлађивале у концепту позносредњовековне и раноновековне религиозности, док су са друге стране чиниле и окосницу око које се формирао култ ове локалне светитељке. То су: визије, покајање, чуда и чистилиште.

3.1. Медитација у сликама – визије блажене Озане

У подстицању медитације о религиозним темама и формирању мистичних визија, кључну улогу је имало физичко гледање. Концепт *imago*

---

[110] *Пјесници барока и просвећености. Књижевност Црне Горе од XII до XIX вијека,* ed. Мирослав Пантић, Цетиње 1996, 119–127.

[111] Телесност, односно телесне патње, у касносредњовековној религиозности посебно је обрадила: C. Bynum, *Fragmentation and Redemption*, New York 1992.

имао је централно место у мистицизму касног средњег века. Мада је крајњи циљ мистика била религиозна контемплација без слика, уобичајено је било да менталне слике прате њихове молитве. Инспирација је тражена у сликаним религиозним представама. Свети Августин дели визије у три категорије: корпоралне, спиритуалне и интелектуалне. Спиритуална визија је и имагинативна, те Тома Аквински разликује *visio intellectualis* и *visio imaginaria* (*Summa theol*. II, 2, q. 174, art. 2). Жан Жерсон, чија се дела налазе међу инкунабулама которске бискупије, био је строго против разних касносредњовековних сујеверних злоупотреба слика, али је прихватио да сликарство има улогу у подстицању имагинативног девоција. Жерсон је упозоравао да је потребан труд да се мисли усмере са корпоралне имагинације ка спиритуалној. Сврха представа је да усмери мисли *ab his visibilibus mente transire ad invisibilia, a corporalibus ad spiritualia* (*Opera omnia*, II, 71 M, Strasbourg 1514).[112]

Сведочанство о снази утицаја слика на формирање религиозности верника јесу мистичне визије локалних светитеља које се у њиховим житијима описују готово у екфразама. Попут других позносредњовековних светитељки, и блажена Озана је имала визије од детињства. Премда се у њеном житију не каже како је визије видела као што су биле насликане у црквама (како је истакнуто нпр. у житију свете Катарине Сијенске), њихов опис недвосмислено говори о утицају ликовних религиозних представа.

О начину разумевања мистичних визија од стране верника, на чије је формирање је кључну улогу имало физичко гледање, говоре стихови Вицка Болице, написани више од једног века након смрти блажене Озане. Према Болици, Озана пре одласка у Котор жуди: „ах, да ми се згодит може, да те видим, добри Боже, само једним мојим оком“. Видела је Бога у облику детета које седи у круници сјајнијој од сунца. Пошто јој мајка говори да је „прилика“ ствараоца света у Котору, Озана тражи: „Поведи ме у Котору, да бих га се нагледала!“ Након визије Бога на крсту, мајка је води у Котор. „И кад дође к редовнику, с десне стране видје БОГА, гдје од врх главе до дно нога он пролијева крв велику.“[113] Та визија је била одлучујућа у доношењу одлуке да живот проведе као зазидана девица.

Серафино Раци помиње више снажних визија блажене Озане које су претходиле њеној жељи да усвоји анахоретски живот. Када је била

---

[112] Посебно треба издвојити две студије у којима се разматра значај ликовних представа на формирање менталних визија мистика у касном средњем веку: S. Ringbom, *Devotional Images and Imaginative Devotions. Notes on the Place of Art in Late Medieval Private Piety*, Gazette des Beaux-Arts LXXIII (mars, 1969) 159–170; J. Hamburger, *The Visual and the Visionary: The Image in Late Medieval Monastic Devotions*, Viator. Medieval and Renaissance Studies, vol. 20 (1989) 161–182.

[113] *Пјесници барока и просвећености*, 122–126.

девојчица, чувала је у Релезима овце, попут свете Маргарите. Жељу да оде у Котор и да буде боље подучена хришћанском учењу увећавају интензивне визије: прво визија Христа детета (Рођења), а потом и визија Страдања (Распећа) од које је „ножем сажаљења у срце рањена“ и од тада је у њој још више расла божанска љубав. При доласку у Котор, прима причест и на миси је имала визију у којој је видела Распеће и себе са десне стране. Од такве визије је остала без свести више сати, те је тада вероватно добила многе духовне дарове и жељу да се посвети Богу. Убрзо након ове визије, слушала је на Велики петак проповед о Страдању и одлучила да се затвори у неку испосницу и до краја живота медитира о Христовим мукама. У њеној жељи да се посвети Богу, помаже јој часна Славуша и упућује је на свог рођака Тому Грубоњу из *Ordine di San Francesco Osservante*, а затим и теолог доминиканац фра Вицко Буђа. Которски бискуп је дозволио да се Озана издвоји и затвори у ћелију. Њена прва испосница налазила се у углу цркве Светог Бартоломеја, између градских бедема у северозападном делу града. То је био мали простор у којем је провела седам година, уз чуђење Которана који нису знали да се усред града може пронаћи пустињак. Након тога је прешла у малу ћелију, у углу цркве Светог Павла, јер јој је пре седам година, када је брала лековито биље на брду изнад ове цркве, Свети дух рекао да на овом месту треба да заврши свој пут. Добила је доминикански хабит и име је променила у Озана. У испосници је такође имала евхаристичке визије. Једном приликом када је имала високу температуру, указала јој се визија Исуса на крсту окупаног крвљу, и од ње је оздравила. Молитвама је смирила сукоб између племића и пучана, и у заносу је видела слику Богородице која је држала са десне стране светог Трипуна, а са леве светог Винцентија. Несумњив је утицај тада веома омиљене ликовне представе *Madonna di Misericordia*, јер је Озана видела светог Трипуна како се једном руком држи за плашт Богородичин, а десном смирује наоружане племиће окупљене на Тргу светог Трипуна. Свети Винцентије је једном руком наткрилио Богородичин плашт како би заштитио народ, а другом руком смиривао пучане окупљене на Тргу од мора. Када се Озана молила у заносу и ван чула да у Котору престане нека болест с великом смртношћу (вероватно куга), указала јој се поново визија светог Винцентија исповедника који јој је рекао како је њена молитва услишена код Господа.

3.2. Модели покајања у Озанином аскетизму

Поред реклузоријума као највишег степена одрицања од света, у Озанином житију се срећу и многи други елементи строгог аскетског покајања. Већина припада општем анахоретском и пенитенцијалном моделу, док се у појединим елементима препознаје посебан утицај локал-

не средине и историјских прилика. Тако је Озана испод хаљине носила чврсти железни обруч са грубом кострети на голом телу. Њен кревет је био лества од пет степеника, као спомен на пет Христових рана, „о којима је она са најслађим ужитком непрестано говорила“. Бичевала се конопцима на чијим су крајевима били комади гвожђа, а попут светог Јеронима ударала се тешким каменом у груди, проливајући много суза и крви коју је покушавала да опере са зидова, али није успела те су трагови крви пронађени након њене смрти. Озана је себе сматрала грешницом, није подносила да је неко назове светицом и желела је да пати у мукама чистилишта само ако би знала да ће чути глас: „Прићите благословљени.“ Чак је желела да је Которани истерају из града као грешницу са увредама и камењем, јер би то био *imitatio* Мука Христових. Посећивали су је као у небеском пророчишту племићи, пучани, странци и ходочасници, тражећи савете и молитве. Имала је тешка искушења и борбе са ђаволом. Једном приликом јој се указао у виду оца Вицка Буће, потом је видела место за молитву (*oratorio*) у својој ћелији са мноштвом демона у облику птичица које су је ометале у молитви, али их је она истерала. Док је везла корпорал, указао јој се Сотона у лику Богородице са дететом и хвалио јој рад, желећи да се она узохоли, а да је потом наведе да одустане од испосничког живота.

Три дана пре смрти опремила се светим сакраментима. Тада ју је питао њен тадашњи исповедник, фра Тома Баска, ко је била та особа која је претрпела толика искушења и прогањања од ђавола, а о којој је она увек причала у трећем лицу. Морала је да му одговори да је то била она. Умрла је 27. априла 1565. године. На њеним леђима се могла видети велика рана задобијена од самобичевања. Неколико месеци након сахране, пронашли су њено тело потпуно очувано и положили га у дрвени сандук. Камен којим се ударала у прса је поклоњен витезу Мелкиору Тети, који је истицао своје сродство са Озаном. Придружен је племићком већу, а у захвалност им је направио 1675. године мермерни олтар са својим грбом и ту су смештене свете реликвије. Которске думне су 1672. године поклониле тај камен млетачком патрицију Пију Загурију, посредовањем Тетија.

3.3. Чуда

Двадест две године је била затворена у испосници када је, молећи се, чула да се одломио са брда велики камен и да се котрља ка њеној ћелији. Након што се поново помолила Господу, видела је две руке како заустављају камен. Такође је прорекла како ће три манастира ван зидина бити порушена, а да ће се у граду подићи један нови. Предсказала је страшан земљотрес (вероватно онај из 1563. године). Спасла је Котор од потопа

услед обилних киша које су падале више од сто дана. Спречила је молитвама да куга из Дубровника стигне и у Котор. Блажена Озана је највише прослављана као жива заштитница града на основу познате епизоде када је помогла у одбијању напада Хајрудина Барбаросе на Котор у августу 1539. године. Када је Барбароса опсео град, Озана је позвала бискупа и провидура Ђованија Матеа Бемба, рекавши им да треба да се моле Богу и светим заштитиницима, светом Трипуну и светом Винцентију.

3.4. Идеја чистилишта у Озанином учењу

Озани су долазили и теолози да се консултују с њом о недоумицама које су имали у вези са боравком душа у чистилишту, као и да чују њено мишљење да ли на том месту постоји ђаво. Говорила је често о душама у чистилишту и како им се може помоћи молитвама и милостињом, а нарочито светом жртвом на олтару. Озана се молила за душу фра Ивана, коју је видела у чистилишту. Иван је желео да постане доминиканац, али га је у томе омела прерана смрт. Такође је замолила и свог исповедника да принесе Господу жртву свете службе Божје за спас душе. Након тога јој се приказала душа фра Ивана, испричавши јој како је ослобођена претешких мука и како је очишћена те је отишла у небеску домовину. Са становишта времена и сукоба који су неминовно избијали између цркве и трговаца, због начина стицања профита, посебно је занимљива прича о души имућног властелина Јеронима Бизантија. Наиме, Јероним је завештао каритативне поклоне након своје смрти, „али ови су били више него осредњи“, како се истиче у житију. Молећи се за његову душу, Озана се једном приликом „издигла у духу“ и видела Јеронимову душу у чистилишту како трпи најсуровије казне. Бизанти јој је објаснио да је то због тога што није обављао трговачки посао према хришћанском милосрђу, јер је оно што је у бесцење куповао продавао по високим ценама на сајмовима. Милосрдни поклони које је завештао сиромашнима и цркви били су у ствари несигурна добра, а не његова имовина. Зато је Јеронимова душа рекла Озани да она настоји да његова жена поклони сиромашнима четвртину мираза и да уговори мисе за спас његове душе. Тако је и било, а душа трговца је заслужила рајска добра.

4. *HEREMITA*

Док су форме отворених манастира и реклузоријума биле заступљене међу женама бизокама, пицокарама и реклузама, херемитски начин живота је била могућност која се нудила религиозним мушкарцима. У позном средњем веку пустињаштво је у градским срединама представља-

ло аскетски модел који је у себи сажимао и активни и контемплативни начин живота. Бенедиктинци су нарочито неговали пустињачки облик аскетизма у Западној Европи XI и XII века. Пустињачке заједнице су од друге половине XI века у Италији оснивали углавном лаици, али и монаси. У XII веку, најпознатије пустињачке заједнице налазиле су се у Апулији, на Монте Гаргану.[114] У каснијем периоду, посебно са примером светог Фрање, развијају се и многе друге форме монаштва које су у свој аскетизам укључивале и основне постулате херемитизма. Пустињаци су у касносредњовековној Европи могли да буду везани за једну испосницу или манастир, али су могли и да воде активан живот, који је подразумевао просјачење и одлазак на ходочашћа за спас душе опоручитеља који им је у ту сврху завештао новчана средства. Водили су живот испуњен молитвама и медитацијама, издржавајући се од физичког рада или удељене милостиње. Постајали су пустињаци из личне жеље, често из јавног покајања због прећашњег грешног живота. Овакав облик повлачења од света се најчешће среће у италијанским градовима са развијеном урбаном традицијом и начином живота. Италијански касносредњовековни *romiti*, била је форма аскетизма посебно омиљена међу лаицима. *Romiti* су имали активну улогу у религијском и јавном животу градова. Изузетно важна активност херемита била је држање проповеди, посебно у XV веку. На градским трговима су позивали људе на покајање и упозоравали на могуће изливе Божјег гнева.[115]

Манастир которских пустињака био је посвећен Светој тројици и налазио се изван града. Над њим је јуспатронат имала которска општина. Манастир са црквом је био под бенедиктинском управом, што је било уобичајено за све пустињачке манастире у Далмацији.[116] Као седиште пустињака, који се у архивским изворима називају *heremitae sce Trinitatis*, црква Свете тројице се помиње 1431. године. Била је ходочасничко место и гробница породица из Одољена. Према предању, од Котора до Свете тројице некада је постојало више цркава и седам манастира, од којих је

---

[114] F. Panarelli, *Tradizione eremitica in area pisana: la "vallis heremitae" sul Monte pisano*, Reti Medievali Rivista 5, n. 2 (Firenze 2004) 1–8.

[115] О моделу светитеља пустињака у Италији, cfr. A. Vauchez, *Sainthood in the Later Middle Ages*, 190-1999. О херемитизму као саставном делу касносредњовековног девоција и његовим различитим аспектима, cfr. R. N. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, 126–135.

[116] О цркви Свете тројице код Котора као бенедиктинској, v. I. Ostojić, *Benediktinci u Hrvatskoj* sv. 2, 505. Бенедиктински пустињачки манастири су се најчешће оснивали на усамљеним местима, као што су пусти шкољеви близу обале. Такав је у Дубровнику био мали манастир Светог Андрије де Пелаго, cfr. К. Јиречек, *Историја Срба* II, 276–277.

данас познато само неколико.[117] Црква Светог Дујма у Шкаљарима је била једна од њих. У питању је надгробна капела са криптом-костурницом у приземљу, док се на спрату налазила капела.[118] Позната је и црква Светог крста у Шкаљарима, која се помиње у документу из 1331. године као *ecclesia sce Crucis de extra*.[119]

Пустињаци који су живели око цркве Свете тројице имали су углавном народна имена, како сведоче писани извори. Као што је био случај и са реклузама, и херемите су значајнију улогу у друштвеном животу Котора добиле у XV веку, нарочито од времена бискупа Марина Контарена. Највероватније је црква Свете тројице од пете деценије XV века постала седиште за држање службе на народном језику, коју су обављали „попови ћурилице“ у оквиру которске бискупије.[120] Которски канцелар из Италије је у свом тестаменту из 1444. године, оставио трећину добити од имовине (која би се након његове смрти распродала) за издржавање једног свештеника који има обавезу да сваког дана служи у цркви *more sacerdotum de Dalmatia vel Croatia in sclavonica lingua secundum ritum Latinorum*.[121]

У архивским списима из четврте и пете деценије XV века, најчешће се помињу два пустињака Свете тројице – Богдан и Марин. У писаним изворима пустињаци се помињу у вези са различитим пословима које су обављали. На основу ових помена, може се потпуније разумети улога хермита у јавном градском животу Котора. Године 1431. презбитер Иван Палташић, архиђакон и викар бискупа Марина Контарена, под кнезом Николом Пизанијем и судијом Базилија, покојног Марина де Безантиса, дао је у закуп пустињаку испоснику Марину два врта цркве Светог Петра. Земљиште је дато под условом да мали врт Марин ужива доживотно,

---

[117] A. Rossi, *Sv. Dujam u Škaljarima*, Starohrvatska prosvjeta II (1896), 43; I. Stjepčević, *Katedrala*, 60.

[118] I. Stjepčević, *Katedrala*, 60, n. 344. објављује архивски податак да се црква Светог Дујма први пут помиње 1331. године (према: IAK SN I, 202.) и да се у црквици служба обављала и крајем XIV века, када се помиње извесни *Petrus lechie archipresbiter abas eccliae s. Duimi* (према: IAK SN II, 516.) О основи и архитектури цркве, са предложеним ширим оквиром за датовање, cfr. M. Васић, *Архитектура и скулптура у Далмацији*, Београд 1922, 22–23; В. Кораћ, *Споменици средњовековне архитекуре у Боки Которској*, Споменик САН III, Београд 1953, 120–121. Цркву Светог Дујма пореди са капелом А у Ратачком манастиру и са двоспратном црквицом у Старом Улцињу, предлажући стога постојање посебне зетско-захумске романике, P. Mijović, *Crkvice-kripte na crnogorskom primorju*, PPUD 21 (1980) 149–158.

[119] IAK SN I, 202. О рушевинама и основи цркве, cfr. В. Кораћ, *Споменици средњовековне архитекуре у Боки Которској*, 121–123.

[120] В. Ј. Ђурић, *У сенци фирентинске уније*, 52.

[121] И. Божић, *Село Богдашићи у средњем веку*, 81 (према: IAK CXLIX, 316).

док је од великог врта имао обавезу да род даје бискупу или његовом пуномоћнику.[122] Марин херемита је био трећередац, пустињак лаик, будући да се у исправама помиње његова ћерка Радула (која се 1442. године удала за Лукшу, пок. Јурка).[123] Радослав Станковић из Драчевице у свом тестаменту 1437. године завештао је да се сахрани у цркви Свете тројице и оставио Богдану испоснику два дуката за ходочаснички пут у Рим да се моли за спас његове душе.[124] Попут которских, сачувани архивски подаци говоре да су и пустињаци (ремете) из Задра у XIV и XV веку одлазили на ходочашћа како би се молили за спас душе опоручитеља који им је у ту сврху завештао новац.[125] Године 1441. Никола Главати поклонио је Богдану херемити из цркве Свете тројице, као и осталим монасима испосницима исте цркве, земљу Дамјана де Болице у Кавчу. Богдан је у име своје и осталих испосника, као и наследника у манастиру, дао поклоњену земљу у закуп.[126] Крајем XV века, помиње се и управитељ цркве Свете тројице 1499. године *presbiter Triphon Rutos, rector sancte Trinitatis*; који се нешто раније (1493. године) назива *caluger sancte Trinitatis*.[127]

Једна активност которских пустињака Свете тројице стоји у најближој повезаности са општим касносрендњовековним стремљењима цркве у снажењу религиозности и повезивању са лаицима свих друштвених групација. У питању је држање службе на народном језику. То је била изузетно значајна новина која је допринела образовању верника и њиховом приближавању католичкој цркви. Активна улога пустињака у ширењу Божје речи имала је и симболичко значење, те је тумачена као вид њихове борбе са ђаволом. Борба између природног (као нагонског и некултивисаног) и духовног доминирала је у подвижништву пустињака. Бедеми града су делили ова два пола, представљајући границу између с једне стране уређеног, организованог простора, места за цркве и за људе који припадају Богу, и са друге стране дивље природе коју човек није култивисао и уредио према својим потребама. Светог Антонија је ђаво дошао

---

[122] IAK SN V, 252.
[123] L. Blehova Čelebić, *Žene srednjovjekovnog Kotora*, Podgorica 2002, 402 (према: IAK SN VII, 312).
[124] IAK SN V, 788.
[125] Задарски пустињаци фрањевачког трећег реда имали су и изразито активну каритативну улогу, посебно у служби сиромашних и маргиналних друштвених групација у лазарету. О каритативној улози лазарета у Задру, активности еремита и фрањеваца трећег реда богате архивске податке износи и уклапа у ширу слику касносредњовековне религиозности P. Runje, *Lazaret u predgrađu srednjovjekovnog Zadra i njegovi kapelani*, Radovi Zavoda za povijesne znanosti HAZU u Zadru 39 (1997) 81–116.
[126] IAK SN VII, 109.
[127] В. Ј. Ђурић, *У сенци фирентинске уније*, 52, n.152. (према: IAK SN XXII, 410; BAK III, 351, 359).

да искушава плашећи се да ће он својом аскетском праксом да претвори пустињу у град.[128] Которски пустињаци су живели изван градских бедема, али су својим активностима били блиско везани са градским начином живота и за сам боравак у оквиру зидина града. Активност пустињака у ширењу Божје речи на народном језику припадала је домену политичко-религијског деловања. То је био активни принцип који је у усамљеничкој аскези пустињака постојао упоредо са *vita contemplativa*.

О укључености которског пустињачког манастира Свете тројице у свакодневни живот града, сведочи и одбијени захтев Которана Сињорији да им се дозволи одржавање трговачког сајма за време празника Свете тројице око ове цркве.[129] Према општим захтевима касносредњовековне религиозности, херемите су имале улогу посредника између Бога и друштвене заједнице. Пустињаштво као анахоретски вид живота поштовало је у касном средњем веку активни принцип одржавања контакта са светом. О изузетном процвату и активној друштвеној улози пустињака у Котору током прве половине XV века, сведочи и постојање култа светог Антонија опата, првог пустињака. Црква посвећена светом Антуну опату сграђена је 1431. године ктиторством Марина Друшка. Сачуван је рељеф који приказује овог светитља са атрибутима – звоном у десној руци и прасетом крај ноге. У десној руци држи епископски штап, а на глави има митру.[130]

У которском манастиру Свете тројице боравили су свештеници „ћурилице". У другој половини XV века, у архивским изворима забележено је постојање тројице „ћурилица". Матеј (*presbiter Matheus Curiliza*) и Гргур (*presbiter Gregorius Curiliza*) помињу се 1492. године.[131] Трећи, старији Матеј „ћурилица", потицао је из которске угледне пучанске породице Паутино (његов отац Ђурко је био рођени брат Луке Паутина, значајног трговца).[132] Активност Матеја може се у архивској грађи пратити током треће четвртине XV века. Религиозна которска братовштина Светог духа, чији су братими били лаици, позвала је Матеја 1451. године да до краја свог живота буде свештеник у њиховој цркви. За то време могао је да

---

[128] C. Frugoni, *A Distant City*, 10–11. О елементима нагонског и религијског сензибилитета у формирању аскетског идентитета пустињака, cfr. P.Cox Miller, *Jerome's Centaur. A Hyper-Icon of the Desert*, Journal of Early Christian Studies, vol. 4 n. 1 (1996) 209–233.

[129] *Историја Црне Горе 2/2*, 253.

[130] О Марину Друшку, подизању задужбине и његовим поседима, v. I. Stjepčević, *Prevlaka*, 45–64.

[131] Податке из Бискупског архива у Котору доноси В. Ј. Ћурић, *У сенци фирентинске уније*, 51, n. 148.

[132] R. Kovijanić, *Pomeni crnogorskih plemena u kotorskim spomenicima (XIV-XV vijek)*, knj. II, Titograd 1974, 193–197.

ужива приходе братовштине од земље и винограда.[133] Убрзо, которски бискуп Марин Контарено именовао га је за ректора цркве Свете тројице и на том положају је остао до смрти 1476. године.[134] Нешто раније, клерик Матеј Ђурка Паутинова, звани „ћурилица", помиње се 1450. године када му је свештеник Матија Андријин Крзман завештао свој бревијар.[135] Матеј је 1458. године склопио уговор да буде капелан и опуномоћеник унијатског зетског митрополита Јована са Крита (*Johannes de Candia*), за подручје которске општине, да држи службу по његовим прописима, као и да га заступа у Риму и Венецији.[136] Око средине XV века на подручју которске општине је вођена активна црквена политика превођења православног становништва у католичанство. Посебну улогу у томе имали су свештеници ћурилице, који су службом на народном језику покушавали да припреме православно становништво на прихватање уније. О овој црквеној политици сведочи писмо које је млетачки дужд *Francesco Foscari* упутио 22. маја 1455. године которском провидуру Ивану Барбу. Дужд је похвалио настојање которског бискупа Бернарда око „povraćanja sljedbenika istočne crkve u krilo katoličke, osobito u selu Bogdašićima". Повод за то је било враћање земљишта које је присвојила православна црква (*Metropolitam schismaticum sive Sclavum*), а зарад *augmento Fidei Catholice*.[137]

О управи цркве Свете тројице, више података доноси документ из 1476. године. Сазнаје се да је свештеника и управника *ecclesia Sancte Trinitatis extra Catharum* бирало и потврђивало Мало веће которске општине у горњој палати величанственог и племенитог господина кнеза (*magnifici et generosi domini comitis*). Ово место је било упражњено смрћу свештеника Матеја Ћурилице (*per mortem domini presbyteri Mathei Giuraliza*). Изабран је свештеник Иван де Болица, а за његовог колегу и помоћника, свештеник Матеј де Вракјен. Према протоколу, новоизабрани свештеници су морали да буду уведени у цркву, да пољубе олтар и са покровом (*toualea*) са истог олтара у рукама да се потврде. Према обичају цркве, требало је сами да прођу овим путем, и након тога да седну и запевају *Te Deum laudamus*, „и ударајући о звона и чинећи друго као што је уобичајено у сличним приликама, у знак заиста примљеног и правог и

---

[133] В. Ј. Ћурић, *У сенци фирентинске уније*, 51–53.
[134] В. Ј. Ћурић, *У сенци фирентинске уније*, 52, n. 151 (према: *Farlati – Coleti, Ecclesiae ragusinae historia*, Venetiis 188, 465; ВАК, II, 50, 51 (из 1457. године где се помиње као ректор Свете тројице); IAK, XIII, 739, 741, 744, (из 1469. године – *presbiter Matheus Guriliza, tamquam capellanus et rector sancte Trinitatis de Cataro*, добија новац за оправку цркве на основу тестамента једног грађанина).
[135] Р. Ковијанић, *Которски медаљони*, 153.
[136] IAK SN XI, 53. I. Stjepčević, *Prevlaka*, 135; P. Kovijanić, *Pomeni crnogorskih plemena*, knj. II, 68–69; В. Ј. Ћурић, *У сенци фирентинске уније*, 53.
[137] Превод писма доноси: I. Stjepčević, *Prevlaka*, 118–119, 168, n. 77.

стварног и законитог посједа односне речене цркве и њених права и њених припадности".[138]

Которски пустињаци XV века су се бавили веома различитим активностима: ширењем вере на народном језику, руковођењем религиозним лаичким братовштинама, економским пословањима и давањем земљишта у закуп, и имали су истакнуту друштвену улогу у граду. Такође, манастир Свете тројице је био скрипторијум у којем су се преписивале књиге на народном језику, као што је био случај и у другим приморским херемитским манастирима.

Појава которских херемита ћурилица је део ширег облика касносредњовековне религиозности, која је забележена у градовима дуж целе далматинске обале. Најисткнутији у том процесу били су фрањевци. У градовима на северном делу обале деловао је посебан огранак фрањевачког реда – трећереци глагољаши, који су се називали и еремитима. Манастири ових редова су се налазили на усамљеним местима (на малим острвима близу већих градова или у предграђима изван зидина града), али их је њихова активна улога у ширењу Божје речи претворила у својеврсна жаришта средњовековног живота. У Задру су, убрзо након доласка фрањеваца у XIII веку, основани и трећереци *fratres heremtae ordinis sancti Francisci*. Пустињаци светог Фрање су у Задру држали службу на народном језику. Писани документи о таквој активности потичу углавном из XV века, и дозвољавају претпоставку да су имали и развијени глагољашки скрипторијум. У јужном делу Јадрана улогу глагољашких центара имали су манастири фрањеваца опсерваната. На подручју Дубровачке Републике често се помињу словенски свештеници и попови „ћурилице" у раздобљу од последње четвртине XIV до краја XV века, који су држали службу у католичким црквама изван града (по селима од Стона до Жупе дубровачке) на словенском језику. У град су долазили да на свечаним мисама прочитају део службе на словенском језику.[139]

Поред држања службе у црквама, пустињаци су се у приморским градовима бавили и сасвим световним пословима. Тако је један пустињак на Ластову продавао креч. За пустињака из Светог Андреје *de Pelago*

---

[138] Документ се налази у Хисторијском архиву у Задру, а објављен је у: *Писци средњовјековног латинитета. Књижевност Црне Горе од XII до XIX вијека*, ed. Д. Синдик, Цетиње 1996, 193–202.

[139] G. Ferrari-Cupilli, *I francescani del terz'ordine ed il convento loro di Zara*, Zara 1864; М. Динић, *Словенска служба на територији Дубровачке Републике у средњем веку*, Прилози КЈИФ XIV (1934) 50–65; id, *Chiuriliza словенских попова дубровачке грађе*, Прилози КЈИФ XXVI (1960), 274–279; A. M. Strgačić, *Hrvatski jezik i glagoljica u crkvenim ustanovama grada Zadra*, in: Zadar, Zagreb 1964, 395–397; A. Badurina, *Uloga samostana u urbanizaciji jadranske obale*, Peristil 21 (1978) 131–134.

везује се љубавна прича, која има основа у историјским чињеницама. Дубровачки песник и бенедиктински пустињак, Мавро Ветранић, написао је спев *Remeta*, описујући усамљени школ Светог Андрије.[140] То је један од разлога одласка мушкараца лаика у пустињаштво – живот без брачних обавеза и рада, у којем су могли (без јаке контроле црквеног реда јер му нису припадали), да воде угодан живот испуњен љубавним згодама.[141]

5. БРАТОВШТИНЕ

Снажни центри за ширење теолошког учења у свакодневном животу лаика биле су братовштине, које су у касном средњем и на почетку новог века доживеле велики процват. Братовштине су свој рад усмеравале углавном на два поља деловања: економски (занатлијски и трговачки) и религиозни (који је подразумевао и социјално-хуманитарни). Само оснивање, а потом и устројство рада братовштина, заснивало се на преплитању сакралног и профаног, на начин карактеристичан за религиозну праксу позног средњег века. У организацији средњовековних братовштина, препознаје се исти концепт који је лежао у основи функционисања градске комуне. Антички узор за муниципално организовање живота у градовима биле су прехришћанске *collectae* и *conviviae*. Касније се у средњовековним италијанским комунама оснивају *consorterie*, у којима се развијала суштина религиозног деловања каснијих братовштина – неговање врлине *caritas*, изражено кроз бригу према ближњима (члановима), обезбеђивање хране и одеће за сиромашне, као и кроз оснивање хоспитала и рад у њима.[142] Централна идеја *Buon Comune* у средњовековним градовима, односила се на истицање важности друштва изнад приватних интереса. *Caritas* је била идеја која је повезивала све друштвене слојеве који су заједно живели на подручју градске комуне, представљајући услов за одржање мира. Неговање милосрђа и повезивање становника града били су основни хуманитарни циљеви позносредњовековних братовштина. Својим религиозним и економским циљевима, братовштине су створиле

---

[140] К. Јиречек, *Историја Срба* II, 276–277.

[141] Овај примамљив разлог за одлазак у пустињаштво на примерима из Европе разматра: R. N. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, 130.

[142] О оснивању и делатности лаичких братовштина у касном средњем веку и ренесанси постоји обимна литература. Треба посебно издвојити: G. Meersseman, *Ordo fraternitatis: confraternite e pietà dei laici nel medioevo*, Roma 1977; R. Weissman, *Ritual brotherhood in Renaissance Florence*, New York 1982; J. Banker, *Death in the Community: Memoralization and confraternities in an Italian commune in the Late Middle Ages*, Athens Ga 1988.

погодно окружење у којем је верник могао да негује љубав према Богу, нарочито чинећи милосрдна дела према ближњима. О примарно социјалном и хуманитарном циљу братовштина, сведочи део из статута дубровачке братовштине светог Лазара из прве половине XVI века, где се истиче како је циљ братовштине увећање врлине *caritas* у друштву. Овај статут је посебно драгоцен јер, за разлику од уобичајених статутарних одредби братовштина Дубровника и Котора које се односе на каритативну делатност, у једном члану даје дефиницију исходишта *caritas*: *patria celeste dove è la charità perfettissima la qual è idio: el che ci concedi colui chi è principio ineçio e fine de ogni bene, cioè idio vero trino et uno. Amen*.[143]

Братовштине су неговале два кључна задатка начела *caritas*: снажење религиозности код лаика и ширење љубави и бриге према ближњима. Због прихваћености и снаге коју су имале, у Италији су се братовштине оснивале како би се супротставиле јереси, као и да би преузеле обавезу милосрђа на нивоу града.[144] Попут других италијанских градова, Венеција је имала братовштине које су оснивали мушкарци и жене ради узајамне помоћи и остваривања религиозних потреба. Обавезно су имале свог светог заштитника, патрона братовштине, омогућавале су својим члановима да учествују у заједничким молитвама, чланови братовштина су посећивали болесне, пратили умрлог до гроба и учествовали у комеморативним мисама. Неке братовштине су имале покајничку оријентацију, у чијој је основи лежало групно бичевање ради искупљења својих грехова и грехова других људи. Оно што је некада био лични чин покајања, у касносредњовековним братовштинама је постало начин искупљења грехова целе комуне. Оваква пенитенцијална пракса је развијана посебно у италијанским братовштинама, као и у областима под њеним духовним утицајем. Венецијанске братовштине, односно *scuole*, представљале су изузетак када је реч о организацији. Њихове покајничке групе биле су независне од цркве, а блиско повезане са државном управом, те су на тај начин постајале снажније инкорпориране у грађанску структуру.[145] Венецијанци су ангажовање у духовном животу најчешће остваривали управо укључивањем у корпорације *scuola*. Крајем XV века, број лаика укључених у рад братовштина изузетно је порастао. Прва од моћних и богатих венецијанских *scuole grandi* оформљена је у XIII веку када се покрет флагеланата проширио Италијом и проповедао покајање јер су

---

[143] K. Vojnović, *Bratovštine i obrtne korporacije u Republici Dubrovačkoj od XIII. do konca XVIII. vijeka*, sv. 2, Zagreb 1900, 105–106.

[144] R. N. Swanson, *Religion and Devotion in Europe, c.1215–c.1515*, 191–234. О каритативним функцијама и религиозној пракси, на примеру фирентинских позносредњовековних братовштина, cfr. J. Henderson, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, Chicago & London 1997.

[145] P. Fortini Brown, *Venetian Narrative Painting in the Age of Carpaccio*, 15–21.

веровали да се приближава крај света. Пошто крај света није дошао, неке од група су формирале седишта и организације, које су омогућавале побожну, економску и социјалну подршку својим члановима. Успех је лежао у чињеници да је организација братовштина почивала на једноставном концепту – религиозност групе (корпорације) снажнија је него религиозност појединца.[146]

Братовштине у Котору су биле кључне институције за грађење и учвршћивање друштвених, религиозних и економских односа, не само међу својим члановима већ код целе градске комуне. Мир и просперитет у граду почивао је на принципима равнотеже између секуларног и сакралног, на равнотежи на којој се заснивао и рад братовштина. Својим члановима и њиховим породицама, братовштине су омогућавале својеврсно институционализовано креирање сопственог спасења кроз поштовање принципа хришћанске врлине *caritas*. Такође, прослављањем светитеља заштиника и других важнијих празника, братовштине су на непосредан начин омогућавале лаицима активно учешће у црквеним обредима и градским процесијама.

Братовштине су биле засноване на принципима неговања осећаја солидарности и на строгом поштовању установљених правила. Поред чињенице да су ова удружења омогућавала остваривање социјалних, професионалних и духовних потреба, она су својим члановима представљала спону која је повезивала њихове јавне и приватне делатности. То се остваривало кроз регулисање свакодневних активности братима, доношењем прописа који су били засновани на секуларним и сакралним принципима. Религиозност њених чланова се неговала првенствено прослављањем светитеља заштитника, чији је лик био представљен на олтарским сликама и киповима у которским црквама које су припадале братовштинама. Како је братовштина которских кројача истицала своје свете заштитнике, види се већ у религиозној инвокацији којом почиње њихов статут: *In nome del Padre, Fiolo, Spirito Santo, uno solo Iddio, dal cui ogni buon principio procede, et etiam della sua gloriosissima Madre Vergine Maria, et di San Marco Evangelista, et di San Triffon Confalone di questa Citta di Cattaro, et di San Homo bono, et di Madonna Santa Barbara et di tutta la Corte Celestiale.* Статути братовштина су прописивали на који начин треба да се прослављају поједини црквени празници. Тако су мајстори кројачи били дужни да прослављају своје заштитнике – светог Хомобона и свету Барбару, чији су се празници поклапали (4. децембра). У статуту се наглашава како је то нерадан дан за кројаче који тада треба да затворе своје радње. Непослушност се кажњавала новчано: *Item volemo che il zorno di Messer San Homobono et di Moxia*(!) *Santa Barbara qual vi è un zorno, tutti noi maestri*

[146] P. Fortini Brown, *Art and Life in Renaissance Venice*, New York 1997, 96–100.

del mestier nostro, siamo obligati a santificarlo, serrando, però, le botteghe nostre, et non far alcun lavor quel zorno della sua festa, sotto pena di un ducato che si contibuisca et daga in procuraria nostra di ogni maistro della sua bottega.[147]

Учешће у прослави патрона града било је заједничко свим которским братовштинама. Мајсторима кројачима је било статутарно прописано да уочи Трипуњдана (*la vigilia di San Triffon*) треба да формирају процесију која је кретала из цркве Светог Марка (од времена када им се у тој цркви налазио олтар), носећи копље и барјак (*con il penon, zoe con la bandiera nostra processionalmente iuxta, il consueto*). Одредница им је била Катедрала, у коју је требало да дођу са свећама у рукама (*portando il man de li torzi*).[148]

Основна духовна улога братовштина односила се на старање о религиозности њених чланова. Како би избегли муке чистилишта, братовштине су својим братимима још за живота омогућавале милосрђе према онима којима је помоћ била потребна. Најбројније каритативне делатности братовштина односиле су се на пружање материјалне помоћи породицама сиромашних братима и обезбеђивање мираза сиромашним девојкама. Которска братовштина светог Николе морнара је статутарно прописала да се морају помоћи братими који су у немогућности да удају своје кћери. Помоћ се састојала у једној сукњи за цену коју одреди скупштина братовштине.[149] Посебно је важно истаћи да је милосрђе било кодификовано статутарним прописима и исказано речником у којем доминира религиозни пијетет. За разумевање природе и начина ширења религиозности у градским срединама, треба се задржати на анализи вокабулара статута которских, и њима блиских дубровачких, братовштина. Најчешће коришћени религиозни термини (*misericordia*, *far la charità*, *fare la elemosina*, *per remedio et salute delle anime*, *per remedio delli soi peccati*, *commemoratione de li morti*) указују на основне духовне преокупације времена. Таква употреба језика говори о тежњи да се пружи сакрални оквир свакодневном профаном животу, а да се верницима, члановима братовштина, омогући лични и непосредни однос са религијским вредностима. Први члан статута дубровачких златара из 1306. г. започиње речима: *Nel Nome del nostro Signor Jesu Christo, pieno di misericordia et di ogni gratia*. Потом се каже да је братовштина основана *per reverentia di Nostro Signor Jesu Christo, lo*

---

[147] Препис статута, који датира од 3. јануара 1528. године, објавила је: A. Mažibradić, *Statuti bratovština obućara i krojača*, 61. Кројачи се помињу у которским изворима XIV века, v. Р. Ковијанић, *Которски медаљони*, 141–142.
[148] A. Mažibradić, *Statuti bratovština obućara i krojača*, 61, 63.
[149] *Statut Bratovštine svetog Nikole mornara u Kotoru iz 1463. sa alegatima do 1807. godine*, priredili: M. Milošević, J. Antović, Kotor 2009, 17.

qual è padre di misericordia.[150] Истицање милости у каритативном смислу и њеног исходишта у пропису једног лаичког, занатског удружења, јесте извор који директно говори о религиозном моделу који је нуђен позносредњовековном хришћанину. Императив и коначни циљ сваког милосрђа јесте брига за спас душе након смрти. Стога се у статутима често наглашава да се братовштине оснивају и делују у част светитеља заштитника а зарад спаса душа братима. Братовштина дубровачких златара је основана у име светитеља заштитника братовштине *sancto Marco Evangelista, per remedio et salute delle anime delli morti, et delli vivi*. У члану 31 Статута из 1446. Године, каже се да је основана *a laude dello Omnipotente Iddio et del glorioso martire Sancto Blasio, et per la salute delle anime delli fratelli, detta fraternita fu laudata, confirmata et approbata, grata et degna*.[151] Дубровачка братовштина дрводелаца из 1388. године основана је у част светог Андреје *per anima nostra e de li nostri morti frari et vivi all onor de Sancto Andrea. Che miser Sancto Andrea sia avocato a misser Domine Deo per anima nostra e de li nostri morti*.[152]

У оквиру развијеног позносредњовековног каритативног система помагања сиромашних и ширења религиозности, братовштине религијско-занатлијског карактера имале су истакнуто место. Изузетно писано сведочанство о месту и улози братовштина у оквиру средњовековног града пружа статут дубровачке братовштине светог Лазара (*mercanti di Levante*) из 1536. године. У једној реченици члана статута говори се обједињено о свим каритативним задацима братовштине и наглашава да је коначан и кључни задатак брига о граду: *nostra intentione in augmento del culto divino, in salute e consolatione di molte anime, in beneficio de li poveri, in emolumento et ornamento della detta città di Ragusi*.[153]

Успех који су стекле у градским срединама братовштине су дуговале чињеници што су чак и у кризним временима својим члановима омогућавале сигурност у обезбеђивању сахране, комеморације и припреме каритативног обеда. Опште место у статутарним прописима братовштина било је да сваки члан братовштине треба да отпрати умрлог братима до

---

[150] K. Vojnović, *Bratovštine i obrtne korporacije u Republici Dubrovačkoj*, sv. 2, 24. Стварање, организовање и развој братовштина у средњовековном Котору има пуно сличности са Дубровником. Изабрана литература о развоју братовштина у Дубровнику: V. Foretić, *Dubrovačke bratovštine*, Časopis za hrvatsku povijest I/1–2 (Zagreb 1943) 16–33; D. Roller, *Dubrovački zanati u XV i XVI stoljeću*, Zagreb 1951. A. Marinović, *Prilog poznavanju dubrovačkih bratovština*, Anali Historijskog instituta u Dubrovniku I (1952) 233–245.

[151] K. Vojnović, *Bratovštine i obrtne korporacije u Republici Dubrovačkoj*, sv. 2, 24, 31.

[152] K. Vojnović, *Bratovštine i obrtne korporacije u Republici Dubrovačkoj*, sv. 2, 2.

[153] K. Vojnović, *Bratovštine i obrtne korporacije u Republici Dubrovačkoj*, sv. 2, 105–106.

гроба, осим у случају куге или неке друге заразе. О томе сведочи статут которских обућара из 1488. године: *Item che cadauno della dicta Frataglia sia obligato accompagnar alla sepultura cadauno che morira dela dicta Frataglia, sotto pena de grossi quatro per cadauno e cadauna volta, excepto in casis pestis vel contagionis a quibus Deus advertat*.[154]

Постојао је још један разлог, не мање важан од поменутих, а који је утицао на успех братовштина код верника из градских средина. У оквиру хришћанске бриге за душе својих чланова, братовштине су гарантовале и сигурно одржавање миса и молитви *pro remedio animae*. Изразита брига људи суочених са близином смрти, за одржавање миса за спас душе представља једну од главних карактеристика касносредњовековне религиозности, а која је поникла из веровања у постојање чистилишта. Према *Златној легенди*, постојала су четири начина да се помогне душама у чистилишту: молитвама пријатеља, давањем милостиње, комеморативним мисама и постом. Братовштине су нудиле прве три могућности својим братимима: молитве, *caritas* и годишње мисе за душу (*animaversario*). У статуту дубровачке братовштине дрводелаца из 1388. године, наглашено је како треба да се обезбеди певање миса сваке године у цркви Светог Андрије *per remedio et salvamento de tute le anime de li morti et de li vivi al onore de misser Domene Dio et de Misser Santo Andrea*.[155] Братовштина которских кројача прописом је установила обавезно давање годишње мисе задушнице за своје умрле братиме, као и обичај да се након комеморације у кући гашталда присуствује обеду: *Item volemo che la nostra schola sia tenuta ogni anno nella commemoratione de li morti, che vien a dì 2. Novembrio, far celebrar una messa per l'anime de tuti li morti nostri confrati in la glesia soprascritta di Messer San Marco al nostro altar*. Такође: *Item volemo et ordinamo che ogn'uno dei nostri maestri sartori debba venir alla messa nel*

---

[154] A. Mažibradić, *Statuti bratovština obućara i krojača,* 53–65. Сачуван је писмени договор которских обућара који датира од 1. априла 1398. године. На основу честог помињања обућара у судско-нотарским књигама може се закључити да је обућарски занат био веома развијен у Котору у првој половини XIV века. *Fraternitas calegarium* се помиње 1398. године, кад је двадесет которских обућара саградило кућу ван градских зидина, код малих врата, испод куће Ивана Буће. Те просторије су користили за обављање свог заната. Цркву Светог Бенедикта, која се помиње први пут 1326. године, а која се налазила у непосредној близини Светог Крста, уступила је братовштина флагеланата братовштини обућара 1603. године. Олтар ове цркве се помиње 28. септембра 1423. године када је млетачки провидур Марко Барбариго донео закон да се забрањује свакоме, било да је у питању Которанин или не, да присвоји црквена добра олтара Светог Бенедикта у седишту братовштине Светог Крста, cfr. A. St. Dabinović, *Kotor pod Mletačkom Republikom*, 73; I. Stjepčević, *Katedrala*, 61.

[155] K. Vojnović, *Bratovštine i obrtne korporacije u Republici Dubrovačkoj*, sv. 2, 6–7, 9.

zorno quando si fa commemoratione di morti, et etiam nel zorno di Madonna Santa Barbara et questo in la Capella di Messer San Marco su'l nostro altar et compite le messe, dobbiamo tutti trovarse nella casa del nostro gastaldo et far la carità insieme.[156]

Церемонијал сахрањивања и комеморације чланова которске братовштине помораца био је детаљно прописан статутом из 1463. године. У погребној поворци је предвиђено ношење свећа – четири дебеле (*dupieri*) и четири тање. Приликом погреба братима који је био заповедник или морнар, ношен је још и сребрни крст братовштине добијен после битке код Велбужда, симбол ратног подвига Котора. Сви чланови који су желели да се сахране у заједничку гробницу у цркви, имали су према статуту на то право. Годишња миса за душе умрлих чланова обављала се у цркви Светог Николе морнара уочи Цветнице (*Pascha rosata*) и статутом је било предвиђено да то буду веома раскошне црквене свечаности уз учешће осам свештеника.[157]

О броју молитви за опрост грехова преминулог братима, говори статут дубровачких златара који прописује да се умрли испрати до гроба са свећама у рукама, а након сахране братими треба да изговоре *venti cinque pater noster et venti cinque Ave Marie per remedio delli soi peccati*.[158] Матрикула братовштине свете Марије од Акшуна на Лопуду из XV века, одређује – *Ancora volemo e fermemo che se debbia brusar la candela (kangjela) a olio de notte e de dì in la glesia de sancta Maria, e debbia se cantar una missa ogni settimana per le anime nostre e delli nostri morti fina che dura la nostra fratilia*. Потом говори о дужности чланова да умрлог братима или сестру испрате до гроба *colle candele de cera impresse de fogo. E che li sia fatta la caritade*.[159]

Каносредњовековни начин приближавања религиозних идеја лаицима подразумевао је преплитање јеванђеоских порука са практичним свакодневним захтевима, као вид превазилажења разлика између сакралног и световног. Уобичајено је било да се у статуту братовштина представи и законски пропише хришћански модел који братими треба да следе. Поштовање Божијих захтева и саучешће у оплакивању преминулог члана братовштине захтева се у одредби статута которских кројача: *Item volemo*

---

[156] A. Mažibradić, *Statuti bratovština obućara i krojača*, 62, 64.
[157] *Statut Bratovštine svetog Nikole mornara u Kotoru iz 1463. sa alegatima do 1807. godine*, 19–21; M. Milošević, *530 godina statuta bokeljske mornarice*, 13–28. Члан XVII статута је стављен ван снаге 1579. године одлуком далматинског апостолског визитатора, веронског бискупа Августина Каурија, cfr. S. Mijušković, *Osnivanje bratovštine kotorskih pomoraca i njen statut iz 1463. godine*, 30–31.
[158] K. Vojnović, *Bratovštine i obrtne korporacije u Republici Dubrovačkoj*, sv. 2, 27.
[159] K. Vojnović, *Bratovštine i obrtne korporacije u Republici Dubrovačkoj od XIII. do konca XVIII. vijeka*, sv. 1, Zagreb 1899, 59.

che quando alcuno di noi confrati, over della nostra famiglia, mancasse di questa vita presente, in quel zorno siano obligati congregarse et far l'opera della misericordia, come Nostro Signore Idio, comanda nel suo Evangelio allergatevi con li allegri et attristatevi con li tribulati; sendo così, volemo che cadauno dell'arte nostra sia obligato, sotto pena di grossi dui, venirci e stare all'essequie per sino che corpo sara sepellito, et poi accompagnarli tribulati fino la casa et farli la carita, come fanno li buoni christiani.[160]

Дан Свих светих је био у фокусу комеморативних миса братовштина, а на крају церемоније је прављен обед (*charità*, *convito*, *lo pasto della caritade* или *pietanza*). Тада су се живи братими повезивали са умрлима присећајући се њихових имена. Такође, обеди су припремани и за сиромашне, те су на тај начин братовштине спајале своје две кључне функције – каритативну и комеморативну. Обеди су припремани *per segno de caritade*, како се истиче у првом члану Статута занатске братовштине дрводелаца (марангуна) из 1388. године.[161] У статуту златара из 1306. г. прописано је да гашталд треба да припреми 8. октобра: *uno convito, cioè uno pasto a tutti li fratelli della fraternita*, а то треба да се учини *per reverentia di Dio et per opera della carità.* Даље се каже да се обед припрема и за: *remedio de tutte le anime delli morti et delli vivi, alle qual carità debbiano vegnir tutti li fratelli della nostra scola.* Затим је прописано како сваки гашталд треба да *fare le carità di pane et di vino, et formagio due volte all'anno, della festa della Natività del nostro Signor Jesu Christo*.[162] У другом члану Статута дубровачке братовштине дрводелаца из 1388. године, говори се о дужностима управитеља братовштине: *che lo gastaldo debbia fare caritade con tutti li frari in lo die de li morti, et in altro die de Natale, et in lo die primo de la pasqua*. [163] Такође, братовштине су припремале јавне свечане обеде (гозбе) на дан својих светитеља заштитника. Статут братовштине свете Марије од Рожата на Ријеци из 1321. г. прописује како сваки братим треба да донесе вино *per la caritade dello pasto*, док је дужност гашталда да припреми *lo pasto della caritade in la festa de Ogni Santi*.[164] О обавези гашталда говори се и у статуту братовштине светог Николе у Стону из 1389. године: *quando sara il giorno della festa de sancto Nicholao che lo gestaldo con li soi officiali debia fare alle spese della fraternita alli frateli de questa schola uno pasto çioe de charne et de*

---

[160] A. Mažibradić, *Statuti bratovština obućara i krojača*, 63.
[161] K. Vojnović, *Bratovštine i obrtne korporacije u Republici Dubrovačkoj*, sv, 2, 6.
[162] K. Vojnović, *Bratovštine i obrtne korporacije u Republici Dubrovačkoj*, sv, 2, 25, 29–30.
[163] K. Vojnović, *Bratovštine i obrtne korporacije u Republici Dubrovačkoj*, sv. 2, 6–7, 9.
[164] K. Vojnović, *Bratovštine i obrtne korporacije u Republici Dubrovačkoj*, sv. 1, 6–8.

vin secondo la usança.[165] Дубровачака братовштина светог Лазара, како се сазнаје из њеног статута (из 1567. године) припремала је обед за сиромахе испред цркве на Дан светог Лазара. Том приликом је гашталд требало да сиромасима удели милостињу (*in loco di quel pasto che si faceva ali poveri nel giorno di S. Lazaro, ora vogliamo che li ghestaldi devono fare la elemosina nel giorno detto ali poveri davanti la giesia*).[166]

6. ОЛТАРИ БРАТОВШТИНА И ПОРОДИЦА

Проповеди, писана реч и ликовне представе били су основни инструменти снажнијег повезивања верника са Црквом. Преношење религиозних поука сликом јесте стари концепт који је у позном средњем веку обновљен значајним изменама. Најзначајнија новина у односу на претходне векове била је заступљеност ликовних представа у свакодневној религиозности све већег броја верника, различитог социјалног и економског статуса.

Олтарске слике и кипови добијају централно место на све бројнијим олтарима дуж бочних зидова градских цркава. Премда су слике и скулптуре на олтарима имале улогу подстицања молитви, судећи према изворима, лаици су свете слике доживљавали више као знакове који показују присуство божанског и светог, него као симболе који треба да инспиришу на медитацију о светом. Појава умножавања олтара и олтарских слика стоји у нераскидивој вези са променама које су наступиле у католичкој цркви са ширењем фрањевачког и доминиканског учења. Подстицај који су просјачки редови дали поштовању светих слика, имао је своје корене и потврду у хагиографијама њихових оснивача, светог Фрање и светог Доминика.[167] Догађаји из њихових живота, посебно они који су представљали прекретницу, били су често пропраћени присуством светих слика. Најилустративнији пример, који ће касније постати често понављани образац, јесте молитва светог Фрање пред сликаним Распећем (*ante imaginem Crucifixi*) у цркви *San Damiano* у Асизију. Преко чудотворног *crociffiso che parlava* светом Фрањи се тада обратио Господ, са захтевом да обнови његову Цркву (“*Francisce, vade et repara domum meam, quae, ut*

---

[165] K. Vojnović, *Bratovštine i obrtne korporacije u Republici Dubrovačkoj*, sv. 1, 13.
[166] K. Vojnović, *Bratovštine i obrtne korporacije u Republici Dubrovačkoj*, sv, 2, 115.
[167] H. Belting, *Likeness and Pressence. A History of the Image before the Era of Art*, Chicago and London 1994, 261–457, *et passim*.

cernis, tota destruitur!").[168] У фрањевачкој иконографији се Распеће из цркве *San Damiano* представља у виду *croce dipinta*, односно као сликано дрвено Распеће.[169] С друге стране, свети Доминик је у процесији 1221. године носио на раменима и глави икону *Madonna Avocata*, која потиче из VIII или IX века, и на тај начин показао да архетипске иконе треба да се поштују попут реликвија.[170] У фрањевачким и доминиканским проповедима, ови примери су представљали поуку и узор верницима.

У црквама просјачких редова било је уобичајено да се граде бројне капеле и олтари дуж бочних зидова наоса.[171] Тако је било и у которским црквама које су припадале фрањевцима и доминиканцима. На њиховим олтарима налазиле су се свете слике или скулптуре са представама светитеља којима су били посвећени. Судећи према укусу и обичајима времена у Котору, сасвим је оправдано претпоставити да су у већем броју биле заступљене олтарске слике, док су скулптуралне представе светитеља најчешће чиниле саставни део неког већег сликаног полиптиха. Тако је на олтару у цркви данас посвећеној светој Ани, стајао полиптих, чији је једини сачувани део дрвени кип светог Мартина.[172] О постојању олтарских слика у доминиканској цркви Светог Николе у граду, сачувани су писани извори. Након што је првобитна црква изван зидина порушена из безбедносних разлога у очекивању напада Хајрудина Барбаросе, покрај северних бедема у граду, саграђена је 1545. године нова доминиканска црква. О украсима који су се налазили на њеним бројним бочним олтари-

---

[168] Извод из *Legenda Maior* који се односи на сцену Чудо са Распећем цитиран је према: A. Smart, *The Assisi Problem and the Art of Giotto. A Study of the Legend of St. Francis in the Upper Church of San Francesco, Assisi*, Oxford 1971, 265.

[169] Оригинално Распеће које се налазило на олтару, чува се као реликвија у цркви Свете Кларе у Асизију. Идеја прекретнице и почетка Фрањиног реформаторског дела је истакнута распоредом фресака у Горњој цркви светог Фрање у Асизију, будући да се након сцене Чудо са Распећем нижу: Свети Фрања се одриче земаљских добара и Сан папе Иноћентија III (у којем се свети Фрања јавља као спасилац хришћанства), cfr. A. Smart, *The Assisi Problem and the Art of Giotto*, 162–168.

[170] О доминиканском поштовању светих слика, cfr. J. Cannon, *Simone Martini, the Dominicans and the Early Sienese Polyptych*, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes XLV (1982) 75.

[171] О архитектури фрањевачких и доминиканских цркава у Италији, cfr. P. Toesca, *Il medioevo* II, Torino 1965, 695–710, *et passim*. У приморским црквама проведничких редова бочне капеле се замењују олтарима дуж бочних зидова наоса, cfr. В. Корać, *Градитељска школа Поморја*, Београд 1965, 185.

[172] Кип светог Мартина је најчешће узгред помињан у литератури: M. Epron, *Un lien mistique entre la Dalmatie et la France – St. Martin de Tours*, Turistička revija, Jugoslavija IX (Split 1938) 207; C. Fisković, *O umjetničkim spomenicima grada Kotora*, Споменик САН CIII (1953), 83; *Историја Црне Горе 2/2* (В. Ј. Ђурић) 518; В. Ј. Ђурић, *Савина*, Београд 1977, 9.

ма, сазнаје се из хронике коју је 1716. године написао фратар Винцентије Марија Бабић. Црква Светог Николе у граду је имала осам олтара: светог Николе, светог Доминика, свете Катарине Сијенске, светог Винцентија Ферерског, светог Бартоломеја апостола, светог Хијацинта, свете Барбаре и свете Марије Магдалене. Сваки од олтара је имао по једну слику: на главном олтару св. Николе налазила се Тицијанова слика Поклоњења краљева; на олтару св. Катарине Сијенске била је слика Јакопа Палме; на олтару св. Винцентија слика Тинторета; на олтару св. Бартоломеја слика Ђиролама да Сантакрочеа, као и слика са представом Бога Оца од Веронезеа; на олтару св. Хијацинта слика Андрије Медулића; на олтару св. Барбаре Тинторетова слика; на олтару Госпе Ружарија слика Трипа Которанина (*Tryphon de Cattaro*) за кога Бабић каже да је живео у XV веку (слика се данас налази у Колеђати). Поред ових олтарских, Бабић истиче да је било још много других слика на платну која су украшавала десну страну цркве, посебно слике са представама чуда Розарија (*Miraculis de SS Rosarii*) и светог Винцентија Ферерског. Помиње само једну скулптуру и то кип св. Винцентија који је наручио у Дубровнику 1490. године Иван де Поло из Котора плативши сто перпера. Кип се налазио на олтару испод Тинторетове слике.[173] Нешто ранијег датума од Бабићеве хронике јесте извештај који је у Рим послао которски доминиканац Гундислав Кршава (*Cresaglia*) 1706. године. У њему се такође помињу слике: Поклоњење краљева на главном олтару, затим представе свете Катарине Сијенске, светог Бартоломеја, светог Винцентија, Христово Вазнесење, као и слика бл. Озане са представама њених чуда, међу којима се истиче сцена када је посредовала за успостављање мира између сукобљених которских породица.[174]

Свакако највећи наручиоци олтарских слика у Котору биле су братовштине. Потреба за олтарским сликама лежала је у самој суштини ових лаичких удружења, односно у њиховом спајању струковних и еснафских потреба са религијским захтевима. Како су олтарске представе утицале на девоционалну праксу братима, сведочанство пружају статути ових удружења. У једном члану Статута дубровачке братовштине светог Лазара (*mercanti di Levante*) из 1536. године, говори се како треба посебно да се поштују управо они светитељи који су ликовно представљени на

---

[173] Хроника Винцентија Бабића *Sulle Boche di Cattaro concernenti il culto* чува се у Архиву HAZU у Загребу (III, d. 88). Извештај о сликама на олтарима обрадили су: don N. Luković, Blažena Ozana Kotorka, 38–39. и S. Krasić, *Nekadašnji dominikanski samostan Sv. Nikole u Kotoru*, 133, 140.

[174] Извештај *Breve narratione come fu introdotta la Religione Domenicana nella magnifica citta di Cattaro* чува се у Риму (Archivum Generale Ordinis Predicatorum, XIV, liber D, f. 54r.), cfr. S. Krasić, *Nekadašnji dominikanski samostan Sv. Nikole u Kotoru*, 139–140.

главном олтару цркве посвећене патрону братовштине: *Item ad honor de Dio et de la Vergine Madona nostra speranza... et refugio, et de Sancto Lazaro nostro protectore et de tutti li sancti et sancte de Dio, e spetialmente de queli sancti de li quali representa le figure lo altare grande in la giesia de sancto Lazaro et ala salute et prosperita spirituale et temporale de nostri fratelli et sorelle*.[175]

Прослављање светитеља заштитника било је у самом фокусу религијске праксе братовштина. Поред главне свечаности која се годишње одржавала, штовање патрона удружења се свакодневно исказивало молитвама и свечаним заклетвама пред његовим ликом на олтарским сликама или киповима. Данас су сачуване олтарске слике патрона которских братовштина углавном из каснијег времена. Будући да је познато да су братовштине имале своје олтаре већ од самог настанка, сасвим је извесно да су се на њима и тада налазиле слике, кипови или полиптиси. Братовштина которских помораца имала је своју цркву Светог Николе морнара, коју је у првој половини XIV века саградио властелин Трипо Бућа. Према извештају канонске визитације из 1605. године, црква Светог Николе морнара је била *tota depicta picturis grecis*.[176] Поред програма сликане декорације за коју можемо да претпоставимо да је одражавала девоционалну праксу најмоћније которске братовштине и славила њиховог патрона, светог Николу, у цркви се највероватније посебно штовала и олтарска слика са ликом заштитника морнара. Једна сачувана слика са представом светог Николе, која је настала највероватније у другој половини XVI века у Венецији, показује стилске одлике Тицијанове школе. Њено првобитно место може бити само предмет нагађања: олтар у цркви Светог Николе морнара, или неки олтар у доминиканској цркви посвећеној истом светитељу, или олтар Светог Николе у катедрали Светог Трипуна, или се налазила у некој другој которској цркви, будући да је овај светитељ био изузетно поштован у граду.[177]

Которска братовштина кројача није имала цркву, већ свој олтар посвећен патронима њиховог заната, светом Хомобону и светој Барбари који се славе истог дана. Првобитно се налазио у Катедрали, а у време настанка њиховог статута 1528. године, олтар братовштине је био у цркви Светог Марка (*in la Capella di Messer San Marco su'l nostro altar*).

---

[175] K. Vojnović, *Bratovštine i obrtne korporacije u Republici Dubrovačkoj*, sv. 2, 113.

[176] I. Stjepčević, *Katedrala*, 60–61, n. 372.

[177] Са сигурношћу се једино зна да се налазила у цркви Светог Јосипа, а потом у Катедрали. О слици са представом светог Николе, cfr. N. Luković, *Freske i slike katedrale sv. Tripuna*, 69–70. За братовштину помораца ову олтарску слику везује, без снажнијих аргумената: J. Grgurević, *Oltari, slike i umjetnički predmeti kotorskih bratovština*, ГПМК XLI–XLII (1993–1994) 87–89.

Касније је премештан прво у Колеђату, а потом у цркву Светог Бартоломеја. Олтарска слика настала у XVII веку за олтар братовштине кројача приказује светог Омобона, свету Барбару и светог Антуна опата. Миса која се одржавала на Дан свете Барбаре била је статутом прописана: *Item volemo che quella messa la qual solevamo far celebrar nel zorno di Madonna Santa Barbara nella giesia di Messer San Triffon de cetero si debba zelebrar in quel zorno medemo in la giesia soprascritta di Messer San Marco all'altar nostro*.[178]

У доминиканској цркви Светог Николе, братовштина которских кожара имала је олтар Светог Бартоломеја са којег се сачувала слика на којој су приказани свети Бартоломеј, свети Ђорђе на коњу како убија аждају и свети Антонин, фирентински надбискуп. Слику је потписао *Heironymo da Santa Croce - P*.[179] Зарад разумевања околности у којима су кожари наручили олтарску слику, треба се осврнути на прилике које су владале међу занатлијама који су прерађивали кожу у Котору у првој половини XVI века. Блиска кожарима по природи заната била је братовштина которских обућара, која је имала олтар Светог Крешпина у цркви Светог Бенедикта, а који је касније премештен у цркву Светог Јеронима. Од XVI века, између ове две братовштине избијали су бројни сукоби око поделе посла, односно око права над обрадом коже. У првом сукобу који бележе писани извори 1509. године, наглашавају се разлике између обућара староседелаца Котора и кожара придошлица у град.[180] Управо је овај податак од велике важности за разумевање социјалног аспекта развоја братовштине кожара и њиховог прихватања од стране которске средине. Може се претпоставити да су кожари убрзано развијали занат у Котору, тако да је њихова братовштина добила олтар Светог Бартоломеја у доминиканској цркви Светог Николе, а потом је наручила и слику код

---

[178] Препис статута кројача: A. Mažibradić, *Statuti bratovština obućara i krojača*, 58–65. О месту олтара братовштине кројача, v. I. Stjepčević, *Katedrala,* 61.

[179] K. Prijatelj, *Marginalije uz neke umjetnine relikvijara Kotorske Katedrale*, Старине Црне Горе III–IV (1965–1966) 25–30; N. Luković, *Freske i slike katedrale sv. Tripuna*, 63–75; J. Grgurević, *Oltari, slike i umjetnički predmeti kotorskih bratovština*, 79–103.

[180] У документима из касног средњег века кожари се готово и не помињу, што говори да су обућари сами обрађивали коже. Монопол обућара над прерадом коже је доведен у питање сукобима са кожарима. У овом сукобу, обућари су однели победу и кожарима је дозвољено да прерађују козју и овчју кожу, док им је забрањено да прерађују говеђу кожу, што је била привилегија обућара који имају своју отворену радионицу у граду. Ситуација се променила у корист кожара када им је 1575. године дозвољена прерада говеђе коже. Њихов статут потиче из 1536. године, а препис из 1717. године се чува у Историјском архиву у Котору, cfr. M. Milošević, *Prilozi za istoriju zanata u Kotoru*, in: Pomorski trgovci, ratnici i mecene, 140, 143–144 (према: IAK SN XXVI, 592; SN LXI, 841).

италијанског мајстора. Светог Бартоломеја приказаног у средини, фланкирају фигуре светог Антонина и светог Ђорђа. Заштитник кожара, стоји попут скулптуре на ренесансном постољу са рељефним мотивима делфина. У левој руци држи своју одрану кожу која има његове црте лица, док у десној држи дугачки нож. Свети Антонин (1389–1459), доминиканац и фирентински надбискуп у левој руци држи књигу и крст са Распећем, док десном руком дели милостињу сиромашнима који клече иза Бартоломејевог постоља. Из Антонинове одрешене кесе у руке сиромашних испадају златници. Свети Бартоломеј и свети Антонин стоје на јасно издвојеном предњем плану слике у виду камен-плоче, док се иза њих простире ренесансни пејзаж са утврђеним градом у дубини простора. У ближем делу пејзажа насликан је свети Ђорђе на коњу како убија аждају. Покрај аждаје је лобања са костима. Дубље у пејзажу је принцеза представљена како се моли на брежуљку. Свети Бартоломеј као заштитник братовштине кожара насликан је у средини слике издигнут на постаменту са јасним атрибутима свог мучеништва, које су поштовали припадници кожарског заната. О постојању култа светог Бартоломеја у Котору сведочи постојање цркве њему посвећене, која се први пут помиње у исправама из 1326. године, али и реликвија овог светитеља која се чувала у Катедрали. Которски бискуп Трипо Бизанти је 1515. године прописао како на Дан светог Бартоломеја апостола треба да се на главни олтар изнесе његов прст (*In sancti Bartholomei apostoli eius digitus*).[181] Разлоге за сликање светог Ђорђа и светог Антонина на олтарској слици братовштине кожара треба тражити у которској религиозној традицији. Некадашњи градски патрон, свети Ђорђе, током целог средњег века био је изузетно поштован у Котору и на његов дан су се бирали нови чланови на административним градским функцијама. Избором сликања старог градског патрона, которски кожари, окарактерисани у сукобу као придошлице у град, вероватно су желели да нагласе поштовање традиције као одраз своје уклопљености у которску средину.

Сликање светог Антонина говори много више о тадашњим токовима религиозности у Котору. Олтар братовштине кожара налазио се у доминиканској цркви што је могао бити разлог за сликање овог истакнутог генералног викара реформисаних доминиканаца, који су поштовали строгу опсерванцију. Папа Никола V је подржавао каритативну делатност светог Антонина, нарочито у временима након куге и великог земљотреса, те је прогласио да је вредан поштовања као и свети Бернардин Сијенски.[182] У

[181] I. Stjepčević, *Katedrala*, 37, n. 211

[182] Свети Антонин је оснивач познатог фирентинског доминиканског манастира Светог Марка. Учествовао је на концилу у Фиренци, v. D. Farmer, *Oxford Dictionary of Saints*, Oxford 1992, 24–25.

которској средини у којој је култ фрањевца опсерванта светог Бернардина Сијенског био изузетно снажан, увођење култа светог Антонина међу занатлије био је својеврстан одговор доминиканаца опсерваната. Посебно је важно уочити да је свети Антонин представљен како дели милостињу сиромашнима као узор за каритативну активност која се очекивала од братима у свим занатлијским и религиозним братовштинама у Котору. Флагелантске братовштине које су у Фиренци основане под покровитељством надбискупа Антонина разликовале су се по наглашеној каритативној бризи, посебно за сиромашне изван самих братовштина.[183] Једна димензија политичке делатности светог Антонина је изузетно важна за сагледавање околности под којим је у Котору наручена за братовштину кожара олтарска слика светог Бартоломеја. Наиме, надбискуп Антонин је тражио успостављање строге контроле над братовштинама јер је увидео опасности које су лаичка удруживања носила по очување католичке догме, комуналног и социјалног мира.[184] Управо одржање социјалног мира постало је актуелно у првој половини XVI века у Котору, а главни актери су биле занатлије које су прерађивале кожу – кожари и обућари.

О стилским одликама олтарске слике из Котора више пута је писано и истицана је неспретност у композицији.[185] *Girolamo da Santa Croce* (1480–1556) и његов син *Francesco*, следбеници Ђованија Белинија, неговали су конзервативнији стил, што је вероватно условило да њихова дела често наручују цркве и братовштине млетачке Далмације.[186] Несумњиве одлике конзервативног стила треба посматрати имајући у виду захтеве и

---

[183] Улогу фирентинског надбискупа у оснивању и раду флагелантских братовштина разматрао је: J. Henderson, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, 41–46, 58.

[184] Премда је подстицао оснивање нових братовштина и њихову каритативну улогу, Антонин је, остајући у духу презира према материјалним стварима које је ренесансни укус доносио, забранио да чланови ових удружења шетају заједно са клером током прославе патрона града Фиренце, због њихових *cose di vanità e cose mundane*. Зато је прописао да треба да одржавају засебну церемонију дан раније, v. J. Henderson, *Piety and Charity*, 418–419.

[185] D. Westphal, *Malo poznata slikarska djela XIV do XVIII stoljeća u Dalmaciji*, Rad JAZU 258 (1937) 33; K. Prijatelj, *Nekoliko slika Girolama i Francesca da Santacroce*, Radovi Instituta JAZU u Zadru III (Zagreb 1957) 191; N. Luković, *Život blažene Ozane Kotorske*, 15; В. Ј. Ђурић, *Дубровачка сликарска школа*, 220; K. Prijatelj, *Marginalije*, 25–30; N. Luković, *Freske i slike katedrale sv. Tripuna*, 67.

[186] Попис цркава које поседују њихове слике дао је Kruno Prijatelj, *Marginalije uz neke umjetnine relikvijara kotorske katedrale*, 27–29. Сликарски опус породице *Santacroce* обрађивали су: G. Fiocco, *I pittori da Santacroce*, L'Arte (1916) 179; K. Prijatelj, *Starigradski triptih Francesca da Santacroce*, Bilten Arhiva komune hrvatske II/2 (Hvar 1960) 8–22; id, *Studije o umjetninama u Dalmaciji* I, Zagreb 1963, 44–46; C. Fisković, *Neobjavljena djela Girolama i Francesca da Santacroce na Visu, Lopudu i Korčuli*, Peristil VI–VII (1963–1964) 57–66; K. Prijatelj, *Le opere di Giro-*

укус которске занатлијске средине у првој половини XVI века. Оцена о неукости мајстора не може бити довољна, већ питање треба сагледати из угла наручиоца и начина на који су они доживљавали композицију са три фигуре. Которска братовштина је у оваквој слици могла на првом месту да види форму веома блиску средњовековним полиптисима, пред којима су навикли да се моле у градским црквама. Олтарска слика је настала за потребе Которана, те је не треба посматрати из угла венецијанске уметничке средине у којој би свакако представљала изузетно застарели уметнички израз. Претпостављено је да је слика наручена 1545. године када је сграђен доминикански манастир покрај северних бедема у граду.[187] Међутим, у једном сачуваном документу из 1540. године, помиње се олтарска пала братовштине кожара око чије израде је био ангажован протомајстор столар Фрањо.[188] За поуздан датум након којег је слика могла бити наручена, може се узети година 1523, када је свети Антонин канонизован.

Поред братовштина, у Котору су и имућнији појединци, односно породице, имале у градским црквама своје олтаре и олтарске слике. Слично је било и у Дубровнику, у чијој катедрали је олтаре имала само властела, док су у фрањевачким, доминиканским, као и у осталим градским црквама, прилоге за заветне слике давали и пучани. Ипак, првенство је и у црквама давано патрицијату, у складу са веровањем да ће предност имати и на небу.[189] Једна од которских имућнијих породица која је поседовала свој олтар била је породица Загури. Имала је јуспатронат над олтаром Светог крста у Катедрали, на којем се налазила слика на платну са представом Распећа од Јакопа да Понтеа, познатог као Басано.[190]

Како сачувани тестаменти Которана сведоче, у позном средњем веку је постојао обичај да се на самрти дарују свете слике. Најчешће се радило о завештању новчаног прилога светој слици коју је опоручитељ за

---

lamo e Francesco da Santacroce in Dalmazia, Arte lombarda XII, n. 1 (Milano 1967) 55–66.

[187] K. Prijatelj, *Marginalije*, 30.

[188] M. Milošević, *Prilozi za istoriju zanata u Kotoru*, 142, n. 20 (према: IAK SN XLVI, 662).

[189] I. Fisković, *Dubrovačko slikarstvo i društveni okviri njegova razvoja u XIV stoljeću*, PPUD 23 (1983) 114, n. 142.

[190] N. Luković, *Freske i slike katedrale sv. Tripuna*, 68. *Jacopo il Ponte*, звани *Bassano* (1510–1592) у свом зрелом уметничком стваралаштву веома се приближио маниризму, на начин како су то радили сликари из централне Италије, v. J. Steer, *Venetian Painting*, London 1995, 146–148. О метафоричној алхемији овог сликара, његовој сликарској поезији, стварању *rusticitá* и усвајању *maniera*, cfr. S. J. Freedberg, *Jacopo Bassano: l'artista come alchimista*, Arte Veneta 51/2 (1997) 133–140.

живота посебно поштовао и о донацијама које су се *post mortem* остављале за израду икона и пала. Поред ових обичаја, постојала је и пракса да се олтарима, капелама и црквама завештају слике из приватног поседа. Никола Алексин је одредио 1440. године да буде сахрањен у капели Свете Катарине у манастиру Светог Фрање и оставио је капели Свете Катарине шест дуката за икону. Треба нагласити да се Николина кћи, којој је завештао сву покретну и непокретну имовину, звала Катарина.[191] Посебно је занимљива опорука Буће, покојног Павла Буће, од 3. марта 1450. године, јер је у њој дата сажета историја једне завештане слике. Наиме, још је Бућин деда завештао слику цркви Светог Блажа изван града. Након његове смрти црква је порушена, те је његов син, Павле Бућа, слику наменио цркви Светог Николе морнара.[192] Удовица Зуана из Сења, (а незаконита кћи Франка Лаврусковића) завештала је 1503. године лик блажене Госпе капели цркве Светог Фрање.[193] Не може се поуздано знати да ли је овде реч о кипу или слици са представом Богородице. Которани који су живели у Венецији такође су даривали иконе које су се поштовале у матици Млетачке Републике. Једна Которанка, *Vicenza da Cataro*, настањена на венецијанском острву *Giudecca*, саставила је 1535. године тестамент: *Voglio che sia fatta una vestura de zambelotto al imagine di Nostra Donna apresso altar S. Sebastiano nella S. Eufemia*.[194]

Имућнији Которани су имали обичај да опоручно остављају средства за украшавање својих олтара. У процесу који се водио поводом валидности опоруке Јелене Драго 1333. године, помиње се и завештање украса, сасуда и мисала за олтар покрај гроба Јелениног: *Item ubi iacet dicta Jelena, fiat totum paramentum pro altari conpletum, scilicet unum de calicibus supradictis, misale et paramentum*.[195] Из XV века посебно треба издвојити документе везане за олтар Николе де Пасере у Катедрали. Никола де Пасера (Пасарић) био је угледна личност Котора, те је више пута активно учествовао у политичким преговорима са Венецијом. Као један од четворице саветника тајног већа водио је разговоре са опуномоћеником млетачке владе 31. марта 1420. године у вези са уласком Котора у оквир Венецијанске Републике. Такође је био потписник молби, које је которска властела 1425. и 1428. године упутила млетачкој Сињорији.[196] За украшавање његовог олтара у катедралној цркви, био је ангажован

---

[191] IAK SN V, 957.
[192] I. Stjepčević, *Katedrala*, 59–60.
[193] IAK SN XXIII, 657.
[194] Архивски податак преузет од L. Čoralić, *Giudecca, Murano, Chioggia… Hrvati na otocima mletačke lagune*, 132, n. 67 i 69.
[195] MC, vol. I, 1132.
[196] G. Čremošnik, *Kotorski dukali i druge listine*, 129–130, 134–136; P. Butorac, *Kotor za samovlade (1355–1420)*, Perast 1999, 105.

признати дубровачки сликар, Матко Јунчић, док је сам бискуп Контарено посредовао око исплате средстава за олтар. Према јавној исправи од 16. априла 1437. године, Никола Маринов де Безантис се обавезао да плати сто перпера за украс олтара покојног Николе де Пасере. Которском бискупу Марину Контарену дао је педесет перпера за један украс купљен за поменути олтар *de Passera* у цркви Светог Трипуна.[197] Исте године, на скупу каноника цркве Светог Трипуна у палати бискупије, окупили су се бискуп Марин Контарено, архиђакон Иван Палташић, викар Никола де Мекша, архипрезбитер Никола де Драго и остали свештеници, поводом легата Николе де Пасере, завештаног цркви Светог Трипуна за олтар покојног Николе, од чијих епитропа су и добили легат.[198] Године 1444. сликар Матко Јунчић је изјавио да је примио половину уговорене суме за израду позлаћене иконе (*de faciendo unam anchonam deauratam*) за олтар *quondam ser Nicolaii quondam ser Zunci de Passera* у цркви Светог Трипуна (*positum in ecclesia sancti Triphonis*).[199]

Радула, удовица Марина Симонова, завештала је 1440. године да се изради за цркву Свете Марије Колеђате пала у вредности од тридесет дуката, која треба да се направи од оружја њеног мужа.[200] Свештеник Марин де Тихоје, викар и прокуратор цркве Свете Марије, примио је од епитропа опоруке покојне Радуле тридесет дуката за израду олтарске пале поменуте цркве, које је Радула завештала.[201]

Поред опорука о постојању олтарских слика, о которским црквама сазнаје се и на основу неколико сачуваних уговора склопљених са сликарима. Током свог боравка у Котору (од 1441. до 1446. године) истакнути дубровачки сликар Матко Јунчић је израдио више слика за которске цркве.[202] Осим позлаћене иконе за олтар Николе де Пасере у которској катедрали, Матко Јунчић је израдио један позлаћени полиптих (*unam anchonam pro altare magno*) са четрнаест сликаних фигура светитеља у дуборезном оквиру за главни олтар цркве Светог Ђорђа на острвцу испред Пераста.[203] О постојању још једног броја олтарских слика у которским црквама сазнаје се из тестамента Базилија, сина Марина де Безантиса. Наручио је израду две олтарске слике код Матка Јунчића 1445. године.

---

[197] IAK SN VI, 943, (од 11.4.1440. године).
[198] IAK SN VI, 149, од 17.4.1437. године; легат Николе де Пасере се помиње на више места, v. IAK SN IV, 1; SN V, 751, 783; SN VI, 165.
[199] J. Тадић, *Грађа о сликарској школи у Дубровнику XIII–XVI в*, књ. I, 313 (документ од 25.5.1444. године).
[200] IAK SN V, 960.
[201] IAK SN VII, 33, 585.
[202] О биографским подацима и раду сликара Матка Јунчића, cfr. B. J. Ђурић, *Дубровачка сликарска школа*, 55–61.
[203] J. Тадић, *Грађа о сликарској школи у Дубровнику XIII–XVI в.* књ. I, 257.

Једна је била намењена олтару Свете Луције у цркви Светог Јакова у близини Лоће, док је друга сликана за цркву Светог Павла. Прокуратори и комесари Базилијеве опоруке, Буђо де Буђа и Никола Марина де Безантис, истакли су захтев опоручитеља да иконе треба да буду сличне икони Петра де Хостореа, која се налази у цркви Светог Луке у Котору.[204]

Неколико слика на платну из XVI века сачувано је у которским црквама. Углавном су наручиване из радионица Веронезеа и Тицијана или њихових следбеника. Слика на платну малих димензија из цркве Светог Јосипа у ренесансном позлаћеном оквиру са представом Проналажења Светог крста, вероватно је дело из радионице Веронезеа, јер је насликан и мајсторов бели пас са жутим пегама, који важи као његов потпис.[205] Богородица са малим Христом у наручју која се приписује Тицијану, налазила се у цркви Светог духа. Из фрањевачке цркве Светог духа потиче слика на платну са представом Бога Оца окруженог анђелима, рад Веронезеовог следбеника.[206]

7. РЕЛИГИЈСКИ РИТУАЛИ У ФОРМИРАЊУ КОМУНАЛНОГ ИДЕНТИТЕТА ГРАДА – ПАТРОН КОТОРА

Братовштине су свој идентитет дефинисале у односу према изабраном светитељу заштитнику. Штовање патрона лаичких еснафских, трговачких и религиозних удружења снажно је утицало на религиозност верника јер је задирало у основе свакодневног приватног, породичног и јавног, пословног живота. То је био исти религијски концепт који се примењивао на различита удружења људи који су живели у градској средини. На нивоу целог града то је био култ светитеља заштитника комуне, који је имао моћ да окупи све вернике, без обзира на њихов социјални, економски и професионални статус. Штовање култа светитеља заштитника било је уобичајено за све градове установљене на муниципалним принципима.[207] Град је у идеалном смислу представљао корпорацију људи уједињених у једно тело, одвојених од другог света бедемима, а које

---

[204] Ј. Тадић, *Грађа о сликарској школи у Дубровнику XIII–XVI в.* књ. I, 324.
[205] N. Luković, *Freske i slike katedrale sv. Tripuna*, 68.
[206] N. Luković, *Freske i slike katedrale sv. Tripuna*, 69–70.
[207] Начин на који је култ светитеља деловао на конституисање комуналног идентитета у италијанским градовима, посебно на примеру култа светог Марка и Венеције, разматра: E. Muir, *The Virgin on the Street Corner. The place of the sacred in Italian cities*, in: The Renaissance. Italy and Abroad, ed. J. Jeffries Martin, London and New York (Routledge) 2003, 279–296. (први пут је штампан, in: Religion and Culture in the Renaissance and Reformation, ed. S. Ozment (Kirksville MO, 1988) 25–40.

је штитио и хранио њихов светитељ заштитник. Кроз неговање *devotio* према светом Трипуну, патрону Котора, формирао се комунални и обликовао сакрални и световни идентитет града и његових становника. Активну улогу у формирању градског идентитета, путем подстицања интензивних религијских осећања, имале су свете слике и реликвије. Представе Богородице, патрона града и светитеља заштитника од појединих недаћа, представљале су важна света места у граду. Свете слике су често поштоване као чудотворне, лечиле су болесне и штитиле од куге или изненадне смрти без причешћа, а најчешће су подсећале живе да моле за мртве и подстицале бригу *pro remedio animae*. Локални контекст је одређивао друштвени значај светих места – сликаних и скулптуралних представа Распећа, Богородице и светитеља на улицама, локалних цркава, манастира, капела и олтара братовштина.

Присутност религијског ритуала у свакодневном животу допринела је сакрализацији световног простора позносредњовековног града. Исто тако, профани друштвени односи дефинисани су у односу према сакралном. Учешће светог у готово сваком сегменту јавног и приватног живота говори да је процес снажнијег ширења религиозности, који је започео од XIII века, донео промене у духовности и култури средњовековних људи. Добар пример који расветљава начин повезивања светог и профаног у области пословања јесте један обичај који је постојао у многим градовима касног средњег века. Да би учврстили поверење за своје новчане и трговачке послове, пословни људи (углавном трговци и занатлије) желели су да дају сакрални оквир својим пословима тако што су уговоре потписивали у црквама. Сматрали су да ће на тај начин обезбедити да се странке које прекрше договор суоче са Божјом казном. Такво профано коришћење светог простора изазивало је гнев тадашњих проповедника реформиста, какав је био и фрањевац опсервант Бернардин Сијенски.

Центар средњовековног града био је простор око катедралне цркве у којој су се чувале реликвије светитеља заштитника. У зависности од локалних прилика, спајање сакралног и световног се у већој или мањој мери формирало управо на овом простору.[208] У Котору је, као и у другим

[208] Трг светог Марка у Венецији је добио посебни карактер због сакралних активности које су се на њему одвијале, а од XVI века се може говорити о правој инкорпорацији сакралног у световни простор. У поређењу са другим италијанским градовима, осим Рима, Венеција је имала најпрецизнију хијерархију сакралног и профаног простора. Поштовање других светитеља у Венецији никада није угрозило хегемонију култа светог Марка, који је био уједињујући чинилац. За разлику од Венеције, мултицентрирана Фиренца имала је више група људи који су своја настојања остваривали манипулацијом сакралног простора. У Фиренци је и сакрално и профано било у функцији партикуларистичких снага, v. E. Muir, *The Virgin on the Street Corner*, 285–289.

градовима са муниципалним уређењем, постојала нарочита повезаност између катедралне цркве и града, односно которске општине.[209] Сви важни грађански и црквени документи, као што су тестаменти и инвентари црквених добара, чували су се у ризници Катедрале. У веома значајним приликама Велико и Мало веће је држало седнице у цркви Светог Трипуна или *sub lobia sci Tryphonis*, док се већи део јавних послова одвијао на тргу пред Катедралом. Испред цркве Светог Трипуна оглашавале су се све судске и законске одредбе.[210]

Закони које су општина и црква доносиле усмеравали су вернике да граде највеће поштовање према граду, његовом патрону и катедралној цркви. У оквиру развијеног култа заштитника Котора, светог Трипуна, може се сагледати на који начин су се прожимали сакрални и профани принцип. Извори који нам пружају податке о овом феномену јесу садржаји законских одредби који се односе на Катедралу. Законским прописима се алудира на комуналну свест становника Котора и наглашава како их уједињује вера у заштитништво патрона града. Поред вокабулара законских одредби и судских исправа, за анализу повезаности општине и цркве треба се посебно задржати на начину прослављања највећег градског црквеног празника, Дана светог Трипуна. Позивајући се на дужност грађана да славе свог патрона како би град напредовао, Мало веће је 1431. године одредило да се пред моштима светог Трипуна служе мисе: „Budući da su svi plemići i građani Kotora dužni častiti Moći Preblaženog Mučenika sv. Tripuna i drugih Svetaca, koji se nalaze u škrinji relikvija u riznici sv. Tripuna, da bi se Preblaženi Mučenik i drugi Sveti, čije Moći tu počivaju, dostojali moliti kod Previšnjega za ovaj grad i njegov mir i za uzdržavanje presretnog bića našeg Prevedrog mletačkog Gospodstva, da se pod njegovom zaštitom plemići i građani Kotora umnažaju i napreduju, odlučuje se, da su svi kanonici katedralne kotorske crkve, u kojoj počivaju spomenute Moći, koji popunjaju i uživaju nadarbine iste crkve, dužni i moraju na svoj trošak držati jednog kapelana, koji će svake sedmice na rečenoj škrinji sv. Moći čitati po tri Mise.“[211]

Након прихватања венецијанске власти, обавезе грађана и њихова религијска осећања почела су да се усмеравају и ка светом Марку. Ширење култа светог Марка лежало је у основи венецијанске политике коју је она спроводила у Котору, као што је био случај са свим областима под њеним протекторатом. Први закон који је донет након прихватања млетачке власти, односно када је у Котор дошао први млетачки кнез, Антоније деле Боколе, обавезао је Которане да сваке године прослављају Светог

[209] О односу которске средњовековне комуне и цркве, cfr. И. Синдик, *Комунално уређење Котора*, 139–146.
[210] I. Stjepčević, *Katedrala*, 9
[211] I. Stjepčević, *Katedrala*, 50.

Марка тачно онако како је предвиђено да се слави Свети Трипун.[212] За разумевање венецијанске политике, треба истаћи да је овај закон донет 2. фебруара 1421. године, само дан пре почетка прославе Светог Трипуна. Тон који преовлађује у закону се прилично разликује од оних које је которска општина и црква доносила у част Светог Трипуна: „U čast i slavu bl. jevanđeliste sv. Marka pod čijom paskom se vlada i upravlja ovim gradom, jednoglasno je odlučeno da se na svaki Dan sv. Marka, ubuduće svake godine, gospodar komes koji je sada i koji će ubuduće biti, obavezuje pod prijetnjom kazne ovog sakramenta da mora održati i činiti da se održi ova odluka i red dat...“[213] Грађани су били обавезни да иду у свечаној процесији кроз град до цркве Светог Марка, где су полагали воштане свеће. Законом из 1432. године је одређено да се знак за заседање Великог већа даје ударцем дебелог звона тзв. *Marangona* са цркве Светог Марка.[214] Црква Светог Марка је после предаје Котора Венецији обновљена и украшена. Из повеље коју је 1421. године млетачки дужд Томазо Мочениго упутио комесу у Котору Антонију деле Боколе сазнаје се да: „U našem gradu Kotoru postoji jedna crkva po drugi put sagrađena pod imenom i u čast sv. Marka Jevanđeliste, našeg zaštitnika, u kojoj se, kako zbog nebrige tako zbog slabih ljetina, ne obavlja Božja služba, jer, kao što se priča, nema od godišnjeg prihoda više od pet dukata. Ovu crkvu je održavao neko ko je nedavno umro.“ Црква светог Марка се помиње у првим сачуваним нотарским књигама из треће и четврте деценије XIV века. Налазила се на месту званом *Portella*, у близини цркве Светог Ивана *de portella*.[215] Млетачка управа је одредила да у цркви треба да се држи служба *ad honorem Beatissimi Marci, nostrique Dominiis*, а даровани су јој земљиште и виногради на острву Свети Михаило. Од ових прихода треба да се обезбеди цркви Светог Марка један свештеник, „koji će voditi računa o njoj, obavljati službu u čast Boga i bl. Marka Jevanđeliste i moliti se za dobrobit naše države. Tog sveštenika će birati i slati naš komes u Kotoru, koji je sada tamo i oni koji će ubuduće biti, da misli na to da

---

[212] О првом венецијанском кнезу у Котору, v. A. St. Dabinović, *Kotor pod Mletačkom Republikom*, 109; P. Butorac, *Teritorijalni razvitak Kotora*, 95; A. Marinović, *Razvitak vlasti u srednjovjekovnom Kotoru*, Historijski zbornik god. X, br. 1–4 (1957) 91-93.

[213] *Monumenta Montenegrina VI*, 244–245.

[214] A. St. Dabinović, *Kotor pod Mletačkom Republikom*, 71, 77.

[215] MC, vol. II, 442 (*subtus ecclesie sancti Marci in loco que dicitur Portella*, исправа из 1333. године). Године 1332. *presbyter Albaninus* је био *abbas et rector ecclesiarum sanctorum Johannis et Marci de Catharo*, MC, vol. II, 150, 1370. Године 1432. управитељ црквама Светог Ивана и Светог Марка код Портеле је био Никола Клисани, IAK SN IV, 27. Ц. Фисковић је објавио архивски документ према којем се сазнаје да је мајстор Никола градио цркву Светог Марка у другој деценији XVI века и био њен протомајстор, v. C. Fisković, *O umjetničkim spomenicima*, 95. (према Računskoj knjizi stolne crkve I, 8, 49).

је наше vlastelinstvo (*considerato quod dicta Ecclesia per nostrum Dominium est dotata*).“[216]

За разлику од других цркава у граду, послове око издржавања цркве Светог Трипуна водио је цео град, односно которска општина. Зато су се у Великом већу бирала два прокуратора чија је дужност била да управљају црквеном имовином, док је статутом било прописано да се приходи и расходи бележе у посебним књигама. Када се радило о извођењу већих радова и поправкама на Катедрали, бирани су посебни *officiales super laborerium*.[217] Сами грађани су издвајали извесне суме новца за извођење радова на которским црквама, а посебно за Катедралу. У сачуваним судско-нотарским исправама из периода треће и четврте деценије XIV века, има више примера остављања новца у тестаментима *pro laborerio* или *in opere* на которским црквама.[218]

У време када је Катедрала осликавана фрескама, Марин Мекша, Петар Бугонов, Михо Буђа и Иван Дабронов обавезали су се 1331. године да исплате сав рад грчким сликарима у цркви Светог Трипуна.[219] Катедрална црква је била од посебног значаја у комуналном уређењу средњовековног Котора, те је и живописање Катедрале био велики подухват. Због обимности радова вероватно је у прикупљању средстава за њихово извођење учествовала цела которска општина. Тако је било у Дубровнику, где је 1313. и 1318. године, општина поверила сликару Микелу из Болоње да ослика унутрашњост њихове катедрале. Средства су обезбеђена из заједничке благајне намењене за исплаћивање зидног сликарства од јавног значаја. Као и у случају са исплатом трошкова око осликавања которске катедрале, сликар Микеле је у Дубровнику потписао уговор са тројицом прокуратора из редова дубровачке властеле, који су службено били именовани на ту дужност.[220]

Током XIV и XV века, општина је у сарадњи са црквом донела више закона који су имали за циљ да обезбеде просперитет градских цркава. Један од начина да се утиче на свест верника, било је њихово подсећање на хришћанске моралне принципе. Потреба за доношењем закона се

---

[216] *Monumenta Montenegrina VI*, 244–245. О цркви Светог Марка у Котору, cfr. I. Stjepčević, *Katedrala*, 58. Паралеле се могу наћи на Криту под млетачком управом. Прва црква коју су Венецијанци подигли на Криту, била је црква Светог Марка у Кандији. О преносу симболичких вредности из венецијанске културе у критску, cfr. M. Georgopoulou, *Late Medieval Crete and Venice: An Appropriation of Byzantine Heritage*, 479–496.

[217] I. Stjepčević, *Katedrala*, 11 (према: Stath. Cath, cap. 18, *De electione procuratorum monasteriorum et Ecclesiae Sancti Triphonis*, и према: IAK SN I, 43, 180).

[218] MC, vol. I, 54, 718, 802, 1233; MC, vol. II, 57, 521, 1042, 1204, 1616, *et passim*.

[219] MC, vol. I (1951), 662. (исправа носи датум 10.6.1331. године).

[220] I. Fisković, *Dubrovačko slikarstvo i društveni okviri njegova razvoja u XIV stoljeću*, 80.

указала због све чешће праксе да појединци из општинске управе посежу за црквеним добрима и да их присвајају. Которска општина је 1334. године донела законску одредбу којом санкционише овакве поступке. Поред уобичајене почетне форме општинских прописа: „Mi kotorska opština, sakupljena po običaju na glas zvona", даље се наводи разлог доношења одлуке, који се објашњава религиозним терминима и позива се на обавезе хришћана и на осећање заједништва свих становника града: „Radi časti i dobrog stanja crkve Svetog Tripuna i drugih crkava našega grada i radi spasa naših duša određujemo...".[221] Допринос града се временом све више смањивао, а црквени приходи нису могли да покрију редовне трошкове, те је почетком XV века искрсла потреба и за статутарним регулисањем овог питања. Велико веће је одлуком од 23. априла 1416. године прописало да се сва завештања из тестамената, а која нису учињена ради дуга или наследства, опорезују са три процента. Сакупљена средства је требало да се предају прокураторима катедрале Светог Трипуна за њену обнову, изградњу или украшавање. Када су наступале заједно, општина и црква су обједињавале профане и сакралне захтеве, обраћајући се грађанима Котора речима како се треба трудити да Катедрала не пропадне, јер је то праведно и свето „kako za spas duša umrlih, tako zbog časti ovog grada" (*tum pro animarum defunctorum salute, tum pro honore istius Civitatis*). Сви будући архиђакони и прокуратори Катедрале требало је да се постарају како би се од сваког завештања издвојило три процента. Међутим, извршитељи опорука изгледа да нису редовно уплаћивали порез, тако да је 1426. године донета одлука према којој се предвиђају и казне за неизвршавање дужности, јер је због пропуста прокуратора завештања покојника, црква Светог Трипуна била на губитку.[222] Одредба сличне, али још оштрије садржине је поновљена и 1428. године. Сукоби између властеле и пучана који су у XV веку потресали град, одразили су се и на обавезне тестаментарне доприносе Катедрали. Када су 1458. године два которска пучанска посланика изнела пред Синьорију захтеве и жалбе, тражили су и да се укину три процента пореза на заоставштине зарад израде сребрне пале светог Трипуна. Посланици су приметили да је та пала већ одавно купљена, док је такса и даље остала. Будући да је тим новцем управљала само властела, тражили су да и представник пучана учествује у расподели. У оквиру своје политике излажења у сусрет пучанима, Синьорија је одобрила овај захтев Которана.[223] Заиста, извори бележе да је крајем четврте деценије XV века у Котору покренуто питање израде три сребрне

[221] I. Stjepčević, *Katedrala*, 12.
[222] *Monumenta Montenegrina VI*, 238–239, 248–249.
[223] A. St. Dabinović, *Kotor pod Mletačkom Republikom*, 101–102; I. Stjepčević, *Katedrala*, 11.

пале: за Катедралу, за цркву Свете Марије Колеђате и за манастир Светог Ђорђа пред Перастом. Израђена је само сребрна пала за Катедралу, која на врху има представу Христа на престолу, окруженог Богородицом и Јованом Крститељем, док су испод њих у три хоризонталне зоне распоређени светитељи под аркадама. Две доње зоне имају по шест представа светитеља, док највиша има пет, будући да у њеном средишту доминира представа градског патрона већих димензија. Свети Трипун је представљен као млади мученик са палмином гранчицом у једној руци, док је његова улога заштите над градом истакнута моделом града, који држи у десној руци. У документу из 1439. године помињу се Трифун Лукин де Драго, Буђо Павлов де Буђа, прокуратори сребрне пале за олтар Светог Трипуна, који су примили од Николе Маринова де Бизантија педесет осам дуката за куповину сребра за израду поменуте пале у Дубровнику, за коју су били ангажовани Јакша Стефанов де Загури и Људевит Драга Лукина де Драго.[224] У документу из 1441. године, каже се како се код прокуратора пале Трифуна Лукина Драга и Марина Иванова Бисте налази *maiestas argentea quam laboravit magister Johannes de Basilea aurifex*.[225] Из документа од 20. априла 1445. године, сазнаје се да су прокуратори пале, Трифун Драго и Буђо Буђа, израду пале поверили мајстору златару Марину Адамову. Међутим, Марин је почетком јула 1445. године умро, не завршивши посао.[226] У двема опорукама которских властелина, види се да су се остављала средства за позлату пале. Средства за позлату, када буду завршени радови у сребру, завештали су Михаило Пелегрина 1449. године, а годину дана касније и прокуратор пале, Буђо покојног Павла де Буђе.[227] Сва је прилика да је овој пали из XV века претходила старија, вероватно из друге половине XIV века. За овакву претпоставку постоје посредни, писани трагови. Наиме, у једном документу из 1409. године, помиње се пала из Светог Трипуна која је пљачкана и растављена за време пожара у Котору, те је била неопходна њена поправка (*salvo che la chiesa de misser San Triphon deve aver ipperperi mille per refar la palla, la quale fo robbata e desfacta a tempo della nostra brusa*). Према терминима *robbata* и *desfacta* закључено је да се ради о сребрној, а не сликаној пали.[228] Нешто касније, у документу из 1411. године, такође се помиње

[224] IAK SN VI, 672.
[225] IAK SN VII, 143. Документ је објавио: I. Stjepčević, *Katedrala*, 78, n. 117.
[226] Део уговора је објавио: C. Fisković, *O umjetničkim spomenicima*, 93, n. 246.
[227] I. Stjepčević, *Katedrala*, 17; Р. Ковијанић, *О мајсторима сребрне пале которске катедрале*, Старине Црне Горе III–IV (1965–1966) 83.
[228] Претпоставку о постојању старије сребрне пале и препис документа из 1409. године (IAK, UPM CCIII, 42) доноси: M. Milošević, *Tragovi prve srebrne pale kotorske katedrale iz XIV stoljeća*, PPUD 21, Fiskovićev zbornik I (1980) 215–224. М. Милошевић је мишљења да лик светог Трипуна са пале из XV века потиче са

поправка олтарске пале светог Трипуна. Тада је которска комуна упутила молбу Млецима да прихвате њихову одлуку да се од прихода царине соли издвоји знатна сума *pro reparatione pale altaris sancti Trifonis*.[229]

Поред захтева да сви становници града треба материјалним средствима да помогну украшавање катедралне цркве, повезаност градске општине, њеног светитеља заштитника и цркве може се уочити и у другим документима који су везани за цркву Светог Трипуна. У инвокацији декрета из 1413. године, који прописује услове за улазак у братовштину капитола каноника Светог Трипуна у катедралној цркви, каже се: „Neka je sa nama milost sv. Duha; Duh neka nadahnjuje gdje želi" (*Adsit nobis Spiritus Sancti gratia; Spiritus ubi vult spirat*.) Након речи како је побожност надахнула капитол которски да покаже пут народу, следи: „Njima se činilo pohvalno da se obrate na hvalu njegovu i vječno upravljaju i živima i mrtvima u Katedralnoj crkvi Sv. Tripuna, čija je slava čitavom gradu donijela božansku milost, da se uveća božanski kult i taj čuveni svetac izlije na Kotorane svoje milosrđe i zaštiti ih od svih nesreća, i održi ih u svetom nalogu. Nadahnuti, kao što je rečeno, božanskom svjetlošću i zadojeni zrakom čuvene ljubavi svi kanonici, okupljeni, kao što je običaj, na zvuk zvona, stali su u sakristiji u jednu kongregaciju bratstva u Katedralnoj crkvi... u slavu jedinstvenog Trojstva i Bogorodice preblage Djevice Marije i bl. Trifuna zaštitnika našeg, da odaju počast bl. Mariji od Milosrđa i sv. Trifuna svečanom zakletvom..."[230] Одредба о примању у чланство братовштине прописује да клерици треба да плате један перпер или да одрже дванаест миса на олтарима, на којима је установљена братовштина (на олтарима Госпе од Милосрђа и светог Трипуна у Катедрали), док лаици треба да плате само један перпер када буду хтели да ступе у братовштину. У надлежности капитола светог Трипуна, а не неког другог, (*Capitulum ipsum S. Tryphonis... et non alius*) јесте да стално управља и има власт над братовштином. Пошто је декрет усвојен у суботу, 22. децембра 1413. године, даље у набрајању прописа се каже како је обавеза „да се сваке суботе, пред сликом преславне Дјевице (*ante gloriosissima Virginis Imaginem*) која се налази изнад крстионице, опоје свечана миса за славну Дјевицу". Обавезе братима су да на дан свечаности светог Трипуна, одрже свечану мису над реликвијама заштитника града Котора (*super reliquias Beatissimi Tryphonis Protectoris Catharensis civitatis*). Сва-

---

ове старије из XIV века, будући да се стилски разликује од осталих ликова. В. Ј. Ђурић одбацује ову претпоставку, cfr. В. Ј. Ђурић, *У сенци фирентинске уније*, 38, n. 115.

[229] У питању је документ о преговорима са Млетачком Републиком око преузимања власти над Котором, v. Š. Ljubić, *Listine o odnošajih između južnoga Slavenstva i Mletačke Republike*, VI, JAZU Zagreb 1878, 151. О документу, cfr. M. Milošević, *Tragovi prve srebrne pale kotorske katedrale iz XIV stoljeća*, 218.

[230] *Monumenta Montenegrina VI*, 236–237.

ког дана требало је да се одржи једна миса *ad altare dictum Gospe (hoc est Dominae Virg)*. У братовштину су примани и мушки и женски чланови, будући да се прописује како су презбитери обавезни да умрлог брата или сестру (*frater, vel soror Fraternitatis*) донесу одано у цркву и положе у гроб. Сваке године требало је да се одржавају комеморације за душе свих умрлих верника, а најпре за браћу и сестре. Два чиновника су била дужна да распоређују приходе братовштине и да од тог новца исплаћују службу која се одржава на олтару. Од преосталог новца требало је да се брину о сиромашнима, како се њима буде чинило да треба.[231]

Прослава празника светог Трипуна представљала је централни догађај у којем су учествовали сви становници Котора. О обичају његовог прослављања, први сачувани писани извор јесте закон из 1417. године, који носи назив: *De ceremonia fienda seu offerenda in solemnitate Beatissimi Martyris Sancti Triphonis, Protectoris Civitatis Cathari per Officiales ipsius Civitatis*.[232] Будући да се у документу каже како се процесије по граду одржавају према старом обичају (*secundum antiquam consuetudinem*) може се претпоставити да су у главним цртама задржани обичаји из много ранијег периода.[233] Статутарна одредба започиње речима: „Svjetlost vječne riječi i neograničene mudrosti ne prosvjetljava samo ljudski razum, pa se ne samo Hristovi poštovaoci već i ostali dobri ljudi upinju i nastoje da spoznaju istinsko dobro. Jer ništa nije svetije došlo prije, ni časnije, nego čista srca upraviti razum ka vrhovnom vladaru svih i dostojnim kultom proslaviti praznične svečanosti svakog sveca. A naročito onog sveca koji je posebni zaštitnik, branitelj i pomagač grada gdje se održava njegov praznik. I budući da čuda sv. mučenika Tripuna nijesu ni mala ni beznačajna, on jeste i bio je zaštitnik ovog grada. Njemu bi se činilo nezahvalnim ako mu neki plemić ili glavar ovog grada ne bi ukazao počast i obred. Stoga, da se ne bi uvrijedila

---

[231] *Monumenta Montenegrina VI*, 236–237. Братовштина светог Трипуна је постојала и пре 1413. године, будући да се помиње у два тестамента из XIV века. Већ поменута Јелена, кћи пок. Медоша Драга у свом тестаменту 1333. године, оставља *unum mesale fraternitati sancti Triphonis*, MC, vol. I, 1132. Године 1334, Доме, жена Мартина де Панција, оставља новац *fratigle sancti Triphonis*, MC, vol. II, 646. Изгледа да је и црква Свете Марије Колеђате имала своју братовштину, јер се и њој опоручно оставља извесна сума новца – 29.2.1336. године Мице де Бисе поклања *perperi duo fraternitati sancte Marie de flumine*, MC, vol. II, 1604.

[232] *Monumenta Montenegrina VI*, 240–241.

[233] Свака комуна је у опште законске оквире уграђивала и своја посебна решења и правне норме које су се звале *consuetudines antiquae* (стари обичаји); неки су се налазили у статутима у писаној форми, а неки су важили као неписана правила. О томе: S. Mijušković, *Bratovština kotorskih pomoraca kao depozitar normi običajnog prava*, Kotorska sekcija Društva istoričara Crne Gore 1948–1968, (Kotor 1970) 133–155; J. Danilović, *Dubrovački statut i "consuetudo"*, Anali Pravnog fakulteta u Beogradu 1–2 (1975) 1–23.

svetost bl. Mučenika, već da se ovom gradu pomogne i da bude od dobra na bolje, plemići ovog grada su htjeli dostojno i korisno, na dolje pomenute načine da to obezbjede.“ Празник је почињао 13. јануара, када которска црква слави успомену на пренос моштију светитеља из Мале Азије у Котор 809. године. Треба поменути да је, према старом обичају, опат манастира Светог Ђорђа пред Перастом на тај дан био дужан да обави службу Божју у цркви Свете Марије Колеђате у присуству свих надарбеника колегијалне цркве. Према предању, приликом преноса, мошти светог Трипуна су донете до опата Пераста у цркви Светог Ђорђа, те се овај обичај задржао као успомена на тај догађај.[234] У виду предања, овај обичај је забележен 2. октобра 1688. године, приликом бискуповог канонског обиласка цркве Свете Марије Колеђате. На бискупово питање да ли се пренос моштију 13. јануара прославља и у Колеђати као што се то ради у Катедрали, опат Л. Буђа је потврдно одговорио и испричао му предање, како се которском бискупу Мелицијаки (1326–1328) обавезао Доминик, опат Светог Ђорђа, да ће, између осталог, сваке године посетити катедралу Светог Трипуна за време њене свечаности, осим ако га бискуп не разреши те обавезе.[235] Из 1437. године забележен је и позив упућен перашком опату да одржи мису у Колеђати.[236] Овај документ и обичај су од посебне важности, јер откривају некадашњу катедралну улогу цркве Свете Марије Колеђате и највероватније првобитно култно место у којем су се поштовале мошти светог Трипуна, док није изграђен мартиријум. Премда опрезно треба узимати у обзир веродостојност записа Тимотеја Цизиле, ипак треба истаћи да и овај аутор у XVII веку пише о некадашњој улози Колеђате у грађењу култа новог градског патрона. Цизила приповеда како су мошти светог Трипуна када су донете у град, испраћене у процесији од стране свештенства *Госпе од ријеке Бовио* (Цизилин измишљен назива за Колеђату) са народом, а примљено је и уз присуство опата цркве Свети Ђорђе у Заливу. Потом су се чудом зауставиле на месту данашње Катедрале.[237]

У првобитној цркви Свете Марије Колеђате су највероватније биле похрањене мошти светог Трипуна када су донете у Котор, будући да црква посвећена овом малоазијском мученику још није била подигнута у граду. С друге стране, учешће опата манастира Светог Ђорђа, можда говори и о поштовању некадашњег градског патрона, светог Ђорђа. Овај

---

[234] S. Nakićenović, *Boka. Antropogeografska studija*, Podgorica 1999, 352–353.

[235] П. Буторац је управо у овом документу уочио „aluziju na pradavan običaj, da opat sv. Jurja vrši službu u stolnoj crkvi 13. siječnja, kad je po predaji dovezeno u Kotor tijelo sv. Tripuna“, v. P. Butorac, *Opatija sv. Jurja kod Perasta*, Perast 1999, 18–19.

[236] I. Stjepčević, *Katedrala*, 54, n. 270.

[237] Цизила наводи како је Колеђата прва сазидана црква у граду и да је ту био бенедиктински манастир, v. *Аналисти. Хроничари. Биографи*, 62, 66.

обичај је веома драгоцен, јер расветљава которску црквену и градску традицију, која је старија од култа светог Трипуна који ће се у Котору развијати тек од IX века. Повезаност Колеђате и Катедрале се уочава и у церемонији прославе Светог Трипуна која би уследила након мисе у Колеђати. Братовштина морнара се окупљала 27. јануара како би испред Катедрале и Колеђате развила државну заставу и заставу светог Трипуна.[238] На стуб испред цркве попео би се дечак који би, пре развијања заставе, изрекао *Lodi*, које су се састојале из кратке захвалнице светом Трипуну и похвалних речи млетачком дужду. Пред Катедралом се на копље заставе светог Трипуна стављао крст, који је Стефан Дечански након битке на Велбужду поклонио Которанима, заједно са заставом.[239] Братовштина морнара би 1. фебруара преузела од провидура грб Републике и државну заставу, док би провидур адмиралу предао своју сабљу и штап. Добивши и кључеве градских врата, братовштина би обилазила три пута око застава испред Колеђате и Катедрале, те би, коначно, одложила у Катедралу грб и заставу, а кључеве града је чувао адмирал. Тако би и симболично морнарица примила власт у своје руке и старала се за сигурност града. Један градски судија би припремио свечани обед испред Колеђате, а следећег дана пред Катедралом.[240] Након тога би уследио пренос светих моштију из разних цркава у Катедралу. О процесији по граду на Дан светог Трипуна, 3. фебруара, сачуван је, већ поменути писани документ, који датира из 1417. године.[241] Говори о учествовању градских власти у прослављању градског патрона. У документу је наглашено да је свечано ношење Пресвете главе светог Трипуна по граду, са литанијама и свечаним опходом, уз пратњу племића и свих грађана, са воштаним свећама у рукама, стари обичај (*secundum antiquam consuetudinem*). Након повратка процесије, сви који су носили свеће требало је да дарују восак Катедрали на част мученика светог Трипуна. Восак се предавао архиђакону и прокуратору за обнову Катедрале и за украшавање реликвија. Током ове процесије, носиле су се и свете мошти из других цркава. Како су временом настале несугласице о редоследу преноса реликвија из цркава, которски бискуп *Sborovazzi* је 1681. године одредио да се пренос одвија из цркве Светог Николе мор-

---

[238] Према сачуваним исправама из XVI века, братовштина морнара је руководила свечаношћу око прославе Дана светог Трипуна, и током славља је одржавала ред у граду, cfr. I. Stjepčević, *Katedrala*, 52–53.

[239] I. Stjepčević, *Katedrala*, 54. У Дубровнику је Велико веће одредило 25. јуна 1347. године да се приликом преноса мошти (руке) светог Влаха подигне стег за заставу светог Влаха, cfr. I. Mitić, *Orlandov stup u Dubrovniku*, Anali Historijskog instituta u Dubrovniku X–XI (1966) 233–254, 237.

[240] I. Stjepčević, *Katedrala*, 55.

[241] Превод доноси I. Stjepčević, *Katedrala*, 48–50 (према: Farlati VI, 455; касније превод и у *Monumenta Montenegrina VI*, 240–241).

нара, из Светог крста и, коначно, Свете Венеранде. Након тога, мошти су бивале свечано поређане на главном олтару у Катедрали. За време јутарње службе и Похвала, мошти би кадило наизменично шест племића и шест грађана невластеоског рода двема сребрним кадионицама које су биле обешене о архитраве олтара. Током мисе, један део чланова братовштине морнара би држао почасну стражу код моштију светитеља, а већи број морнара, заједно са члановима свих братовштина, са воштаним свећама у рукама, носило је главу светог Трипуна болеснима и редовницима у реклузоријуму у манастирима Светог Павла, Светог крста и Госпе од Анђела. Овај опход се називао *procession muta*, јер је било искључено свако певање. Братовштина морнара је 4. фебруара враћала државни грб, заставу и кључеве града, а адмирал провидурову сабљу и штап.[242]

Према старом обичају, осим на Дан светог Трипуна, глава патрона града се излаже на главном олтару и треће недеље по Духовима, када се слави Покровитељство светог Трипуна; затим 1. новембра, за свечаност Свих светих; 10. новембра – Мали трипуњдан и 20. новембра, када се прославља пренос главе. Литургија которске цркве посебно прославља ове празнике.[243] О преносу главе светог Трипуна из Цариграда у Котор, сачувана је лекција у старом бревијару из 1227. године.[244] Овде треба посебно обратити пажњу на онај део легенде који говори о догађајима који су уследили након доласка свете реликвије у Котор, јер сведочи о свечаној процесији која је том приликом одржана у граду. Трговац Матија Бонасције, који је донео свечеву главу, по доласку у Котор, оставио је реликвију у цркву Светог Петра, која се налазила близу града, и обавестио је бискупа, клер и народ о доласку поштоване реликвије. Сутрадан су грађани у свечаној процесији коју је предводио которски клер дошли у цркву Светог Петра. „Uz slavlje su uzeli svetu glavu za kojom su dugo čeznuli i svečano pjevajući pjesme i himne u pohvalu i uzdignuće Božje, episkopi su je u rukama odnijeli u grad, unijeli je u hram i postavili na veliki oltar. A kada su svi sa suzama koje su linule, zbog velike radosti, s poštovanjem poljubili svetu glavu i pošto su sve ceremonije okončane po obredu, smještena je u sa-

---

[242] I. Stjepčević, *Katedrala*, 55. Коло светог Трипуна је извођено пред Катедралом уочи и на дан прославе Светог Трипуна. Фигуре овог кола показују елементе средњовековних обредних игара. Коло се некада изводило и у самој цркви. Играње и певање у цркви је забрањено тек 1425. године, v. М. Илијин, *Народне игре у Боки Которској*, Споменик САН CIII (1953) 249–254.

[243] I. Stjepčević, *Katedrala*, 57.

[244] *Monumenta Montenegrina VI*, 76–81. Постоји недоумица поводом овог преноса главе, јер није сасвим јасно да ли је у питању други пренос, који би уследио након што је бугарски цар Самуило однео главу из Котора, или је у питању први долазак ове реликвије у Котор. О овом питању, cfr. I. Stjepčević, *Katedrala*, 27–37.

krarijum kraj relikvije presvetog mučenika i drugih svetaca, pošto su izrazili svoju zahvalnost Bogu koji se udostojio da im se njegovim posredovanjem vrati glava slavnog mučenika.“

3

МАНИФЕСТАЦИЈЕ РЕЛИГИОЗНОСТИ

1. СТРУКТУРА ОПОРУЧНОГ ПИЈЕТЕТА И МОЛИТВЕ *PRO REMEDIO ANIMAE*

Општа тенденција европског друштва у касном средњем веку било је приближавање религиозности што већем броју верника. То се постизало различитим методама, али је основни принцип био прожимање сакралног са готово свим видовима профаног живота. Делотворни начини приближавања религиозних идеја становницима у градским срединама анализирани су у претходном поглављу. Следећи корак у разматрању овог феномена јесте да се на основу постојећих извора препознају одговори лаика пред захтевима цркве и комуне, као вид њиховог прихватања главних токова касносредњовековне религиозности. Писани извори који у највећој мери могу да послуже за расветљавање овог питања јесу опоруке. Тестаменти представљају сасвим посебну врсту докумената у којима је лична жеља појединаца добила званичну и јавну форму судских исправа и као такви отварају могућности за истраживање различитих појава у касносредњовековном друштву. У првом реду омогућавају извођење закључака о социјалној и економској припадности грађана, политичких прилика, друштвених и породичних односа, улоге и права жена. Оно што их издваја од других званичних докумената јесте чињеница да опоруке нуде и обиље података за анализу религиозности, духовности и сензибилитета средњовековног човека. У питању су они делови тестамената чију структуру чине каритативне, комеморативне, фунерарне и литургијске заоставштине, а чији је главни покретач била брига за спас душе након смрти. Религиозне заоставшине у тестаментима говоре о надама и страховима појединаца, као и о њиховом уклапању у систем веровања који је прописивала црква. Тестаменти представљају изворе који отварају могућност да се духовне преокупације средњовековних људи посматрају из два различита угла. Прво, готове формуле које се прихватају у виду обавезних девоционалних завештања на самрти јесу сведочанства о општем

духу времена. Са друге стране, опоруке понекад садрже и сасвим интимне записе који откривају средњовековне људе као аутентичне личности. Из тих разлога посебно ће бити анализирани они делови тестамената Которана из XIV, XV и с почетка XVI века који се односе *ad pias causas*, а састављени су под сенком главне духовне преокупације позносредњовековног човека – спасења душе од мука чистилишта.

Заоставштине у опорукама се у обимнијем броју јављају у култури западног света тек од касног XIII века.[1] Од тог времена тестаменти постају један од најбољих извора за сагледавање веровања грађана и норми које је црква прописивала. Њихов садржај показује да се на смрт није гледало само из страха од пакла, како је у ранијем периоду преовлађивало. Уместо ватре пакла, од времена позног средњег века стрепило се од продужених мука чистилишта, а да би се њихово трајање скратило, у опорукама се прибегавало разним врстама милосрђа.[2] Са снажењем учења о чистилишту у касном средњем веку, брига за спас душе, као основа хришћанске религиозности, добила је нове видове испољавања. Могућности које је прописивала црква за спас душе након смрти постале су бројне и, што је нарочито важно за разумевање касносредњовековне културе – прилагођене начину живота у градским срединама. Основу целокупне бриге *pro remedio animae* чиниле су молитве и мисе за умрле, за чије одржавање су опоручитељи завештали новчана средства на самрти. Брига за спас душе била је неразлучиво повезана са једним ширим хришћанским концептом утемељеним у врлини *caritas*. Како су се ове две идеје манифестовале и преплитале, најјасније се сагледава у тестаментима. Литургијска и милосрдна дела, каритативне и комеморативне донације зарад ослобађања од мука чистилишта, никада нису биле толико раширене као у XIV и XV веку. Судећи према которским опорукама, принципи врлине *caritas* су били познати готово свим професионалним, економским и социјалним категоријама у граду. Било да се усвајају као обавезне формуле или да представљају израз слободне воље опоручитеља, у касносредњовековном Котору каритативне норме лаика и свештеника су се врло мало разликовале.

---

[1] О религиозности на самрти и условима под којим су се састављале опоруке у западноевропским градовима позног средњег века, cfr. R. N. Swanson, *Religion and Devotion in Europe, c.1215–c.1515*, 322–327. На примеру позносредњовековне Енглеске исти аутор разматра механизме бриге за спас душе коју су људи опоручно изражавали и смешта их у шири оквир европске духовности времена, cfr, id, *Indulgences for Prayers for the Dead in the Diocese of Lincoln in the Early Fourteenth Century*, Journal of Ecclesiastical History, vol. 52, no. 2, (April 2001) 197–219.

[2] Појам чистилишта се у тестаментима јавља чешће у XIV веку, cfr. Ž. Le Gof, *Nastanak čistilišta*, 299–301.

Тестаментарно завештање најближима, рођацима, пријатељима, цркви, сиромашнима и уопште остављање новчаних средстава или материјалних поклона у милосрдне, комеморативне и религиозне сврхе, сведочи првенствено о духовним жељама опоручитеља. Сасвим друго питање је да ли се завештање може сматрати доказом о реалном приливу средстава намењених у религиозне и каритативине сврхе. Комеморативне, фунерарне, литургијске, каритативне и уопште све одредбе тестамената које су духовне природе сведоче о последњим жељама и страху људи суочених са близином смрти. Ако се тумаче са становишта тежње човека да и након смрти остане сачувана успомена на њега, може се рећи да опоручна завештања представљају материјални, земаљски вид продужетка живота.[3]

По својој основној форми, касносредњовековне опоруке су веома сличне у различитим срединама западноевропског друштва. У обавезним заоставштинама које су се подразумевале, може се препознати званични утицај цркве која је нудила готова решења као помоћ за спас душе. Према католичкој теологији, премда је божанска милост предуслов спасења, људи треба да теже искупљењу кроз индивидуална и колективна дела милосрђа. Тако се обавезно опоручно остављао новац за поправке капеле или цркве у којој ће опоручитељ бити сахрањен, новац и поклони су се завештавали опату, клерику, исповеднику, фрањевцима, доминиканцима. Обавезан део је био и остављање новца за одржавање миса за душу покојника и његових предака. Зарад спасења душе, опоручитељи су често исказивали жељу да се сахране у редовничким хабитима и у одређеним манастирима или црквама. Како се иде ка вишем сталежу, завештани дарови милосрђа су новчано вреднији, број миса за душу расте, шири се поље грађевинских и уметничких донација, даје се новац сиромашнима, лепрознима, сирочадима, пустињацима и реклузама, а олтари се опскрбљују свећама.[4] Овакви захтеви у тестаментима су најчешћи, док су много ређи

---

[3] Постојање жеље да се различитим религијским, посебно фунерарним и литургијским, заоставштинама сачува материјална успомена на индивидуалност код становника неколико италијанских развијених градских комуна, разматра у својим радовима Семјуел Кон (Samuel K. Cohn, Jr.) Посебно треба издвојити следеће наслове овог аутора: *Death and Property in Siena. 1205–1808*, Baltimore 1988; *The Cult of Remembrance and the Black Death. Six Renaissance Cities in Central Italy*, Baltimore and London 1997; *Burchardt Revisited from Social History*, in: The Renasissance. Italy and Abroad, ed. J. Jeffries Martin, London and New York (Routledge) 2003, 107–123.

[4] Као пример сличности опорука овог периода, а које потичу из различитих географских и културних средина, може послужити тестамент једног месара из Оксфорда из 1362. године, који садржи готово истоветне елементе као и которске опоруке XIV и XV века. Садржај ове опоруке је објавио R. W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, 290.

аутентични лични ставови и емоције опоручитеља. Међутим, подробније истраживање и ових уобичајених завештања, какве су жеље за сахрањивањем у одређеној цркви или остављање материјалних средстава црквеним лицима, неретко открива личне жеље и породичне односе којима се опоручитељ руководио. Тако су опоручитељи најчешће имали посебну везаност за цркву у којој су почивали њихови преци. Одржавање миса се исто тако често завештава у цркви у којој су свештеници, монаси или монахиње били опоручитељеви рођаци. На тај начин је средњовековни човек спајао личне емоције према својој широј породици са практичним разлозима – рођаци као свештена лица могу да надгледају да ли се редовно одржавају мисе и молитве за које је опоручитељ платио.

У касносредњовековним градским срединама просјачки редови су стекли улогу духовних помагача верницима. Од свог оснивања у првој половини XIII века, неговали су развијање блискости и пријатељства са породицама, што им је омогућило да непосредно утичу на њихов свакодневни живот, етичке принципе и духовност. Поред обраћања широком кругу људи путем проповедања, фрањевци и доминиканци су неговали и исповест, развијајући лични и интимни однос са верницима. Утицај просјачких редова на обликовање религиозности манифестовао се и у састављању тестамената. Познати у касном средњем веку као „ловци на тестаменте“, фрањевци и доминиканци су својим проповедима ширили веровање у чистилиште. Прихватање концепта чистилишта донело је кључне промене у религиозној *post mortem* пракси јер су завештања *ad pias causas* постала обавезни делови опорука. Градски начин живота, трговачка и банкарска пословања неминовно су значили окретање ка материјалном свету, што је неретко носило са собом заобилажење црквеног учења и одступање од утврђених хришћанских врлина. Због тога је обичај давања новца уз верске завете, како би се осигурао опрост грехова и покајање пред последњим судом, био радо прихваћена тестаментарна форма.

У Котору су велики утицај на религиозну садржину опорука имали фрањевци. Поред конкретних примера завештања фрањевцима у тестаментима которских грађана, о улози мале браће се сазнаје и из посланице папе Александра IV из 1256. године архиепископима Бара, Дубровника, Сплита и Задра, као и бискупима Котора, Будве, Скадра и свим осталим црквеним властима у Далмацији и Склавонији.[5] Папска посланица представља упутство црквеним властима како треба да се односе према малој браћи, који су се у овим срединама суочавали са проблемима. Фрањевци који су послати у поменуте крајеве, упознали су папу са све чешћом праксом опоручног поклањања добара малој браћи за њихове зграде, књиге,

[5] Документ који се чува у Ватиканском архиву у Риму, објављен је у *Monumenta Montenegrina IV*, 373.

одела и друге потребе. Истиче се како су верници на самрти оваквим чином очекивали да ће их Бог наградити. Узрок папске интервенције лежи у чињеници да су црквене власти у поменутим крајевима узимале од завештаних добара део (некада половину, а некада трећину или четвртину), под изговором канонског дела (*portionis canonice*). У посланици се каже да је то далеко од сваке човечности јер се наноси велика штета фрањевцима, будући да они живе у највећем сиромаштву и треба да се издржавају милостињама. Такође се истиче како овај чин црквених власти изазива саблазан верника који у опорукама остављају фрањевцима добра. Стога се апостолским писмом строго заповеда црквеним властима да не узимају део од завештаних поклона фрањевцима, као и да треба додатно да одвајају од црквених добара и тако олакшају тешкоће њиховог сиромаштва.

У которским опорукама из XIV века може се издвојити велики број примера остављања дела имовине фрањевцима. Тако је Јелена, кћи покојног Медоша Драга, завештала 1333. године малој браћи у Котору *tunicam unam, calices duos argentos, paramentum unum de tela*.[6] Јован Марина Главатија је 1336. године дао *conuentui fratrum minorum de Cataro* приоритет у завештањима (*In primis volo et precipio*) и оставио им одређену суму новца од које треба да набаве *calix*, *paramentum*, *planeta dalmatica consueta*. Такође је завештао *tunica et scarpe* оним фрањевцима *qui inuenti fuerint in morte mea*. Затим је оставио *fratri Stephano lectori* новац за *breuiario*, а фратру Лавренцију из Котора *pro libro uno*. Поред овога, наменио је новчана средства и за *opere loci domorum fratrum minorum Catari*. Везаност за малу браћу, Јован је показао својом последњом жељом да почива код которских фрањеваца, покрај свога оца (*Eligo sepulturam michi apud fratres minores in Catharo cum patre meo ibi*).[7]

Просјачки редови су својом вером, проповедничком праксом и директним саветима представљали идеалне помагаче грађанима у „правилном бирању“ пута ка спасењу. Својим прослављањем идеала сиромаштва фрањевци су били блиски већини становника средњовековних градова. Охрабривали су и пружали утеху верницима да ће им њихов завештани дар, ма колике новчане вредности био, спасти душе из патњи чистилишта. Певањем миса за умрле чинили су пут ка небу за свакога лакшим и доступнијим. У Бонавентурином теолошком учењу, молитва за мртве је имала посебну важност. Наглашавао је како је делотворна само за „средње добре“, односно за оне који су у чистилишту, али не може помоћи онима који се налазе у паклу.[8] Потврду заокупљености Которана надом у делотворност миса за спас душа из чистилишта налазимо у пуном све-

[6] MC, vol. I, 1132.
[7] MC, vol. II, br. 1042.
[8] Ž. Le Gof, *Nastanak čistilišta*, 235–236, 299.

тлу у сачуваним тестаментима. Стрепња пред неизвесношћу, жеља да се обезбеди спасење и веровање да ће се молитвама живих скратити *post mortem* ходочашће кроз чистилиште, достизало је врхунац суочавањем са близином смрти. Сваки становник Котора, могао је у опорукама да завешта одржавање миса, помена на годишњицу смрти и молитви за спас своје душе и душа својих предака. Број и свечаност су зависили од висине новчаних средстава којима је опоручитељ располагао и која је за ту сврху могао да одвоји. Како би се обезбедило њихово служење, црквама и манастирима су се завештавали најчешће новчани дарови, као и покретна и непокретна имовина. Пораст завештаних комеморативних миса и снажно присутна вера у неопходност њиховог одржавања најближе су повезани са јачањем доктрине о чистилишту. На ходочашћу душе хришћанина, чистилиште је посматрано више као наставак људског века, а не нови почетак. Стога се и на молитве *pro remedio animae* гледало као на могућност одржавања везе између живих и душа мртвих које бораве у чистилишту. Постојало је неколико типова *post mortem* миса. Једне су се одржавале током прве године након смрти. Други тип је подразумевао сталну комеморацију, најчешће на годишњицу смрти. Када је посебно била изражена жеља за бржим спасењем из чистилишта, могле су да се завештају и бројне мисе које је требало да се одржавају у кратком времену. Обезбеђивање молитви и миса за мртве подразумевало је њихову куповину и плаћање, што је убрзо почело да представља вид развијеног административног и трговачког пословања.[9] Поред остављања материјалних донација црквама и манастирима, у развијеним градским срединама је постојала учестала пракса да опоручитељи завештају новац братовштинама како би оне обезбедиле одржавање годишњих помена за њихову душу и душе њихових предака.[10]

Молитве за покој душа које су опручитељи на самрти завештавали, плаћајући их новцем или даровима, бележене су у посебним врстама црквених књига (некрологији, обитуарији, *libri anniversariorum*, *libri annualium*) које су се чувале у црквама и манастирима. У њима су била записана имена дародаваца, без обзира на величину завештаног дара. *Commemoratio mortuorum* би се одржавао докле су трајала средства које

[9] Изразите жеље опоручитеља у касном средњем веку да обезбеде мисе, како би што брже изашли из чистилишта, разматра, поред осталих питања везаних за *post mortem* комеморације, R. N. Swanson, *Religion and Devotion in Europe, c.1215-c.1515*, 140, 191–234.

[10] О различитим видовима помена покојника и молитвама за спас душе у Фиренци и другим развијеним италијанским касносредњовековним градским срединама, cfr. J. Henderson, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, 163–168, *et passim*.

је опоручитељ наменио за ту сврху.[11] Црква је у њиховом одржавању била врло пажљива јер је на тај начин чувала своје материјалне интересе. Контролу над испуњавањем жеља опоручитеља имали су епитропи покојника.

Осим молитви *pro remedio animae*, постојали су и други начини како би се душе умрлих верника ослободиле мука чистилишта. У *Златној легенди* се говори о четири начина: молитве верника и пријатеља, милостиња, мисе и пост. Тако душе у чистилишту имају једну врсту утехе и олакшања јер се за њих на земљи нуде молитве и жртве.[12] Део из *Златне легенде* говори о везама живих и умрлих, као и о надама које су полагали опоручитељи размишљајући о смрти која се приближава, односно о њиховим жељама да омогуће молитве које би им помогле да избегну муке.

Концепт *pro remedio animae* није претрпео битније промене током XIV, XV и прве половине XVI века у Котору, о чему сведоче опоруке из овог периода. Детаљан опис делотворности молитви и миса за спас душа из чистилишта може се наћи у једном извору из XVI века, у хагиографији которске блажене Озане. Судећи према овом извору, у Котору је и у XVI веку била актуелна расправа о постојању и изгледу чистилишта. Теолози су долазили до ћелије у којој је Озана била зазидана како би је питали за њено мишљење у вези са боравком душа у чистилишту, као и због недоумице да ли је то место у којем борави ђаво. Озана им је одговарала како се у чистилишту не сме појавити ниједан ђаво, „јер ово је мјесто за душе које треба да пођу у вјечни живот“. Потом је Озана рекла како се клања Богу и моли анђеоским духовима да са мало светлости утеше душе у чистилишту. „Говорила је такође, како се поменуте душе помажу молитвама и милостињама, али нарочито светом жртвом на олтару [мисом], јер ова подсјећа како је наш Господ само једном заувјек био на крсту, на брду Калварија.“[13] Након овога, следе примери како је блажена Озана молитвама помогла душама Фратра Ивана, Винка Буће и Јеронима Бизантија да оду у рај, док се код свог исповедника залагала да „за здравље његове душе принесе Господу жртву свете службе Божје, не пропуштајући да

---

[11] Један такав некрологиј потиче из Дубровника, cfr. В. Новак, *Necrologium Ragusinum (A. D. M. CC. XXV)*, Зборник Филозофског факултета XI–1 (1970) 149–173.

[12] J. de Voragine, *The Golden Legend*, vol. 2, Princeton University Press 1993, 282, 284. Године 1400. забележен је у которској архивској грађи помен *Златне легенде*, као *unus liber voraginis* у великој библиотеци фратра Петра Гизде, гвардијана манастира Светог Фрање у Котору. У попису инвентара сачињеном након његове смрти, помињу се књиге које су се налазиле у његовој ћелији (33 његове личне књиге и 14 манастирских), v. Д. Медаковић, *Прилози историји културе у Боки Которској,* 19; Р. Ковијанић, *Которски медаљони*, 155–156.

[13] *Аналисти. Хроничари. Биографи*, 117–118.

и она за њу моли“. Другом приликом, док се молила за душу Јеронима Бизантија, уздигла се у духу и била је одведена у чистилиште, где је разговарала са његовом душом.[14]

Приликом сваког истраживања заснованог на коришћењу тестамената као историјских извора, потребно је бити свестан основног проблема који такав поступак намеће – да ли и у којој мери тестаменти одсликавају индивидуалне тежње или колективни дух. У најближој вези са овим питањем стоји и проблем да ли у локалним разликама, које су постојале у девоционалном садржају опорука, треба видети доказ о различитим манифестацијама религиозности и каритативне праксе. Изузетно корисну полазну тачку за разматрање девоционалих делова опорука из различитих католичких градова медитеранске области даје брижљиво истраживање које је спровео Семјуел Кон. На основу поређења великог броја тестамената из пет италијанских градова, закључио је да се највеће разлике могу уочити на формалном почетку опорука. Тако преамбуле могу (као у Фиренци и Сијени) да питање својине претпоставе мислима тестатора о одвајању душе од тела, или (као у Пизи и Перуђи) да одмах садрже конкретан избор гробнице, или (као у Арецу) да се након уобичајене формуле да ништа није тако извесно као смрт и ништа неизвесније од часа смрти, почне одмах са набрајањем (*item*) завештања.[15]

Тестаменти Которана из треће и четврте деценије XIV века разликују се по својој садржини, те се може говорити о постојању неколико начина њиховог састављања, готово увек према прописаној форми. Садржина тестамената, а посебно њихова форма, превасходно су зависиле од социјалног, економског или професионалног статуса, али и од пола опоручитеља. Заједничко им је обавезно остављање новца за каритативне сврхе и за одржавање молитви и миса за душу преминулог. Најчешће се ово завештање среће након уобичајених формула којима опоручитељ извештава како лежи болестан, али да је очуване памети и способан да говори, чиме потврђује валидност тестамента. Таквом реченицом Јован Марина Главатијев започиње 1336. године свој тестамент: *Ego Johannes Marini Glauacti iacens infirmus, sanam tamen memoriam et loquelam habens, facio meum ultimum testamentum de rebus meis*.[16] Варијација оваквог типа почетне формуле которских тестамената, јесте она у којој опоручитељ изражава свест о близини и неумитности смрти, те страхује да не умре без завештања. Препознаје се страх и заокупљеност смрћу и оним што она доноси, који је доминирао у касносредњовековној религиозности. Најчешћа формулација која се среће у преамбулама которских тестамената из

[14] *Аналисти. Хроничари. Биографи*, 118–120.
[15] S. K. Cohn, Jr, *The Cult of Remembrance and the Black Death*, 15.
[16] MC, vol. II, 1042.

XIV века показује пуно сличности са маниром састављања тестамената какав је постојао у Арецу. Которани на самрти изражавају реалан страх да ће их смрт предухитрити неспремне, односно без завештаних милосрдних дела, покајања и без осигураних молитви и миса *pro remedio animae*. Године 1326. Павле Дабронов записује како лежи болестан и плаши се да ће га смрт узети врло брзо, те саставља своје завештање (*Ego Paulus Nycole Dabronis jacens infirmus, timens, ne mors me subito aggrediatur, facio meum ultimum testamentum*). Близина смрти је наводила људе на размишљање о покајању и избављењу душе из чистилишта. Павлу Даброновом је брига за душу на првом месту и зато одмах завештава средства *pro missis pro anima mea*. Такође, оставља клерицима Светог Трипуна да одрже бдења (*vigilias*) за његову душу и душе његових родитеља.[17] Марин Болица 1331. године се обраћа појединим свештеницима да моле Бога за његову душу (*ut roget deum pro me*). Свој тестамент Марин започиње речима како се прибојава смрти која би га оставила без опоруке, те је зато састављa здравог духа, способан да расуђује и говори: *Ego Marinus Junii Boliçe infirmus iacens et mori metuens intestatus, cum sana mente mea, memoria et loquela facio hoc meum ultimum testamentum*. Такође оставља новац за певање миса – *pro missi cantandis*.[18] Изражени страх да не остане без тестамента среће се и код Франа Марка Базилијева 1331. године (*tamen dubitans mori intestatus*). Тек након решавања трговачких и економских питања у вези са пословним удружењима која је склапао, Франо завештава новац да се након његове смрти певају мисе за спас душе.[19]

Године 1326. Марија Пеклери, кратком формулом објашњава да је болесна, да се плаши близине смрти (*infirma iacens, timens mori*), али да је при здравој памети и способна да говори (*sana tamen memoria et locutione*). Оставља новац и текстил свом *pater spiritualis*, као и новац за одржавање миса и бдења у цркви Светог Михаила за спас сопствене душе и за душе њених ближњих.[20] Маре, жене Петра златара, саставља 1336. године *cum sana memoria et loquela* своје последње завештање. Донекле неуобичајено за опоруке овог времена, Маре на почетку набрајања завештања не оставља средства за спас душе, већ прво жели (*in primis volo*) да збрине своју децу, те им оставља кућу. Тек након тога оставља средства *pro anima mea*, затим *pro missis, pro vigiliis*.[21] Попут Марина Болице, жељу да неко моли Бога за њену душу изражава у свом тестаменту 1335. године и Доме, *uxoris condam Nuce de Gonni*. Оставља новац которским

[17] MC, vol. II, 54.
[18] MC, vol. I, 802.
[19] MC, vol. I, 732.
[20] MC, vol. I, 13.
[21] MC, vol. II, 1372.

фрањевцима конвентуалцима за мисе и свим другим манастирима у Котору *quod rogent deum pro anima mea*. Поред манастира, Доме оставља новац за молитве и мисе одређеним свештеницима – *fratri Laurentio, guardiano de Catharo* и *dompno Vite, patrino meo*. Почетна формулација опоруке је такође уобичајена: *Ego Dome, uxoris condam Nuce de Gonni, infirma iacens, sanam tamen habens memoriam et loquelam, facio hoc meum ultimum testamentum*.[22]

Своје последње завештање започиње на уобичајен начин и Мице де Бисе 1336. године, а одмах након тога завештава суму новца за одржавање миса: *In primis volo, quod dentur pro missis perperi quadraginta quatuor pro anima mea*.[23] *Georgius Cerneli* 1336. године оставља земљиште извесном Луки Сисиоју, али зато треба да се сваке године одржавају у Светом Трипуну бдења, мисе и годишње комеморације за његову душу – *vigiliam in anmiauersario meo. Item quod detur annuatim et perpetuo pro anima mea in sancto Triphone missas centum; quod si non facerat, omnia predicta vertantur ad sanctum Triphonem sine questione*.[24]

Особеним садржајем се издваја опорука Базилија Матовог из 1327. године. Базилије записује како је опоруку сам предао нотару тражећи да је препише и преведе у јавни облик (*transcribere et reducere ad publicam formam*). То је непосредно сведочанство да су у XIV веку опоруке посматране од самих тестатора као усклађивање личних жеља и завештања са захтевима јавне форме једне судско-нотарске исправе которске општине. Након уобичајене почетне реченице *Basilius Mathei infirmus jacens, sanam habens memoriam et loquellam, hoc ultimum testamentum meum de rebus meis dispono*, Базилијево прво завештање говори о жељи да његови преци не треба да буду без сећања, те због тога треба да се одржавају комеморације за њихову душу. Израз *ut mei defuncti non jaceant sine memoria* одражава Базилијеву жељу да се сачува земаљска слава и сећање на његове претке. За њихове душе треба да моле фрањевци (*teneatur facere vigilias duas fratribus minoribus, unam quarum in animauersario patris mei et aliam in animauersario matris mee*). Варијација израза *quod rogent deum pro me*, али у виду жеље да га свештеник препоручи у својим молитвама, среће се у Базилијевој опоруци, када оставља суму новца *patri meo spirituali, presbitero Ricardo... quod ipse me habeat recomandatum in suis orationibus*. Потом каже: *Item volo, quod adhuc dentur fratribus minoribus perperi quadraginta, quos procuratores eorum recipiant et faciant ex ipsis aliquod signum in ecclesia*. На крају опоруке поново се обраћа фрањевцима који треба да га испрате до гробног места: *Item volo, quod si deus de hac*

[22] MC, vol. II, 1142.
[23] MC, vol. II, 1604.
[24] MC, vol. II, 1616.

vita iuxerit animam meam transire, fratres minores corpus meum cum cruce eorum consocient, et ad locum suum ferant, et nullus clericorum huius ciutatis officium suum super corpus meum faciant.[25]

Ради поређења са которским, занимљиво је истаћи почетну формулу тестамента једног Венецијанца која је преписана и озакоњена 1326. године у Котору: *Ego quidem Leonardus Babo de Venetiis de contrata sancti Bernabe mente et senu sanus per gratiam Jesu Christi, licet corpore languens, mearum rerum et bonorum omnium dispositionem in hunc modum facere procuraui*.[26]

Осим у тестаментарним завештањима, спас душе и опрост грехова се помиње и у једном другом, помало изненађујућем контексту. У питању је судско-нотарска исправа из 1327. године поводом спора између опата и ректора цркве Светог Лавренција и Петра де Гостија око неког расадника. Судије су досудиле расадник Петру, али је морао да плаћа цркви Светог Лавренција годишњи приход, како не би упао у грех (*in aliquo de peccato*), јер је изјавио да воли душу више од расадника (*Petrus dixit dicto calameto animam se habere cariorem*).[27] Ово је пример схватања спаса душе на трговачки начин, карактеристичан за менталитет позносредњовековних људи који су живели у градовима. Опростиви греси су се дешавали у свакодневном животу, посебно у трговачким пословима, а страх да се не упадне у грех, који се не може окајати молитвама или милосрдним делима, обузимао је људе у различитим животним ситуацијама и недоумицама.

Најближе повезан са комеморацијом и молитвама за спас душе покојника био је и *prandium pro anima*, који се организовао након сахране опоручитеља и на годишњицу његове смрти. Обед се често приређивао сиромашнима. Може се претпоставити да је овај обичај био више заступљен у свакодневном животу, него што о томе сведоче његови помени у которским опорукама. Рада, жена Марина де Брума, завештава 1335. године да се направе *duo prandia, unum pro anima viri mei, et aliud pro anima mea*.[28] Године 1327. извесна Сирана оставља виноград и кућу за одржавање миса (*pro anima mea pro mille missis*). Након тога, следеће завештање се односи на вино, краву и вола од којих треба да буду послужени на обеду припремљеном за њену душу: *Item volo, quod de vino, quod debeo habere in vineis, et de vaca, quam habeo apud Medoye, hominem Belcatii, fiat unum prandium pro anima mea. Item habeo, apud dictum Medoye unam vacam et unum bouem de la pripassa, aut dictus Medoye det vacam aut bouem*

[25] MC, vol. I, 438.
[26] MC, vol. I, 258.
[27] MC, vol. I, 491.
[28] MC, vol. II, 917.

predictos, qui uel que iungatur alteri vace pro uno prandio supradicto.[29] Свештеник Јакобус де Милдо (*Ego presbyter Iacobus de Mildo sanam habens memoriam et loquelam facio hoc meum ultimum testamentum de rebus meis*), не помиње припрему обеда, али завештава 1335. године како треба да се за његову душу продају краве и овце (*... vache cum pecoribus... vendantur et dentur pro anima mea*). Поклања такође и винограде како би клерици Светог Трипуна одржавали службе на годишњицу смрти за његову душу и душе његових родитеља (*facere vigilias tres in animauersario patris mei unam, et aliam in animauersario matris mee, et tertiam in animauersario meo*). Потом завештава и да клерици Светог Бартоломеја држе *vigiliam omni anno in animauersario meo*. Такође, жели *ad cantandum missas mille pro anima mea et patris et matris mee*.[30] Продају бројних грла стоке и коња како би се купило црквено рухо за катедралу Светог Трипуна и за фрањевачке цркве, завештава у својој опоруци и *Thome filii quondam Pauli de Thoma*: *Item volo et ordino quod omnes pecudes mee, equi et eque, boves et vace, bufalli et bufalle, vendantur et de ista pecunia que exinde habebitur fiat in ecclesia S. Triphonis de Cataro ornatus unus sacerdotallis callice et omnibus necessariis premunitus. Item similliter fiat in ecclesia fratrum minorum ornatus unus callice et alliis necessariis circumadiacentibus premunitus*. Након више завештања имовине, поново се помиње да од новца од продаје стоке треба да се направе два калежа за Катедралу: *Item omnes boves mei, quos dedi ad laborandum, vendantur unaa cum allis et de pecunia inde habita faciat in ecclesia beati Trifonis duos callices in Cataro*. Жели и да се за његову душу одржавају мисе, те оставља прилоге фрањевцима, доминиканцима, кларисама у Дубровнику, *monasterio S. Salvatoris sito in dyocesi de Antibaro*. У оквиру каритативне бриге *pro remedio animae* помиње и продају винограда, како би се обезбедио новац за радове и обнову фрањевачке цркве у Котору. Оставља да се подигне и украси у цркви дубровачких фрањеваца *unum altare seu capella... ad honorem beati Nicolay*.[31]

О припреми обеда која се очекивала од манастирске браће којима се завештају материјална добра, сведочи једна дубровачка судска исправа о даривању манастира. *Michael de Gherduso* је 1300. године даровао дубровачке фрањевце, који за узврат *teneantur facere sibi unum prandium pro anima mea in Cena Domini omni anno*. У свом тестаменту је поновио ово завештање, додајући да фрањевци треба да одржавају и мису за опрост грехова (*in remissionem peccatorum meorum*).[32] У дубровачким тестамен-

[29] MC, vol. I, 365.
[30] MC, vol. II, 1204.
[31] Препис тестамента објавио је: М. Динић, *Крстасти грошеви*, ЗРВИ 1 (1952) 104–108.
[32] *Monumenta historica Ragusina* knj. IV, 295, 1284.

тима с краја XIII и првих деценија XIV века, више пута се сусрећу завештања припреме обеда у знак сећања на умрлог и његове претке. Обичај је био да се обед приређује на дан покојникове смрти сваке године. О томе се сазнаје из опоруке презбитера *Cerne* који завештава *ut faciat prandium in die obitus mei omni anno*.[33] Добар увид о овом обичају пружа исцрпно завештање које је *Ursacius de Gulerico* забележио 1297. године у свом тестаменту. Одредио је када треба да се одржавају обеди за његову душу и душе његових најближих: *Item volo quod omni anno in octava sancti Francisci fiat prandium unum pro anima Marci fratri mei...Item de medio mensis aprilis fiat aliud prandium. Item in aniversario meo fiat tercium prandium. Item fiat unum prandium in aniversario Scimose uxoris mee. Et quolibet prandium predicatorum fiat de grossis triginta. Et ista prandia debeant facere omni anno fratribus minoribus*.[34] Сасвим очекивано, *Vissi*, опатица манастира *Sancte Marie de Castello* завештала је 1296. године одржавање обеда за своју душу и душу њених предака на празнични дан манастира: *Et supradictum monasterium teneatur facere unum prandium in festo sancte Marie de augusto annuatim in perpetuum pro anima mea et patris mei et matris mee et omnium meorum mortuorum*.[35]

Обичај припреме *prandium pro anima* чинио је део комеморативе праксе бриге за спас душе у касносредњовековном Котору и Дубровнику. Обичај је у неким приликама могао да добије и вид милосрдног дела, када би опоручитељ завештао припрему ручка за сиромашне зарад спаса своје душе, испуњавајући први од захтева који је налагала највиша хришћанска врлина *caritas*.

2. КАТЕГОРИЈЕ ПРИНЦИПА *CARITAS* КАО БОЖАНСКЕ ЉУБАВИ

Окретање ка сиромаштву као аскетском принципу и поштовање принципа *caritas* представљало је императиве у религиозној пракси касносредњовековне католичке цркве. Сиромаштво и милосрђе, као религиозни постулати, посебну снагу су добили након појаве светог Фрање и његовог животног примера. Њихова снага се огледала не само у чињеници да су били саставни део теолошког учења већ и да су постали заступљени у свакодневном животу широког круга верника. Према Матеју (25, 35–40) постоји шест дела милосрђа: старати се за гладног, жедног,

[33] *Monumenta historica Ragusina* knj. IV, 1277.
[34] *Monumenta historica Ragusina* knj. IV, 1276.
[35] *Monumenta historica Ragusina* knj. IV, 1328.

странца, нагог, болесног и затвореника. Том броју је у XIII веку додато и седмо дело – сахранити мртвог. На Страшном суду благословени стоје са десне стране Цара у слави: „Јер огладњех, и дасте ми да једем; ожедњех, и напојисте ме; гост бијах, и примисте ме; го бијах, и одјенусте ме; болестан бијах, и обиђосте ме; у тамници бијах, и дођосте к мени.“ Христос је милостињу уврстио у три стуба религиозног живота, заједно са постом и молитвом (Мат. 6, 1–18). Милостива дела су сматрана извором небеске награде и треба да се чине без разметања и несебично, јер у браћи која су у невољи сусреће се сам Христос (Мат. 6, 2.4; 25, 31–46) Треба посебно нагласити да у хришћанском смислу милостиња не треба да буде само израз човекољубља, већ мора да буде религиозни чин. Служење сиромасима је одраз љубави према Христу, јер помажући сиромашнима, помаже се Христос, чији се повратак у слави очекује. *Caritas* се стога изједначава са љубављу која спаја људе са Богом. Као *amor dei* и *amor proximi,* то је Божја љубав која стоји у најближој вези са милосрђем и бригом према ближњима.[36] Основно тумачење теолошких и кардиналних врлина у средњем веку поставио је свети Тома Аквински. Упоредио је највећу од свих врлина, *caritas*, са ватром која увек гори. Бонавентура је развио идеју *caritas* као светлости и горуће ватре, те се у визуелној уметности често представљала као фигура која држи ватру, свећу или горуће срце.[37]

У градовима са муниципалном традицијом каритативна делатност је била законски прописана и институционализована, а организовали су је и подржавали општина, црква и верници. Поред миса за умрле и индулгенција, предуслов за спасење сваког верника представљала су каритативна дела. Стога је у припреми за умирање, врлина *caritas*, тумачена као милосрђе и љубав, имала водећу улогу. Пошто је земаљски живот хришћанина посматран као *peregrinatio*, део путовања током којег треба да се заслужи вечни живот, вођење живота у складу са моралним захтевима врлине *caritas* се подразумевало. Премда су највећу вредност имала

---

[36] Синоним за термин милостиња је *elemosyne* (грч.), што је прво значило Божје милосрђе или човеково милосрђе према ближњем, да би касније попримило значење материјалне помоћи и милостиње, v. *Rječnik biblijske teologije*, ed. X. Léon-Dufour, Zagreb 1980, 536–543, 549–553.

[37] Од XIV века, *caritas* се најчешће представља са горућим срцем које нуди Богу, као симбол божанске љубави, док у другој руци држи букет цвећа или кошару са воћем, који симболишу профану љубав и земаљско милосрђе. На овај начин *caritas* представљају *Ambrogio Lorenzetti* у *Palazzo Publico* у Сијени, Ђото у Арени (Падова) и мајстор олтара *Stefaneschi*. Такође, *caritas* се некада представља и као мајка која доји два детета, cfr. A. Woodford, *Medieval Iconography of the Virtues. A Poetic Portraiture*, Speculum 28, n. 3 (Jul, 1953) 521–524; M. Meiss, *Painting in Florence and Siena after the Black Death. The Arts, Religion and Society in the Mid-Fourteenth Century*, Princeton 1978, 114–116; J. Hall, *Dictionary of Subjects and Symbols in Art*, Icon Editions 1979, 64.

за живота дародавца, најбројнија милосрдна дела су се ипак чинила на самрти, преко опорука и других *post mortem* донација. Какав живот је требало водити прописивала су писана дела, врста водича кроз земаљско ходочашће. Зато је прављена хијерархија између типова и времена када се чине милосрдна дела. Према теолозима, духовна вредност милостиње опада са приближавањем смрти, чинећи ону дату у здрављу много вреднијом. Право значење врлине *caritas* може се остварити тек одвајањем од сопственог иметка током живота, јер је скоро безвредно давати новац након смрти, када материјална добра више нису од користи преминулом. У *Златној легенди* наводи се мишљење светог Августина о онима који се покају на самом крају живота – треба правити разлику између покајања из преке потребе пред страхом од смрти и казне и покајања из слободне воље због љубави према Богу. Сигурни у спасење могу бити само верници који су водили добар покајнички живот.[38] Такође у *Златној легенди*, у животу свете Елизабете Мађарске, каритативна дела која се чине за живота тумаче се као *vita activa* (чији је прототип Марта), али у правом узорном животу хришћанина дела милосрђа морају бити праћена молитвама (*vita contemplativa*, као Маријин принцип).[39]

Премда лежи у самој основи хришћанског учења, *caritas* се у средњовековном друштву тумачио у веома различитим контекстима и сходно томе се примењивао. Као добар увод за разматрање начина на који се *caritas* остваривао у касном средњем веку, може да послужи једна новела из *Декамерона*. Новела говори о паду морала, о етичким начелима које је тадашње друштво вредновало, као и начинима на који су лаици разумевали идеју *caritas* и како су своје активности прилагођавали њеним моралним захтевима. Причи о неморалном преваранту, претходи увод у којем Бокачо пише како Божја милост даје снагу и разборитост људима: „Ta milost nam se ne daje ni po kakvoj našoj zasluzi, već dobrotom Božjom ili je izmoljena molitvama onih koji su bili smrtni kao i mi i koji su se za života pokoravali Njegovoj volji, pa sada žive s Njim u večnom blaženstvu, a kojima mi, kao našim posrednicima što iz iskustva poznaju naše slabosti, upućujemo naše molitve za sve što nam je potrebno, pošto možda nemamo hrabrosti da te svoje molitve uputimo najvišem sudiji.“ У причи која потом следи, окорели преварант и човек који не поштује хришћанске врлине лажно се исповеда на самрти. Његова исповест је врло жив извор о томе какве врлине су се тражиле од средњовековног човека, како се одвијала исповест на самрти и која су то дела милосрђа омогућавала спасење душе. Што је посебно

[38] J. de Voragine, *The Golden Legend*, vol. 2, 280–290.
[39] J. de Voragine, *The Golden Legend*, vol. 2, 311. О вођењу узорног хришћанског живота према принципима врлине *caritas*, cfr. R. N. Swanson, *Religion and Devotion in Europe, c.1215-c.1515*, 191–234.

важно, сведочи да је поштовање принципа *caritas* током живота могло да доведе и до брзог и спонтаног формирања локалних култова у срединама где су људи жељни хероја који воде живот испуњен хришћанским врлинама. Грешну истину (према мерилима хришћанске цркве) да је зеленаш и трговац који вара људе, преварант из приче замењује врлином која се тада посебно ценила и зато се исповеда на следећи начин: „Treba da znate da mi je otac ostavio veliko bogatstvo čiji sam najveći deo, posle njegove smrti, razdelio siromasima u slavu Boga, a zatim, da bih sebe prehranio i mogao da pomažem Hristovu sirotinju, počeo sam malo da trgujem da bih nešto zaradio. Svu zaradu delio sam s Božjom sirotinjom…“[40]

Бокачова прича открива дух који је владао у градовима у којима су фрањевци опсерванти најоштрије критиковали зеленаштво, нудећи узор вољног сиромаштва сопственим примером. Посебно оштре проповеди држао је свети Бернардин Сијенски из реда фрањеваца опсерваната, сматрајући да је овакав вид „трговине временом“ противан принципима *caritas*. Опсерванти су *caritas* уздизали до симбола *Buon Comune*, дајући на тај начин најоштрију друштвену и политичку критику тадашњег уређења италијанских градова.[41]

Премда је у теолошком учењу идеја *caritas* била јасно дефинисана, утврђивање стварне природе милосрдних дела и њихове реализације у средњовековним градовима представља проблем за истраживаче. Прва препрека јесте тип извора који нас обавештава о овој пракси – а то су тестаменти, који су кодификовани, јавни извор судско-нотарског карактера, у којем се личне жеље стапају са уобичајеним и захтеваним милосрђем. У Котору су опоручитељи на самрти поред средства за одржавање *post mortem* литургијских комеморација, остављали и средства у каритативне сврхе – сиромашнима, хоспиталима, лепрознима, напуштеној деци, мираз сиромашним девојкама. Као што је случај са завештањима молитви и миса, каритативна активност за спас душе у тестаментима одсликава првенствено захтеве времена за милосрдним делима, који су утицали на личну вољу средњовековног човека. Тестаменти су зависили од уобичајене схеме коју је потребно растумачити са становишта времена и друштва у којем је настала. Пошто се састављају под сенком смрти, тестаменти

---

[40] Đ. Bokačo, *Dekameron*, Beograd 2008, 39–48.

[41] Остваривање врлине *caritas* у свакодневном животу разматрао је и Алберти у *L'Architettura*, сматрајући да за сиромашне и уопште за обезбеђивање каритативног деловања одговорност треба да сносе црква, држава и хоспитали. Албертијев концепт идеје *caritas* је далеко од оног из XIV века, када се веровало да се на тај начин помажу Христови сиромаси, већ он прави разлику између вредних и безвредних, односно између болесних и просјака. Према Албертију, просјаци не би требало да бораве у неком граду дуже од три дана а да ништа не раде, v. J. Henderson, *Piety and Charity in Late Medeval Florence*, 357–359.

показују страх људи који се надају да ће им милосрђе које се од њих очекивало помоћи на путу спасења. С друге стране, на њихово састављање у европским средњовековним градовима најчешће су велики утицај имала црквена лица, која су личном завештању опоручитеља додавала религијски сентимент. У Енглеској су опоруке писали свештеници, те је више приметан њихов утицај, док је на Медитерану опоруке писао нотар и стога је клерикални утицај био нешто мањи. Тако је било и у Котору, те су највећи утицај на садржај опорука имале општина и црква. У Котору су доношени закони којима су се прописивале заоставштине, каква је била већ поменута, у XV веку спорна, одредба о обавезном даровању средстава за израду пале и других украса за Катедралу. По томе се Котор не издваја од већине градова у Италији који су повремено захтевали од опоручитеља да остави одређени део за радове на градској катедралној цркви. Може се претпоставити да су нотари постављали питање опоручитељима шта ће оставити у каритативне сврхе. Тако су у Арецу били дужни да сугеришу опоручитељима да оставе средства градској братовштини *Misericordia*. У Венецији су нотари били обавезни, под претњом казне, да подсећају опоручитеље на хоспитал *Lazzaretto*, а иста пракса је била усвојена и током осме деценије XV века за одржавање хоспитала *Gesù Christo di Sant' Antonio*.[42] Премда су се каритативни дарови завештавали најчешће под надзором или притиском општинског нотара или свештеног лица, вредност опорука као историјских извора се не може искључити, већ ове чиниоце треба имати у виду када се одређује циљ истраживања. Према томе, опоруке Которана које ће се разматрати у наредним поглављима могу да говоре првенствено о духу и религиозним захтевима времена, а много мање о личним жељама верника.

Следеће питање које се поставља јесте да ли је помањкање извора и евиденције о милосрђу за живота значило и помањкање саме врлине *caritas*? Када је у питању градска средина позносредњовековног Котора, можемо говорити о присуству идеје *caritas* и њеног спровођења у пракси првенствено на основу опоручних записа насталих у време када су мисли о смрти, страх од чистилишта и жеља за спасењем душе бивали интензивнији. Међутим, оснивање, развијање и постојање бројних институција чија је превасходна улога била каритативне природе (хоспитали, сиротишта, братовшине, лепрозоријуми) јесте сведочанство о заступљености концепта *caritas* у свакодневном животу града. Стога се може закључити да су принципи *caritas* били организовани од стране институција града и цркве и снажно присутни у религијској пракси Которана. Управо о милосрђу и праштању у свакодневним јавним пословима у Котору сведочи један догађај из 1497. године. Марија, жена доктора медицине магистра

[42] S. K. Cohn, Jr., *The Cult of the Remembrance and the Black Death*, 12, 15.

Лауренција Франческа из Венеције, дозволила је да се убица њеног брата врати на подручје которске општине после пет година изгнанства. У исправи се каже да је Марија *recordata verborum domini nostri Jesu Christi qui pendens in cruce dixit*: *"Pater, ignosce illis quia nesciunt quid faciunt", que verba sunt ad exemplum christianorum, ut similiter effeciant, ita etiam suadente, immo imperante tota sacra scriptura, alacriter et ex corde...*[43] Присећање Господа на крсту који праштa онима који не знају шта чине, јесте хришћански пример који треба да се следи, па се на њега подсећа и у профаним судским пословима.

У которским (и дубровачким) изворима најчешће се среће неколико најважнијих каритативних захтева који се тичу сиромашних, болесних и других маргиналних друштвених групација. Вредновање врлине *caritas* и остваривање њених принципа у касносредњовековном Котору размотриће се упоредним анализирањем писаних извора, ликовних представа, постојања култова одређених светитеља који су се истакли каритативним делима, као и анализом милосрдне делатности братовштина, хоспитала, лепрозоријума и сиротишта.

3. *PAUPERES CHRISTI* – МАРГИНАЛНЕ ДРУШТВЕНЕ ГРУПЕ И *CARITAS*

Преокупација средњовековних људи за спас душе након смрти имала је два основна вида, која су се најчешће паралелно исказивала – опоручно завештање миса и молитви *pro remedio animae* и збрињавање сиромашних, болесних и других маргиналних група. Колико су била блиско повезана ова два каритативна концепта и хришћанска императива, може да посведочи опоручни захтев *Rade uxoris Marini Rubei* из Дубровника написан крајем XIII века. Између осталих завештања Раде је желела да се новац који преостане од миса за спас њене душе удели сиромашнима: *Item volo, quod mille misse canteretur pro anima mea, et residuum de dictis yperperis dentur pauperibus secundum quod pitropis meis videntur*.[44] Нешто касније, 1336. године Которанин *Georgius Cerneli* завештао је Катедрали одржавање миса за спас душе и потом је оставио да се његова жена и епитропи постарају за мисе и сиромашне за спас његове душе: *Et pro ipsa capitutlum teneatur facere fieri vigilias patri et matri mee; et residuum istorum denariorum sit in potestate Dese cum epitropis, quod dispensent pro*

[43] IAK SN XX, 232 (исправа коју су објавили С. Мијушковић, Р. Ковијанић, *Грађа за историју српске медицине*, 123–124).
[44] *Monumenta historica Ragusina* knj. IV, 1278.

missis et pauperibus pro anima mea.[45] Изузетно важно је истаћи да је процес снажнијег примењивања каритативних принципа у позносредњовековним градовима неодвојив од концепта ширења религијских порука код лаика. Главни носиоци каритативне религиозне праксе били су становници града који су издржавали каритативне институције даровима. У ширењу каритативних принципа код лаика највећу улогу су имали просјачки редови (посебно лаички фрањевачки и доминикански трећи ред) и братовштине. Посматрано у контексту духовних преокупација времена, концепт братовштина упућује на размишљање о фрањевачком устројству реда према моделу *fraternitas*, који је почивао на принципима љубави. Ле Гоф сматра да је фрањевачки *fraternitas* религијски пандан *confraternitas*, односно уобичајеном моделу удруживања у градовима од XIII века.[46] Обе врсте братског удруживања биле су засноване на принципима поштовања врлине *caritas*.

Категорија сиромашних у средњем веку је имала више значења која су зависила од економског, социјалног, здравственог или религијског контекста. Термин *pauperes* је означавао све који су се издржавали милостињом, од оних који нису поседовали имовину, преко болесних (посебно лепрозних), па до просјачких црквених редова.[47] Са друге стране, у маргиналну групацију су улазиле и многе друштвене категорије које нису морале да буду сиромашне, какви су незаконита деца (*bastardi*), потом проститутке и љубавнице (*meretrix*, *concubina*). Такође ту су и привремено маргиналне групације који су то својом вољом, попут странаца (*forensis*), ходочасника (*peregrini*) и путника (*viatores*).[48] У тестаменту Которанина Јована Марина Главатија из 1336. године, срећу се уобичајени латински термини за сиромашне: *Item volo, quod pro incertis male ablatis dentur perperi quadringenti viduis et orphanis non habentibus et egenis*.[49] То су три (или четири) категорије сиромашних: удовице, па сирочад, који немају ништа и сиромашни (они који оскудевају). Два термина за сиромашне *pauperes et egeni* су били најчешћи у употреби. Свети Фрања се

[45] MC, vol. II, 1616.
[46] J. Le Goff, *Saint Francis of Assisi*, 114–115.
[47] Један фирентински опоручитељ је 1330. г. направио разлику између два типа оних којима *caritas* треба – први су били они који су навикли да просе, док су други били *poveri vergognosi* и они у болницама, затворима, као и фратри, cfr. J. Henderson, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, 257.
[48] О маргиналним друштвеним групацијама у Далмацији, cfr. Damir Karbić, *Marginalne grupe u hrvatskim srednjovjekovnim društvima od druge polovine XIII. stoljeća do početka XVI. stoljeća*, Historijski zbornik (1991) 43–76. О сиромашнима у Дубровнику, cfr. B. Krekić, *Slike iz gradske svakodnevice: prilozi proučavanju života u Dubrovniku u doba humanizma i renesanse*, Anali Zavoda za povijesne znanosti JAZU u Dubrovniku XXVI (1988) 7–28.
[49] MC, vol. II, 1042.

приликом набрајања категорија небеског и земаљског друштва обраћа свим категоријама *omnes homines, omnes creatura*, али се посебно задржава управо на *pauperes et egeni*. Свети Фрања је поставио моделе друштвених категорија које фрањевци треба да опонашају: *viles et despectas personas, pauperes et debiles, infirmos, leprosos, juxta viam mendicantes* (јадне и презрене људе, сиромашне и слабе, болесне, лепрозне, просјаке луталице). Такође, посебно је издвојио три категорије: неписмене (*idiotae*, термин још снажнији од *illiterati*), покорне (*subditi*) и, изнад свих, сиромашне (*pauperes*).[50]

Сиромашни су у средњем веку посматрани као библијска категорија, којој је потребно пружити помоћ на индивидуалном и на општем градском нивоу. Заслуге за интензивније укључивање сиромашних у друштвену заједницу припадају фрањевачком реду. Користећи вокабулар дворске љубавне лирике која је била омиљена у XIII веку, свети Фрања је поставио сиромаштво као највишу социјалну вредност. Религијским и поетским Богородичиним епитетом *Domina Paupertas* и *Paupertas Altissima*, свети Фрања је сиромаштво уздигао до ступња највишег културолошког модела времена. Међутим, измене је донео Бонавентура у *Legenda Maior* када је нагласио како је Фрања модел који се не може подражавати, већ треба да се прославља. Живот фрањеваца треба да прописује *La Regola* и *Ordine alla Chiesa*, који одређују да су они ослобођени од имитирања немогућег модела Фрањиног апсолутног сиромаштва.[51] Кроз сопствени завет и аскетизам, свети Фрања је обновио новозаветно учење да у сваком сиромашном треба видети лик самог Христа. Проповедањем о путу спасења душа и приближавањем теолошког учења лаицима који су живели у градовима, фрањевци су успели да снажније подстакну вернике на давање милостиње. Каритативни принципи почивали су на начелу повезаности сиромаштва и благостања, као основе за развој и

---

[50] Имућни Италијани су у то време почели да подижу *casa di misericordia*, односно хоспитале, што представља изразити знак постојања свести о неопходности каритативних дела. Фрањевци су са своје стране неговали и разрађивали каритативну праксу, са својим делима компасија, посебно према лепрознима и уопште болеснима и сиромашнима, cfr. J. Le Goff, *Saint Francis of Assisi*, 28–30, 66, 74–77, 112–113. Категорије и термине *paupertas*, *miserabile o egens*, *poveri di Cristo* разматра R. Pullan, *Poveri, mendicanti e vagabondi (secoli XIV–XVII)*, in: Storia d'Italia: Annali, vol. 1, Dal feudalismo al capitalismo, ed. R. Romano & C. Vivanti, Torino 1978, 985, 987.

[51] J. Le Goff, *Saint Francis of Assisi*, 85–86. О изменама у оквиру фрањевачког учења о стриктном завету сиромаштва која су се недуго након Фрањине смрти догодиле, разматра на примеру фрањевачког архиепископа Руана из друге половине XIII века, A. J. Davis, *A Thirteenth - Century Franciscan Money Manager: Archbishop Eudes Rigaud of Rouen, 1248–1275*, Journal of Ecclesiastical History, vol. 56, no. 3, (July 2005) 431–454.

функционисање градске комуне. Идеја *caritas* је имала значење моралне снаге сваке *Buon Comune*, јер је љубав према ближњем била предуслов за одржање мира. Модел Христа који се у проповедима и службама представљао као гладан, жедан, без одеће да га греје и склоништа, односио се на све категорије сиромашних. Осим њима, *elemosina* се давала и црквеним просјачким редовима који су такође сматрани за *pauperes Christi*. Давање милостиње фрањевцима и доминиканцима за поправку и изградњу цркава имало је нарочиту вредност јер се сматрало да доприноси духовном јачању града.[52] У дубровачком пропису у вези са кугом *Ordo super peste* који је донесен 1466. године, говори се о принципу *caritas*, и посебно о помагању сиромашних у којима треба видети лик Христа: *Perche el nostro salvator monstrando li povereti disse: amen, amen dico vobis quia auicquid uni ex minimis istis fecistis mihi fecistis, per le qual parole el ne demonstra quanto sia accepta nel conspecto del eterno dio 1 opera della pieta et charita verso li poverelli et a contario sensu se intende quanto despiace alla maiesta divina la impieta contra li poverelli, imperho per seguir la monition evangelica et per render propitio et clemente el dicto salvator nostro verso la citta nostra, alli officiali deputati ad portar el lor parer per la provisione se ha ad far quelli li quali da mo avanti se infectarno de morbo pestilentiale, pare che ad laude, gloria et reverentia de esso salvator nostro se debia proveder in questo modo, zoe.*[53]

Све категорије сиромашних, осим црквених редова, биле су на маргини средњовековног друштва. Разлог социјалног неприхватања, односно изузимања из главних токова живота, имао је јасну економску позадину. С друге стране, идеја *caritas* је повезивала све *pauperes* са градском заједницом. Оваква подвојеност је објашњавана религијским језиком. Сам термин *pauperes Christi* сведочи о начину на који су сиромашни посматрани у средњем веку – економско стање и социјални статус спојени су са религијском катеогријом. Тиме је у први план постављена врховна морална хришћанска норма.[54]

Најважније каритативне установе, које су се током касног средњег века све чешће оснивале по градовима, били су хоспитали. Хоспитали су обављали разноврсне каритативне функције. Били су уточишта и прихватилишта за сиромашне, физички немоћне, болесне, старе, удовице. Такође су били и склоништа за ходочаснике, путнике и људе који су долазили

---

[52] J. Henderson, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, 241–296.

[53] *Liber Croceus*, ed. Б. М. Недељковић, Београд 1997, 46–48.

[54] Попут других категорија културе које је Гуревич разматрао, и сиромаштво је показивало полисемантичност језика средњовековног човека: „Сви најважнији термини његове кулутре су вишезначни и у разним контекстима добијају свој посебан смисао“, v. А. Гуревич, *Категорије средњовековне културе*, 30–31, *et passim*.

са села у град. Почеци развоја хоспитала у Европи везују се за бенедиктинце који су подизали болнице у оквиру својих манастира смештених изван градова. У касном средњем веку, каритативну бригу о болеснима и сиромашнима преузимају лаици (градска комуна, братовштине, али и богати грађани) који оснивају хоспитале унутар градских бедема.[55] Премда су хоспитали настајали и функционисали старањем лаика, важно је истаћи да су то била места на којима су се изразито неговале девоционална и сакраментална пракса.[56]

Попут касносредњовековних градова у Далмацији и Италији, и у Котору су прве хоспитале основале у XIV веку братовштине. Саставни део статутарних прописа сваке братовштине чиниле су одредбе о обавезном неговању каритативне делатности. Својим залагањем за помоћ маргиналним друштвеним групацијама, у Котору су се посебно истицале религијске братовштине Светог крста и Светог духа.

Fraternitas S. Crucis је најстарија позната братовштина у Котору. Због религиозне праксе њених чланова, називала се и *batentium* или *flagelantium*. Статут братовштине Светог крста датира из 1298. године, али је сачуван препис из XV века, који се чува у Бискупском архиву у Котору. Братовштина је у своје редове примала и племиће и пучане, у почетку само мушкарце, а касније и жене. Матична црква братовштине, црква Светог крста, налазила се на Крепису, делу града који належе на брдо *San Giovanni*, у близини Катедрале. У склопу свог каритативног рада, братовштина је основала 1372. године и болницу, односно склониште за сиромахе, *hospitale pauperum sce Crucis*.[57] На цркви Светог Јосипа нала-

---

[55] У Фиренци је за време куге 1348. године саставила тестамент удовица Катерина, потомак породице Кавалканти. Завештала је да се продају већа покућства *masseritias grossas* како би се њена кућа претворила у хоспитал за сиромашне. Поред тога, тражила је да се прода и већина њеног имања, како би се од тог новца купили чаршави, рубље и остале потрепштине за сиромашне смештене у главној болници *Santa Maria Nuova*, као и за оне у братовштини *Misericordia* у околини Фиренце, cfr. S. K. Cohn, Jr., *The Cult of the Remembrance and the Black Death*, 58.

[56] У средњовековним далматинским градовима, срећу се углавном три термина, која су имала приближно слично значење: хоспитал, хоспиције и ксенодокиј. Каритативна установа се најчешће назива хоспитал или оспедале, док је хоспиције означавао место где су се примали ходочасници. Такође може да означава манастир или приорат, при чему се не наводи његова каритативна улога. Термин хоспиције може да означава редовничку кућу која није прави манастир, као и коначиште, дом за сиромахе или хоспитал. Ксенодокиј означава установу за угошћавање странаца, односно ходочасника, cfr. M. Mogorović Crljenko, *Hospitali u Istri u srednjem i ranom novom vijeku*, Povijesni prilozi 23 (2002) 105–116. О раним бенедиктинским болницама у Далмацији, cfr. I. Ostojić, *Benediktinci u Hrvatskoj*, sv. III, 82–267.

[57] I. Stjepčević, *Katedrala*, 60.

зи се плоча са натписом о оснивању овог хоспитала и у преводу гласи: „Љета Господњег 1372, дана 2. јануара, ово прихватилиште започето је у славу Бога и част Светога Крста за братовштину школе Светога Крста, за вријеме Белтрамола де Имбонате учитеља речене школе.“[58] На челу братовштина Светог крста били су магистар и управни одбор састављен од угледних которских грађана. Позната су нека имена магистара и чланова одбора. Године 1432. магистар братовштине Светог крста и хоспитала је био Пирко Остојица,[59] док су изабрани одбор чинили: свештеник Никола Павлов Буђа, Драго Лукин Драго, Марин Друшко, Лука Паутинов и Добрин Милојице Палташић.[60] Стефан Калођурђевић је био члан братовштине Светог крста, а 1439. године га извори помињу да се налази на њеном челу.[61]

Средином XIV века, у Котору је основана још једна братовштина религиозног карактера. Братовштина Светог духа је настала 1350. године и седиште јој је било у цркви Светог духа, која се налазила изван градских зидина у Доброти, крај манастира Светог Николе. Због свог положаја у близини реке Шкурде, називала се *ecclesia s. Spiritus fluminis*. Била је позната и под називом *S. Salvatoris*. Тако се у XIV веку, црква Светог Спаса помиње 1332. године, када Обратус Гамбе у свом тестаменту оставља да се *faciant sacrari ecclesiam sancti Saluatoris*. Сачуван је статут братовштине под називом *Statuta fraterntatis sancti Spiritus de Cattaro*.[62]

Чланови братовштине Светог духа били су не само племићи и свештеници већ су потицали и из редова занатлија и трговаца. Године 1449. братовштина се преселила у нову цркву, смештену у оквиру градских бедема, у близини цркве Светог Михаила. Од ранијег времена се на том месту налазио *domo hospitalis s. Spiritus*, односно склониште за сирома-

---

[58] I. Stjepčević, *Katedrala*, 60. Превод натписа према: Б. Шекуларац, *Трагови прошлости Црне Горе. Средњовјековни натписи и записи у Црној Гори (крај VIII – почетак XVI вијека)*, Цетиње 1994,167.

[59] Пирко Остојица (*de Hostoiça*) се среће и у судско-нотарским исправама из четврте деценије XV века. Његова кућа се налазила код цркве Свете Марије Колеђате, IAK SN V, 485 (26.2.1432. године).

[60] Р. Ковијанић, И. Стјепчевић, *Културни живот старог Котора (XIV–XVIII вијек)*, књ. 2, Цетиње 1957, 15.

[61] О личности и јавним градским функцијама Стефана Калођурђевића, cfr. В. Ј. Ђурић, *У сенци фирентинске уније*, 12–24, *et passim*; Ђ. Петровић, *О Стефану Калођурђевићу и његовој породици*, GPMK XLVIII–XLIX (1999–2001) 41–55.

[62] О братовштини и посветама њене цркве, v. I. Stjepčević, *Katedrala*, 61, n. 374. О статуту су писали: M. Milošević, *Bratovština Sv. Duha u Kotoru i njeni članovi pomorci (XIV–XVI stoljeće)*, ГПМК 11 (1963) 115–130; J. Antović, *Statut Bratovštine Svetog Duha u Kotoru sa posebnim osvrtom na dokumente o Novaku Kovači*, ГПМК XLI–XLII (1993–1994) 135–149.

хе.[63] Треба истаћи да су братовштине *Santo Spirito* у Италији и Далмацији имале врло важну каритативну улогу, посебно у управљању хоспиталима који су такође били посвећени Светом духу. Оваква посвета хоспитала се уклапа у шири културни ток, будући да је од XII века у Европи постојао ред Светог духа чији је задатак био неговање болесних и сиромашних у болницама.[64]

На челу братовштине Светог духа биле су угледне и познате личности Котора. Најпознатији которски ковач мачева (за кога се везује легенда да је исковао мач Краљевићу Марку), Новак ковач (*ser Novacus spatarius*), био је више пута на челу братовштине Светог духа: 1396, 1398, 1405. и 1410. године.[65] Стефан Калођурђевић је прво био члан, а 1445. године и магистар братовштине Светог духа.[66] О другим управитељима ове братовштине сазнаје се из судско-нотарских исправа. Године 1431, у тестаменту Маруше, ћерке Радослава Бубана, која је била *soror fraternitatis Spiritus sancti*, помиње се Урбан Бубан као бивши магистар братовштине. Маруша је завештала да се након њене смрти братовштини преда тридесет перпера за куповину сребрног путира.[67] Године 1437. позната су двојица магистра братовштине Светог духа: 13. маја 1437. магистар је Никша Андрије де Болица, док су као прокуратори братовштине цркве Светог духа наведени Пауло де Ескуло и Михаило Николин де Главати. Они су дали у закуп бравару Богоју из Луштице, иначе становнику Котора, сва стабла смокве која се налазе иза ћелије цркве изван градских врата од Шкурде.[68]

---

[63] I. Stjepčević, *Katedrala*, 61, n. 377. У исправи од 23.10.437. године, помиње се кућа поред Хоспитала светог Спаса, у четврти цркве Светог Михаила, IAK SN VI, 243. *Domussa Caloiera*, удовица Стредана ковача, 7. јула 1437. године продаје кућу у пределу цркве Светог Спаса, поред Хоспитала Светог Спаса, IAK SN V, 797.

[64] Правило реда Светог духа је потврдио папа Иноћентије III 1213. године, cfr. *Velika povijest crkve*, III/2, ed. H. Jedin, Zagreb 1993, 187, 203, 215, 218. У Сплиту и Трогиру братовштина Светог духа је имала велику улогу у процесу претварања првобитно братовштинских хоспитала у комуналне болнице, cfr. L. Glesinger, *Organizacija zdravstvene službe u srednjevjekovnom Trogiru*, in: Radovi međunarodnog simpozija održanog prigodom proslave 700. obljetnice spomena ljekarne u Trogiru, ed. H. Tartalja, Zagreb 1971, 31–43. О хоспиталима у Дубровнику, cfr. T. Buklijaš, I. Benyovsky, *Domus Christi in Late Medieval Dubrovnik: A Therapy for the Body and Soul*, Dubrovnik Annals 8 (2004) 81–107. О хоспиталима у Европи, v. G. B. Risse, *Mending Bodies, Saving Souls. A History of Hospitals*, Oxford 1999.

[65] Р. Ковијанић, *Которски медаљони,* 93–94.

[66] В. Ј. Ђурић, *У сенци фирентинске уније*, 19, n. 53.

[67] IAK SN V, 17.

[68] IAK SN VI, 168.

Звонко де Мекша је био магистар братовштине 17. новембра 1437, док су поменута имена прокуратора иста као у претходној исправи.[69]

Као и на Приморју, которски хоспитали су у првом реду били каритативне, а потом и својеврсне верске институције у којима се редовно држала служба. Овакав двојаки концепт се и наглашава у опису управника дубровачких хоспитала (*castaldo*) – треба да буде *persona caritativa e christiana* која би се старала о хопиталу као *uno vero padre di fameglia*.[70] У хоспиталима су живели припадници појединих редова. О томе сведочи и једна которска судско-нотарска исправа из XV века. У време када је Стефан Калођурђевић био на челу братовштине Светог духа 1445. године, прокуратори Алегрет Медоје и Данијел Марина Друшко склопили су уговор са монахињама Николетом, ћерком Трифуна обућара и Марушом, ћерком Милована из Паштровића. Договорено је да *Nicoleta et Marussa caloieriça* могу доживотно да користе део хоспитала Светог духа које су поправиле о свом трошку. У питању је део хоспитала који се налазио насупрот улаза у братовштину.[71] Од изузетне важности за разумевање устројства и функције хоспитала XV и XVI века на овом подручју јесте дубровачка опорука Марина Гучетића из 1546. године. Марин је саградио женски хоспитал код цркве Светог Теодора у Пустјерни и завештао извесну суму као милостињу сиромашнима који у њему живе. Међутим, одредио је услов под којим жене могу да живе у хоспиталу – морају да обуку думанско (монашко) одело.[72] То је значило укључивање у трећи монашки ред намењен женама лаицима.

Ко је најчешће боравио у хоспиталима и какви су каритативни принципи морали бити испуњени у овим институцијама, сведочи низ захтева и прописа за одржавање и функционисање *Domus Christi* у Дубровнику, чија историја датира од 1347. године. На основу више различитих писаних докумената претежно из XV и XVI века, Р. Јеремић и Ј. Тадић су претпоставили да су у то време у овом, као и у друга четири дубровачка хоспитала, живеле само сиромашне и незбринуте жене. У једном тестаменту из 1544. године оставља се новчана помоћ *alli cinque hospitali*

---

[69] Са одобрењем братовштине, сазване по обичају на глас звона, магистар и прокуратори су унајмили за стално Добрилу Новаковићу из Пљешиваца (*de Plesivaç*), становнику Котора, кућу у граду у пределу цркве Свете Катарине, поред куће братовштине у којој станује Богослов Мароевић и куће Стевана Бубанића, v. IAK SN VI, 262.

[70] *Liber Croceus*, 287–290.

[71] IAK SN IX, 361. Препис исправе са напоменом да је хоспитал био вероватно састављен из више кућа, те су једну поправиле калуђерице, v. С. Мијушковић, Р. Ковијанић, *Грађа за историју српске медицине*, 99–100.

[72] R. Jeremić, J. Tadić, *Prilozi za istoriju zdravstvene kulture starog Dubrovnika*, 173–195.

delle povere donne dentro in Ragusa. Хоспитал *Domus Christi* је у то време био склониште за сиромашне, док је функцију болнице добио тек 1540. године. У *Ordo super errectione novi hospitalis et eius regimine* (cap. 258) из 1540. године, говори се о многим детаљима важним за рад хоспитала, али и о хришћанском разумевању идеје *caritas* као предуслова за спас целог града. Делатности у хоспиталу су *opere della carita*, а милосрдна дела (*elemosina*, *opera pia*) треба да умилостиве Бога да чува и ослободи град од опасности – *volere con qualch' opera caritativa racconciliare l'omnipotente iddio, accio per sua misericordia guardi e liberi questa citta nostra da tanti inminenti periculi*.[73]

Поред религијских братовштина које су оснивале градске хоспитале, о болеснима и сиромашнима такође су се старале занатлијске и верске братовштине. У статутима ових братовштина биле су кодификоване каритативне моралне норме. Обавезна одредба се односила на прописану дужност братима да помажу и негују болесне чланове. Делови из статута који се односе на неговање болесних јесу писани извор о томе какво је милосрђе било захтевано као морална норма. Статут занатске братовштине дубровачких дрводелаца има посебан део који се односи на милосрђе. *Capitulo primo de misericordia* прописује обавезу неговања братима или сестре који би се разболели. Други члан детаљније говори како посебна нега треба да се пружи болеснику који нема никога ко би га пазио током ноћи (*custodire in la sua malatia la notte*) и зато братовштина треба да му пошаље некога ко ће га чувати док не оздрави или док не испусти душу (*finchè sia guarido aut sino ala ussida del suo spirito*). У случају да болесник умре без присуства братима који су задужени да га чувају, ови треба да буду кажњени. Поред детаљних прописа, статут наводи и разлоге због којих треба помагати болесне или сиромашне братиме – *per overa de misericordia et per overa de caritade*. Десети члан статута дубровачких златара сличним језиком прописује да ако се неки братим разболи, треба му помоћи и то се ради за спас душе – *fare la elemosina per opera della misericordia, acciocchè sia salute delle anime*.[74] У више стаута различитих дубровачких братовштина наилази се на посебно истакнуту одредбу како болесног треба чувати целу ноћ. Тако и статут братовштине светог Николе у Стону из 1389. године прописује да болесник треба да се чува и помаже *quella notte nelli soi bisogni per le opera della misericordia*.[75] Може се претпоставити да су слични обичаји постојали и у Котору, будући да

[73] *Liber Croceus*, 287–290. Новију анализу оснивања, рада и циљева које је имала ова болница, доносе: T. Buklijaš, I. Benyovsky, *Domus Christi in Late Medieval Dubrovnik: A Therapy for the Body and Soul*, 81–107.
[74] K. Vojnović, *Bratovštine i obrtne korporacije u Republici Dubrovačkoj*, sv. 2, 7–8, 26–27.
[75] K. Vojnović, *Bratovštine i obrtne korporacije u Republici Dubrovačkoj*, sv. 1, 12.

је ноћ у средњем веку представљала време у којем је преовлађивало осећање смањене безбедности. Зато су ноћу биле на снази појачане мере заштите како би се обезбедио мир у граду.[76] Обавеза пружања каритативне помоћи ноћу показује развијену бригу градских друштава о потребама немоћних, тако што им се обезбеђује помоћ нарочито онда када је безбедност угрожена.

Један дубровачки документ који датира из 1553. године говори о повезаности хуманитарних институција и занимања са концептом милосрђа. Ондашња влада дала је шездесет перпера ароматарију Року Фасану, који је био дужан да у току једне године даје сиромашнима и просјацима одређене основне фармацеутске потрепштине, ако им је то лекар саветовао.[77]

Посебне средњовековне каритативне установе били су лепрозоријуми. Прихватилиште за оболеле од лепре (губе) налазило се увек изван, али у непосредној близини, градских бедема. Због високе заразности болести и огромног страха од заражених који је владао међу људима, губавци су по правилу били искључени из градског друштва. Било им је забрањено да пију воду из јавних извора, да шетају по трговима, да додирују друге људе, па чак и да улазе у цркве. Нису могли да буду ни сахрањени са осталим члановима заједнице. Често су обележавани посебним начином облачења и ношењем звона у које би морали да звоне када пролазе. На крају, лепрозни су постали и жртве моралне панике која је захватила средњовековно друштво, јер је лепра посматрана као грех, а у неким случајевима и као Божја казна. Издвајање заражених у посебне болнице, лепрозоријуме, започето је у XI веку. Међутим, остаје отворено питање колико је заиста било заражених од лепре, а колико је постојање лепрозоријума пружало могућност да се непожељни појединци одстране из друштва.[78]

Тензија искључивања и укључивања у хришћанску друштвену заједницу је некада бивала велика, што се веома јасно може уочити у односу друштва према лепрознима. Њихово помагање фрањевци су уздигли на степен највишег моралног и каритативног захтева, према моделу који

---

[76] О насиљу, забавама и животу током ноћи у средњовековном граду, cfr. Z. Janeković-Römer, *"Post Tertiam Campanam" – Noćni život Dubrovnika u srednjem vijeku*, Anali Zavoda za povijesne znanosti HAZU u Dubrovniku XXXII (1994) 7–14.

[77] R. Jeremić, J. Tadić, *Prilozi za istoriju zdravstvene kulture starog Dubrovnika*, 157.

[78] У средњем веку се веровало да лепру изазива богата или јако зачињена храна, док су неки сматрали да је узрок у нечистој храни. Верује се да је први лепрозоријум основао 1067. године *El Cid*. О основним подацима о лепри у средњем веку, cfr. R. N. Swanson, *Religion and Devotion in Europe, c.1215-c.1515*, 298–299; *The Pimlico Encyclopedia of the Middle Ages*, ed. N. F. Cantor, London 1999, 281.

је установио свети Фрања. Према речима из Тестамента светог Фрање (*Testamentum Senis factum*), док је сам живео у греху, осећао је одбојност према лепрознима. Након што га је Бог одвео код њих, пронашао је милосрђе, осетио снажни *Compassio*, душевну и телесну сласт. Убрзо после тога се повукао у Порциункулу, која се налазила у непосредној близини два лепрозоријума, *Santa Maddalena* и *San Salvatore*.[79] Овај догађај је представљао важан степеник у Фрањином напуштању дотадашњег начина живота и окретању ка аскетској посвећености Богу. За вернике ова епизода је била пример који треба да се поштује, али и подражава. Свети Фрања и његови следбеници су ширили хришћанско морално начело да лепрозни представљају суштину људске беде и да због тога треба да им се пружи помоћ. Ипак, у појединим европским градовима однос власти према маргиналним групама је често био у директној супротности са каритативним принципима. У Фиренци је *Podestà* именовала људе чији је задатак био да траже лепрозне и изгоне их из града и околине, јер се страховало да ће заразити ваздух. Такође, фирентинска управа је донела одлуку да се и слепи протерају из града, како би им се забранило да просе на улицама.[80]

Помагање лепрозних је био хришћански идеал, јер у напаћеним телима убогих људи треба видети одраз Христа. Развијено милосрђе према болеснима који су телесно и духовно намучени стоји у директној вези са потребом верника да контемплирају намучено Христово тело на крсту и његово Страдање, окосницу касносредњовековне религиозности. Лепрозни су представљали и врсту *memento mori* друштву. Може се рећи и да су лепрозни водили покајнички живот најсличнији анахоретима. Живот у лепрозоријумима имао је стриктне прописе, нарочито када је реч о девоционалној пракси. У касносредњовековним лепрозоријумима постојале су обавезно капеле и гробља.

Лепрозоријум је у Котору основан 1431. године. *Domus leprosorum* или *Hospitale San Lazzaro* налазио се изван јужних бедема. Од важности је нагласити да је био подигнут у близини фрањевачког манастира, чиме је симболички поновљен избор места испоснице светог Фрање. Имали су у поседу и бројна земљишта, између осталих и на Крепису код врата

---

[79] J. Le Goff, *Saint Francis of Assisi*, 29–30.

[80] Сличне одредбе су постојале и у другим италијанским градовима. У Венецији је Велико веће донело одлуку 1300. г. да сиромашни треба да буду институционализовани у болницама, а не да лутају улицама просећи. Забрана и казне шибањем су се односиле и на друге друштвено маргиналне групе, v. J. Henderson, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, 243–244 (са исцрпном старијом литературом о овом питању).

Светог Фрање.[81] Опоручно завештање материјалних средстава за губавце био је нарочито раширен вид милосрђа, којим су грађани на самрти олакшавали своју савест, надајући се да ће избећи продужене муке чистилишта.

Которски лазарет је био и кључна установа у сузбијању ширења различитих епидемија, посебно куге. Магистрат за здравство (*Magistrato di sanità*, касније *Collegatto di sanità*) основан је 7. априла 1437. године, како би решавао проблеме заштите од заразних болести. Лазарет, као карантин за окужене од куге, први пут се као такав помиње у изворима у двема опорукама из 1572. и 1573. године. У XVI веку се помиње још један лазарет, који се налазио са северне стране у Доброти. Будући да је око Скадарског језера и Бојане владала непрекидна маларија, заражени, углавном најамници по тврђавама, прво су боловали на бродовима, затим би одлазили на лечење у Котор, а потом у Дубровник. [82]

У касном средњем веку у Котору је основана још једна каритативна установа – прихватилиште за напуштену децу. Први помен сиротишта датира из 1414. године, док се почетком XVI века за његову изградњу тестаментарно остављају средства.[83] Више извора је сачувано о условима оснивања сиротишта у Дубровнику. У овај дом, који су милосрдно помагали дубровачко грађанство и општина, примала су се незбринута деца до шест година старости.[84] Оснивање сиротишта је био важан део каритативне бриге града, те се у Дубровнику овај хоспитал и назива *Ospedale della misericordia*. У називу прописа о његовом оснивању из 1432. године стоји да је остављање деце нехумано: *Ordo et providimentum hospitalis pro creauturis que abciebantur inhumaniter*. Наводи се како треба имати милосрђа нарочито *di quelle poverelle et misere creature le qual representando la*

---

[81] IAK SN VI, 967. Део исправе објавили: Р. Ковијанић, И. Стјепчевић, *Културни живот старог Котора*, књ. 2, 17; Р. Катић, *Порекло српске средњовековне медицине*, 183. Лепрозни у Дубровнику су носили бело одело и живели на планинској коси пред источним градским вратима, у колибама, одвојени од осталих људи, v. К. Јиречек, *Историја Срба* II, 238.

[82] О лазаретима у Котору писали су: М. Ш. Милошевић, *Лазарети на Црногорском приморју*, ГПМК VIII (1959) 57–70; С. Мијушковић, *Оснивање и дјеловање поморско-здравствених установа у Боки Которској*, Историјски записи XX/2 (1963) 271–295; id, *Kotorska zdravstvena služba u jednoj kritičnoj situaciji 1771. godine*, Acta Historica medicinae, pharmaciae, veterinae 1, anno II, Beograd MCMLXII, 20; V. Bazalo, *Calendarium pestis I*, Acta Historica medicinae, pharmaciae, veterinae 1, Beograd 1962, 54.

[83] Пример тестаментарног остављања сиротишту већег дела иметка 1516. године доноси I. Stjepčević, *Katedrala*, 13.

[84] Душанка Динић-Кнежевић је уочила повезаност постојања великог броја деце рођене у ванбрачним везама у Дубровнику са оснивањем 1432. године дома за сирочад у том граду, cfr. Д. Динић-Кнежевић, *Положај жене у Дубровнику у XIII и XIV веку*, Београд 1974, 138.

ymagine soa a questo mondo son produte, ne altro aiuto ni speranza ano cha nela misericordia e pieta d'esso. Прописује се да се изгради сиротиште *de elemosine per questa opera de misericordia*. У овом документу посебно се запажа коришћење снажних и емотивних речи којима је требало изазвати саосећање, јеванђеоско милосрђе и хуманост: *Considerando adoncha di quanta abhomination et inhumanitade era el gitar dele creature humane pizole le quali, chi per summa poverta, chi per altri respeti e caxon, vignivano gitadi per la cita como animali bruti*.[85] Сличан термин „одбачене деце" користио се у то време и у Фиренци, јер се *Ospedale degli Innocenti* често називао у документима и *hospitale puerorum de gittategli*.[86] Зденка Јанековић-Ремер је у оквиру разматрања христијанизације морала и свакодневног живота који се одигравао под надзором државе у дубровачком друштву XV и XVI века, истакла и пример оснивања *Ospedale della misericordia* 1432. године. Држава је преузела бригу за сирочад од цркве, односно клариса, задржавши у одредби о оснивању наглашено религијски речник у којем преовлађује милосрђе. Напуштена деца су морала бити обележена одећом *rassa biancha* и знаком голубице на десној страни хаљине – *una columba de panno in segno e signification de misericordia*.[87]

Са ширењем обичаја састављања тестамената код свих социјалних слојева становништва, од друге половине XIII, а посебно у XIV веку, у далматинским градовима се све чешће јављају и каритативна завештања сиромашнима и другим маргиналним групацијама. На ту појаву утицао је у првом реду пораст броја становништва у градовима, што је значило и пораст броја сиромашних и других којима је помоћ потребна. С друге стране, то је било и време снажења фрањеваца на Приморју, који су сиромаштво уздигли у највишу хришћанску моралну категорију.[88] Промене које су се током позног средњег и почетком новог века одразиле на структуру девоционалне праксе могу се јасно уочити у типовима каритативних заоставштина, заступљених у которским опорукама. Примери

---

[85] *Liber Viridis*, ed. Б. Недељковић, Београд 1997, 198–201.

[86] S. K. Cohn, Jr., *The Cult of the Remembrance and the Black*, 45.

[87] З. Јанековић-Ремер је критички сагледала овај закон, сматрајући да је знак којим су деца била обележена био мање знак милосрђа, како су истицали дубровачки законодавци, а више знак вредности оних који су то милосрђе дали и издвојености оних који су га носили, v. Z. Janeković-Römer, *Nasilje zakona: gradska vlast i privatni život u kasnosrednjovjekovnom i ranonovovjekovnom Dubrovniku*, Anali Zavoda za povijesne znanosti HAZU u Dubrovniku XLI (2003) 30–31.

[88] На основу архивских писаних извора, Зоран Ладић је анализирао односе појединих далматинских градова према сиромашнима, маргинализованима и каритативним установама, v. Z. Ladić, *O nekim oblicima brige za siromašne i marginalne pojedince i grupe u dalmatinskim komunama u kasnom srednjem vijeku*, Zbornik Odsjeka povijesnih znanosti Zavoda za povijesne i društvene znanosti HAZU 20 (2003) 1–27.

из XIV века показују већу окренутост Которана ка покајању и аскетизму, јер се у средиште бриге за душу ставља помоћ црквама, манастирима, религијским редовима. У опорукама из XIV века остављају се милосрдни дарови и сиромашнима, али се они најчешће дефинишу као широка категорија *pauperes Christi*. У XV и почетком XVI века, *post mortem* заоставштине Которана доживљавају трансформацију и све више се усмеравају на конкретну помоћ овоземаљској патњи и беди. Зато се често опоручно помажу каритативне установе, какви су били хоспитали или лепрозоријум.

Пре анализирања примера из архивске грађе, треба се осврнути на један извор о породичним односима, који задиру у срж разумевања структуре давања милостиње у касном средњем веку. У судском поступку који је вођен 1431. године између Јакше Клисанија и његове пасторке Анице де Лекја, забележен је низ података о тадашњем поретку унутар породице и правима која су се могла остварити у оквиру патријархалног обичајног система. За ову тему је важна изјава коју је Јакша дао пред судијама, да удата жена нема никакву слободу ни милостињу да даје без дозволе мужа „као што каже и природан разум“ (*La donna maritada non ha libertade alguna de far elemosina, senza licentia del marito, come dice la raxon naturale*).[89] У Котору се често наилази на примере каритативних завештања жена. Хришћански пијетет тог времена био је усмераван хагиографским примерима давања милосрђа. Нарочито су били омиљени светитељи који су се истакли чудима умножавања хране коју су давали сиромашнима: свети Доминик, свети Винцентије Ферерски, света Клара из Асизија, света Агнеза из Монтепулцијана, света Катарина Сијенска. Најпознатији и често узиман као узор био је пример милосрђа фрањевачке трећереткиње свете Елизабете, која је кришом од мужа давала милостињу сиромашнима.[90]

У примерима опорука Которана из XIV века, најчешћа каритативна завештања зарад спаса душе опоручитеља дају се цркви за набавку и израду калежа и реликвијара, за радове и поправке, потом просјачким редовима, братовштинама, а тек онда и сиромашнима. Посебно често се среће остављање мираза или једног његовог дела сиромашним девојкама за удају. Новац и друга материјална завештања такође су се остављала и за ненамерно нанету неправду – *pro malo ablato incerto*. *Paulus Nycole Dabronis* у тестаменту 1326. године завештао је новац *pro laborerio san-*

---

[89] IAK SN IV, 234–244. Целокупну парницу обрадио је M. Милошевић, *Primjeri života porodice u Kotoru prve polovine XV stoljeća*, in: Pomorski trgovci, ratnici i mecene, 200–201.

[90] J. de Voragine, *The Golden Legend*, vol. 2, 302–318.

cti Triphonis, qui sint pro male ablatis, si quos habui.[91] Поред збрињавања сиромашних, удовица и сирочади, Јован Марина Главатија 1336. године у оквиру каритативних завештања оставио је и мираз својој сиромашној нећаки Ради, када јој буде било време за удају. Рада је могла да добије завештани мираз једино под условом да ни она нити њена браћа не увреде и не малтретирају његову супругу, као ни његове епитропе, јер у супротном неће ништа добити. Каритативне заоставштине сиромашнима су најчешће у средњовековној пракси подразумевале збрињавање сиромашних рођака, нарочито ако су били црквена лица. Јован Главатијев је одредио да његова жена треба да буде *patronam et dominam* његове имовине, а након њене смрти *tam mobilia, quam stabilia* треба да иду за његову и њену душу, као и за душе њихових предака. При крају тестамента помиње: *Item relinco, quod fiat in ecclesia sancti Triphonis Catharensin laborerium argenteum et deauratum in reliquiis valoris perpetrorum trecentorum Venetorum grossorum*.[92]

У тестаменту који је 1336. саставио *Georgius Cerneli*, присутне су све каритативне категорије уобичајене за XIV век, од завештања миса за спас душе, збрињавања сиромашних и девојака за удају, до даривања реликвија и цркава (нарочито оних за које је опоручитељ био везан за живота). Георгије је оставио цркви Свете Марије од моста *pro laborerio sacratarii*, као и њеном презбитеру Вити који је био његов *patrino*. Георгије је завештао средства сиромашним девојкама за удају: *Item volo, quod maritentur due (h)orfane de casalis meis de Crepis, et ad perperos decem una.* Његова жена и епитропи требало је да се старају за завештање *pro missis et pauperibus pro anima mea*. У оквиру тежње ка спасењу даривао је и реликвијар у Катедрали *ut fiant reliquie in sancto Triphone*.[93]

Leonardus Babo de Venetiis 1326. у Котору је оставио више материјалних добара *pro anima mea et mortuorum meorum*. При крају завештања одредио је да сиромашни буду наследници његове преостале имовине – *heredes meos instituo pauperes Christi*.[94]

Никола Марина Главатија из 1327. године оставио је материјална средства фрањевцима конвентуалцима из Дубровника, а потом и онима из Котора, за одржавање миса, као и бискупу которском, одређеним свештеницима, *pro scriptis ecclesiarum*, манастиру Светог Ђорђа, и *pro orphanis et pauperibus*.[95]

---

[91] MC, vol. I, 54.
[92] MC, vol. II, 1042.
[93] MC, vol. II, 1616.
[94] MC, vol. I, 258.
[95] MC, vol. I, 338.

Basilius Mathei је завештао 1327. године да на ходочаснички пут пође неки добар човек, а ако се то не деси да се иста средства дају двема сиромашним девојкама без родитеља за удају – *Item sentio me habere de malo ablato perperos centum, quos volo, ut detis alicui bono homini, qui ire voluerit ad passagium, uel maritetis pro ipsis centum perperis duas orfanas, si passagium non fuerit*. Истакао је како се ослања на мудрост епитропа да они према свом нахођењу извесну суму одвоје *pro pauperibus et orfanis*.[96]

Марин Болица је у тестаменту 1331. године оставио средства разним которским црквама *in opere*, као и *pro maritandis duabus orphanis pro earum quilibet perperi viginti quinque*. При крају опоруке је нагласио: *Quod si epitropi mei non exequentur testamentum meum, faciant michi rationem coram deo omnipotenti et matre sua.*[97]

Девојкама које нису имале мираз оставила је средства *ad maritandum* и Јелена Медоша Драго 1333. године.[98] Тома Павла Томина у свом тестаменту је завештао да се од продаје његових коња новац удели сиромашним племићким девојкама за удају – *Item equi mei sunt in Cataro magni; vendentur et de illa pecunia maritentur allique puelle orfane nobilles pauperes*.[99]

По заступљеним типовима каритативних завештања, разноврснији од оних из XIV јесу тестаменти из XV и са почетка XVI века. Категорија сиромашних којима је потребно милосрђе усложњава се увођењем завештаних дарова припадницима трећег фрањевачког и доминиканског реда, градским каритативним институцијама и братовштинама.

Изузетан пример опорука из прве половине XV века представља последње завештање Марина Друшка, веома богатог грађанина Котора, који није био властеоског порекла. Друшков тестамент садржи, како уобичајене каритативне формуле и захтеве, тако и интимна и сасвим посебна лична завештања, што документ чини изузетно драгоценим за истраживање вишеслојних питања манифестација касносредњовековне религиозности. Друшко је саставио тестамент 1438. године.[100] Почетна реченица гласи: *Sr. Marinus de Druscho de cataro per dei gratiam sanus mente loquele et intellectu licet corpore lancedere sed sua facta ordinata relinquere*. Брига за спас душе је разлог састављања опоруке: *Et volens saluti sue anime providere suum ultimum testamentum et suam ultimam voluntatem*

---

[96] MC, vol. I, 438.
[97] MC, vol. I, 802.
[98] MC, vol. I, 1132.
[99] М. Динић, *Крстасти грошеви*, 104–108.
[100] IAK SN V, 821–823. Препис и превод целокупног тестамента објавио је I. Stjepčević, *Prevlaka*, 142–144, 157–160. Делове опоруке Марина Друшка објавили су и: С. Мијушковић, Р. Ковијанић, *Грађа за историју српске медицине*, 80.

in hune modum condidit et ordinavit. Своју душу Марин препоручује Творцу и његовој славној мајци Девици Марији, светом арханђелу Михаилу и целом небеском двору (*Primo recomandans animam suam altissimo conditori et sue gloriose matri Virgini Marie et sto Michaeli archangelo et toti curie celesti*). С обзиром на то да је Друшко био имућан и угледан Которанин, желео је да почива у катедрали Светог Трипуна у истом гробу у којем је већ била сахрањена његова жена. Одредио је да сваког дана током једне године треба да се чита у Светом Трипуну миса за његову душу. Катедрала је била место у којем су сахрањивани најугледнији грађани, свештеници, ктитори и људи који су оставили траг у политичком, привредном и културном животу града. Припадност овом кругу људи, Марин је изразио и завештањем да се направи дванаест дуплијера, какве су племићи носили у процесији током прославе патрона града. Друшко је одредио да дуплијери треба да се поклоне братовштини Светог духа, братовштини Светог Михаила у Каламоти (чији је био братим), Светом Николи у Барију, доминиканској цркви Светог Николе и Светом Трипуну. Изузетно важна за разумевање религиозних преокупација касног средњег века, али и личне Друшкове побожности, јесте одредба у тестаменту која каже како дуплијери треба да горе док не сагоре у овим црквама за време подизања хостије (*ad ellevationem corporis Christi*).

Друшков ктиторски чин, учињен за живота, поменут је и у опоруци. Цркви светог Антуна коју је саградио, Марин Друшко је завештао поседе и земљишта, као и кућу у којој би требало да живи свештеник из његове породице, а ако се то не деси, бискуп треба да изабере неког свештеника пучана. Друшко је својим завештањем дао првенство хередитарском праву у избору свештеника. Оно што је занимљиво јесте да је изричито нагласио да евентуални свештеник који би био изабран изван породичног круга мора да буде невластеоског рода, као што је и он сам био. Даље следе прописи читања миса које Друшко налаже да се у његовој цркви редовно одржавају. Сваке седмице треба да се читају три мисе: недељом у част Девице Марије, уторком у част светог Николе и петком у част светог Антуна – ови светитељи треба да се помињу у мисама, а свештеник треба да моли за душу опоручитеља. Као завет и обавезу (*pro voto et debito*) Марин оставља триста перпера доминиканској цркви Светог Николе.

Каритативна завештања зарад спаса душе у Друшковој опоруци заузимају истакнуто место. Оставио је материјална средстава како би један свештеник отишао на ходочашће у Рим и у цркву Светог Фрање у Асизију (*Romam et ad scum Franciscum de Sisi*) да се помоли за његову душу. Марин Друшко моли сиромашне да се моле за спас његове душе – *Rogans dictas pauperes personas de rogent deum pro anima sua*. Узда се у делотворност њихових молитви и зато им оставља материјална средства која ће

им помоћи и олакшати сиромаштво. Сиромасима хоспитала Светог крста и Светог духа и монахињама Свете Кларе (*monachabus sce Clare*) завештао је по два стара уља, сиромашним пустињацима Свете тројице (*pauperibus heremitis sce Trinitatis*) и калуђерицама Свете Марије од Гурдиђа (*caloiericis sce Marie de gurgite*) један стар уља. Такође ја оставио и да се у сукно обуче тридесет сиромаха. Друшко је у оквиру свог каритативног завештања оставио и губавцима двеста перпера за подизање дома (*pro fabrica sue habitationis*) или куповину поседа, али је напоменуо да се ова задужбина мора извршити одмах.

За сам крај следи посебно занимљив каритативни завет, који Друшко предаје потомству у циљу спасења своје душе и душа његових синова. Након што је расподелио имовину на своја три сина, наредио је да су они дужни за свога живота, под претњом очева проклетства (*sub pena maledictionis paterne*), да сваке године дају да се одржи тридесет грегоријанских миса за душу опоручитеља. Синови су добили и обавезу да сваког уторка позову једног сиромаха у своју кућу и приреде му обед (*ad prandium*), такође за душу покојника.

У другим тестаментима с краја XIV и из XV века, углавном се каритативне заоставштине остављају хоспиталима и лепрозоријуму. *Gimonis Gimanoy* је у свом тестаменту завештао земљиште поред цркве Светог Михаила хоспиталу братовштине Светог крста (*Ospitali fraternitais sancte Crucis*).[101] Симко Болица је део своје имовине оставио манастиру Светог Фрање, цркви Свете Агате, као и лепрознима. Поводом тога, Иван пок. Трифуна Буће је тражио од његових епитропа наплату једног заложеног крста.[102] Године 1434. Марин Медојица оставио је тестаментарно новац сиромасима хоспитала Светог духа, хоспитала Светог крста, као и *pauperibus leprosis* за живот (*pro suo vivere*).[103]

Добрин Милинов је у свом тестаменту из 1434. године, завештао да се одвоји сто перпера од јавне продаје његових одела и сребрнарије како би се дала по два перпера сваком сиромашном (*pauperibus masculis et feminis*) који борави у хоспиталима Светог духа и Светог крста, као и по три перпера сваком губавцу и херемити Свете тројице (*leprosis et heremitis sancte Trinitatis*). Такође је оставио средства и за оправку братовштине

---

[101] О извршавању овог завештања сачувана је потврда. Његови епитропи, свештеник Никола Клисани и Палмица Слави, 1398. године су извршили његову вољу и уступили земљиште. IAK SN II, 604. Препис објавили: С. Мијушковић, Р. Ковијанић, *Грађа за историју српске медицине*, 52.

[102] IAK SN IV, 191.

[103] IAK SN V, 611 (објављено код: С. Мијушковић, Р. Ковијанић, *Грађа за историју српске медицине*, 73–74).

(*scolla*) Светог духа и братовштине Светог крста.[104] Према пресуди суда из 1440. године, извршиоци опоруке Радуле, удовице Марина Симонова, били су дужни да хоспиталима Светог крста и Светог духа, као и губавцима који живе *extra portam Surane* дају део прихода од завештаног винограда. Лепрозни и два хоспитала требало је да добију и завештане посуде за вино, бадњеве, али и новац за израду њихове одеће (*pro eorum vestimentis*).[105] Син покојног Матика златара, ђакон Јаков, завештао је у свом тестаменту 1450. године три овна, хлеб и вино сиромашнима Светог Лазара (губавцима) *per anima mia et del padre mio*.[106] Године 1438. Стојна, удовица Божа Сабетића, оставила је опоручно по два перпера цркви Свете тројице, губавцима, цркви Свете Луције, односно монахињама испосницама које ту станују (*scilicet illis feminis heremitis que ibi stant*) и сиромасима хоспитала Светог крста и Светог духа.[107]

Слична завештања хоспиталима, лепрознима, сиромашнима и пустињацима за спас душе опоручитеља и његових предака срећу се и у тестаментима писаним почетком XVI века. Свештеник Анте Гисдавац је 1501. године у опоруци изразио жељу да у његовој кући у *contrada S. Martini* станују два сиромашна племића. Губавцима у *S. Lazaro* оставио је умиваоник, две плитке и четири дубоке зделе и лонац за воду.[108] Марко, покојног Луке Пелегрина, завештао је 1503. године новац хоспиталима Светог крста, светог Лазара и Светог спаса.[109] Николета, удовица Трипа ди Баска, која је завештала 1504. године да буде сахрањена у капели Свете Марије у цркви Светог Бернардина, оставила је новац сиромашнима који живе у *pauperibus hospitalium*.[110]

Которани који су у XV и почетком XVI века живели у Венецији углавном су настојали да одржавају везе са родним градом и родбином.[111] Отуда није био редак случај да су опоручно даривали хоспитале, цркве и

---

[104] IAK SN V, 657. (објављено код: С. Мијушковић, Р. Ковијанић, *Грађа за историју српске медицине*, 76).
[105] IAK SN VI, 617, 619.
[106] IAK SN X, 753–754. (објављено код: С. Мијушковић, Р. Ковијанић, *Грађа за историју српске медицине*, 110).
[107] IAK SN V, 857.
[108] IAK SN XXIII, 558.
[109] IAK SN XXIII, 595.
[110] IAK SN XXIV, 717.
[111] Један број опорука Которана из Венеције које се чувају у венецијанском архиву обрадила је Ловорка Чоралић. Ауторка сасвим неутемељено назива Хрватима сав словенски живаљ у Котору, Бару, Будви и Паштровићима, те се закључци изнети у њеним радовима морају посматрати критички: L. Čoralić, *Život i djelovanje kotorskih patricija u Mlecima od 16. do 18. stoljeća*, Radovi – Zavod za hrvatsku povijest 31 (1998) 131–140. Ead, *U gradu svetoga Marka. Povijest hrvatske zajednice u Mlecima*, Zagreb 2001, 191–214.

братовштине у Котору. Може се издвојити завештање Петра Косомрића (*Petrus Cosomrich de Cataro*) који је 1492. године одредио да се продајом његове одеће и опреме направи *unum crocificium* за цркву Светог крста, а оставио је и *alie investiture pro pauperibus hospitali S. Spiritus Cathari*. Завештао је да се сахрани у свом родном граду, у гробницу његових предака.[112]

Када је реч о начину исказивања религиозности и врлине *caritas*, опоруке Которана из Венеције се мало разликују од оних састављених у Котору у XVI веку. Имућнији припадници властеоских породица су остављали велике суме новца црквама, верским установама и сиромашнима у Венецији, као и издашне суме за одржавање миса за спас њихових душа и душа предака. Давање милостиње се често завештавало различитим категоријама сиромашних: *poveri mendicanti* (у опоруци Јеронима пок. Фрање Бизантија из 1578. г.), *poveri di Christo* (у опоруци Фрање пок. Марина Болице из 1605. г.), хоспиталима (Никола Буђа 1557. г. оставља и хоспиталу *degli Incurabili*). Уобичајено је било опоручно остављање средстава за мираз девојкама из сиромашнијих породица (*paupere donzelle*). *Nicolaus de Cataro* 1457. године оставља *pro anima mea alli poveri di Dio*.[113] Опоруке Которана који су живели у Венецији драгоцене су и за реконструкцију обичаја сахрањивања. Уобичајени захтев у тестаментима, када је реч о фунерарним завештањима, био је да се у погребној поворци носе свеће и *dopieri*. Поред чланова братовштине којој је умрли за живота припадао, покојника су до гробнице пратили и сиромашни штићеници хоспитала и сиротишта којима би се тада давала милостиња (*elemosina*). У погребним пратњама жена често су се налазиле и припаднице лаичких редова (*pizzochare*).[114]

4. ДАВАЊЕ ОДЕЋЕ СИРОМАШНИМА КАО СИМБОЛ ВРЛИНЕ *CARITAS*

Један од основних постулата који је морално начело *caritas* налагало било је давање одеће сиромашнима. Због јасне и разумљиве поруке, мотив давања одеће је био честа тема проповеди, хагиографске књижевности и религиозног сликарства. У контексту позносредњовековног система веровања, лаичка одећа и редовнички хабит били су симболи милосрђа и спасења, тесно повезани са штовањем реликвија, животном

[112] L. Čoralić, *U gradu svetoga Marka*, 263–274.
[113] L. Čoralić, *Iseljenici iz grada Kotora u Mlecima (XV–XVIII. st.)*, Povijesni prilozi 17 (1998) 144–148, n. 40.
[114] L. Čoralić, *U gradu svetoga Marka*, 199–200.

праксом и визијама монаха и аскета, као и погребним обичајима. Одећа је, поред свог основног материјалног, имала и сложено духовно значење. Када се јављала у визијама светитеља, била је симбол милосрдног дара и небеске награде. Може се рећи да је овај чин милосрђа у позном средњем веку добио комплексно теолошко значење, прераставши симбол целокупног начела *caritas*. Вера да ће се каритативним чином давања одеће сиромашном задобити спасење била је двосмерна, односила се и на даваоца и на онога коме је одећа поклоњена. Узор за милосрђе био је конципиран у житијима средњовековних светитеља, који су имали нарочиту популарност међу верницима. Значај који је одећа, као симбол милосрђа и спасења душе, имала у религијској пракси Которана током позног средњег века може се разматрати на основу анализе писаних извора (тестамената) и тумачења сликане декорације у градској цркви Свете Ане.

У другој половини XV века, насликане су на источном зиду уз главни олтар цркве Свете Ане представе свете Катарине Сијенске и светог Мартина са вотивним фреско-записима дародаваца Катарине и Марушe. На јужном зиду је сцена Стигматизација светог Фрање, издвојена из наративног контекста у засебну представу са истакнутим теолошким значењем. Оно што повезује ове светитеље јесте заједничка епизода у њиховим житијима. Модел светог Мартина који је свој војнички плашт (*paludamentum*) дао сиромашном витезу обнављао се у хагиографској књижевности, посебно од времена појаве фрањевачког и доминиканског реда. Христос, у виду нагог сиромаха који моли за одећу, постао је симбол земаљског милосрђа као предуслова за спасење душе из мука чистилишта и вечне патње. Управо та веза која се успостављала између милосрдног и *pauperes Christi* развијана је у хагиографијама светитеља и аскета тог времена, посебно код светог Фрање и истакнутих светитељки из фрањевачког и доминиканског трећег реда, свете Елизабете Мађарске и свете Катарине Сијенске. У њиховим визијама чудесно се јављао Христос сиромах коме су оне давале део своје одеће, као јасан едукативни пример верницима. Такође, у житијима се срећу и примери визија везаних за хабит црквених редова којима су светитељи припадали. Уобичајена симболика редовничког хабита као пута ка спасењу, проширена је примерима из житија и на лаичку одећу која је постала симбол и предмет милосрђа. Одбацивањем лаичке одеће коју је добио од свог оца, свети Фрања се одрекао земаљског живота, а нов живот симболички је отпочео прихвативши редовнички хабит. У аскетизму светог Фрање сиромаштво и милосрђе истакнути су као кључне врлине. Бројне епизоде из живота оснивача фрањевачког реда одсликавају поштовање идеје *caritas* и тумаче се као низ степеница на путу његовог коначног преобраћања. Свети Фрања је својим аскетским примером поставио узор, а свети Бонавентура у *Apologia pauperum* одбранио и ускладио према званичном црквеном

учењу концепт *nudissima paupertas* као врховно морално начело и фрањевачки завет. Према Бонавентури, неколико епизода је било кључно у одлуци светог Фрање да се посвети Богу. Све су носиле јасну каритативну симболику. Први корак је било поклањање очевог богатства сиромашном свештенику у *San Damiano*, потом епизода у којој је поклонио свој огртач сиромашном витезу, а убрзо након тога и Фрањина посета лепрозних, као кључни моменат који је утицао на његову одлуку да напусти материјални свет. Основе фрањевачке идеологије су представљене истовремено речју у *Legenda Maior* и сликом, односно опсежним и веома добро простудираним иконографским програмом у Горњој базилици у Асизију. Декорација у цркви Светог Фрање у Асизију представља афирмацију једне компактне идеологије што ће бити од највећег значаја за ширење фрањевачког учења и значај реда у самој цркви. Сцена у којој свети Фрања поклања свој огртач сиромашном витезу јесте друга у наративном току циклуса у Асизију и истакнута је као први степен у развоју Фрањиног духовног живота. Повезивање Фрањиног милосрдног дела са добијањем Божје награде за то, наглашено је у *Legenda maior* у којој, као и у Асизију, након ове следи сцена Визија палате, односно награда за милост коју је свети Фрања показао према сиромашном витезу. Други биограф светог Фрање, Томазо да Челано, у *Vita secunda* забележио је чак седам догађаја у којима је светитељ своју одећу поклонио сиромашнима. У једној епизоди, поред каритативног симбола, истакнута је и симболика одеће (односно религијског хабита) као реликвије. Наиме, када је један мали брат молио светог Фрању да му дâ тунику, коју је желео вероватно у својству реликвије, светитељ му је услишио молбу оставши наг на хладноћи.[115]

Мотив одеће као симбола милосрдног дара јавља се у неколико епизода и у житију свете Катарине Сијенске. Доминиканској трећереткињи се у њеном родном граду указао Христос у виду полунагог просјака замоливши је за одећу. Те ноћи она је имала визију Христа у лику истог сиромаха. Из ране на грудима свог светог тела извадио је и пружио јој одећу коју му је претходног дана Катарина милостиво поклонила. Овакав дар,

---

[115] Најважнија дела која чине основу фрањевачког учења су Бонавентурина *Legenda Maior*, затим *Legenda Monacensis S. Francisci*, те *Vita prima* и *Vita secunda* од Томаза да Челана и *De conformitate* од Бартоломеа из Пизе. О биографијама светог Фрање писали су: J. R. H. Moorman, *The Sources for the Life of St. Francis of Assisi*, Manchester 1940; R. E. Lerner, *A Collection of Sermons Given in Paris C. 1267, Including a New Text by Saint Bonaventura on the Life of Saint Francis*, Speculum vol. 49, no. 3 (July, 1974) 466–498. J. Le Goff, *Saint Francis of Assisi*, London – New York 2004. Проблем стварања наративног циклуса о светом Фрањи и његове литерарне изворе детаљно је обрадио A. Smart, *The Assisi Problem and the Art of Giotto. A Study of the Legend of St. Francis in the Upper Church of San Francesco, Assisi*, Oxford 1971.

невидљив за друге, требало је да укаже светитељки на награду која је чека на небу због њених милосрдних дела. Такође у визији, Катарини Сијенској је симболично откривен њен будући религиозни пут избором хабита који су јој нудили свети Доминик, свети Фрања и свети Августин.[116]

Сликање свете Катарине Сијенске у которској цркви представља сведочанство о постојању култа ове доминиканске светитељке у граду. Њено штовање и пре званичне канонизације 1461. године, нарочито су подстицали доминиканци опсерванти из Венеције, посебно у областима под млетачком врховном влашћу.[117] У контексту теме рада, посебно треба нагласити да је реликвија светитељке која је била похрањена у доминиканској цркви Светог Николе у Котору био управо комад њене одеће.[118] Чување ове реликвије јесте несумњиво сведочанство и о религиозним токовима у Котору у којима су истакнуту улогу имали каритативни постулати. За њих се света Катарина залагала својим животним примером, о чему се сазнаје из неколико епизода из њеног житија. Мистицизам и визије сијенске светитељке снажно су утицали и на развој которског локалног култа блажене Озане. Света Катарина је припадала лаичком реду који је у црквеном и свакодневном животу Котора XIV, XV и XVI века имао изразиту активност. Управо због тога и сликање ове светитељке у цркви Свете Ане треба разумети и у контексту својеврсне потврде религиозне праксе чланова трећег реда, која је била испуњена неговањем принципа *caritas*. Оснивањем трећег реда за мушкарце и жене лаике, фрањевци и доминиканци су у пракси остварили кључну идеју свог религиозног учења.

Повод за разматрање још једног теолошког значења милосрђа јесте начин на који је света Катарина Сијенска насликана у которској цркви. Светитељка је представљена са стигматима, који се при данашњем стању очуваности фреске могу видети у виду пламенова златне боје само на њеним стопалима. На јужном зиду цркве, налази се представа светог Фра-

---

[116] Значај поклањања одеће за формирање позносредњовековне девоционалне праксе и посебно пример свете Катарине Сијенске обрадила је Cordelia Warr, *Clothing, Charity, Salvation and Visonary Experience in Fifteenth-Century Siena*, Art History 27/2 (2004) 187–211.

[117] О развоју култа свете Катарине Сијенске v. A. Vauchez, *Sainthood in the Later Middle Ages*, Cambridge 1997, 87–88, 209–211, 385 *et passim*. Чињеница да се култ ове локалне светитељке ширио од почетка XV века, пре него што је званично канонизовна, није узета у обзир приликом одређивања времена настанка которске фреске свете Катарине Сијенске, представљене са ореолом и сигниране као свете, cfr. В. Живковић, *Фреске из XV века у которској цркви Свете Ане. Иконографска анализа*, Зограф 28 (2000–2001) 133–138.

[118] S. Krasić, *Nekadašnji dominikanski samostan Sv. Nikole u Kotoru (1266–1807)*, PPUD 28 (1989)138.

ње, приказаног у тренутку добијања Христових рана на свом телу.[119] Фрањевачки и доминикански теолози, односно биографи светитеља на чијем телу су се указале ране Господа, промовисали су идеју посебне повезаности стигмата и врлине *caritas*. У позносредњовековној теологији *caritas* се тумачи као вид *Imitatio Christi*. Афирмација штовања Христовог тела и крви, односно његове људске природе и телесности, нашла је свој пуни израз у једном култу који је стајао у најближој вези са култом хостије и догмом о транссупстанцијацији. Култ Пет Христових рана (*Quinquepartitum vulnus*) представљао је део христоцентричне религиозности и начела *Imitatio Christi*, посебно развијаних од времена светог Фрање. Колико је снажна, ако не и кључна, била идеја *caritas* у учењу светог Фрање, сведочи поново Томазо да Челано према коме су три духовна дара: божанска љубав (*caritas*), милостиња (*amor proximi*) и невиност од греха, а то су и симболи три пара крила серафима од којег је свети Фрања задобио Христове ране на свом телу.[120]

Веза између давања одеће сиромашнима и стигматизације била је присутна и у религијској пракси средњовековног Котора. Изузетно сведочанство о давању религијског значаја и симболике *Imitatio Christi* једном личном милосрдном чину пружа писани извор с краја XV века. Лука, син покојног Марина Болице, 1496. године је у својој опоруци завештао новчана средства да се пет сиромаха обуку *di vestimenti di rasica* на част пет Христових рана, како је посебно нагласио которски властелин.[121] Ово је драгоцен извор, редак по експлицитном изражавању једног вида религиозности који је био карактеристичан за касносредњовековну католичку духовност.

Најчешћи вид завештања давања милостиње сиромашнима у виду одеће у опорукама Которана јесте уз наглашавање тестатора да то чини за спас своје душе. Марин Друшко је завештао 1438. године да се за његову душу обуку у сукно тридесет сиромаха.[122] Године 1500. Петруша, фрањевачка трећереткиња, завештала је у свом тестаменту фино платно (*rasa sutil*) сестрама трећег реда које су становале у близини цркве Све-

---

[119] О иконографском тумачењу сачуваних представа у которској цркви, v. В. Живковић, *Фреске из XV века у которској цркви Свете Ане. Иконографска анализа*, 133–138.

[120] О симболици представе Стигматизације светог Фрање, cfr. M. Meiss, *Painting in Florence and Siena after the Black Death*, 120.

[121] IAK SN XXIV, 734.

[122] IAK SN V, 821–823. Препис и превод целокупног тестамента објавио је I. Stjepčević, *Prevlaka*, 142–144, 157–160. Делове опоруке Марина Друшка објавили су: С. Мијушковић, Р. Ковијанић, *Грађа за историју српске медицине*, 80.

тог Михаила.[123] Трифон, покојног Томазиуса Грубоње, оставио је 1505. године новац како би се обукло шест сиромаха.[124]

Поред основне идеје подстицања идеје милосрђа, епизоде из живота светог Фрање и доминиканске трећереткиње свете Катарине Сијенске, у којима су они поклонили своју одећу сиромашнима, носиле су и једно другачије значење, које се надовезује на каритативну идеју и бригу за спасење душе. Наиме, одећа црквених редова, посебно фрањеваца и доминиканаца, за вернике је имала и фунерарно и есхатолошко симболично значење. Пракса сахрањивања лаика у хабитима просјачких редова постала је изузетно омиљен израз бриге *pro remedio animae*. Овај вид *post mortem* покајања црква је и званично подстицала. У XIII веку, папе Урбан IV, Климент IV и Никола IV дале су опрост трећине грехова онима који се сахране у хабиту фрањеваца. Потом су у наредном веку папе Александар VI и Лав X индулгенције проширили и на жене које се сахране у хабиту клариса, док је папа Јован XXII дао опрост од пет година свакоме ко пољуби фрањевачки хабит.[125] Од XV века у Котору није био редак случај да је последња жеља опоручитеља била да се сахране у одећи просјачких редова. Издвојени примери оваквог опоручног завештања потичу из делимично обрађене которске архивске грађе из првих година XVI века. Марко, син покојног Луке Пелегрина саставио је свој тестамент 1503. године и за своју гробницу одредио цркву фрањеваца опсерваната Светог Бернардина Сијенског, завештавши да се сахрани у фрањевачком хабиту.[126] Последња жеља Кате, која је била *predisegna* синова Зуана Буће, из 1504. године, била је да је сахране у оделу светог Доминика и положе у гробницу братовштине у цркви Светог Николе *di fiume*.[127] Фрањевачка опсервантска црква Светог Бернардина јавља се као место укопа Катне, кћери Дабишина Радосалића, која је нагласила у својој опоруци из 1505. године да жели да почива у оделу реда светог Бернардина.[128] Доктор медицине Јакоб де Понте (*Jacobus de Ponte* или *Pontanus*), градски лекар которске општине, саставио је тестамент 1522. године који је отворен наредне године. Након посвете душе: *In primis animam suam commendavit omnipotenti Deo ac piissimo domino nostro Jesu Christo, redemptori nostro, beatissime Dei Genetrici, Virgini Marie, beatissimis apostolis Petro et Paulo, beato Hieronymo ac beato Francisco et omnibus sanctis Dei*, уследило је за-

---

[123] Податак из IAK SN XXIII, 626. доноси: L. Blehova Čelebić, *Hrišćanstvo u Boki 1200–1500. Kotorski distrikt*, Podgorica 2006, 241.
[124] IAK SN XXIV, 758.
[125] О пракси сахрањивања у хабиту, v. C. Warr, *Clothing, Charity, Salvation and Visonary Experience in Fifteenth-Century Siena*, 196.
[126] IAK SN XXIII, 595.
[127] IAK SN XXIV, 724.
[128] IAK SN XXIV, 729.

вештање које се односи на место укопа и одећу у којој жели да почива. Јакоб де Понте је завештао да буде сахрањен *in capella purissime conceptionis beatissime Virginis Marie apud sanctum Bernardinum, in habitu seraphice religionis sancti Francisci*.[129]

[129] IAK SN XXXV, 235 (објављено код: С. Мијушковић, Р. Ковијанић, *Грађа за историју српске медицине. Документи которског архива*, Београд 1964, 225).

4

ПРЕОВЛАЂУЈУЋЕ ТЕМЕ У РЕЛИГИОЗНОСТИ

1. ЕСХАТОЛОШКИ И ФУНЕРАРНИ КАРАКТЕР СВЕТЕ МАРИЈЕ КОЛЕЂАТЕ, КАТЕДРАЛЕ И СВЕТОГ МИХАИЛА

У средњовековном Котору је био обичај сахрањивања у црквама које су се налазиле у оквиру градских бедема, као и у фрањевачким и доминиканским манастирским гробљима надомак града. Као најчешћа гробна места јављају се три највеће градске цркве – Катедрала, Света Марија Колеђата и Свети Михаило. О томе сведоче бројне гробнице у црквама и на простору око њих, потом епитафи, као и тестаментарна завештања о месту сахрањивања. Са друге стране, програм сликане декорације у овим црквама одликује се снажном есхатолошком симболиком. Због тога ће се зидно сликарство у Колеђати, Катедрали и посебно у Светом Михаилу анализирати у контексту религиозности, фунерарне праксе и *post mortem* завештања. Набројани сегменти су имали идејно заокружену форму испољавања, те посматрани у целини сведоче да су у XIV и XV веку у Котору постојала сакрална места са изграђеним и комплексним фунерарним програмом.

Заокупљеност смрћу је нарочито од XIV века добила интензитет испољавања у западноевропској култури. Доказе о томе пружају писани извори (опоруке), иконографија овог времена, али и тема *ars moriendi* у литератури. Пре XIV века „уметност умирања“ је била негована углавном међу члановима религијских редова. Са општим процесом лаицизације религијске култутре у касном средњем веку, могућност да умру као светитељи, премда нису водили такав живот, добили су и верници. Такву прилику су имали углавном ученији, односно имућнији људи, али у градовима са муниципалном традицијом, елементи *ars moriendi*, нарочито у виду разноликих фунерарних *post mortem* завештања, срећу се међу свим слојевима друштва. *Ars moriendi* се у опорукама уочава у захтевима за читањем побожних дела и молитви око одра, као и у усвојеним литерарним формулама препоручивања душе Богу и светитељима. Девоцијалну *post mortem* праксу, која је подразумевала и каритативна дела, верници

су усвајали као врлину коју су својим примером прославили светитељи. Морална начела које су се прихватала посебно приликом размишљања о приближавању смрти, налазила су се најчешће у животима фрањевачких и доминиканских светитеља. То су често били управо припадници трећег реда (попут свете Катарине Сијенске или свете Елизабете Мађарске), као узори са којим је средњовековни човек могао лакше да се идентификује.

У једном броју обрађених опорука Которана са краја XV и почетка XVI века, запажа се девоционалана пракса различита од оне заступљене у сачуваним опорукама из прве половине XIV века. Често се среће обичај да опоручитељи на самом почетку завештања препоручују своју душу оним светитељима од којих су очекивали заступништво за спас душе после смрти. Трифон, покојног Томазиуса Грубоње, на почетку опоруке из 1505. године, препоручио је своју душу *a S. Michiel chavalier celestial*.[1] Михаило Буђа је свој тестамент започео речима: *In noce archangelor Michaelis et Gabrielis et noce santissimi famoxissimi Triphonis*.[2] Године 1495. Бернард, покојног Михаила де Вракјена, своју душу је препоручио Богу, Девици Марији и светом Михаилу.[3] Марко, покојног Луке де Пелегрина, 1503. године истакао је како верује у заступништво светог арханђела Михаила, светог Јована Крститеља, светог Јована јеванђелисте, светог Трипуна, светог Фрање и светог Јеронима.[4] Године 1503. Петруша, удовица Илије Бранковића из Котора, на почетку своје опоруке изразила је страх од куге која влада (*dubitandosse morir dela morte cruda di peste*) и посветила је своју душу *al suo Creator, Iesu Christo, et ala sua madre Verzene Maria et a tutta corte cellestial*. Завештала је да буде сахрањена у капели Безгрешног зачећа у цркви Светог Бернардина (*capella dela Conzeption a santo Bernardino*), док њена деца треба да почивају у гробници њених предака у цркви Свете Марије *di fiume*.[5] Бернард, покојног Николе Буће, 1506. године своју душу је препоручио Богу, блаженој Девици, светом Трипуну и светом Винцентију.[6]

Обичај сахрањивања у оквиру градских зидина, који се у Котору задржао све до XIX века, одражава хришћански концепт сахрањивања *ad sanctos* како би се задобило спасење. Поред сведочења о религијској култури времена, гробно место у цркви показује углед који је преминули имао за живота.[7] Имућни и личности значајне за град имали су могућност

[1] IAK SN XXIV, 758.
[2] IAK SN XXIII, 565.
[3] IAK SN XXIV, 730.
[4] IAK SN XXIV, 595.
[5] IAK SN XXIII, 605.
[6] IAK SN XXIV, 744.
[7] О сахрањивању *ad sanctos* и надгробним обележјима у средњем веку, cfr. E. Panofsky, *Tomb Sculpture. Its Chaning Aspects from Aancient Egipt to Bernini*, London

добијања гробног места у непосредној близини олтара, посебно у катедралној цркви. У време када одржавање миса за душу преминулих постаје изузетно раширени вид *post mortem* ритуала, сусрећу се и брижљиво промишљене опоручне жеље о месту укопа. Таква су била завештања за сахрањивањем у гробницама које се налазе у непосредној близини места освећења хостије и одржавања службе. Веровало се да гробница у близини олтара омогућава спасење душе. Преокупација касносредњовековне религијске праксе хостијом и евхаристичком симболиком нашла је свој израз у жељама верника да и након смрти буду у средишту мисе. Као симбол васкрса, *Elevatio* хостије је имао изузетно снажно деловање на вернике. Адорација тела Христовог и жеља да се што чешће присуствује овом делу службе, одразила се и на фунерарну праксу. Пример из которских опорука који сведочи о томе јесте завештање Трифуна Грубоње из 1505. године, који жели да буде сахрањен у цркви Свете Марије Колеђате у великом гробу (*sepoltura granda*) пред великим олтаром (*altar grando*). Поред овога, Трифун је оставио и одређена средства за одржавање миса за спас његове душе. Завештао је да се сваке године одржи миса у Светој Марији Колеђати, потом је оставио десет иперпера редовницима светог Бернардина за одржавање грегоријанских миса, као и да сваке године треба да се изговори миса у капели Свете Катарине *"in la horte di santha"*. Поштујући обичаје и веру у заступништво светитеља заштитника града, Трифун је одредио да његов син сваког Трипуњдана дарује велику воштану свећу пред моштима светог Трипуна у Катедрали.[8] Завештање Грубоње да буде сахрањен пред главним олтаром цркве, односно у близини места где приликом консекрације и *Elevatio* хостије стоји свештеник, јесте есхатолошки израз култа хостије. Овакву фунерарну жељу которског властелина треба посматрати у контексту целине коју је творио програм сликане декорације главне апсиде Колеђате, настао у првим деценијама XIV века. Култ хостије и ритуали *Depositio* и *Elevatio* симболички су представљени избором сцена из циклуса Христовог Страдања и Посмртних јављања, које су се низале око средишње представе Распећа. Као саставни део Распећа, насликана су и два мотива: Дељења хаљина, а испод њега и Општи васкрс.[9] У оквиру евхаристичке и сотериолошке симболике цело-

---

1964, 46; I. Herklotz, *Sepulcra e monumenta del medioevo. Studi sull'arte sepolcrale in Italia*, Roma 1985; F. Arijes, *Eseji o istoriji smrti na Zapadu*, 21–35.

[8] IAK SN XXIV, 758.

[9] Мотив васксрлих, који излазе из гробова (саркофага) у оквиру сцене Распећа представља ретку иконографску појединост. Најстарији примери су сачувани на поменутим каролиншким плочама од слоноваче из IX–X века. Након ових примера изгледа да у западноевропској уметности мотив општег васкрса престаје да се слика у оквиру сцене Распећа, већ само као саставни део Страшног суда. cfr. S. Ferber, *Crucifixion Iconography in a Group of Carolingian Ivory Plaques*, The

купног програма апсидалне сликане декорације Колеђате, мотив Општег васкрса, односно представа душа умрлих у виду беба у повојима које излазе из саркофага, експлицитно изражава молитвену идеју и наду у спасење. Сликани програм замишљен на овај начин упућује на размишљање о сложеним теолошким идејама које су обележиле религиозну праксу XIII и XIV века. Премда исказан византијским ликовним и иконографским језиком, програм сликане декорације у Колеђати је требало да представи учење католичке цркве. Када је реч о сотериолошкој симболици, од времена XIII века идеја о чистилишту је однела победу у теологији и у догматици, а потом и у религиозности верника.[10] Из тог разлога овакво иконографско решење у Колеђати пружа могућност тумачења и у светлу ове идеје. Наду у спас душа даје евхаристичка жртва, која је у апсидалном програму Колеђате представљена пажљивим избором сцена из циклуса Страдања и Посмртних јављања.

Наглашена сотериолошка симболика сликане декорације у Колеђати могла је снажно да утиче на жеље верника да буду сахрањени у овој цркви. Вера у васкрсење изражена је 1518. године епитафом на надгробној плочи славног которског песника Бернарда Пиме (*Epitaphium Bernardi Pimae poetae laureati*) у близини северних врата цркве Свете Марије Колеђате: „Остављам на самрти ово последње завештање: Голу душу Христу, трулежне удове земљи.“ (*Has ego supremas tabulas in morte relinquo, Nudam animam Christo, putrida membra solo*).[11]

Катедрала Светог Трипуна је имала нарочити углед у оквиру концепта сахрањивања *ad sanctos* у Котору. Гробнице у Светом Трипуну одражавају снажну веру Которана да ће им сахрањивање у близини реликвија светог мученика, заштитника града, донети спасење. Катедрала је у првом реду била гробно место за которске бискупе и угледне личности, које су ову привилегију стекле заслугама за которску цркву и град. Археолошка истраживања су показала да се у самој унутрашњости Катедрале налазило четрдесет пет колективних гробница, које су се активно кори-

---

Art Bulletin XLVIII n.3&4, (September-December 1966) 323–334. У византијској иконографији први сачувани пример овог мотива у оквиру Распећа, (чиме је подвучена веза између крсне смрти и васкрса праведних) јесте илустрација у јеванђелистару из XI века, насталом у скрипторијуму цариградског манастира Јована Студита (данас у Паризу, Библ. Bibl. Nat. Par, gr. 74). У монументалном сликарству први сачувани примери потичу из XIII века у цркви Светог Петра у Каливија Кувари, у трпезарији манастира Светог Јована на Патмосу и у Сопоћанима. У XIV веку слично иконографско решење остварено је у цркви Богородице Перивлепте у Мистри, cfr. S. der Nersessian, *Recherches sur les miniatures du Parisinus graecus 74*, Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik 21 (1972) 109–115.

[10] Ž. Le Gof, *Nastanak čistilišta*, 265.

[11] G. Gelcich, *Memorie storiche sull Bocche di Cattaro*, Zara 1880, 197–198.

стиле све до XIX века. О симетричности распореда гробница вођено је рачуна само у олтарском простору.[12]

Поред унутрашњости Катедрале, као место сахрањивања, издваја се и простор испред сакристије и плато између звоника. Када је подигнута романичка катедрала уз њен северни зид, испред сакристије, сазидан је аркадни трем под чијим је северним луком постављен саркофаг Андреје Сарацениса, ктитора првобитног мартиријума светог Трипуна сграђеног 809. године.[13] На овом простору је током археолошких истраживања пронађен низ гробница прислоњених уз северни зид сакристије са спољне стране. У северном зиду Реликвијара данас су узидана три натписа которских бискупа: Михаила из 1205. године, Сергија из 1219. године и Деодата из 1254. године. Њихови гробови су се највероватније налазили у унутрашњости цркве, а касније су са ових гробница подигнуте плоче и уграђене у северни зид.[14] Садржај натписа на овим надгробним плочама говори о нади покојника у спасење и победи душе над смрћу. Епитаф бискупа Сергија гласи: *Sum pulvis factus pulvis de pulvere tractus. Sergius sum episcopus Leonis cuiusdam filius qui cum fratre meo episcopo P. sistimus inclusi in hoc tumulo. Omnes qui aspicitis orate et pro nostis contagiis sedule Dominum deprecatae cuius discensus fuit millesimo CC nono X*. („У прах свој сам претворен, прах од праха постао. Сергије сам епископ, Леона неког син, ја и мој брат П. епископ, налазимо се затворени у овом гробу. Сви који угледате, молите и за наше гријехе вриједно Господа и измолите опроштај за оне, чија се смрт догодила 1219. године.“) Патриције Деодат, свештеник из Котора 1254. године завршава епитаф речима: *...corpus habet tumulus quod novimus in cinere. Spiritus astra patit quem spes est glorificari*. („Тело за које знамо да је у праху, почива у гробу. Душа за коју има наде да буде слављена, тежи звездама.“)[15] О вери у спасење коју доноси заступништво светитеља, чија представа треба да наткриљује гробно место, говори опорука Марина Рога, писана 1433. године. Марин је завештао да буде сахрањен у Катедрали испод лука на којем је фреска са представом светог Николе.[16]

---

[12] Гробнице су пронађене на простору целе Катедрале, cfr. М. Крижанац, *Археолошка истраживања у цркви Св. Трипуна у Котору*, Гласник Српског археолошког друштва 10 (1995) 202–213.

[13] О питању гробнице Андреје Сарацениса и првобитног изгледа мартиријума Светог Трипуна, v. J. Martinović, *Prolegomena za problem prvobitne crkve Svetog Tripuna u Kotoru*, 10.

[14] S. Mijušković, *Natpisi katedrale sv. Tripuna*, in: 800 godina katedrale sv. Tripuna (1166–1966), 118–119; J. Martinović, *Prolegomena za problem prvobitne crkve Svetog Tripuna u Kotoru*, 23–24, 26, n. 57.

[15] *Писци средњовјековног латинитета*,168.

[16] IAK SN V, 533.

Сахрањивање се вршило и на простору између звоника Катедрале. Под јужним луком трема, налазила се гробница бискупа Маја, који је осветио олтар новосаграђене катедралне цркве 1166. године. У XVIII веку ово место је било велика колективна гробница, а претпоставља се да је тиме поновљен старији сепулкрални обичај.[17] Тестаменти из XV века потврђују постојање праксе сахрањивања под тремом Катедрале. Тако је Стефан де Андре завештао 1430. године да буде сахрањен под тремом цркве Светог Трипуна.[18] Михаило, покојног Николе де Буће, 1487. године је одредио да се сахрани у трему пред вратима цркве Светог Трипуна, где се деца играју орасима на рупе.[19]

Поред ктитора првобитног мартиријума, Андреје Сарацениса, чијом су заслугом мошти патрона града пристигле у Котор, у Катедрали су гробно место имале и друге личности значајне за град и његову цркву. Када је которски трговац Матија Бонасције донео 1227. године главу светог Трипуна из Цариграда, градске власти су му у знак поштовања дале место под вестибулом близу великих врата катедралне цркве св. Трипуна за његов маузолеј (*nobile Mausoleum sub vestibulo prope portam magnam Cathedraliis Ecclesiae B. Tryphonis*).[20] О месту ове гробнице сазнаје се из записа канонске визитације которског бискупа Марина Драга 1688. године: „... na vječnu uspomenu ovog događaja [donošenja glave svetog Tripuna] bio je uz stari zvonik rečene crkve s desne strane podignut jedan kapitel [Capitellum], na kojem je bio načinjen žrtvenik sa Raspelom [arca cum Crucifixo], na kojem se je vršila spomenutog dana služba Božija. Poslije smrti istoga Bonascia bile su njegove kosti položene u zid pokraj glavnih vrata katedralne crkve s desne strane...“[21] Матија Бонасције је добио као награду за хришћанско дело од највећег значаја за град гробно место у истој цркви где је похрањена реликвија коју је донео.

Још једна угледна личност Котора, сликар Ловро Добричевић, добила је породичну гробницу у катерали Светог Трипуна. На свечаном капитолу каноника Светог Трипуна 1441. године, одлучено је да се *Magistro Laurentio pictori de Catharo*, као и његовим наследницима, уступи гробно место у Катедрали, код малих врата према бискупском двору, а са стране звоника цркве. На та врата су се примала деца коју су доводили

[17] М. Чанак-Медић, *Катедрала Светог Трипуна као одраз уметничких прилика у Котору средином XII века*, 96.
[18] IAK SN V, 486.
[19] IAK SN XXIII, 565.
[20] *Monumenta Montenegrina VI*, 78–79.
[21] I. Stjepčević, *Katedrala*, 35, n. 201.

на крштење (*super quam portam recipiuntur pueri intrantes eclesiam ut bapticentur*).[22]

Са становишта могућности које су повлашћене и угледне личности имале за сахрањивање *ad sanctos*, посебно је занимљиво гробно обележје бискупа Трипа Бизантија. Бискупов саркофаг је 1532. године постављен на сам зид олтарске апсиде преко фресака. На саркофагу је приказана лежећа фигура бискупа, затим главе лавова, Бизантијев грб са ликом лава у ходу, попрсја светог Луке и светог Трипуна, заштитника истоимених бискупа из породице Бизанти. Када су 1897. године откривене фреске у апсиди Светог Трипуна, гробница бискупа Трипа Бизантија је премештена са зида главне апсиде на јужни зид западног травеја.[23]

Симболика сликане декорације у олтарским апсидама Колеђате и Катедрале сведочи првенствено о култу хостије и Часног крста, чије је штовање било посебно снажно у оквиру касносредњовековне религиозности у Котору. Христова победа над смрћу која је експлицитно представљена у програмима светилишта двеју највећих которских цркава, пружала је утеху онима који су желели да почивају у њима. Међутим, по заокруженој фунерарној и сотериолошкој симболици сликане декорације, издваја се посебно которска црква Светог Михаила која је имала веома дугу градску традицију. Њена апсида је осликана у XV веку, у време из којег и потичу најбројније заоставштине о сахрањивању у овој цркви. У опорукама с краја XV и почетка XVI века, веома често су опоручитељи препоручивали своју душу арханђелу Михаилу, мерачу душа, за којег се веровало да је толико моћан да може да избави душе чак и из пакла. Посвета цркве, гробнице, писани извори, епитафи и јасна фунерарна симболика апсидалне сликане декорације говоре да је ова градска црква имала изразити сепулкрални и есхатолошки карактер.

---

[22] G. Brajković, *Slika Lovra Marinova Dobričevića na otoku Gospe od Škrpjela i njezini srebrni ukrasi*, PPUD 21, Fiskovićev zbornik I (1980) 390, 399, n. 15.

[23] Которски бискуп Трипо Бизанти је рођен око 1470. године у Котору, а умро је у месту Ценеда код Венеције 1540. године. Био је хуманистички образован, а након службе архипрезбитера которског капитола, папа Лав X га је 1513. године именовао за которског бискупа. Учествовао је на Деветом и Дванаестом латеранском концилу 1514. и 1517. године. Преписку је одржавао са својим заштитником и пријатељем кардиналом Доменико Гриманијем, патријархом Аквилеје. На бискупској столици га је наследио 1532. године његов нећак Лука Бизанти (до 1565), а Трипо Бизанти је живео до 1540. године посветивши се хуманистичким студијама, cfr. M. Milošević, *Ciborij XIV vijeka i ostala plastika*, 49. надгробни споменик је рад домаћих клесара и по типу подсећа на саркофаг Малумбрина у корчуланској катедрали и на саркофаг требињско-мркањског бискупа Доната у Капитулу доминиканског манастира у Дубровнику, cfr. C. Fisković, *O umjetničkim spomenicima*, 79 (који доноси и натпис са Бизантијевог саркофага).

За цркву Светог Михаила везује се гробница једне угледне личности Котора XV века. Стефан Калођурђевић, који је обављао значајну дужност *canzellarius sclavus communitatis Catari* и био ктитор цркве Свете Госпође (Светог Базилија) у Мржепу и цркве Светог Себастијана на Пучу, наменио је себи 1426. године гробно место уз јужни улаз цркве Светог Михаила. На јужној фасади цркве је натпис: S(EPULTURA) DE STEFANO CHALOGURGEVICH CUM SUIS HOMINIBUS ET EREDIBUS MCCCCXXVI.[24] Проблем око гробног места словенског канцелара настаје због чињенице да је Стефан Калођурђевић већ 1432. године направио још једну гробницу, али у поду фрањевачке цркве изван зидина код Гурдића, о чему сведочи натпис на гробној плочи: (SE)PULTURA (ST)EPHAN(NI) C(A)LOGIURGII ET (HE)RED(IB)US SUORUM MCCCCXXXII.[25] Разлог потребе за другом гробницом Ђурђица Петровић је пронашла у чињеници да је у Котору 1430. године владала куга, те да је могуће да су у Калођурђевићевој првој гробници у цркви Светог Михаила већ били сахрањени чланови његове породице умрли од ове болести. Пошто је отварање гробнице у којој су сахрањени људи умрли од куге било забрањено, Стефан је саградио нову на фрањевачком гробљу. Калођурђевић је умро 1467. године.[26]

Остаци више гробница у самој цркви из различитих периода изградње,[27] а потом и њени части помени у тестаментима као место у којем су опоручитељи желели да буду сахрањени, сведоче о фунерарном карактеру цркве Светог Михаила. У опорукама из XV и почетка XVI века налазе се бројни примери остављања имовине цркви Светог Михаила зарад спаса душе опоручитеља и његових предака. Брајко обућар (*cerdonis*) 1438. године је завештао да се сахрани у цркви Светог Михаила и оста-

---

[24] Натпис и архивске податке у вези са јавним функцијама Стефана Калођурђевића у општинској и црквеној управи Котора објавио је В. Ј. Ђурић, *У сенци фирентинске уније*, 9–55.

[25] Натпис према: P. Mijović, *O kasnoantičkim i srednjovekovnim grobljima Kotora*, Boka 15–16 (1984) 167–168, 176, tab. II, 2.

[26] Ђ. Петровић, *О Стефану Калођурђевићу и његовој породици*, 52.

[27] Мр Зорица Чубровић, виши конзерватор Регионалног завода за заштиту споменика културе Котор, љубазно ми је указала на распоред и приближни број откривених гробница у цркви Светог Михаила. Резултати истраживања гробница тек треба да буду презентовани. Објављен је натпис на гробу у овој цркви из 1395. године: *"Hic sepultura nos Bogoe et Milos fratre suo cum omnibus suis."* (Овде гроб ми Богоје и Милош брату своме са свима својима), v. *Писци средњовјековног латинитета,* 182–183. Испред прероманичке цркве Светог Михаила је откривен гроб, што је протумачено као обичај сахрањивања ктитора или неког угледника пред прочељем цркве, cfr. М. Чанак-Медић, *Катедрала Светог Трипуна као одраз уметничких прилика у Котору средином XII века*, 96.

вио десет перпера за обнову цркве – грађење звоника.[28] Нарочито је често било завештање покретне и непокретне имовине у случајевима када су опоручитељи већ имали у овој цркви породичне гробнице. Катарина, удовица Радуша Тошојевића, завештала је 1504. године да буде сахрањена у цркви Светог Михаила, где почивају и њени преци. Истој цркви је оставила своју кућу.[29]

Наду у спас душа на дан Страшног суда и веру у заступништво Богородице и Јована Крститеља полагали су они који су желели да црква Светог Михаила буде место њихове гробнице. Њихове молитве одсликавала је велика представа Деизиса у конхи апсиде, која доминира целокупним унутрашњим простором цркве. Фрагменти фресака из XV века сачувани су у олтарској апсиди, на тријумфалном луку и на јужном зиду наоса.[30] Христос из Деизиса је приказан у попрсју и знатно је већих димензија од других фигура. Сигниран је грчким натписом IC XC. Десном руком благосиља, а у левој руци држи отворено јеванђеље из којег се чита неколико слова, те је закључено да се ради о цитату из Јеванђеља по Јовану: *Ego sum lux mundi*.[31] Окружују га знатно мање стојеће фигуре Богородице и Јована Крститеља. У врху тријумфалног лука насликано је Вазнесење Христово. У средишту доње зоне Вазнесења представљена је Богородица, обучена у тамноплаву хаљину и црвени мафорион, који јој се растворио преко подигнутих и раширених руку. Лице јој је готово

---

[28] IAK SN V, 879-a.

[29] IAK SN XXIV, 721.

[30] Да је црква Светог Михаила била живописана, знало се већ педесетих година XX века, када је откривен један део од укупног броја данас сачуваних фресака. Цвито Фисковић је запазио остатке фресака у апсиди и на источном зиду. Будући да су фреске тада биле неочишћене, говорио је само о постојању декорације апсиде у виду лозице и драперије, као и о представи једног светитеља (светог Трипуна). Оградивши се немогућношћу тачног датовања, због стања у коме су се фреске тада налазиле, предлаже широко датовање у готички стил XIV века, v. C. Fisković, *O umjetničkim spomenicima grada Kotora*, 83–84. Како је напредовало чишћење живописа у цркви, повећавао се и број идентификованих фресака у литератури. Тако је препознат лик Христа у полукалоти апсиде, као и коњаничка фигура на јужном зиду коју Ц. Фисковић идентификује као светог Михаила, v. C. Fisković, *Dalmatinske freske*, Zagreb 1965, 21. О стилу и могућем датовању писали су: В. Ј. Ђурић, *Дубровачка сликарска школа*, Београд 1963, 64; id, *Сликарство*, in: *Историја Црне Горе* 2/2, (В. Ј. Ђурић) 519–520; *Историја Црне Горе* 2/1, (П. Мијовић) 302. Рајко Вујичић је изнео распоред данас сачуваних фресака, v. R. Vujičić, *O freskama u crkvi Sv. Mihaila u Kotoru*, Бока 17 (Херцег Нови 1985) 291–301; id, *Umjetničke prilike u Kotoru sredinom XV vijeka*, ГПМК XLI–XLII (1993–1994) 34–35. В. Ј. Ђурић је отворио врата истраживању и анализи овог фреско-ансамбла, уочивши паралеле у програму фреско-декорације коју има са живописом Светог Базилија, v. В. Ј. Ђурић, *У сенци фирентинске уније,* 9–56.

[31] R. Vujičić, *O freskama u crkvi sv. Mihaila*, 293.

потпуно уништено. Око ње су два анђела златноплаве косе, обучена у хаљине беле и златне боје. Апостоли, подељени у две групе, окружују Богородицу и анђеле. Разноврсним покретима, који се не одликују претераном драматичношћу, чине композиционо уједначену целину. У врху лука је Христос у мандорли коју у небо узносе два анђела извијених покрета тела. Један анђео је обучен у зелену, други у црвену хаљину.

У одсечцима лука, испод Вазнесења, насликане су Благовести. Арханђел Гаврило је на северној страни и сигниран је грчким натписом, од којег се данас може прочитати ГАВРІНЛ.[32] Богородица, сигнирана као *Μήτερ Θεύ*, насликана је на јужној страни лука.[33] Глава јој је благо погнута, у левој руци држи књигу црвених корица. Испод представе арханђела Гаврила су две фигуре светитеља. У средишњој зони је прилично оштећена представа светитеља у бискупској одори, који у левој руци, покривеној казулом, држи књигу. На основу иконографских особености и према остацима сигнатуре, односно почетним словима имена NIC, може се поуздано закључити да је у питању представа светог Николе.[34] У нижој зони налази се фигура младића са фригијском капом и фино уобличеном фризуром. Идентификован је као пророк Данило.[35]

На јужном делу источног зида, испод представе Богородице из Благовести налази се представа светог Трипуна који у руци држи модел града. Обучен је као племић по ондашњој моди, у кратку хаљину тамноплаве боје опасану појасом, док је преко рамена и груди огрнут црвеним плаштом постављеним крзном од хермелина. На ногама има црвене чизме. Лице му је готово потпуно уништено. На прилично оштећеном моделу утврђеног града Котора доминирају звоници Катедрале.[36] За разлику од осталих насликаних светитељских фигура у олтару, свети Трипун је обу-

---

[32] В. Ј. Ђурић је објавио натпис уз светог Гаврила као Ὁ αρχάγγελος Γαβρήλ, v. В. Ј. Ђурић, *У сенци фирентинске уније*, 51. То је данас једини натпис релативно добро очуван.

[33] В. Ј. Ђурић, *Језици и писмена на средњовековник фреско-натписима у Боки Которској: значај за културу и уметност*, in: Црква Светог Луке кроз вјекове, Котор 1997, 261–262.

[34] Р. Вујичић је ову фигуру погрешно описао као светитеља приказаног у доминиканском хабиту и на основу остатка сигнатуре закључио да је у питању свети Доминик, v. R. Vujičić, *O freskama u crkvi sv. Mihaila*, 293. О иконографији светог Николе у италијанском сликарству, cfr. G. Kaftal, *Iconography of the Saints in Tuscan Painting*, Florence 1952, 755–770; id, *Iconography of the Saints in Central and South Italian Schools of Painting*, Florence 1965, 799–814.

[35] R. Vujičić, *O freskama u crkvi sv. Mihaila u Kotoru*, 294.

[36] Са моделом града у рукама, свети Трипун почиње да се представља од средине XV века, највероватније под утицајем иконографије светог Влаха са моделом Дубровника. О развоју иконографије светог Трипуна у Котору и Србији, са бројним примерима, cfr. В. Ј. Ђурић, *У сенци фирентинске уније*, 35–40; S. Gabelić, *O ikonografiji sv. Trifuna*, Kulturno nasledstvo 28–29 (2002–2003) 107–120.

чен по савременој ренесансној моди која је праћена и у Котору XV века. На основу писаних извора, сазнаје се да је било уобичајено да се мушки и женски огртачи постављају крзном. Крзна од херемелина (*armelini*) помињу се тек у XV веку. Јелена, удовица великог војводе Сандаља, похранила је 1440. године у Котору две *vestes veluti rubei suffultas armelinis*.[37]

Програм декорације олтарске апсиде својом сотериолошком и есхатолошком симболиком наглашава фунерарни карактер цркве посвећене арханђелу меритељу душа. Апсидалном троделном схемом, истакнуте су идеје инкарнације (Благовести), победе над смрћу, представљања Божје природе и најаве Христовог другог доласка (Вазнесење) и самог другог Христовог доласка (Деизис). Сепулкрална симболика постаје јаснија када се пореди са једним другим програмом сликане декорације такође из средине XV века. Реч је о цркви Свете Госпође (данас посвећене светом Базилију) у Столиву, задужбини словенског канцелара которске општине, Стефана Калођурђевића. Судећи према сачуваном натпису у фрескотехници изнад јужног улаза, црква Свете Госпође је завршена 1451. године.[38] Калођурђевић је ову цркву подигао неколико деценија након што је у которској цркви Светог Михаила обезбедио себи и својој породици гробно место. Слично као у Светом Михаилу, у врху тријумфалног лука столивске цркве, насликано је Вазнесење, испод су Благовести, а у конхи апсиде је Деизис са Христом који објављује да је светлост. Испод композиције Деизиса је Служба епископа и часна трпеза са путиром, дискосом и отвореним јеванђељем. У Светом Михаилу нису насликане представе са евхаристичком симболиком, која би се очекивала у овом простору, већ је зид апсиде испуњен мотивима завеса и флоралном декорацијом који су укључени у сепулкралну и есхатолошку симболику целине сликане декорације олтарског простора.

Представа Деизиса, као скраћена верзија Страшног суда, изражавала је наду у спасење и стога се нарочито често сликала у надгробним цр-

---

[37] Обавезан део мираза которских властелинки у касном средњем веку била су и одела постављена крзном, v. К. Јиречек, *Историја Срба* II, 243.

[38] Сликарство у Светој Госпођи (Светом Базилију) у Столиву анализирао је В. Ј. Ђурић, *У сенци фирентинске уније*, 9–55. Старија литература о овој цркви: С. Радојчић, *О сликарству у Боки Которској*, Споменик САН CIII (1953) 59–66; N. Luković, *Novootkrivene srednjovjekovne freske u Stolivu*, Историјски записи IX (1953) 220–223; С. Радојчић, *Мајстори старог српског сликарства*, Београд 1955, 48–49; Lj. Karaman, *O putovima bizantskih crta u umjetnosti istočnog Jadrana*, Starohrvatska prosvjeta III, ser. 6 (1958) 73; В. Ј. Ђурић, *Дубровачка сликарска школа*, 270–272, *Историја Црне Г*оре 2/2, (В. Ј. Ђурић) 525–526. О натпису и датовању фресака писали су: V. Novak, *Paleografija i slovensko-latinska simbioza od VII do XV* столећа, Историјски часопис VII (1957) 7; Р. Шеровић, *O jednom starom ćirilskom natpisu u Boki Kotorskoj*, Прилози за КЈИФ XXV (1959) 240–247.

квама и породичним капелама.[39] У Котору је сачувана у фрагментима још једна композиција Деизиса, настала у седмој деценији XIII века у цркви Светог Павла, гробној капели Павла Барија.[40] Премда је релативно мали број сачуваног живописа у Котору, могу се извести неки општи закључци о тесној повезаности функције цркве и симболике њеног зидног сликарства. О фунерарној функцији Светог Павла, поред Деизиса и гробног места ктитора, потврђује и натпис Павла Барија узидан у цркву из 1263. године који говори о ктиторству као молитвеном чину и изразу наде у спасење: *... pro quibus exores quisuis venis huc ut adores quod coelos opere tali mereantur habere*. (Којигод овдје да дођеш да се молиш и славиш помоли се за њих, да овим дјелом заслуже небо.)[41]

Есхатолошка симболика Деизиса у конхи апсиде Светог Михаила подвучена је сликањем фигуре пророка Данила на источном зиду апсиде. Овај пророк је најавио Христов долазак на свет и улогу коју ће имати Богородица (Дан. 2, 34). Захваљујући Богородици, Логос је отелотворен, те се место сликања Данила у близини Благовести на тријумфалном луку у Светом Михаилу може тумачити у складу са основном догмом о инкарнацији и значењу Благовести као почетка Христовог оваплоћења.[42] Такође, есхатолошка тематика књиге пророка Данила је у најближој идејној вези са представом Деизиса у конхи апсиде. Пророк Данило најављује апокалиптички долазак сина човечјег (Дан. 7, 13–14). Међутим, у контексту

---

[39] Програм фресака у апсидалном делу цркве Светог Михаила био је чест у византијским црквама. Представа Деизиса је типична есхатолошка слика која се нарочито сликала у апсидама византијских цркава од X и XI века, а касније посебно у надгробним црквама, v. В. Ј. Ђурић, *У сенци фирентинске уније*, 29. Иконографски програм сличан олтару Светог Михаила има раноренесансна гробна капела светог Ивана Урсинија у Трогиру, где се налазе три скулптуралне теме: Благовести на тријумфалном луку, Крунисање Богородице у лунети, Деизис на олтарском зиду и четири низа светитеља и пута, v. R. Ivančević, *Ikonološka analiza ranorenesansne kapele Svetog Ivana Ursinija u Trogiru*, PPUD 26 (1986–1987) 287–344.

[40] О цркви Светог Павла у Котору и о сачуваним фрагментима зидног сликарства, v. Т. Копривица, *Црква Светог Павла у Котору*, Историјски записи 2/1 (2001) 77–99.

[41] Натпис према: *Писци средњовјековног латинитета*, 169.

[42] У српском сликарству слично програмско решење се налази на тријумфалном луку у Старом Нагоричину, cfr. Б. Тодић, *Старо Нагоричино*, Београд 1993, 98–100. Програм сликане декорације око иконостаса у Старом Нагоричину и везу између пророка Данила и сцене Благовести је протумачила Г. Бабић, *О живописаном украсу олтарских преграда*, ЗЛУМС 11 (1975) 27–29. О иконографији сликања пророка Данила у близини Благовести, cfr. Н. Покровский, *Евангелие въ памятникахъ иконографии преимущественно византийскихъ и русскихъ*, С. Петербургъ 1892, 31. О местима у цркви где се пророк Данило најчешће сликао, cfr. Љ. Поповић, *Фигуре пророка у куполи Богородице Одигитрије у Пећи*, in: Архиепископ Данило II и његово доба, Београд 1991, 457–458, n. 127.

основне идеје коју је сликана декорација у Светом Михаилу подвлачила, треба посебно истаћи Данилову визију Бога као светлости (2, 22): „Он открива што је дубоко и сакривено, зна што је у мраку, и свјетлост код њега станује." (... *et lux cum eo est*). Христос у Деизису у цркви Светог Михаила држи отворено јеванђеље са текстом *Ego sum lux mundi*. Важно је указати да се почетком XV века религијски концепт „божанске светлости" сусреће и у појединим которским писаним документима. Тако у декрету братовштине светог Трипуна из 1413. године пише да су окупљени каноници „... nadahnuti božanskom svjetlošću i zadojeni zrakom čuvene ljubavi..." (*divino ut prafertur lumine inspirati*).[43] Одредба о прослављању празника Светог Трипуна из 1417. године започиње речима: „Svjetlost vječne riječi i neograničene mudrosti (*Aeterni Verbi ac infinitae sapientiae fulgor*) ne prosvjetljava samo ljudski razum, pa se ne samo Hristovi poštovaoci već i ostali dobri ljudi upinju i nastoje da spoznaju istinsko dobro."[44] У миси за мртве која се одржава на сахранама каже се: *Requiescat in pace et lux aeterna luceat eis* (Почивао у миру, вјечна свјетлост свјетлила му).[45] Идеја „светлости" је у апсиди Светог Михаила добила и сликарски акценат – златни ореоли апостола и хаљине анђела из Вазнесења стварају изразити сјај који чини да доњи део композиције изгледа обасјан божанском светлошћу, како се Христ и представља у Деизису, а кога је најавио пророк Данило.

Посебан есхатолошки и сепулкрални акценат остварен је у програму сликане декорације апсиде Светог Михаила мотивом завесе на зиду апсиде, као и лозицом са флоралним мотивима у нижој зони. Мотив дугачких завеса са црвеним и плавим криновима насликан је у целој средишњој зони зида апсиде. Представљене су у веома богатим и пластично решеним наборима и завршавају се златном бордуром.[46] Нижа зона декорације одвојена је црвеном бордуром и састоји се од ромбоидних поља у којима је орнаментална врежа са црвеним и плавим флоралним мотивима који се нижу наизменично на белој основи. Флорални мотив истог цртежа, али различите боје насликан је и у одсечцима тријумфалног лука. Овде је врежа тамноплаве боје, а уплетени цветови са шест латица црве-

---

[43] *Monumenta Montenegrina VI*, 236–237. О светлости као метафори за божанско у западноевропској касносредњовековној теологији и посебно код Дантеа, cfr. D. Fasolini, *'Illuminating' and 'Illuminated' Light: A Biblical – Theological Interpretation of God-as-Light in Canto XXXIII of Dante's Paradiso*, Lieterature & Theology, vol. 19 no. 4 (November 2005) 297–310.

[44] *Monumenta Montenegrina VI*, 240–241.

[45] Према: R. Ivančević, *Ikonološka analiza ranorenesansne kapele Svetog Ivana Ursinija u Trogiru*, 319.

[46] Преглед сликања завесица као мотива са есхатолошком симболиком, посебно на соклу у апсидама византијских цркава, дао је: Б. Цветковић, *Ктиторски портрети*, in: Црква Светог Николе у Станичењу, Београд 2005, 100–104. (са старијом литературом).

не и зелене боје, која је данас прилично избледела. Мотив цвећа симболише рајски *locus amoenus*. Према мартиролошкој традицији, мученици су *flores martyrum* који бораве на небеском двору. Крв мученика и цвеће је симболисало умирање и васкрснуће. Као опште место у поетици култа реликвија, декоративни мотив гранчице са цветовима са шест латица сличан орнаменту у апсиди Светог Михаила, среће се у Котору на сребрном реликвијару у облику руке са натписом MEMENTO DOMINE FAMULO TUO MARINO DE GOSTI.[47]

Са друге стране, један детаљ на насликаним завесама у апсиди Светог Михаила отвара могућност интерпретације овог програма сликане декорације са становишта меморијалне симболике. Ако се дозволи претпоставка да у хералдичким љиљанима насликаним на завесама треба видети грб породице Буђа (плаво поље подељено ширим златним пољем у чијој је средини плави стилизовани цвет љиљана),[48] онда би се могло претпоставити да су у осмишљавању програма имали удела чланови ове которске властеоске породице. Сликање породичних грбова, посебно у оквиру олтарског простора са сепулкралном, меморијалном, али и евхаристичком иконографијом, одсликава тежњу за овоземаљским очувањем сећања на преминулог. То је био начин да се обезбеди *post mortem* присутност у самом фокусу мисе, односно на месту *Elevatio* хостије као симбола васкрслог Христа и његове победе над смрћу.

2. СВЕТИТЕЉСКИ КУЛТОВИ – РЕЛИКВИЈЕ И ЛИКОВНЕ ПРЕДСТАВЕ

У претходном поглављу анализиран је програм сликане декорације у апсиди цркве Светог Михаила са становишта есхатолошке симболике. Две представе светитеља на источном зиду Светог Михаила стоје у најближој вези са значењем Деизиса у конхи апсиде. У питању су представе светог Трипуна и светог Николе који су у Котору били нарочито омиљени и поштовани светитељи. У католичкој религијској пракси, било је уобичајено да се на олтарима и полиптисима сликају светитељи од локалног значаја. Црква је донела такву одлуку да би сузбила произвољно

---

[47] Б. Радојковић, *Неке одлике которског златарства и утицај на унутрашњост земље*, Старине Црне Горе III–IV (Цетиње 1965–1966) 66–67, n. 22, sl. 7. О поетици и естетици украшавања реликвијара, cfr. P. Cox Miller, *"The Little Blue Flower Is Red": Relics and the Poetizing of the Body*, Journal of Early Christian Studies vol. 8, no. 1 (2000) 213–236.

[48] J. J. Martinović, *Prilozi proučavanju genealogije i heraldike znamenititih vlasteoskih rodova u Kotoru prve polovine XIV vijeka*, ГПМК XII (1964) 34–70.

сликање представа посебно на најистакнутијим местима у цркви.[49] Светитељи који штите град Котор и његову поморску традицију насликани су у XV веку на источном зиду, односно на најистакнутијем месту у оквиру програма сликане декорације цркве Светог Михаила, јер су се за њихово заступништво на Страшном суду молили они који су желели да буду сахрањени у цркви. Такође, на већ поменутој олтарској сребрној пали из которске катедрале, насталој у првој половини XV века, представљен је хор светитеља предвођен светим Трипуном. Светитељи су прикључени молитви за напредак града и његових становника коју Богородица и свети Јован Крститељ упућују Христу у композицији Деизис. Ови примери обраћања светитељима да посредују код Бога за милост представљају један од многобројних израза штовања светитељских култова у позносредњовековном Котору.

Писани извори, сачуване ликовне представе и реликвије сведоче да је у касносредњовековном Котору поштовано више типова светитеља, од старих култова мученика и ратника, преко савремених светитеља из фрањевачког и доминиканског реда, па све до светитеља из лаичког трећег монашког реда.[50] Поред водећег култа патрона града, светог Трипуна (а од XV века и патрона Венеције, светог Марка), у Котору су посебно поштовани: свети Никола, свети Јаков, свети Ђорђе, свети Себастијан, света Венеранда, света Катарина, света Луција, свети Христофор, свети Мартин, свети Фрања, света Клара, свети Доминик, свети Бернардин Сијенски, свети Винцентије, света Катарина Сијенска, свети Антоније Падовански. Светитељи су најчешће прослављани као патрони братовштина, заштитници одређених занимања или као помагачи у најразличитијим свакодневним недаћама. Део свакодневне религијске праксе чиниле су молитве упућиване светитељима за њихово посредништво и заштиту. Концепт прослављања култова светитеља одражавао је главне позносредњовековне религиозне и профане преокупације које су постојале у одређеном друштву. Развој светитељских култова и интезитет њиховог *veneratione* може се пратити првенствено кроз поштовање реликвија похрањених у градским црквама, одласцима на ходочашћа, посветама цркава, капела и олтара у граду, у статутарно прописаним начинима прослављања патрона братовштина, као и на основу ликовних представа (на фрескама, олтарским палама, киповима, вотивним сликама). На који начин су се преплитале кључне религијске теме у различитим сегментима

---

[49] H. Belting, *Likeness and Presence*, 377.

[50] Са ширењем религиозности и активним укључивањем лаика у црквени живот, у касном средњем веку је дошло и до пораста броја светитељских култова. Различите, типове и аспекте светитељских култова као део духовности и културе у касном средњем веку анализирао је: A. Vauchez, *Sainthood in the Later Middle Ages*, Cambridge 1997.

духовног и свакодневног живота, сведочи део статута дубровачке братовштине светог Лазара (*mercanti di Levante*) из 1536. године У статуту се на првом месту помињу реликвије које се чувају у црквама града, а потом и поштовање патрона града, култ Богородице заштитнице грешника, и посебно култ Христове драгоцене крви коју је пролио на крсту због „јадних, незахвалних и грешних људи". Тако се истичу разлози оснивања братовштине – *alle frequente prece di soi diletti misser Santo Biaxio Confalone della città di Ragusi, et de tutti li altri beati spetialmente di quelli, le reliquie delli quali si trovano a Ragusi, et maxime voglia risguardare alle ardentissime prece della advocata di peccatori, madre di dio, et sopratutto che voglia risgurdare allo pretioso sangue del suo diletissimo fiolo sparso per nui nella croce et alla infinita charita mediante la qual il padre eterno dette lo proprio fiolo alla morte ignominiosissima della croce per nui miseri et ingrati peccatori*.[51]

У основи ширења светитељских култова лежало је штовање реликвија и ликовних представа. Присутност одређених култова светитеља у некој средини била је директно повезана са реликвијама које су се чувале у црквама и које су, сходно обичајима западноевропске средњовековне културе, поштоване и прослављане као свето присуство. У зрелом и касном средњем веку реликвијари су се нарочито брижљиво израђивали, а линија између поштовања саме реликвије и реликвијара постајала је све тања. Пажња верника се усмеравала на скулптуралне и сликане представе на реликвијарима, односно на *simulacrum* реликвије, јер се преко њих доживљавала светост. У току XVI века, једна од централних тема реформе (и католичке и протестантске) била је регулисање лаичке религиозности и духовне културе. То се првенствено односило на спољашње обележје култа, односно на визуализацију религиозне праксе. Међу основним проблемима на које је црква покушала да утиче реформама, налазило се и лаичко веровање у магијска својства реликвија и светих слика.[52]

У Котору се чувао велики број реликвија светитеља похрањених у градским црквама. Њихово присуство је пресудно утицало на грађење симболичке слике Котора као *loca sancta*, према хришћанском концепту

---

[51] K. Vojnović, *Bratovštine i obrtne korporacije u Republici Dubrovačkoj*, sv. 2, 105–106.

[52] О култу реликвија и реликвијарима постоји изузетно бројна литература, од које се може издвојити: N. Hermann – Mascard, *Les Reliques des Saints: Formation coutumière d'un droit*, Paris 1975; P. Geary, *Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton 1978; P.Brown, *The Cult of Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago 1981; *Ornamenta Ecclesiae. Kunst und Künstlerder Romanik*, Schnütgen-Museum, Köln 1985; A. Angenendt, *Heilige und Reliquien: Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zum Gegenwart*, Munich 1994.

о сакралној топографији градова.[53] Највећа светиња града, која је привлачила ходочаснике, биле су реликвије њеног патрона, светог Трипуна. Својеврсна посебност Котора огледала се у начину на који је град стварао државно-политичку идејну симболику, а чији су основ биле реликвије заштитника града. За разлику од уобичајеног везивања реликвија од највећег значаја за државну симболику за владајућу династију, у Котору су се у том процесу истакли грађани. Својим приватним залагањем у набављању реликвија допринели су стварању симболике града као светог места. За први *translatio* моштију светог Трипуна у Котор 809. године, заслужан је био Андрија Сарацинис. У *Lezenda de misser San Tryphon martyre confalon et protector della Cittade de Cattaro* каже се да је реликвије од млетачких трговаца купио „neki građanin, plemenit po krvi i moguć bogatstvom, imenom Andrija Saracenis, čovjek vrlo velikih zasluga". Својим, као и трошком других градских племића, Сарацинис је саградио храм светог Трипуна, односно првобитни мартиријум на месту данашње катедрале у којем су се чувале реликвије.[54]

Реликвијар у којем се данас чувају мошти светог Трипуна урађен је у ренесансном стилу у првој половини XVI века. У питању је сребрни ковчег на чијим су бочним странама приказане у рељефу сцене мучења, док је на поклопцу представа светог Трипуна са палмином гранчицом у десној и моделом града у левој руци. На моделу доминирају звоници Катедрале, снажни бастиони бедема које је Венеција саградила и тврђава *San Giovanni* са заставом на којој је млетачки лав.[55]

Други *translatio*, пренос главе светог мученика, догодио се у XIII веку. Не зна се поуздано да ли је у питању враћање ове реликвије у Котор јер је била похарана, или је то био њен први долазак у град. Према лекцији старог бревијара которске цркве коју је 1227. године написао которски бискуп Блаж, за пренос главе светог Трипуна поново се постарао један грађанин: „neki kotorski trgovac, imenom Matija Bonascia", који је трговачким послом отишао у Цариград, одакле је реликвију донео у Котор.[56] Реликвијар за главу светог Трипуна је данашњи изглед стекао током више векова. На доњем делу реликвијара, запажају се касноготичке стилске одлике. На шестостраној стопи са флоралним мотивима у рељефу, налази се шест представа светог Трипуна као мученика са палмином гранчицом у руци. На проширеном чвору дршке су емаљне плочице са ликовима апо-

[53] О сакралној топографији средњовековних хришћанских градова, cfr. *Сакральная топография средневекового города,* Известия Института христианской культуры средневековья, т.I, ed. А. Л. Баталов, Л. А. Беляев, Москва 1998.
[54] I. Stjepčević, *Katedrala*, 27.
[55] I. Stjepčević, *Katedrala*, 31; C. Fisković, *O umjetničkim spomenicima*, 96.
[56] Превод дела старог бревијара которске цркве, који говори о преносу главе светог Трипуна, објавио је: I. Stjepčević, *Katedrala*, 32–34.

стола са готичким натписима, на доњем венцу калоте су готички прозори и фијале испод којих су мале рељефне представе светитеља. На круни су у рељефу представе шест група анђела, четворице јеванђелиста, светог Трипуна и Богородице.[57] На реликвијару су у наредним вековима вршене знатне измене. Тако је сребрна круна која тече око подножја калоте израђена у првој половини XVI века. У то време су се опоручно остављала средства, новац и драгоцености за украс овог реликвијара. Треба издвојити опоруку из 1522. године у којој Франческина, удовица Михаила Буће, оставља свој венчани прстен да би се урадила круна на реликвијару. Веће измене на реликвијару настале су 1662. године када је сребрна калота са драгим камењем замењена златном са тиркизима и бисерима. И ови златарски радови су изведени од продаје златног накита и других милостивих дарова које су верници, нарочито болесни, завештали.[58]

Катедрала Светог Трипуна је била највећа ризница у Котору, у којој су се чувале и многе друге реликвије светитеља. Поред катедрале, бројне реликвије су имале и црква и братовштина Светог крста, Света Марија Колеђата, Свети Бенедикт, Света Ана и доминикански манастир Светог Николе. Главна препрека за истраживање штовања касносредњовековних реликвија лежи у непостојању извора који би извештавали када и одакле су приспеле у Котор. Други проблем јесте датовање реликвијара, такође сасвим неизвесно, јер су током векова често дорађивани што је доводило до губљења оригиналних уграviраних записа и рељефних представа. Потом је постојала и тенденција понављања старијих готичких облика у каснијем периоду, што такође онемогућује датовање према стилу. Драгоцен попис реликвија који је саставио дон Иво Стјепчевић, користећи као изворе углавном извештаје са визитација которских бискупа, омогућава стицање слике о броју реликвија похрањених у Котору, али у ширем раздобљу, од касног средњег па све до новог века.[59] Међутим, делови из различитих писаних извора, посебно оних из XIV и XV века, несумњиво сведоче о постојању и дугом трајању идеје сакупљања и чувања реликвија у градским црквама. Изузетно значајну улогу у формирању државне и црквене симболике града, поред реликвија патрона града, имале су и реликвије Страдања за које се претежно зна приближно време када су похрањене у которским црквама. Такође, важну улогу у стварању позносредњовековне религијске праксе и уметности имале су реликвије посебно поштованих светитеља заштитника, помагача у невољи, као и фрањевачких и доминиканских проповедника и исповедника. Чувале су

[57] I. Stjepčević, *Katedrala*, 36; C. Fisković, *O umjetničkim spomenicima*, 91; *Историја Црне Горе* 2/2, 529–530.
[58] I. Stjepčević, *Katedrala*, 35–36.
[59] I. Stjepčević, *Katedrala*, 23–47.

се у сребрним реликвијарима у облику руке, ноге и попрсја, потом у стакленим цилиндрима, дрвеним остенсоријумима и шкриња ма. Најчешћи облик которских касносредњовековних реликвијара следио је форме које су преовлађивале и у западноевропској црквеној пракси – облик руке и ноге. Реликвијари су се обликовали углавном према деловима тела, иако често нису чували део у чијој су форми били израђени. Тако су посебно омиљени реликвијари у облику руку могли да чувају више реликвија различитих светитеља. Овакво обликовање реликвијара требало је да одражава у првом реду њихову функцију, а не у толикој мери садржај похрањен у њима. Функција реликвијара је често била литургијска, посебно када је реч о реликвијару у облику руке, који је служио свештенику и као продужетак руке приликом благосиљања верника. Форма реликвијара је одговарала симболичком концепту штовања реликвија, те није требало да нагласи делове мртвог тела, већ да прослави телесно васкрсење.[60]

Први познати попис реликвија које су се чувале у которској катедрали саставио је бискуп Трипо Бизанти 1515. године: зуб и рука св. Јакова апостола, прст св. Бартоломеја апостола, а потом и реликвије мученика: рука св. Ловринца, глава св. Пантелеона, глава Четрдесет мученика, две ноге св. Деце, глава св. Сисина, рука св. Флоријана, нога, рука и глава св. Теодора, рука св. Корнелија, нога св. Аполоније. У попису из 1587. године овом броју је додато: 2 сребрне руке св. Бартоломеја, сребрна нога св. Катарине, сребрна нога св. Јакова, 3 руке и 2 ноге Четрдесет мученика, зуб св. Блажа.[61]

Такође приликом визитације 1515. године, бискуп Трипо Бизанти је осветио олтар у бочној капели цркве Свете Венеранде (данас Свете Ане) и положио реликвије: *hanc capellam et hoc altare in honore Sancti Martini, et reliquie sanctorum martyrum Romanorum Libertatis, Maury et Marie Magdalene in eo inclusit*.[62]

Доминиканска манастирска црква Светог Николе имала је богату ризницу реликвија, уметничких дела и богослужбених предмета. Њихов најранији попис саставио је 1603. године Микеле Приули, бискуп Вичен-

---

[60] Анализу функције реликвијара обликованих према деловима тела дала је: Cynthia Hahn, *The Voices of the Saints: Speaking Reliquaries*, Gesta XXXVI/1 (1997) 20–31. Са антрополошког становишта, визуелно приказивање измучених, осакаћених и крвавих делова тела у касносредњовековној католичкој религиозности, разматра: C. Walker Bynum, *Violent Imagery in Late Medieval Piety*, Bulletin of the German Historical Institute, Washington DC, no. 30 (Spring 2002) 3–36.

[61] I. Stjepčević, *Katedrala*, 37.

[62] Податке из Бискупског архива у Котору о *Visitatio capellarum Sanctorum Martini et Venere, de mensa episcopali, concessa macellaris* (BAK vol. XIX (VI, 1515.) доноси: J. J. Martinović, *Oko ubikacije i dedikacije crkve Svetog Martina u Kotoru*, GPMK L (2002) 427–436.

це, током свог службеног обиласка которске бискупије. Поред табернакла на главном олтару, осам сребрних калежа и једне сребрне пиксиде који су били у лошем стању очуваности, Приули набраја и више реликвијара: сребрну руку са моштима светих Томе и Матије апостола, св. Николе, бл. Јакова из Асколија, сребрни реликвијар са честицом Часног крста, сребрни реликвијар са кристалом за чување комадића Христовог трновог венца, сличан реликвијар са комадићем одеће св. Катарине Сијенске.[63] Допуну података о пореклу неких од ових реликвија дао је век касније фра Винцентије Марија Бабић у хроници писаној 1716. године: честица крста у реликвијару у облику крста, као и реликвијар са трном Христове трнове круне, које је 1557. године даровао цркви Светог Николе, односно манастиру у којем је некада боравио, теолог Алберт Дујмић, бискуп крчки, а раније которски доминиканац. Такође помиње и реликвију стуба при којем је Христос био бичеван, коју је поклонио Јероним Бизанти, доктор теологије и пријатељ папе Павла III (1534–1549).[64] Према Стјепчевићу, један комадић стуба поклонио је Јеролиму Бући (који је био которски бискуп 1583. године) његов стриц Фране, фрањевац, а Јеролим ју је предао доминиканцу Вицку Пасквалију, да буде изложена у манастирској цркви Светог Николе.[65]

О реликвијама које су се чувале у цркви Светог крста сачуван је први попис тек из 1689. године, када се између осталих помињу сребрне руке светог Бонавентуре, свете Барбаре, светог Валентина и мошти светих Кузме и Дамјана у стаклу са сребрним сталком.[66] Према честом наручивању реликвијара (углавном у облику руку и ногу) код которских златара у XV веку, може се закључити да су црква и братовштина Светог крста имале одраније у свом поседу већи број реликвија. Тако се златар Марин Адамов 1444. године обавезао братовштини Светог крста да им искује и позлати реликвијаре у облику руке и ноге. Уговор је склопио са тадашњим прокураторима братовштине Светог крста Стефаном Калођурђевићем (словенски канцелар), Андријом из Шибеника (которски берберин и зубар) и Николом Рицо (стрелац которске тврђаве).[67] Братовштина

---

[63] Део пописа је објавио: S. Krasić, *Nekadašnji dominikanski samostan Sv. Nikole u Kotoru*, 138, (према документу који се чува у Ватиканском тајном архиву, Miscellanea armarium VII, vol. 100, f. 446).

[64] N. Luković, *Blažena Ozana Kotorka*, 39–40; S. Krasić, *Nekadašnji dominikanski samostan Sv. Nikole u Kotoru*, 138, n. 43.

[65] I. Stjepčević, *Katedrala*, 24.

[66] Може се претпоставити да је велики део реликвија потекао из заоставштине *Radelje Chiapechi*, који је опоручно 1615. године завештао да се сваке друге године братовштини поклони једна реликвија у вредности од 400 лира, v. I. Stjepčević, *Katedrala*, 38.

[67] О Мариновим златарским радовима, v. C. Fisković, *O umjetničkim spomenicima*, 92; id, *Dubrovački zlatari od 13. do 17. stoljeća*, Starohrvatska prosvjeta III, ser. sv.

Светог крста је 1452. године наручила златару Трипуну да изради оков за ногу непознатог светитеља. На једном сачуваном реликвијару, окову руке, који има плочице са розетама, а на заглавку у емаљу попрсје Христа у медаљону, чита се M. TRIPHON AVRFABER PAL.[68] Златар Пасквали је 1490. године израдио сребрни оков за ногу и потписао се PASQVALIS AVRIPHEX.[69] Како се из наведених уговора може видети, братовштина Светог крста је поседовала значајну колекцију реликвија и била изузетно активна у наручивању реликвијара у XV веку.

Премда ће о реликвији Часног крста бити речи у оквиру поглавља о теми *Imitatio crucis*, треба издвојити један од ретких извора из XIV века који говори о даривању црквама реликвијама. Медоје Скабало је цркви Светог крста поклонио 1342. године честицу Часног крста и реликвије светих Кузме и Дамјана. Поменути дар честице *lignum crucis* Медоја Скабала забележен је у *Matricola fraternitatis S. Crucis*. Посебно је важан део записа који говори о разлозима које су наводили људе у XIV веку да поклоне реликвије цркви: *... per anima del ditto Medoe e di sua uxor et di so fio et di so morti. Et per questo beneficio perditto Nui ditti Maystro et tutta la fraternita liberamo et franchamo in eterno lo ditto Medoe et ciascheun cuy fossi de sua progenie dal tutto el dacio dil orden nostro Salvando deli duy grossi della caritade...*[70] Даривање реликвија цркви чинило се првенствено *per remedio animae*, а имало је знатно већу вредност од осталих уобичајених каритативних поклона који су се на самрти завештавали црквама.

Поред штовања реликвија светитеља, сведочанство о утемељености светитељских култова у некој средини пружају и подаци о одласцима на ходочашћа. Которани су одлазили на *peregrinatio religiosa* у истакнуте ходочасничке центре: Свети гроб, Рим, Асизи, Сантјаго де Компостела, Свети Михаило на Монте Гаргану и Свети Никола у Баriју. На ходочашће се одлазило да би се поклонили реликвијама и чудотворним иконама, као и ради опроста грехова и спаса душе.[71] Најчешћи тип докумената на основу којих се сазнаје о ходочасничким путовањима Которана, јесу тестаментарна завештања новчаних средстава некој особи која је треба-

---

1, Zagreb 1949, 201–202; Р. Ковијанић, *О мајсторима сребрне пале которске катедрале*, 81–82 (према: IAK SN VI, 68; SN VII 145, 803; SN VII, 21; SN IX, 32; SN X, 85)

[68] C. Fisković, *Dubrovački zlatari od 13. do 17. stoljeća*, 146. Б. Радојковић је име у натпису протумачила као Mitrophon, v. Б. Радојковић, *Неке одлике которског златарства и утицај на унутрашњост земље*, 66, n. 19.

[69] C. Fisković, *Dubrovački zlatari od 13. do 17. stoljeća*, 146.

[70] I. Stjepčević, *Katedrala*, 24, 85, n. 174.

[71] О разлозима одласка на ходочашће током средњег века, као и појединим ходочасничким центрима, cfr. *Wallfahrt kennt keine Grenzen*, ed. L. Kriss – Rettenbeck, G. Möhler, München, Zürich 1984; *Akten des XII. internationalen kongresses für christliche archäologie*, (Bonn 22–28. september 1991), Münster 1995.

ло да оде на ходочашће да се помоли за душу опоручитеља. То је био један од видова завештања *pro remedio animae*, свакако посебан и мање уобичајен од осталих. У судско-нотарским списима которске канцеларије оваква завештања се јављају довољно често да би се могли извести закључци о омиљеним култним и ходочасничким дестинацијама Которана у XIV и XV веку. Франо, покојног Марка Базилијева, 1331. године оставио је двадесет перпера ономе ко би отишао у Рим да се моли за његову душу (*item volo, quod dentur uni homini, qui vadat Romam pro anima mea, perperi viginti*).[72] *Basilius Mathei* 1327. године такође је завештао да неко оде на ходочаснички пут у Рим: *Item volo, quod pro facto, quod teneor ire Romam, detis alicui homini perperos decem, quod vadat pro me*.[73] Пракса да нека особа оде на ходочашће *pro anima* опоручитеља среће се често и у дубровачким тестаментарним завештањима из XIV века. Сасвим слично као и у Котору, као ходочасничке дестинације се најчешће помињу Богородица Ратачка, Свети Никола у Барију, Свети Михаило на Монте Гаргану (*S. Angelus de Apulia*, *S. Michael de Monte*), Асизи, Рим, Јерусалим и Свети Јаков у Галицији.[74]

Котору најближи ходочаснички центар био је манастир Свете Марије на полуострву Ратац, између Бара и Сутомора. У манастиру се од XIV века чувала Богородичина икона због које је ова бенедиктинска опатија стекла славу као ходочаснички центар.[75] У тестаментима Которана и Дубровчана се често сусреће Ратачка опатија као жељена *post mortem* дестинација *pro remedio animae* опоручитеља. Из XV века, могу се навести као пример две опоруке Которана у којима се остављају средства некој особи која би отишла на ходочашће. Године 1431. Драго Лукин Драго је поднео тестамент покојног Ивана, пок. Трипа Буће, који је сам Иван писао у његовом присуству на бамбусовом папиру и запечатио својим печатом. Иван Бућа је, између осталог, завештао да ходочасници оду у цркву Светог Николе у Барију, затим у Рим, као и у Свету Марију Ратачку, да се моле за његову и душе његових умрлих предака.[76] Катарина, супруга Љешка ковача (*Catarina uxor Lieschi fabri*), године 1440. завештала је новац који би омогућио да један човек или жена оду у манастир Свете Марије Ратачке да се помоле за њену душу. Катарина је оставила новац и за одр-

[72] MC, vol. I, 732.
[73] MC, vol. I, 438.
[74] К. Јиречек, *Историја Срба II*, 311.
[75] О Ратачкој опатији, cfr. Ђ. Бошковић, В. Корać, *Ратац*, Старинар 7–8 (1956–1957) 39–75; М. Спремић, *Ратачка опатија код Бара*, Зборник Филозофског факултета VIII (1964) 191–215.
[76] IAK SN V, 378–381.

жавање миса у цркви Светог Ивана у которској тврђави (*in castro Catari*) и у цркви Свете тројице.[77]

Которани који су живели у Венецији остављали су такође опоручно средства за одлазак појединих особа на ходочашће после њихове смрти. У питању су најчешће традиционална света места у Венецији: *S. Laurentio, S. Pietro di Castello, S. Trinità, S. Croce*, али и најпознатија ходочасничка одредишта – Асизи, Лорето, Рим и Христов гроб у Светој земљи. Тако је 1469. године *Roxa uxor Iohannis de Cataro* оставила дванаест дуката *per una persona vada ad S. Francescum de Asisum et S. Maria de Loreto*. Лука из Котора завештао је 1497. године десет дуката *qui vadat Asisum et Romam*, а педесет дуката *qui vadat ad S. Sepulcrum*.[78]

За време јубиларних година добијао се *perdono generale*, што је утицало на пораст броја ходочашћа. Тако је јубиларне 1450. године број Которана који су одлазили на ходочашће у Рим порастао, о чему сведоче тестаменти.[79] Одлазак на пут је у то време значило излагање бројним опасностима, те је било уобичајено да се пре поласка састави тестамент. Свесна опасности које путовање доноси, била је и Каталина Палма, која је 1450. године саставила тестамент јер је намеравала да пође у Рим на ходочашће. Исте године на пут у Рим за опрост грехова отишла је и Маруша Ненадић. Јубиларне 1450. на пут су кренуле и Славуша, удовица Антонија Бела, которског апотекара и Аница, ћерка златара Метика.

2.1. Свети Антоније Падовански

Једна опорука из XV века је занимљива из више разлога, посебно када је реч о завештању одласка на ходочаснички пут. Опорука говори о јачању култа светог Антонија Падованског, фрањевачког светитеља, чије је прихватање у Котору и Дубровнику имало важну идеолошко-политичку позадину. У питању је тестамент которског свештеника и учитеља из Дубрновника, Николе Јончића, писан у Дубровнику 1465. године. Поред завештања бројних књига, Никола је оставио новац како би неки свештеник отишао у Рим за душу његовог оца (*Item volo quod aliquis sacerdos secularis vadat pro anima patris mei Romam, et hoc si placuerit matri, quia ipsa fatetur illud votum suum implevisse*). Потом је завештао да се пошаље неколико књига *pro voto meo ad ecclesiam sancte Marie de Rechaneto. Item quod vadat quis duabus vicibus ad sanctam Mariam de Antibaro*. Тестамент је завршио завештањем да једна религиозна особа из манастира Светог

[77] IAK SN V, 1001.
[78] L. Čoralić, *Iseljenici iz grada Kotora u Mlecima (XV–XVIII. st.)*, 142–143, n. 34.
[79] Опоруке је објавила: L. Blehova Čelebić, *Žene srednjovjekovnog Kotora*, 272–274, (према: IAK SN X, 733, 747, 749, 755).

крста треба да оде до светилишта Светог Антонија Падованског. Никола у том контексту напомиње како он сам у свом дому има један крст светог Антонија: *Item lasso che si manda a santo Antonio de Padua per voto persona una religiosa delo convento de Sancta Croxe. Item habeo in domo mea crucem argenteam sancti Antonii et quinque paramenta. Quod quidem testamentum nullo testimonio rumpi possit.*[80] Завештање Николе Јончића, учитеља у Котору, јесте сведочанство о његовом дубоком поштовању култа светог Антонија Падованског. Жељу да неко за његов помен оде у Падову потврдио је својеврсним доказом о свом за живота дубоком поштовању светог Антонија – крстом у приватном власништву. Треба посебно нагласити да је свети Антоније Падовански био други фрањевачки светитељ, канонизован убрзо након светог Фрање. Овај светитељски култ је нарочито промовисала Венеција јер је тиме потврђивала значај венецијанске области као важног фрањевачког центра из којег су се ширила учења на све територије под њеним политичким и духовним окриљем. Распрострањеност култа и омиљеност у народу светог Антонија лежала је у чињеници да је његов светитељски модел у себи носио два кључна елемента религиозности позног средњег и раног новог века: чуда и *caritas*.[81] У Котору се чува реликвија светог Антонија, за коју се не зна тачно време доласка у град. Реликвијар је у виду стакленог цилиндра у којем анђео окружен цвећем држи малу кутију у којој је *ex ossibus S. Antonii de Padua*.[82]

2.2. Свети Никола

Поред патрона града, светог Трипуна, у Котору је најразвијенији светитељски култ био култ светог Николе. Као заштитник морнара и путника, свети Никола је очекивано био посебно поштован у овом граду који је од давнина био оријентисан на поморство. Манифестације култа светог Николе у которској религиозној пракси могу се пратити на основу различитих типова извора, од писаних докумената до архитектонских и сликарских дела.

О снази култа светог Николе у Котору, говори чињеница да је блиско везиван за култ патрона града, како се сазнаје из лекције старог бре-

---

[80] Ј. Тадић, *Грађа о сликарској школи у Дубровнику*, књ. 1, 479.

[81] О култном месту светог Антонија Падованског, cfr. L. Bourdua, *The Franciscans and Art Patronage in Late Medieval Italy*, Cambridge 2004, 89–147. Прихваћеност култа светог Антонија Падованског посебно у области око Дубровника, са становишта етнолога, разматрали су: M. Belaj, *Vjernik i njegov svetac zaštitnik*, Stud. Ethnol. Croat, vol. 17, Zagreb 2005, 73–107; J. Sopta, Štovanje sv. *Antuna u Franjevačkoj provinciji sv. Jeronima i osobito u Dubrovniku*, in: Zbornik „Kačić“ XXVII–XXVIII, Sveti Antun Padovanski i Hrvati (Split 1995–1996), 125–152.

[82] I. Stjepčević, *Katedrala*, 45.

вијара, који је 1227. године написао бискуп Блаж.[83] Лекција говори о преношењу главе светог Трипуна из Цариграда у Котор. Наиме, када је Матија Бонасције купио ову реликвију од једног грчког монаха, оставио ју је замотану као трговачку робу у манастир Светог Николе, код неког монаха којег је познавао. Реликвија је у овом манастиру остала док Матија није обезбедио брод за повратак кући. Када су кренули пут Котора, имали су мирну пловидбу, вођени повољним ветровима. Тек када је дошао у Улцињ, трговац је био два дана задржан због узбурканог мора. Онда се море, „као неким чудом“ (*quasi miraculose*) умирило и Матија је са главом светог Трипуна отпловио према Котору. Боравак реликвије у манастиру посвећеном светом Николи и чудо са мирним морем говоре о темама и светитељском култу који су били блиски и препознатљиви которским верницима.

Свети Трипун и свети Никола су насликани као пандани у XV веку у олтарском простору у цркви Светог Михаила у Котору и у цркви Светог Базилија у Столиву. Свети Трипун и свети Никола су заједно представљени поред Богородице и на палију од дамаска, који се помиње приликом пописа предмета у Катедрали 1523. године.[84]

Фреска са представом светог Николе налазила се у оквиру сликане декорације катедрале Светог Трипуна. На потрбушјима лукова Катедрале, налазиле су се представе светитељки и светитеља које је нарочито поштовала католичка црква, али и чији су култови посебно били развијени у Котору. Једна од таквих је била и фреска светог Николе, која данас није сачувана, али за чије се постојање зна из судско-нотарске исправе. Марин Рого је завештао 1433. године да се сахрани у катедрали светог Трипуна *sub volto sci Triphonis ubide picta est figura S. Nicolai*.[85] Место где се налазила ова представа може се претпоставити на основу налаза гробница.[86] Гробнице су пронађене испод следећих лукова (а на којима данас нема фресака): испод крајњег источног дела северног и јужног лука источног травеја уз саму апсиду, као и испод источног дела северног лука средишњег травеја. На једном од та три лука је највероватније био насликан лик светог Николе. Важно је напоменути да се, у првим деценијама XIV века, у писаним изворима среће још један помен ликовне представе светог Николе (највероватније фреске). Никола Марина Главатијев је у својој опоруци из 1327. године завештао *Item relinquo, quod pingantur*

---

[83] *Monumenta Montenegrina VI*, 76–81.
[84] C. Fisković, *O umjetničkim spomenicima*, 94, (према: *Knjiga računa stolne crkve I*, 101).
[85] IAK SN VII, 533.
[86] М. Крижанац, *Археолошка истраживања у цркви Св. Трипуна у Котору*, 202–213.

in ecclesia sancti Gregorii ymagines virginis Marie, sanctorum Nycolai et Iohannis Batiste.[87]

О развијености култа светог Николе у Котору, говори број цркава и манастира њему посвећених. За постојање прве познате цркве Светог Николе, сазнаје се из документа од 1289. године. У питању је црква Светог Николе вртова, која се налазила у Доброти у близини северних врата града. Саградила ју је которска властеоска породица Драго.[88] Ускоро је у Котору сграђена и црква Светог Николе, седиште братовштине поморац, задужбина Трипуна Буће из прве половине XIV века (свакако до 1353. године када је цркву богато даровала жена ктиторова). Налазила се у оквиру градских зидина, у близини палате Бизанти, у Улици свете Агате. Њене зидове су украшавале фреске у византијском стилу, како нас извори обавештавају.[89] Црква Светог Николе је била седиште которске братовштине морнара, која се у XIV веку називала *Pia sodalitas naviculatorum Catharensium*. У Бискупском архиву чува се њен статут из 1463. године. Наслов статута је на латинском језику (*Liber fraternitatis divi Nicolai marinariorum de Catharo*), док је текст писан на италијанском. За иницијал са ликом светог Николе претпостављено је да се ради о минијатури Ловра Добричевића.[90] У инвокацији статута, истакнута је вера у заступништво светог Николе, пред Богом: *Invocando sempre Christo gratioso che se degna da conservare infra de noi quella sua sancta parola, la quale disse a li suo discepoli. Dove sono dui ouer tre congregati in nome mio, io son in meço di lori... mediante le preghiere de miser son Nicolo nostro protectore*.[91] Службу у цркви Светог Николе морнара обављали су фрањевци, док статут одређује како треба да се одржава црква. У периоду од 1463. до 1514. године,

---

[87] MC, vol. I, 338.

[88] T. Smičiklas, *Cod. Dipl. VI*, 675. I. Stjepčević, *Katedrala*, 60.

[89] I. Stjepčević, *Katedrala*, 60–61. О месту где се црква налазила сазнаје се из матрикуле братовштине поморац из XV века: *Atti allegati alla Matricola... (1453, Aprile 17.) – I Fondatori della Cappella di S. Nicoló in via S. Agata, rinunziano a favore della Marinerezza a tutti i loro diritti sulla medesima. Le rovine ne furono da tempo utilizate per la nuova Chiesa di S. Nicoló dei Marinari, i quali perció ne diventano ne diventano gli assoluti proprietari – pare che nella chiesa predetta vi siano stati piú altari*, v. G. Gelcich, *Storia documentata della Marinerezza bocchese*, Ragusa 1889, 74. Након земљотреса 1979. године, пронађени су остаци ове цркве и утврђено је да је била једнобродна са полукружном апсидом. О резултатима истраживања и изгледу цркве, cfr. И. Лалошевић, *Црква св. Николе Морнара у Котору,* ГПМК XXXIII–XXXIV (1985–1986) 91–97. О животу которског властелина Трипа Буће, v. М. Д. Накић, *Трипе Бућић – которски властелин и дипломата средњовековне Србије*, Историјски гласник 4 (1954) 3–31.

[90] R. Vujičić, *Umjetničke prilike u Kotoru sredinom XV vijeka*, 42.

[91] *Statut Bratovštine svetog Nikole mornara u Kotoru*, 4. О статуту и устројству братовштине поморац, v. S. Mijušković, *Osnivanje bratovštine kotorskih pomoraca i njen statut iz 1463. godine*, 9–41.

донето је низ одлука на зборовима братовштине. Међу њима је за ову тему од важности одредба којом су капелани били дужни да приликом сваке мисе очитају молитву светом Николи, као и молитву за поморце (*oracion de san Nicoló et pro navigantibus*).[92] О реликвијама светог Николе које су биле похрањене у цркви, сазнаје се тек почетком XVIII века, али се може претпоставити да су постојале и у позном средњем веку. Бискуп Марин Драго је 1708. године, приликом канонске визитације, забележио да се у цркви Светог Николе морнара, између осталих реликвија, налази и *dens s. Nicolai* у сребрном цилиндру.[93]

Фрањевци и доминиканци, као два најјача реда у касном средњем веку, такође су имали цркве посвећене светом Николи. Доминикански манастир Светог Николе са црквом саградио је Никола Буђа 1344. године, изван северних градских зидина, на месту званом Пацијана (данас Табачина). Манастир се налазио покрај реке, те се црква у архивској грађи среће под називом *ecclesia sci Nicolai de flumine*.[94] Црква светог Николе морнара била је у рукама фрањеваца од 1353. до 1453. године, док је црква Светог Николе вртова 1445. године предата фрањевцима светог Бернардина, који су се одселили од конвентуалаца.[95]

Често место ходочашћа Которана била је црква Светог Николе у Баријy, средиште култа овог светитеља. Велика популарност култа светог Николе на Западу је започела управо када су његове мошти донете у Бари у касном XI веку и похрањене у велику базилику њему посвећену.[96] Цркву Светог Николе у Баријy као одредиште ходочасника који ће се молити за његову душу наводи, 1431. године Иван покојног Трипа де Буђа.[97]

---

[92] У цркви је радило четири капелана, који су се мењали сваке недеље за обављање службе. За празник светог Николе певале су се две вечерње и миса са ђаконом и подђаконом. Тада би прокуратори звали, поред четворице капелана, још и четири свештеника, cfr. G. Gelcich, *Storia documentata della Marinerezza bocchese*, cap. XXVI.

[93] I. Stjepčević, *Катедрала*, 38.

[94] I. Stjepčević, *Катедрала*, 62–63; S. Krasić, *Nekadašnji dominikanski samostan Sv. Nikole u Kotoru*, 129–141.

[95] I. Stjepčević, *Katedrala*, 60, 61.

[96] Канон о преносу моштију светог Николе у Бари написао је највероватније *Stefano italo-greco*, cfr. O. Strunk, *A Little Known Sticheron for the Translation of St. Nicholas*, in: La chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo. Atti del convegno storico interecclesiale (Bari 1969), Italia Sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica, Padova 1973, 1261–1269.

[97] IAK SN V, 378–381. О ходочашћима до светилишта Светог Николе у Баријy, cfr. A. M. Tripputi, *Aspetti cultuali e culturali dei pellegrinaggi pugliesi*, in: Wallfahrt kennt keine Grenzen, ed. L. Kriss-Rettenbeck, G. Möhler, München, Zürich 1984, 383–395.

Године 1436. између осталих ходочасничких места, цркву у Баriју помиње у тестаменту и Маруша, удовица *Raii Betcho*.[98]

2.3. Свети Јаков

Из архивске грађе прве половине XV века, сазнаје се да је у Котору, попут других католичких средина тог времена, најчешће место ходочашћа био *S. Iacobi de Galicia*, како се у тестаментима назива манастир Сантјаго де Компостела, средиште штовања култа светог Јакова. До Сантјага је у средњем веку водило неколико великих ходочасничких путева. Из Котора ходочасници су полазили највероватније из Италије и затим установљеном трасом, ходочасничким путем *via Tolosana*, који је у Шпанију водио од Италије, Медитерана и Истока. Од Светог Јакова, водио је ходочаснички пут до Рима и Асизија, затим у Апулију, а онда и у Бугарску и Јерусалим.[99] Године 1431. Стефан Бубанић се обавезао Дабришину Милатиновићу да ће поћи у цркву Светог Јакова *de Galicia* да се помоли за његову душу. Радослав Станковић из Драчевице 1437. године оставио је Богдану херемити два дуката за пут у Рим, двадесет дуката оставио је особи која би отишла у Сантјаго, а ономе ко би отишао у Рим да се моли за његову душу завештао је десет дуката. Већ поменута Маруша је оставила 1436. године прилог за молитве у црквама: светог Јакова *de Galicia*, светог Николе у Баriју и у Монте Сант Анђело. Домуша, удовица Матка Радмилова завештала је у свом тестаменту 1440. године новац за трошкове једне особе која би пошла на пут у Шпанију да се у цркви Светог Јакова моли за њену душу.[100]

Извори и материјални остаци сведоче да је култ светог Јакова био снажно развијен у Котору током касног средњег века. Прве вести о постојању цркве посвећене овом апостолу у Котору потичу из 1326. године, када се помиње *presbyter Ricardus, rector ecclesie sancti Jacobi de Cataro ante lobiam*. Црква светог Јакова од Лоће је била осликана фрескама у византијском стилу (*picta picturis graecis*). Године 1682. у цркву је премештено седиште братовштине светог Рока, по којој је касније ова и добила име. У исправама се црква Светог Јакова различитим епитетима ближе лоцира у оквиру града – код лоће, на тргу, код пекаре (*de lobia, de platea,*

---

[98] IAK SN V, 749.

[99] О ходочасницима из Италије који су у XIV и XV веку одлазили у Сантјаго и култу светог Јакова у Тоскани, cfr. D. Webb, *St James in Tuscany: The Opera di San Jacopo of Pisosa and Pilgrimage to Compostela*, Journal of Ecclesistical History, vol. 50, no. 2 (April 1999) 207–234. О ходочасничким трасама које су пролазиле преко Балкана, cfr. К. Јиречек, *Романи у градовима Далмације током средњега века*, in: Зборник Константина Јиречека, књ. II , Београд 1962, 125–135.

[100] IAK SN V, 69–70, 749, 788, 997.

de furno).[101] Због непрецизности коју обично овакви епитети доносе, мишљења око тачне локације цркве су подељена – или на *platea communis*, у близини палате Бизанти, или на Тргу светог Трипуна.[102] Нешто касније, у Котору је подигнута и црква Светих апостола Филипа и Јакова, о којој најстарији помен датира из 1431. године. Налазила се у близини цркве Свете Кларе, а већ је 1580. године бискуп Зупанис приликом канонског обиласка, цркву затекао претворену у складиште праха.[103] Због оваквог кратког века трајања, може се претпоставити да је у питању била црква мањих димензија или капела.

О развијеном култу апостола Јакова, више од других сведочанстава говори чињеница да су се у граду чувале његове реликвије. Бискуп Марин Контарено је у даровници од 31. марта 1446. године, поклонио цркви Светог Трипуна више црквених предмета, углавном од сребра, да се чувају у Реликвијару светог Трипуна. Међу предметима се помиње и „stalak od kristala, okovan u srebro, za nošenje Tijela Gospodinova, sa Moćima sv. Jakova, težine 1 libre i 8 unača".[104] У првом познатом попису реликвија из Катедрале бискупа Трипа Бизантија из 1515. године, одређено је да се на дан свечаности светог Јакова положе на главни олтар реликвије (зуб и рука) светитеља. У попису реликвија из 1587. године, помиње се још и једна нога светог Јакова.[105] Сребрни реликвијар у облику руке са поклопцем на отвору у средини који је урађен у плавом емаљу носи натпис S(ANCTI) IACOBI AP(OSTO)LI. Има декоративни мотив који се често јавља на примерима которског златарства XV века, а то је гранчица са отвореним лишћем.[106]

2.4. Свети Ђорђе

У Котору се током целог средњег века задржала успомена на старог патрона града, светог Ђорђа. Зато су се на његов дан бирали нови

---

[101] MC, vol. I, 58, 92, 250, 438, 742, et passim; MC, vol. II, 57, 187, 468, 662, 767, 951, 1261, 1436, 1518, et passim.

[102] И. Стјепчевић наводи да се налази у близини лође са западне стране Светог Трипуна, I. Stjepčević, *Katedrala*, 58. С друге стране, J. J. Мартиновић сматра да се црква Светог Јакова налазила на *platea communis*, на месту где су пронађени темељи неке сакралне грађевине, cfr. J. J. Martinović, *Graditeljska djelatnost u Kotoru prve polovine XIV vijeka*, 39–42.

[103] I. Stjepčević, *Katedrala*, 59.

[104] I. Stjepčević, *Katedrala*, 18, n. 126, (према: IAK SN IX, 674).

[105] I. Stjepčević, *Katedrala*, 37.

[106] На сачуваном реликвијару за руку светог Јакова изведен је у емајлу натпис: *S(ancti) iacob ap(osto)li*, cfr. Б. Радојковић, *Неке одлике которског златарства и утицај на унутрашњост земље*, Старине Црне Горе III–IV (Цетиње 1965–1966) 65–66, нап. 21, сл. 4 и 5.

чланови на свим административним градским функцијама. Значај старог патрона града сачуван је у предању о преносу моштију светог Трипуна у Котор. Према овом предању, приликом преноса, мошти су прво донете до опата манастира Светог Ђорђа пред Перастом. Као успомена на тај догађај, сачуван је обичај према којем је опат манастира Светог Ђорђа био дужан да током прославе Светог Трипуна, прво обави службу у цркви Свете Марије Колеђате, која је вероватно била првобитна катедрална црква, а потом и у катедрали Светог Трипуна.[107] То такође говори да је првобитно место (пре подизања мартиријума), у којем су биле похрањене мошти патрона града, била највероватније црква на месту данашње Свете Марије Колеђате.

Успомена на старог патрона забележена је на зиду угледне и старе градске цркве посвећене светом Михаилу, која је осликана средином XV века. На јужном зиду цркве, налази се делимично сачувана представа светог Ђорђа на коњу како убија аждају.[108] Свети Ђорђе је обучен као витез у црвену одећу, са ратничким оклопом и плаштом златножуте боје који се вијори. У западноевропској иконографији, светитељ се представља на овај начин од XIII века, будући да је прича о светом Ђорђу који убија аждају из *Legenda aurea* постала изузетно популарна и уклопљена у домен витешке културе.[109] Свети Ђорђе је био заштитник оклопара и мачара, заната који су у Котору били изузетно развијени, те наручиоце ове зидне слике треба можда тражити међу њима.[110]

---

[107] П. Буторац је управо у овом документу уочио „aluziju na pradavan običaj, da opat sv. Jurja vrši službu u stolnoj crkvi 13. siječnja, kad je po predaji dovezeno u Kotor tijelo sv. Tripuna“, v. P. Butorac, *Opatija sv. Jurja kod Perasta*, Perast 1999, 18–19.

[108] У литератури која је настала пре потпуног чишћења фресака у Светом Михаилу, истраживачи су махом идентификовали ову сцену као представу патрона цркве Светог Михаила на коњу, cfr. C. Fisković, *Dalmatinske freske*, 21; В. Ј. Ђурић, *Дубровачка сликарска школа*, 64; *Историја Црне Горе* 2/2, (В. Ј. Ђурић) 519–520; Р. Вујичић је идентификовао коњаника као светог Ђорђа, cfr. R. Vujičić, *O freskama u crkvi sv. Mihaila u Kotoru*, 296. У нешто каснијем раду, исти аутор сматра да је тешко установити да ли се ради о светом Ђорђу или светом Михаилу, id, *Umjetničke prilike*, 35.

[109] J. de Voragine, *The Golden Legend*, vol. 1, Princeton University Press 1993, 238–242. О ikonografiji svetog Đorđa, cfr. *Lexikon der christlichen Ikonographie VI* (1974) 365–390; D. Farmer, *Oxford Dictionary of Saints*, Oxford 1992. О примерима у италијанском сликарству, cfr. G. Kaftal, *Iconography of the Saints in Tuscan Painting*, Florence 1952, 443–446; id, *Iconography of the Saints in Central and South Italian Schools of Painting*, Florence 1965, 504–508.

[110] О поменима ових заната у архивским списима XIV и XV века, cfr. Р. Ковијанић, *Которски медаљони*, 91–98, 113–116.

2.5. Света Катарина и света Агата

На потрбушјима лукова у главном броду Катедрале, данас је сачуван један број представа светитељки и две представе црквених отаца.[111] Насликани у паровима на јужној страни, идући од истока, нижу се: света Марија Магдалена и света Марта, света Маргарета и света Катарина, света Агата и света Текла, света Луција и света Клара. На северној страни је очуван мањи број фигура: свети Августин и свети Амброзије, света Анастасија и света Венеранда. Тачно време настанка фресака на луковима Катедрале није познато будући да се на основу сачуване исправе о исплати грчких сликара у Катедрали из 1331. године не може стећи увид да ли то подразумева завршетак свих радова на живописању или исплату једног дела завршеног посла.[112] Важније од прецизног датовања, јесте уочавање степена развијености ових светитељских култова у которској средини. Током позног средњег века, у Котору су посебно биле поштоване света Катарина, света Агата, света Венеранда, света Клара и света Луција. Њима су биле посвећене цркве и манастири у граду и околини. Тако је постојало чак неколико цркава Свете Катарине у граду и непосредној околини. Једна се налазила у близини Колеђате, друга је била у оквиру фрањевачког манастира изван зидина крај Гурдића,[113] а о још двема се сазнаје посредним путем. Свакако треба посебно истаћи у вези са представом свете Катарине у Катедрали, да је Михо Буђа, који је учествовао у исплати грчких сликара 1331. године, нешто касније, 1336. године, саградио цркву посвећену светој Катарини у својим виноградима на Пучу, истакавши да треба да буде по узору на цркву Свете Катарине, задужбину Павла Болије.[114]

Први сачувани помен цркве Свете Агате, која се налазила на простору између цркве Светог Николе морнара и Катедрале, потиче из 1326. године.[115] Њена популарност у Котору се може објаснити елементима ко-

---

[111] Попис новооткривених представа светитељки и светитеља на луковима Катедрале дала је Ј. Поповић-Гргуревић, *Прилог познавању зидног сликарства у катедрали св. Трипуна у Котору*, Бока 21–22, Херцег-Нови 1999, 107–137.

[112] О живописању Катедрале, сачувана је судско-нотарска исправа, према којој се Марин Мекша, Петар Бугонов, Михо Буђа и Иван Дабронов обавезују да исплате сав рад грчким сликарима у цркви Светог Трипуна, MC, vol. I, 662, (исправа носи датум 10.6.1331. године).

[113] I. Stjepčević, *Katedrala*, 59.

[114] MC, vol. II, 1613.

[115] I. Stjepčević, *Katedrala*, 59. Црква се више пута помиње у сачуваним исправама из XIV века, cfr. MC, vol. I, 397, 491, 955; MC, vol. II, 207, 505, 928, 1765, *et passim*. Из једне исправе (MC, vol. II, 505) може се закључити да се налазила у близини некадашње куће покојног Павла Барија и *Via Publica*, те је неодржива тврдња Ј. Мартиновића да се само у исправи објављеној у: MC, vol II, 1765, помињу грађевине уз цркву Свете Агате, cfr. J. J. Marinović, *Graditeljska djelatnost*

ји формирају њен култ. Веровало се да ова светитељка, која је нарочито била поштована на Сицилији и у целој Италији, штити од ватре и земљотреса, али је поштована и као заштитница дојиља.[116]

2.6. Света Луција и света Клара

У појединим светитељским култовима који су били заступљени у Котору, може се сагледати преплитање различитих сегмената, од лаичке религиозности, преко званичног учења католичке цркве, до одраза локалних политичких и социјалних прилика. Такав спој различитих чинилаца сусреће се у култовима свете Луције и свете Кларе. Ове светитељке су насликане у пару на луковима у западном травеју катедрале Светог Трипуна. Света Луција је обучена у тамноплаву хаљину и огрнута плаштом црвене боје. У десној руци држи двоструки крст.[117] Лице јој је светлог инкарната, пуних румених образа и црвених усана. Сигнирана је SCA LUC[I]A. Света Клара, сигнирана као [S]CA CLARA, држи свитак у руци и обучена је у мркољубичасту хаљину и плашт.[118] Свитак који носи јесте монашко правило које је написала ова оснивачица реда клариса, а чији је основни принцип фрањевачко сиромаштво. Сликање свете Луције и свете Кларе у пару може се посматрати прво у контексту симболике њихових имена која означавају светлост. Поетско и симболичко значење имена свете Кларе (*Clara, claris praeclara meritis*) истакао је папа Александар IV приликом њене канонизације 1255. године.[119] Сликање свете Луције и свете Кларе у пару одражава и локалне историјске прилике.

---

u Kotoru prve polovine XIV vijeka, 38.

[116] L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien* III/1, Paris 1958, 27–32; G. Kaftal, *Iconography of the Saints in Tuscan Painting*, 4–8; id, *Iconography of the Saints in Central and South Italian Schools of Painting*, 5–14. У Котору је у XIV и XV веку забележен већи број дојиља, cfr. Л. БлеховаЧелебић, *Дојиље у латинским списима которских нотара (1331–1472. године)*, Историјски записи LXIV/1–2 (1991) 295–303.

[117] О иконографији свете Луције, cfr. L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien* III/2, 833–836; G. Kaftal, *Iconography of the Saints in Tuscan Painting*, 644–650; id, *Iconography of the Saints in Central and South Italian Schools of Painting*, 704–710.

[118] Канонизована је 1255. године, за време папе Александра IV. Попут свете Луције, симболика њеног имена, „видети јасније", утицала је и на веровање да штити од болести очију, као и да буде патрон „белим пословима" (прање, везиље...), али и сликара на стаклу, L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien* III/1, 316–319. О иконографији свете Кларе и њеном циклусу у Италији, cfr. G. Kaftal, *Iconography of the Saints in Tuscan Painting*, 269–278; id, *Iconography of the Saints in Central and South Italian Schools of Painting*, 289–296.

[119] О култу свете Кларе, cfr. J. Wood, *Perceptions of Holiness in Thirteenth-century Italian Painting: Clare of Assisi*, Art History 14 (1991) 301–328.

Манастири посвећени овим светитељкама су постојали у Котору у XIV веку. Манастир Свете Марије и Луције је био намењен девојкама пучанкама, док је манастир Свете Кларе прихватао девојке из властеоских породица. Представљањем ових светитељки у пару у градској Катедрали, симболички су истакнуте сталешка, социјална и политичка улога коју су манастири њима посвећени имали у граду.

2.7. Света Венеранда и света Анастасија

Култ свете Венеранде је био изузетно снажан у Котору и целој Боки Которској. Црква Свете Венеранде у Котору је била религијско седиште братовштине месара, чији статут (*Matricola della Fraternita deli bechari*) потиче из 1491. године.[120] У питању је црква која је првобитно била посвећена највероватније светом Мартину, потом светој Венеранди, а данас светој Ани. На фресци у Катедрали, представа свете Венеранде је сачувана скоро у пуној фигури, и одликује је изузетно префињено држања тела. Обучена је у тамну хаљину и плашт сивозелене боје који јој пада низ груди. У десној руци носи танки трокраки крст. Црте лица су оштећене, али се наслућују усне, нос и румене сенке на образу. Сигнирана је као SCA VENERA што представља варијанту имена ове светитељке како се често среће на Сицилији. Овакав натпис сведочи да се у которском црквеном календару прослављала римска мученица света Венеранда која је пострадала 143. године за време цара Антонија Пија, а чије мошти је свети Антимус пренео у базилику *SS. Petronille, Nereo et Achilleo* у IX веку.[121] Међутим, долазило је до преплитања култова свете Венеранде са култом тракијске свете Петке из X века. Доказ о томе пружа један тестамент из дубровачке архивске грађе. Црква Свете Петке у Трнову се у тестаменту трговца Мароја де Сиса из 1363. године назива Света Венера. Мароје је оставио средства некој особи која би отишла на ходочашће *a Sca Venera iz Tornova*.[122] Цркве Свете Венере су постојале у околини Дубровника (у селу Бргату и код Гружа), у Дривасту, у Љешу, у Курбину. У јужној Италији се помињу у XIV веку *abbatissa S. Veneris de Mayda* у дијецези

---

[120] На крају сар. II (*Circa lo ornamento e illuminacion della nostra chiexia*) јесте шест лекција о животу свете Венеранде. Податке из статута је објавио: J. J. Martinović, *Oko ubikacije i dedikacije crkve Svetog Martina u Kotoru*, GPMK L (2002) 431.

[121] Света Параскева се на Сицилији и у јужној Италији среће под именима Венеранда, Венера или Бенера. Она је и патрон града Ацириеале. У овим областима се представља најчешће као мученица са крстом или вазом са упаљеном ватром и обучена у црну хаљину, сиву тунику и црни плашт, cfr. G. Kaftal, *Iconography of the Saints in Central and South Italian Schools of Painting*, 848–849.

[122] К. Јиречек, *Историја Срба* II, 311, n. 317.

Никастра у Калабрији. Након 1500. године закључено је да Венера звучи сувише паганско, те су је називали Венеранда. Заиста, култ античке Венере се, сажимањем са хришћанством, очувао у култу свете Венеранде. Дан петак је био Венерин дан – *dies Veneris*. [123] На Сицилији, где се света Венеранда нарочито славила, постојало је веровање да ова светитељка исцељује од кожних болести.[124] Ако се дозволи могућност да су у которској светој Венери били помешани култови свете Венеранде и свете Петке, онда је треба сагледати у светлу веровања која су се везивала и за свету Петку. Она је била заштитница од болести, нарочито куге, колере и очних обољења.[125]

У катедрали је сликањем свете Венеранде у пару са светом Анастасијом, сигнираном SCA ANASTA[SIA] истакнута литургијска симболика коју су имала њихова имена.[126] Света Анастасија је обучена у хаљину светле боје са мркољубичастим плаштом који има тамноплаву поставу. На глави носи бели вео. У десној руци држи крст, док у левој има посуду са уским грлом и облим телом.[127] Век касније, у цркви Светог Базилија у Столиву, насликане су једна поред друге света Петка и света Недеља на западном делу јужног зида. Света Петка је овде грчки сигнирана Η ΑΓΝΑ ΠΑΡΑΣΚΕΥΗ.[128] Поред литургијске симболике, свету Венеранду и свету Анастасију повезује и њихово штовање као заштитница од болести. У Катедрали је представљена света Анастасија Фармаколитрија са бочицом у левој и крстом у десној руци. Веровало се да светитељка по-

---

[123] К. Јиречек, *Романи у градовима Далмације*, 65–66.

[124] G. Kaftal, *Iconography of the Saints in Central and South Italian Schools of Painting*, 848–849.

[125] С. Слапшак, *Петка и Недеља, две антропонимичке преведенице*, Ономатолошки прилози (Београд 1979) 81–85.

[126] О повезаности култа свете Анастасије са Васкрсењем, као и вези која је успостављена између свете Анастасије, свете Петке и свете Недеље, v. Д. Војводић, *Култ и иконографија свете Анастасије Фармаколитрије у земљама византијског културног круга*, Зограф 21 (1990) 31–40. У припрати Богородичине цркве у Кучевишту насликане су света Анастасија и света Недеља, а наспрам њих је највероватније била насликана и света Петка, cfr. И. М. Ђорђевић, *Сликарство XIV века у цркви Св. Спаса у селу Кучевишту*, ЗЛУМС 17 (1981) 104.

[127] Света Анастасија се среће у сликарству централне и јужне Италије и представља се као богато обучена матрона са велом, у руци носи књигу и палмину гранчицу, v. G. Kaftal, *Iconography of the Saints in Central and South Italian Schools of Painting*, 49–52. Обично на глави има мафорион, док је у Поганову насликана са необичном капом која подсећа на турбан. О иконографији свете Анастасије у српском и византијском сликарству, cfr. Д. Војводић, *Култ и иконографија свете Анастасије Фармаколитрије*, 37, n. 67.

[128] С. Радојчић, *О сликарству у Боки Которској*, 63; В. Ј. Ђурић, *У сенци фирентинске уније*, 27, 31, 48.

седује исцелитељске моћи, да штити од отрова и враџбина и да ослобађа из заточеништва.[129]

2.8. Свети Христофор

Један од карактеристичних позносредњовековних култова светитеља заштитника, био је култ светог Христофора, изузетно популаран међу верницима. Након што је његово житије уврштено у *Златну легенду*, његова популарност на Западу је порасла и постао је један од четрнаест светих заштитника, помагача у невољи.[130] Средином XIV века, на западном прочељу фасаде цркве Свете Ане насликана је фигура светог Христофора који на рамену носи малог Христа. Од некадашње представе џиновских димензија која је била насликана у растеретном луку са јужне стране, данас су видљиви само делови.[131] Сачуван је ореол и део лица (брада са устима), као и део торза светог Христофора. Такође су сачувани прсти светитељеве десне руке која је држала малог Христа за ногу, од које се види стопало. На тамноплавој позадини, изнад светитељевог левог рамена је читљив остатак ћириличког натписа исписан црвеном бојом: ХРЇСТОВ(О)РЬ.[132] Свети Христофор је обучен у зелену хаљину (са нашивком на грудима окер боје са црним пругама које творе квадрате) и преко рамена носи црвени плашт причвршћен копчом на грудима. Приказан је у иконографском виду Христоносца, обучен у патрицијску одећу. У левој руци је највероватније држао расцветали штап. Према остацима представе светог Христофора на западној фасади цркве Свете Ане, може се закључити да је изведена према византијском иконографском и

---

[129] Најстарија представа свете Анастасије са бочицом је у Богородици Љевишкој (1307–1313). То је изгледа постала раширена појава тек током XIV века, јер на ранијим представама нема овај атрибут. Боцу дугог врата она носи у левој, а крст у десној руци, на фрескама у припрати Свете Богородице Форвиотисе у Асину из друге половине XIV века, у Светом Константину и Јелени у Охриду и у Поганову, такође и у Новој Павлици, у Светом Ђорђу у Речанима, у Марковом манастиру, у Богородици Одигитрији у Пећи, cfr. Д. Војводић, *Култ и иконографија свете Анастасије*, 35–36.

[130] Њихово штовање је често добијало облике сујеверја, те је због опасности да вера у четрнаест светих заштитника постане као хватање за амајлију, црква после Тридентског концила забранила мису у њихову славу, v. J. Хојзинга, *Јесен средњег века*, 228–229.

[131] За постојање фреске на прочељу сазнало се тек након радова предузетих после великог земљотреса 1979. године. Описао ју је: R. Vujičić, *Freska s likom sv. Hristofora na pročelju crkve sv. Ane u Kotoru*, PPUD 24 (1984) 39–44.

[132] Натпис је објавио R. Vujičić, *Freska s likom sv. Hristofora*, 40, 43. О појави српско-словенског натписа на фасади цркве, cfr. В. Ј. Ђурић, *Језици и писмена*, 259–260.

стилском узору. Цртеж уста и браде и положај малог Христа на рамену највише подсећа на исту представу у Леснову, те се претпоставља да је которска фреска настала средином XIV века.[133]

Свети Христофор је поштован као заштитник путника, ходочасника и помораца, те се често сликао на фасадама цркава и спољашњим зидовима јавних здања у прометним трговачким градовима и станицама дуж ходочасничких путева. Био је и заштитник од незгода на води, олуја, куге и од изненадне смрти. Због тога се веровало да поглед на слику или скулптуру светог Христофора спасава од смрти или несреће тог дана. Зато је на прочељу которске градске цркве насликана фигура светог заштитника џиновских димензија. У Старом Бару свети Христофор је насликан на фасади некадашњег свратишта за путнике и ходочаснике, у непосредној близини градске капије.[134]

2.9. Свети Себастијан и свети Рок

Позни средњи век је било време честих епидемија куге које су неповратно промениле живот у градовима. Страх од смртоносне болести је снажно утицао и на манифестације религиозности. Куга је била једнака смрти, како сведоче речи Маруше, удовице Марина Козамора. Она је дала изјаву у судском процесу како је током епидемије из 1430. године „гледала своју смрт у очи". Процес је вођен 1432. године по престанку болести у граду, а Маруша је тражила извесну суму новца од куће коју јој је завештао покојни Симик Болица, кога је служила у време када је овај био заражен од куге: *che ly servuy in sua grande neçessittà in tempo de pedimia guardando mia morte a ly hochy*.[135]

---

[133] Р. Вујичић је мишљења да је свети Христофор приказан у панцирној кошуљи и са копљем у левој руци, те да је представљен као свети ратник, cfr. R. Vujičić, *Freska s likom sv. Hristofora*, 39. О представама светог Христофора као мученика, ратника и Христоносца у српском средњовековном сликарству, cfr. И. М. Ђорђевић, *Свети Христофор у српском зидном сликарству средњег века*, Зограф 11 (1980) 63–67. О представи светог Христофора у Леснову, cfr. С. Габелић, *Манастир Лесново*, Београд 1998, 204–205.

[134] О овој представи (са старијом литературом), v. T. Koprivica, *Freska sa predstavom svetog Hristofora u Starom Baru,* Istorijski zapisi LXXVII (2004) 145–154.

[135] IAK SN IV, 550–557. Вероватно се ради о епидемији која је трајала 1422. године, како се види из друге исправе о истом процесу, SN V, 637. Куга се у Котору јављала у XV и XVI веку: 1422, 1427–1430, 1435, 1457, 1467, 1503 и 1572. године, v. *Историја Црне Горе* 2/2, 267; M. Milošević, *Zdravstvena kultura u Boki Kotorskoj za vrijeme mletačke vladavine*, in: Pomorski trgovci, ratnici i mecene, 253. Епидемије куге које су харале, нарочито у Далмацији и Боки, хронолошки је обрадио V. Bazalo, *Calendarium pestis,* 51–61.

Нарастање наде у божанску интервенцију и вера у посредништво светитеља заштитника од куге, одражавали су немоћ људи да спрече и довољно успешно контролишу налете и похару куге. Поред светог Христофора, као заштитници од куге у Котору су се посебно прослављали свети Себастијан и свети Рок, премда су у граду чуване и реликвије светог Валентина. У извештају са канонског похода бискупа Марина Драга 1689. године, помињу се сребрна рука светог Валентина у цркви Светог крста и мошти истог светитеља у сребрној посуди које су се чувале у цркви Свете Венеранде.[136] Реликвија светог Себастијана (у реликвијару у виду сребрне руке) чувала се у цркви Свете Венеранде. У цркви и братовштини светог Рока била је похрањена и реликвија овог светитеља. Светом Себастијану и светом Року је била посвећена црква, рестаурисана 1501. године од стране провидура Себастијана Контарена. Постојала је и братовштина посвећена овим светим заштитницима од куге, а 1574. године помиње се и *hospitale s. Rochi*.[137] Недоумицу око године изградње или обнове цркве, ствара последње завештање Розе, жене Франка *pinctorica* из 1503. године – оставља један перпер ако би се градила црква Светог Рока и Себастијана.[138]

Свети Себастијан и свети Рок су и у Дубровнику сматрани за највеће заштитнике од куге. Након велике епидемије куге, која је трајала од 1456. до 1459. године и њеног поновног налета од 1464. до 1467. године, Дубровчани су почели 1466. године да граде заветну цркву Светог Себастијана. Након што је у следећем веку становништво овог подручја покосила једна од најјачих епидемија куге 1526. и 1527. године, одлучено је да треба да се изгради и црква Светог Рока, која је завршена 1534. године.[139]

Да се и након предузимања свих познатих здравствених мера заштите снажно веровало у делотворност светитељских моћи, сликовито дочарава лекарски савет которског хирурга Ивана Меднића. Због своје богате праксе у лечењу оболелих од куге, позван је 1526. године у Дубровник да помаже у сузбијању епидемије. У својој бележници о болестима и лечењу, Иван Меднић је забележио да пошто попије лекове (које је он сам правио), оболели треба да се помоли Богу и светом Себастијану и ако се презноји – биће излечен (*et volsi fare reverentia de Dio, et de Sancto Sebastiano, e se sudara sarà guarito*).[140]

---

[136] I. Stjepčević, *Katedrala*, 38.
[137] I. Stjepčević, *Katedrala*, 38–39, 61.
[138] Роза је желела да буде сахрањена у фрањевачком оделу у цркви Светог Бернардина, IAK SN XXIII, 648.
[139] V. Bazalo, *Calendarium pestis,* 57, 59.
[140] G. Gelcich, *Delle Istituzioni marittime e sanitarie della Repubblica di Ragusa*, Trieste 1882, 47–50. Препис потребних састојака доноси и S. Mijušković, *Osnivanje*

Култ светог Себастијана је био развијен у Котору и пре изградње цркве њему посвећене, која се почетком XVI века помиње у тестаментима. Два сведочанства из XV века – ликовна представа и посвета породичне цркве, говоре у прилог овој претпоставци. Оба примера се везују за ктиторску делатност словенског канцелара Стефана Калођурђевића. Недалеко од Котора, 1451. године, Стефан је саградио цркву Свете Госпође (Светог Базилија) у Мржепу крај Столива. У зони стојећих фигура насликан је и свети Себастијан. За представу заштитника од куге издвојено је истакнуто место на западном зиду уз сам улаз у цркву. Представљен је на начин уобичајен за средину XV века – везан за стуб са мноштвом стрела забодених по телу.[141] Разлоге сликања светог Себастијана треба тражити у личној побожности словенског канцелара. О томе, више од ликовне представе у његовој задужбини, говори чињеница да је Калођурђевић овом светитељу посветио и цркву коју је саградио. Налазила се на Пучу, изван јужних градских зидина у близини манастира фрањеваца конвентуалаца и опсерваната. Према попису которских манастира из 1519. године, црквица светог Себастијана, која припада манастиру Светог Бернардина на Пучу, налазила се у врту Стефана Калођурђевића (*Vi era in S. Bernardino al Pozzo la chiesetta di S. Sebastian nell'orto del Stefano Callogeorgii*).[142]

О присутности и развијености култа светог Себастијана у Котору током XV века, говори још једна ликовна представа овог светитеља која се налазила у цркви Свете Венеранде (данас Свете Ане). Фреска је сачувана само у незнатним траговима. У овој цркви, сакралном седишту братовштине которских месара, чувала се и реликвија светог Себастијана. На северном зиду северног брода цркве Свете Ане, јасно се препознаје неколико стрела забодених, под различитим угловима, у део тела. Нема сумње да је реч о светом Себастијану који се на овај начин приказивао од XV века. Средњовековни људи су веровали да им је, због њихове грешности, Бог слао кугу у виду смртних убода кише стрела. Тако су атрибути мучeништва светог Себастијана постали симболи смрти коју је куга доносила, а светитељ заштитник од ње. Премда је свети Себастијан као заштитник од куге поштован још од VIII века, нарочиту популарност је стекао тек након 1348. године.[143] Још се у *Златној легенди* помињу мо-

---

i djelovanje, 279–280. Занимљиво је да између осталих састојака за справљање лека против куге, Меднић помиње и *coralli bianchi*. Према речима Тимотеја Цизиле у *Bove d'oro*, воде Бококоторског залива су богате белим коралом и посебно су за њега били заинтересовани Млечани који су га односили у Венецију.

[141] О представи светог Себастијана у ктиторској цркви Стефана Калођурђевића, cfr. В. Ј. Ђурић, *У сенци фирентинске уније*, 41–42.

[142] Податак преузет од В. Ј. Ђурић, *У сенци фирентинске уније* 24, n. 76.

[143] О начину приказивања светог Себастијана од XV века и његовом култу, cfr. É. Mâle, *L'art religieux de la fin du moyen age en France*, Paris 1922, 188–194; L. Réau,

ћи светог Себастијана у лечењу оболелих од куге. За разумевање брзог прихватања култа светитеља као заштитника од куге, треба нагласити да *Legenda aurea* подучава како је страшна куга која је погодила Рим и Павију могла бити заустављена једино подизањем олтара посвећеног светом Себастијану.[144] Поучне приче које говоре о чудима светитеља и начинима њиховог штовања веродостојно илуструју касносредњовековну религиозност. Такав је случај и са овом, те након што је епидемија куге у Европи постала стално присутна опасност, готово да није постојао град који није имао цркву или макар један олтар посвећен највећем заштитнику од ове болести, светом Себастијану.

2.10. Света Катарина Сијенска и свети Мартин

У живопису цркве Свете Ане забележено је штовање још два светитеља чије су свете слике наручили дародавци, што су и потврдили вотивним записима испод фресака. Стојеће фигуре свете Катарине Сијенске, на северној, и светог Мартина, на јужној страни источног зида, фланкирају олтарску апсиду главног брода. Испод њихових ногу, на засебном белом пољу оивиченом црвеном бордуром, исписана су латиницом, хуманистичким дуктусом, два молитвена записа на народном језику.[145] Две донаторке, потписавши се именима, моле светитеље приказане на фрескама за заступништво пред Христом за спас своје душе. Запис испод фигуре светог Мартина је готово у целини сачуван, и чита се: SVETI MRATINE MOLI SA RABU TVOIU MARUSU. Молитвени запис светој Катарини Сијенској је оштећен на неколико места, али се његов садржај, који је по форми адекватан претходном, може реконструисати: S[VET]A KATAR[INA] MOLI SA R[A]BU T[VOIU] [KA]TAR[INU]. Жене у Котору су највероватније, попут жена у Дубровнику, говориле словенским језиком, док су мушкарци говорили италијански, као језик културе и трговине, и латински, као језик докумената.[146] Вотивне представе и записи

Iconographie de l'art chrétien III/3, 1190–1199. У тосканском сликарству, свети Себастијан почиње чешће да се приказује тек са појавом велике епидемије. Неколико година касније, и његова реликвија је донета у Фиренцу из Рима, cfr. M. Meiss, *Painting in Florence and Siena after the Black Death*, 77.

[144] J. de Voragine, *The Golden Legend*, vol. 1, Princeton University Press 1993, 101.

[145] Молитвене записе је прочитао и објавио R. Vujičić, *O novootkrivenim freskama u crkvi Sv. Ane u Kotoru*, Boka 15 (Herceg-Novi 1983) 433–434. О молитвеним записима дародаваца на фрескама и иконама у српском сликарству, cfr. С. Мандић, *Моленије рабе божије монахиње Анастасије*, in: Древник. Записи конзерватора, Београд 1975, 48–64.

[146] Слична ситуација је и са личним именима. Женска су чешће словенског порекла од мушких, cfr. И. Манкен, *Дубровачки патрицијат у XIV веку*, Београд 1960,

добијају посебно значење ако се посматрају у контексту места на којем се налазе. Такав је случај и са молитвама које су Маруша и Катарина упутиле светитељима насликаним уз саму олтарску апсиду. Завештаним даром смештеним у самом литургијском фокусу, огледа се њихова жеља да обезбеде спасење душе. Податак о постојању још једног вотивног записа доноси Тимотеј Цизила почетком XVII века, али његову истинитост треба прихватити са резервом, уобичајеном када је реч о овом аутору. Наводно, Цизила је, како сам тврди, открио на улазу у стару цркву Светог Бенедикта (покрај цркве Светог крста) натпис: „Сјети се, господине, служавке твоје Радуле“.[147]

Света Катарина Сијенска је на источном зиду у цркви Свете Ане приказана у целој фигури, окренута, у благом полупрофилу, ка олтарској апсиди. Обучена је у доминикански хабит, светлу хаљину и црни мантил, а око паса јој је појас златне боје. Сигнирана је натписом [C]ATARI[N]A [D]E SEN(IS).[148] Светитељкине руке су данас веома оштећене, али се види да их држи склопљене у висини груди, дланова приљубљених под правим углом. Света Катарина је приказана са стигматима, у виду пламенова златне боје на стопалима, тачније црним ципелама. Поглед јој је подигнут ка приказу Христа у попрсју, у сегменту неба. Христова лева рука (до шаке сачувана) испружена је ка светитељки, док је десна рука потпуно уништена. На основу ових иконографских појединости, може се закључити да је у питању представа Причешће свете Катарине Сијенске.[149] Наручитељка фреске, Катарина, наду за спас своје душе исказала је самим донаторским чином, који је пропраћен записаном молитвом за заступништво пред Христом, али и одабраном темом фреске, која илуструје идеју о искупљењу грехова кроз причест.

О поштовању и прослављању свете Катарине Сијенске у Котору, сведочи њена реликвија (комадић одеће), која се чувала у доминиканској

56–67. У Дубровнику се такође срећу примери да жене наручују уметничка дела. Чешће су донаторке полиптиха и других слика, а не великих архитектонских споменика. Будући да су располагале породичним новцем и наследством, опоручно су остављале велика средства цркви и њеном украшавању, cfr. I. Fisković, *Dubrovačko slikarstvo i društveni okviri njegova razvoja u XIV stoljeću*, 120–121. О женама ктиторима у касном средњем веку, cfr. C. King, *Women as patrons: nuns, widows and rulers*, in: Siena, Florence and Padua. Art, Society and Religion 1280–1400, vol. 2, ed. D. Norman, Yale 1995, 243–266.

147 *Аналисти. Хроничари. Биографи*, 67.

148 Р. Вујичић је у свом раду идентификовао светитељку, cfr. R. Vujičić, *O novootkrivenim freskama u crkvi Sv. Ane u Kotoru*, 427.

149 О идентификацији сцене Причешће свете Катарине на основу препознатих иконографских појединости, v. В. Живковић, *Фреске из XV века у которској цркви Свете Ане. Иконографска анализа*, Зограф 28 (2000–2001) 133–138.

цркви Светог Николе.[150] Култ свете Катарине Сијенске је у Котору имао поштоваоце нарочито међу женама које су одлучиле да се прикључе трећем доминиканском реду, којем је и светитељка припадала. То наводи на размишљање да су можда и донаторке фресака Катарина и Маруша биле которске трећереткиње.

Од XV века, света Катарина Сијенска се често представља са бројаницама, које почињу да се везују за њен светитељски култ. На фресци у Светој Ани, светитељка је представљена са бројаницама, црвених и црних зрнаца, које јој висе око зглоба десне шаке.[151] Изузетно је важно у овом контексту нагласити да се на северном зиду северног брода цркве Свете Ане, у близини стрела светог Себастијана, јасно препознају делови насликаних бројаница. Будући да се мали број светитеља приказује са бројаницама у рукама, избор светитеља који су могли бити представљени са овим атрибутом сужава се на свету Катарину Сијенску и светог Доминика, који се на овај начин често сликају у касном XV веку.[152] У Котору је у XVI веку постојала братовштина Госпе од Розарија која је имала своју капелу у доминиканској цркви Светог Николе у граду.[153] Жене су често носиле бројанице направљене најчешће од корала или сребра са позлатом. У инвентару који је направљен 1440. године након смрти Которанке Радуле, удовице Марина Симонова, поред сребрног крста и икона свете Катарине у сребру, помињу се и позлаћене бројанице.[154]

Као пандан представи свете Катарине, на јужном делу источног зида, налази се добро очувана фреска са представом светог Мартина из Тура, који је сигниран као S MARTIN EPI[S]COP.[155] Представљен је у бискупској одори: бела алба, црвена казула, и са бискупским инсигнијама (богато украшена митра на глави, у рукама бискупски штап и драгим камењем опточена књига). Поред ове представе, у цркви се налазила и

---

[150] S. Krasić, *Nekadašnji dominikanski samostan Sv. Nikole u Kotoru*, 138.

[151] О пореклу бројаница *S. Rosario* и афирмисању идеје о молитви као *omaggio floreale* у зрелом средњем веку, cfr. C. Cecchelli, *Mater Christi. La vita di Maria nella storia, nella legenda, nella commemorazione liturgica*, vol. IV, Roma 1951, 391–401. О бројаницама на Приморју, v. К. Јиречек, *Историја Срба* II, 248. У опорукама Задрана из половине XIV века помињу се и бројанице (краљеш, лат. *coronella, paternoster*) које су имали у личном поседу, нпр. *pater noster de ambris grossis de corallio*, v. S. F. Fabijanec, *Dva trgovačka inventara kao pokazatelji ekonomskog i kulturnog života u Zadru u XIV. stoljeću*, Povijesni prilozi 25 (2003) 104.

[152] О представама светог Доминика и свете Катарине Сијенске са бројаницама, v. L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien,* III/1, 272–277, 391–398.

[153] S. Krasić, *Nekadašnji dominikanski samostan Sv. Nikole u Kotoru*, 136.

[154] IAK SN V, 965.

[155] Представу светог Мартина је описао и натпис на фресци прочитао: R. Vujičić, *O novootkrivenim freskama u crkvi Sv. Ane u Kotoru*, 425.

касноготичка дрвена скулптура овог светитеља, која је према стилским одликама датована у XV век.[156]

Култ светог Мартина је имао дугу традицију у Котору, о чему сведочи првобитна посвета ове цркве Светом Мартину.[157] Црква је вероватно крајем XV века променила посвету – светој Венеранди, када је постала седиште братовштини месара. Призидана бочна капела, односно северни брод задржао је успомену на светог Мартина.[158] О томе сведочи извештај са визитације бискупа Трипа Бизантија из 1514. године, када је забележено: *Visitatio capellarum Sanctorum Martini et Venere, de mensa episcopali, concessa macellaris*. Том приликом је бискуп осветио олтар у бочној капели: *... hanc capellam et hoc altare in honore Sancti Martini, et reliquie sanctorum martyrum Romanorum Libertatis, Maury et Marie Magdalene in eo inclusit*. Помиње се и друга капела Свете Венеранде у којој су два олтара: светог Ивана Крститеља и свете Венере. У извештају визитације бискупа Анђела Баронија из 1605. године се каже: *Capella Sce Venerande, seu Sanctorum Martini et Venere... Perfata ecclesia divisa est in duas partes, altera capella Sancte Venerande, altera Sancti Martini... Ambe sunt lapidee, reducte ad una, in qua quator reperiunt alteria, tum celebrant super duos videlicet Sce Venerande, qod est principalis, et Ste Marie quod est ad latus dexterum ingressu ecclesie; duo alia Crucifixi et Sancti Martini non sunt apta ad celebrandum*.[159]

Црква Светог Мартина се помиње у писаним изворима у периоду од XIII до XVI века. Првобитно је припадала истоименом женском бенедиктинском манастиру. Од друге половине XIV века, манастир са црквом

---

[156] C. Fisković, *O umjetničkim spomenicima*, 83.

[157] Сумње да је ова црква била посвећена првобитно светом Мартину изнела је: Т. Буђин Кријешторац, *О првобитној посвети цркве Свете Ане у Котору*, GPMK XLVII–XLIX (1999–2001) 139–157. Новијим истраживањима грађе из Бискупског архива у Котору, J. Мартиновић је потврдио посвету цркве светом Мартину, v. J. J. Martinović, *Oko ubikacije i dedikacije crkve Svetog Martina u Kotoru*, GPMK L (2002) 427–436.

[158] О етапама изградње цркве, на основу темељних архитектонских и археолошких истраживања предузетих након земљотреса 1979, године, v. М. Чанак-Медић, *Архитектура Немањиног доба II. Цркве у Полимљу и на Приморју,* Београд 1989, 177–200. Чланак посвећен радовима на цркви објавила је: З. Чубровић, *Нови налази на цркви св. Ане у Котору*, ГПМК XXXIII–XXXIV (1985–1986), 109–114. Од старије литературе која се, између осталих проблема, бави и архитектуром цркве Свете Ане, најзначајније су две студије: C. Fisković, *O umjetničkim spomenicima grada Kotora*, Споменик САН CIII, Београд 1953, 82–83; В. Кораћ, *О монументалној архитектури средњовековног Котора*, Споменик САН, CV, Београд 1956, 157–159.

[159] Препис делова докумената (BAK vol. XI (9) и BAK vol. XIX (VI, 1515) доноси: J. J. Martinović, *Oko ubikacije i dedikacije crkve Svetog Martina u Kotoru*, 431–432.

је потпао под управу Столице бискупске мензе. Најранији сачувани извор о цркви Светог Мартина датира из 1280. године, када се у опоруци једног дубровачког грађанина оставља милостиња извесној Гојислави, испосници светог Мартина у Котору (*Goysclavae reclusae sancti Martini de Cataro*).[160] У нотарским књигама од 1326. до 1332. године на више места се помињу монахиње манастира и цркве Светог Мартина и њихово земљиште и виногради.[161] Веома важан документ, који донекле расветљава историју овог манастира, јесте була папе Урбана V из 1368. године. Папа је наредио архиђакону которске цркве да донесе праведну одлуку против которског клерика Матеја де Басте који се противправно домогао управе бенедиктинског манастира Светог Мартина у Котору (*monasterii sancti Martini ordinis sancti Benedicti Catharen*). У були се наводи и да су у манастиру Светог Мартина некада боравиле калуђерице (*moniales*) које су умрле за време куге и њихове поседе су неовлашћено окупирали свештеници или световни клерици. Стога је Столица бискупске мензе већ у XIV веку инкорпорирала напуштени манастир.[162] Тако се 1398. године которски бискуп Бартоломеј бележи у нотарским списима као *comissarius ecclie sci Martini*, а 1419. године и бискуп Антун де Ботонто располаже земљом светог Мартина, чији су приходи папском булом (*per bullas apostolicas*) предати бискупији.[163]

Прихваћеност култа светог Мартина у Котору лежи превасходно у чињеници да је у народу овај светитељ поштован као заштитник вина и трговаца вином, те се на његов дан пробавало прво вино.[164] Будући да је у которској средини узгајање винове лозе била развијена привредна грана током средњег века,[165] постојање култа светог Мартина не изненађује. У

---

[160] G. Čremošnik, *Spisi dubrovačke kancelarije* I, 106; I. Ostojić, *Benediktinci u Hrvatskoj* sv. 2, 507.

[161] MC, vol. I, 61 (*vineam monacharum sancti Martini*), 341, 663, 764, 958; MC, vol. II, 19, 57, 1425, 1436.

[162] И. Остојић је дао исправку презимена Матејевог – треба *de Bascha*, cfr. I. Ostojić, *Benediktinci u Hrvatskoj*, sv. 2, 507–508, (према: Delci (de Ilcio) Raynerii, *Summarium litterrarum PP. Avenionensium* (*Archivum secretum Vaticanum*), *Index*, 587, f. 556–557).

[163] Наведене податке је објавио: I. Stjepčević, *Katedrala*, 61–62. (према IAK SN II, 612. и SN III, 297).

[164] C. Jöckle, *Encyclopedia of Saints*, London 1997, 295–298. Младо вино које би се пробало 11. новембра називало се и „вино светог Мартина“, cfr. L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien* III/2, 904. У Фиренци су *vinattieri* наручили олтарску слику са представом Светог Мартина, cfr. J. Henderson, *Piety and Charity in Late Medeval Florence*, 225.

[165] Промене статутарних закона у погледу увођења строжих правила о местима на којима се може садити лоза, наступају у XV веку, након млетачког преузимања управе над Котором, A. Dabinović, *Kotor pod Mletačkom Republikom*, 84–91, *et passim*. О статутарним прописима у вези са узгајањем винове лозе, ценама вина

Боки је постојао обичај у којем се препознаје изразита евхаристичка симболика, да се уз свечаност на Мартиндан, док се ломи и једе погача, први пут испија ново вино. У Доброти, недалеко од Котора, Мартиндан је представљао дан једења првих плодова, те је познат и као „први Божић“.[166] Управо ову евхаристичку симболику која је доминирала у култу светог Мартина треба посматрати у контексту сликања овог светитеља уз саму олтарску апсиду, док му је пандан света Катарина Сијенска, насликана у сцени Причешћа.

3. КУЛТ ХОСТИЈЕ И ЕВХАРИСТИЧКА СИМБОЛИКА

Религиозну праксу католичке цркве у позном средњем веку обележио је процес формирања и снажења култа хостије. У свом значењу, функцији и начину испољавања, имао је пуно заједничких елемената са култом реликвија. Основа култа хостије почивала је у веровању у транссупстанцијацију и *praesentia realis*, које су биле праћене уживљавањем у Христово страдање. Ове две теме, као општа места западноевропског хришћанства, биле су блиско повезане на више нивоа. Пијетет према Христовом напаћеном телу, проливеној крви и пет рана, развијао се упоредо са поштовањем хостије, односно са догмом Христовог реалног присуства током евхаристије. Као део опште христоцентричне религиозности, евхаристички култ хостије, односно причешће и вера у транссупстанцијацију, представљали су прославу људскости и телесности инкарнираног и васкрслог Бога. Догма о *presentia realis* нашла је израз и у програмима сликаних декорација цркава. Поред Распећа и циклуса Страдања, омиљене представе биле су *Imago pietatis* и Миса светог Гргура, легенда која је потврђивала Христово реално присуство током консекрације хостије. Најважнији религиозни догађаји за средњовековног човека били су *Elevatio* хостије током службе и само причешће. У већ цитираној Бокачовој новели из *Декамерона*, претварајући се на самрти да је изузетно побожан човек, преварант се обраћа фратру са последњом жељом која се и очекивала од узорног хришћанина: „Naredite da mi donesu ono istinito Hristovo

---

на тржишту и крчмама у Далмацији током средњег века, cfr. G. Čremošnik, *Vinogradarstvo i vino u Dalmaciji srednjega veka*, Glasnik Zemaljskog muzeja u Bosni i Hercegovini XLV (1933) 15–38. О вину и крчмама у Дубровнику: G. Ravančić, *In taberna quando erant – život u dubrovačkim krčmama prema spisima 14. stoljeća*, Anali Zavoda za povijesne znanosti HAZU u Dubrovniku 36 (1988) 33–44.

[166] Š. Kulišić, *Etnološka ispitivanja u Boki Kotorskoj*, 207–208.

telo koje svakog dana na oltaru osvećujete, da bih ga ja, pošto ga nisam dostojan, s vašim dopuštenjem primio.“[167]

Карактеристичну манифестацију касносредњовековне религиозности у којој доминира Страдање Христово, култ хостије и култ реликвија одсликава једно правило за три *reclusae*, писано у Енглеској у првој половини XIII века. Од реклуза се тражило да усмере своје мисли на тело и крв распетог Христа представљеног изнад олтара. Исте молитве треба да изговарају пре исповедања, причешћа и током службе *Elevatio*. Потом је требало да клекну пред распећем и медитирају у част пет Христових рана, а потом пред статуом Богородице изговарајући пет *Ave Maria*. Након тога је требало да се моле и пред другим сликама и реликвијама.[168]

Култ хостије се развио под директним утицајем реликвија, те су се њихове улоге, функције и штовање преплитале. Догма о транссупстанцијацији је допринела веровању да хостија има статус реликвије. Пошто је хостија на неки начин посматрана као реликвија Христа, табернакли су били попут трона или гроба за освећену хостију, односно тело Христово које се чувало у монстранци. Приликом освећивања цркве, некада се заједно са реликвијама, или чак уместо њих полагала хостија у олтар – *sepulcrum*. У евхаристичким чудотворним причама, хостија се посматрала на начин карактеристичан за светитељске мошти, јер су јој приписиване чудотворне моћи. Попут реликвија, које се од времена касног средњег века све чешће налазе и у приватном власништву, због веровања у њене заштитничке моћи, лаици су били све заинтересованији за тајно чување хостије. Такође због наде да ће их реликвије и хостија заштитити и спасти из невоље, путници су их често носили као амулете.[169]

Саставни и важни део *festum Eucharistiae* била је процесија на чију форму је директно утицала процесија реликвија. Попут *translatio* реликвије, хостију су у процесији пратиле реликвије, Распеће, заставе, свеће. У оквиру процесије и празника *Corpus Christi* 1264. године, хостија се постављала на олтар, односно лежала је у циборијуму и била прекривена велумом. Убрзо је превагнула пракса излагања хостије погледима верника те су уведене монстранце. Формални израз преплитања култова хостије и реликвије запажа се у развоју облика и функције реликвијара (*ostenso-*

---

[167] Đ. Bokačo, *Dekameron*, 46–47.

[168] G. J. C. Snoek, *Medieval Piety from Relics to the Eucharist. A Process of Mutual Interaction*, Leiden, New York, Köln 1995, 245–246.

[169] Изузетну анализу утицаја култа реликвија на култ хостије и преплитање њиховог прослављања, дао је: G. J. C. Snoek, *Medieval Piety from Relics to the Eucharist.* О штовању хостије, cfr. L. Sinanoglou, *The Christ Child as Sacrifice: A Medieval Tradition and the Corpus Christi Plays*, Speculum, vol. 48, no. 3 (Jul, 1973), 491–509; M. Rubin, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge 1991.

ria) и показница за хостију (*monstrances*). На облик монстранце утицали су и циборијум и реликвијари. Током времена се тип показнице развијен из реликвијара показао као подеснији и сасвим је потиснуо облик настао од циборијума. Посуда у којој се чувала хостија звала се пиксида (*pixis*) или *capsula*. За причешћивање верника служио је калеж са поклопцем (*ciborium*).[170]

Изузетно важан писани извор из Котора који сведочи о укрштању и преплитању религијске праксе излагања и чувања хостије и реликвија јесте даровница бискупа Марина Контарена од 31. марта 1446. године. Међу поклонима које је бискуп даровао цркви Светог Трипуна, помиње се и већ поменути „stalak od kristala, okovan u srebro, za nošenje Tijela Gospodinova, sa Moćima sv. Jakova, težine 1 libre i 8 unača". (*Tabernaculum unum cristali fulcitum argento pro deferendo corpore XPI cum reliquiis sci Jacobi ponderis libre unius unciarum octo*.)[171]

Пракса уобичајена за култ реликвија, да свеће горе крај реликвијара, почиње да се примењује и за хостију, посебно током службе *Elevatio*. Опоручно завештање свећа које је требало да горе на гробовима, реликвијарима и олтарима постало је уобичајено у касном средњем веку. Хостија је постала знак и симбол Христовог присуства у цркви, те су завештања да свеће горе у њену част представљале донације за вечну светлост пред сакраментом. Пример ове религијске праксе може се наћи и у которским изворима. У својој опоруци из 1438. године, которски уважени и имућни грађанин из редова пучана, Марин Друшко завештао је да дуплијери треба да горе док не сагоре за време подизања тела Христовог (*ad ellevationem corporis Christi*) у Катедрали, а потом и у цркви братовштине Светог духа, у Светом Николи доминиканаца, у цркви Светог Николе у Барију, као и у цркви братовштине светог Михаила у Каламоти, чији је Друшко био братим.[172]

У Дубровнику је 13. јуна 1422. године издат *Ordo festivitatis corporis domini nostri Iesu Christi*, који започиње речима: *Havendo respetto al di della festa del corpo del nostro signore Iesu Christo ch'e piu excellente dell'altre feste et cosi si conviene degnamente honorare oltra ogn'altra festivita come vedeme fare per tutte le buone citadi per li perfecti et buoni christiani, a zo che idio omnipotente per sua misericordia et gratia conservi questa cita in sanita, buono stato et pacifico regimento sempre de ben in meglo, statuimo et ordinemo ch'el nel sopradetto di della festa del corpo di Christo ognanno in*

---

[170] О развоју показница, cfr. D. Kniewald, *Naše gotičke pokaznice*, Croatia sacra. Arkiv za crkvenu povijest Hrvata 11 i 12 (Zagreb 1936) 87–111.
[171] I. Stjepčevič, *Katedrala*, 18, n. 126, (према: IAK SN IX, 674)
[172] IAK SN V, 821–823. Препис и превод целокупног тестамента објавио је: I. Stjepčević, *Prevlaka*, 142–144, 157–160.

perpetuo tucte le prociscioni preti et fratri de zascuna regola nella nostra catedral chiesia de santa Maria quella mattina si debia adunare et congregare... Процесију *con lo corpo di Christo* од катедрале Свете Марије требало је да прате угледни грађани *con li dopieri acesi in mano*. У Катедрали *debino stare acesi dopieri quaranta quanto durara la messa magiore*.[173]

У XVI веку се уводи обичај *Quarant'Ore*, односно четрдесет сати излагања Светог сакрамента поштовању и молитвама, чиме је евоциран средњовековни обичај четрдесет сати бдења крај светог гроба. У XVI веку, и пре и после Тридента, оснивале су се сакраменталне братовштине, чији је основни духовни задатак био да наглашавају неопходност честе причести и значај скрамената. Њихова активност и пример су утицали на развој девоција према хостији и нарочито према обичају *Quarantore*, који су поштовали чланови братовштина.[174]

Култ хостије и вера у *presentia realis* нашли су снажан израз у религијској пракси позносредњовековног Котора. О заступљености овог култа у Котору сведоче различите врсте извора. На првом месту то су апсидални сликани програми которских цркава, затим култови светитеља чији је атрибут хостија, као и иконографске појединости дрвених распећа и рељефних украса литургијских предмета. У оквиру бриге *pro remedio animae*, култ хостије се манифестовао и у опоручним завештањима средстава за израду литургијских сасуда (калежа, патена и пиксида). То је била идеја која је по свом значењу блиска жељи за сахрањивањем *ad sanctos* – обезбеђивање својеврсне *post mortem* материјалне присутности у најсветијем месту цркве током консекрације хостије.

Према сачуваним которским опорукама и уговорима које су мајстори златари склапали са наручиоцима у XV веку, може се закључити да су се црквама најчешће даривали евхаристички предмети (калежи, патене, пиксиде и крстови).[175]

Литургијски предмети се помињу углавном у извештајима визитација которских бискупа, у даровницама црквених великодостојника, потом у извештајима братовштина о даровима њених братима, као и у опорукама и легатима верника. Богослужбене предмете и реликвијаре израђивали су за градске цркве которски мајстори златари, чија се четврт налазила у близини цркве Светог Луке. О формалном изгледу златарских предмета и развоју овог заната у Котору, написана је опсежна литерату-

---

[173] *Liber Viridis*, 129–130.

[174] G. J. C. Snoek, *Medieval Piety from Relics to the Eucharist*, 63, 250, 260–274; J. Henderson, *Piety and Charity in Late Medeval Florence*, 227–241, 441–442. О симболици Тела Христовог, cfr. S. Beckwith, *Christ's Body. Identity, Culture and Society in Late Medieval Writings*, London and New York 1993.

[175] Опоручно поклањање литургијских предмета црквама посебно разматра: Samuel K. Cohn, Jr., *The Cult of Remembrance and the Black Death*, 233–235.

ра.[176] Са друге стране, изостала је анализа ових златарских предмета са становишта преовлађујућих тема у религијској пракси католичке цркве тог времена. Стога је за разматрање развоја и интензитета испољавања култа хостије у Котору, неопходно у првом реду издвојити који се то литургијски предмети наручују, ко су наручиоци, а потом и у којим се околностима завештава њихова израда.

У поменутој даровници бискупа Марина Контарена из 1446. године, помиње се низ предмета, углавном изведених у сребру, које је бискуп завештао као поклон Катедрали након своје смрти: сребрни крст са ликовима Христа, Богородице, светог Јована јеванђелисте, арханђела Михаила и других светитеља, сребрни и позлаћени калеж са патеном, сребрни умиваоник за прање руку свештеника, сребрна слика за давање мира у цркви, сребрна пиксида за хостије, сребрни и позлаћен крчаг за воду, сталак од кристала окован сребром у којем је прст светог Бартоломеја, два свећњака од кристала, окована сребром.[177]

Једна сачувана позлаћена пиксида из средине XV века, има на стопи у емаљу изведене ликове светитеља и *Imago pietatis*. На дршки су готички прозори и фијале, а на округлом телу уграviране животиње.[178] Намена пиксиде да се у њој чува посвећена хостија подвучена је представом *Imago pietatis*. Евхаристичка симболика мотива, посебно истакнута местом појављивања, сведочи о новим темама у вези са култом хостије и њиховим контекстом у религиозној уметности.

У првој половини XV века, наручивање крстова код которских златара било је веома често. Златар Марин Адамов се обавезао 1436. године да ће направити сребрни крст за Колеђату и добио је од настојника цркве

---

[176] О которском златарству и мајсторима златарима писали су: I. Stjepčević, *Katedrala*, 16–20, 35–36, 38–47, *et passim*; id, *Glava sv. Tripuna*, Glasnik Narodnog univerziteta Boke Kotorske IV, 1–3 (Kotor 30.12.1937) 28–31; C. Fisković, *Dubrovački zlatari od 13. do 17. stoljeća*, 145–146; id. *O umjetničkim spomenicima*, 92–94; id, *Zadarski srednjovjekovni majstori*, in: Zadar, Zagreb 1964, 561–571; Р. Ковијанић, *Трифун Которанин, московски златар*, Гласник Етнографског музеја у Цетињу 4 (1964) 291–304; id, *О мајсторима сребрне пале которске катедрале*, 77–84; Б. Радојковић, *Неке одлике которског златарства и утицај на унутрашњост земље*, 61–76; ead, *Remekdela kotorskog zlatarstva u katedrali svetoga Tripuna,* in: 800 godina katedrale sv. Tripuna, Kotor 1966, 81–90; R. Kovijanić, *Andrija Izat, kotorski zlatar XV veka*, Muzej primenjene umetnosti, Zbornik 12 (Beograd 1968) 67–74; *Историја Црне Горе* 2/2 (В. Ј. Ђурић), 527–530; Р. Ковијанић, *Которски медаљони*, 121–122, 125–130.

[177] I. Stjepčević, *Katedrala*, 17–18. Сачувани крст са рељефним попрсјима светитеља у трилобатима највероватније није дар М. Контарена јер нема представу арханђела Михаила, а која се помиње у његовој даровници. Ренесансне одлике су: венац палмета на чвору и на дршки, гротеске уз представу светог Трипуна и уз пеликана, v. C. Fisković, *O umjetničkim spomenicima*, 91–92.

[178] *Историја Црне Горе* 2/2, 529.

архиђакона Ивана Палташића и дон Марина Тихојева две либре финог сребра и три златна дуката. Са Георгијем Пелиновићем, опатом Богородице Ратачке, Марин је 1436. године склопио уговор да за цркву направи кадионицу од сребра (*unum turibulum de argento*).[179] Златар Андрија Ипик је 1445. године добио поруџбину од братовштине Светог крста да им изради сребрни крст. За исту братовштину други крст је исковао златар Трипун 1473. године, који је идентификован са крстом из цркве Светог Јосипа. Крст је украшен рељефним розетама, а при дну су готичке фијале и прозори са статуетама анђела. Распеће је додато касније и има барокне одлике.[180]

У оквиру разноликих типова опоручних завештања, који су везани за имовинску и духовну страну живота опоручитеља, издваја се једна посебна категорија донација – донације литургијских предмета, које се чешће јављају од XV века. Праву ризницу података о опоручним завештањима евхаристичких предмета црквама, представљају судске исправе у вези са тестаментом Радуле, удовице Марина Симонова, из 1440. године. Радула, која је одредила да буде сахрањена у цркви Светог Трипуна покрај свог мужа, оставила је манастиру Светог Фрање сребрни крст у вредности од сто перпера, док је цркви Свете Марије Колеђате завештала сребрни калеж у вредности од педесет перпера и палу у вредности од тридесет дуката. Важно је подвући како је Радула прецизирала да крст, калеж и пала треба да буду направљени од оружја њеног мужа. Да би се Радулино опоручно завештање спровело, судије Драгоје Лукин Драго и Лука Пасквалић пресудили су да епитропи њене опоруке (провидур Албано Сегреди, свештеник Никола Томпса, Матко де Безантис и Лука де Паутино) треба да плате из добара комесарија свештенику Марину де Тихоју, викару и прокуратору цркве Свете Марије Колеђате, један сребрни калеж у вредности од педесет перпера, као и тридесет дуката да се направи пала за олтар у истој цркви. Убрзо је донета и одлука да епитропи покојне Радуле треба да плате и гвардијану манастира Светог Фрање сто перпера за израду сребрног крста.[181] Нешто раније, 1436. године, свештеник Марин де Тихоје се јавља у улози прокуратора Свете Марије Колеђате, по-

---

[179] Златар Марин Адамов се често среће у нотарским исправама. Са својим сином Николом, радио је за которску доминиканску цркву Светог Николе 1434. године. Архивске податке о животу и раду златара Марина Адамова доноси: Р. Ковијанић, *О мајсторима сребрне пале которске катедрале*, 80–83; id, *Которски медаљони*, 125–126.

[180] Ц. Фисковић сматра да је овај крст припадао братовштини Светог крста и да је рад домаћих златара, јер су два наручена у XV веку од Андрије Ипика и Трипуна, v. C. Fisković, *O umetničkim spomenicima*, 92–94.

[181] IAK SN V, 960; SN VI, 585 ,649.

ред архиђакона Ивана Палташића, када су наручили код златара Марина Адамова сребрни и позлаћени крст за поменуту цркву.[182]

Оваква материјална завештања црквама снажно говоре о тежњи опоручитеља да се сачува земаљско сећање и успомена на њега и након смрти. Даривање сасуда цркви (а посебно са грбом породице или уграviраним именом) представљало је жељу опоручитеља да и након смрти присуствује служби Божјој, односно да буде што ближе *Elevatio* хостији. Поред завештања калежа и крстова, о постојању овакве праксе у Котору, сведочи сребрни реликвијар у облику руке, поклон породице Де Гости, што је истакнуто уклесаним грбом (сунце или звезда између два љиљана) и натписом MEMENTO DOMINE FAMULO TUO MARINO DE GOSTI.[183]

У првој половини XIV века, у Котору је догма о транссупстанцијацији истакнута програмом сликане декорације у апсидама Катедрале и Колеђате. Одабир сцена из циклуса Страдања и Посмртних јављања и њихова иконографија говоре ликовним језиком о преовлађујућим темама у позносредњовековној католичкој религиозности. Христове муке, крст, Христово мртво тело, налажење празног гроба, сликају се у самом средишту освећења хостије, на месту где се током мисе симболички понављају јеванђеоски догађаји. У апсиди Свете Марије Колеђате, данас је сачувано довољно сцена и фрагмената да се може говорити о једној заокруженој сакраменталној симболици која одсликава захтеве католичке службе на Велики петак и Ускрс. Стање очуваности фресака у главној апсиди Катедрале је знатно другачије, те се може само претпостављати да је програм сликане декорације био сличан са Колеђатом.

У цркви Свете Марије Колеђате, осликаној највероватније у првим деценијама XIV века, данас су сачувани остаци сликане декорације у апсиди и на западном и јужном зиду западног травеја.[184] У апсиди су сцене из циклуса Страдања и Христових посмртних јављања распоређене у три фриза око средишње представе Распећа, која је била већих димензија и представљала формалну и идејну окосницу целокупног програма. У највишој зони, идући од севера ка југу, нижу се: Христос пред Пилатом, Ругање Христу, остатак горњег дела некадашњег Распећа, потом Скидање са крста и Мироносице на Христовом гробу. У средишњој зони су сачуване само две фреске. На крајњој северној страни апсиде, у нивоу

---

[182] Р. Ковијанић, *О мајсторима сребрне пале которске катедрале*, 81.

[183] Б. Радојковић, *Неке одлике которског златарства и утицај на унутрашњост земље*, 66–67, нап. 22, сл. 7.

[184] Датовање живописа у Светој Марији Колеђати у период око 1300. године предложио је В. Ј. Ђурић, *Језици и писмена*, 259. О сачуваним фрескама у Колеђати и њиховом програмском и идејном значењу, cfr. V. Živković, *Zidno slikarstvo u crkvi Svete Marije Koleđate u Kotoru*, Бока 21 (Херцег-Нови 1999) 119–155.

испод сцене Христос пред Пилатом, јесте Пут на Голготу. Друга сачувана представа у овој зони је Оплакивање Христа, на крајњој јужној страни у нивоу испод Мироносица. У најнижој зони апсидалне фреско-декорације сачувани су делови више сцена. Мироносице јављају апостолима да су нашле празан Христов гроб и Апостоли налазе Христов празан гроб нису одвојене бордуром. У средини апсиде се некада налазила велика сцена Распећа, од које је сачуван само горњи део крста (у највишој зони) и два мотива у најнижој зони – Општи васкрс и Дељење хаљина. Од следеће сцене, у низу су сачувани само фрагменти на основу којих се може претпоставити да је реч о поновљеној сцени Мироносице на гробу Христовом. Последња представа у најнижој зони је Полагање у гроб која је спојена са Оплакивањем у једну композицију.

У најнижој зони која је најближа погледима верника, сажето је представљена суштина догме о транссупстанцијацији. Избор сцена, међу којима су неке и поновљене, представља врсту рекапитулације значења целокупног апсидалног програма. У доњој зони су насликани јеванђеоски догађаји који се симболички понављају кроз ритуал на богослужењу приликом консекрације хостије. Из тог разлога су Оплакивање и Мироносице на гробу Христовом насликане по други пут у најнижој зони. Претпоставку о оваквој улози доње зоне у апсиди Колеђате, поткрепљује и различита формална страна насликаних представа. Оне су нешто већих димензија од фресака из виших зона, а још важније је да нису међусобно одвојене бордуром (осим од средишње представе Распећа), чиме је наглашена њихова симболичка целина измештена из наративног тока. Распоред сцена у доњој зони треба читати од јужне ка северној страни: Полагање у гроб са Оплакивањем, Мироносице проналазе празан гроб, затим мотив Општег васкрса (као део Распећа у средини), Мироносице јављају апостолима да су нашле празан Христов гроб и Апостоли налазе празан гроб. Полагање у гроб се симболички понавља у ритуалу *Depositio*, док је *Elevatio* хостије имало значење васкрслог Христа, што је истакнуто сценама о налажењу празног гроба. Издвајање кључних сцена у најнижој зони и њихове веће димензије јасно говори о тежњи њиховог приближавања погледима верника.[185]

---

[185] Идеју телесног, спиритуалног и интелектуалног гледања коју је разматрао свети Августин, разрадио је у оквиру фрањевачког учења свети Бонавентура. У *Meditationes vitae Christi*, али и у многим другим касносредњовековним фрањевачким текстовима, истиче се како молитве треба да буду праћене и чулним посматрањем светих представа. О фрањевачком учењу о визуелној контемплацији на примеру једног фреско-програма за кларисе из XIV века писала је: C. A. Fleck, *"Blessed the eyes that see those things you see": The Trecento Choir Frescoes at Santa Maria Donnaregina in Naples*, Zeitschrift für Kunstgeschichte 67/2 (2004) 201–224.

Спајање телесног гледања и визија, односно менталних слика, посебно је развијано у аскетској пракси касносредњовековних светитеља и мистика. Пример овакве манифестације религиозности у Котору среће се у житију блажене Озане, о чему је већ било речи. Због значења представа у апсиди Колеђате, треба истаћи да је Озана, када је отишла на мису у которску цркву да прими причест, имала визију Распећа и себе са десне стране. Од такве визије је остала без свести више сати, током којих је добила многе духовне дарове и жељу да се посвети Богу. Након овога слушала је проповед о Страдању на Велики петак и одлучила да се затвори у неку тамницу и до краја живота размишља о Христовим мукама.[186] Може се само претпостављати да је Озана причешће добила управо у Колеђати у којој се истицало Распеће великих димензија и сцене из Страдања и Посмртних јављања које одсликавају догму причешћа.

Контемплација Страдања, Крсне смрти и Васкрса који су се снажно развијали од времена позног средњег века, стоје у најближој вези са јачањем доктрине транссупстанцијације која је постала догма западне цркве на IV латеранском концилу 1215. године.[187] Прослављање хостије развијало је и један посебан вид религиозности везане за евхаристију, а то је гледање хостије коју је са калежом свештеник подизао високо током службе *Elevatio* као симбол васкрслог Христа. Након прве забележене *Elevatio* хостије, која се догодила у Паризу око 1200. године, овај ритуал се врло брзо ширио због веровања да видети хостију у духовном смислу има вредност другог сакрамента. Оваква пракса „спиритуалног причешћа“ постала је изузетно раширена и омиљена код верника. Адорацију тела Христовог која се дешавала у току мисе објављивала су црквена звона. У XIII веку, верници су често посећивали мису само да би видели хостију у елевацији, те су журили из цркве у цркву како би видели што више хостија и викали свештенику да је подигне што више.[188] Због распрострањеног веровања у визуелно причешће гледањем у хостију приликом *Elevatio*, од XIV века је прављена разлика између *manducatio per gustum* и *manducatio per visum*. Сматрало се да гледање покреће љубав према Богу, те је *Elevatio* постала сама суштина службе, фокус литургије. Гледањем у хостију, верници су на неки начин остваривали тежњу да виде Бога. Током церемоније *Elevatio* упућиване су молитве *Ave verum corpus natum*, *Ave salvo caro Dei*, *Adoro te*, *Ave principium noster redemptionis, Anima Christi* и *Ave sacer Christi sanguis*. Речи које су се најчешће изговарале

---

[186] *Аналисти. Хроничари. Биографи*, 105–106.

[187] G. Schiller, *Iconography of Christian Art*, vol. 2, 11.

[188] Сцена како свештеник подиже хостију почиње често да се слика од XIV века и била је омиљена илустрација текстова канонских закона који се тичу литургијске праксе, као и у псалтирима и молитви *Deus qui* мисе *Corpus Christi*, v. M. Rubin, *Corpus Christi*, 63–82, 131–134, *et passim*.

приликом визуелног причешћа у тренутку елевације, биле су оне из *Anima Christi*: *Intra tua vulnera absconde me*, / *Et ne permittas me separari a te*. Верници који нису знали ове молитве требало је да кажу пет *Pater* и пет *Ave* у част пет Христових рана.[189] Оваква адорација хостије путем *manducatio spiritualis* често је у потпуности замењивала причест, чак и последњу на самртном одру. Причешће је доживљавано као *Imitatio crucis*, које за коначни циљ има сједињавање са Распетим Христом. Култ хостије и свете крви се ширио и изван саме литургије, оснажен веровањем да се искупљење може постићи самим гледањем хостије, односно визуелним причешћем. Међу верницима је почело да се шири веровање према којем је онај ко види *Elevatio* хостије заштићен тог дана од ватре, слепила, заразних болести, а посебно од изненадне смрти.[190] Треба подсетити да је за вернике једнако значење имала и представа светог Христофора који носи малог Христа; она се посебно поштовала и у Котору, судећи према фрескци великих димензија која је насликана средином XIV века на прочељу цркве Свете Ане.

Ускршњој миси и ритуалу *Elevatio* хостије претходило је „сахрањивање" хостије у церемонији *Depositio* за време мисе на Велики петак. На почетку развоја службе *Depositio* и *Elevatio*, као драматизације Полагања у гроб и Васкрсења, на Велики петак се уместо хостије полагало распеће у *sepulchrum* (што је изгледа најранији облик ритуала), али већ од XII века се полажу заједно, а веома ретко само хостија. Хостија и распеће који су се „сахрањивали" у служби *Depositio*, покривани су тканином која симболише Христов покров, а који су апостоли затекли у гробу после васкрсења. Након завршетка службе *Depositio* и *Elevatio* свештеник у *Visitatio* понавља улогу мироносица које су пронашле празан гроб и њихов дијалог са анђелом.[191] У Лекционару которске бискупије који се чува у библиотеци Академије наука у Санкт Петербургу, налази се и одломак из јеванђеља о доласку мироносица на гроб и налажењу празног гроба: *Euangelium in Pascha – Sequentia Sancti euangelii secundum Marcum* (Mc 16, 1–7). Рукопис је замењен новим највероватније у XIII веку, јер су се од тог времена догодиле промене у нотном систему. Текст Ускршњег јеванђеља писан беневентаном гласи: *In illo tempore. Maria magdalena et maria iacobi et sa-*

---

[189] M. Rubin, *Corpus Christi*, 156–157.

[190] Хостија је изазивала дивљење сеоске и градске популације и због чињенице да је имала врло чисту и једноставну текстуру и да је прављена од најфинијег белог брашна, које је било исувише скупо за честу конзумацију већини људи, v. M. Rubin, *Corpus Christi*, 147.

[191] О развоју ритуала: K. Young, *The Dramatic Associations of the Easter Sepulchre*, Madison 1920, 5–130; G. Schiller, *Iconography of Christian Art,* vol. 2, 181–182; B. G. Lane, *"Depositio et Elevatio": The Symbolism of the Seilern Triptych*, The Art Bulletin LVII (1975) 26–27; M. Rubin, *Corpus Christi*.

lome emerunt aromata ut uenientes ungerent iesum. Et ualde mane una sabbatorum ue niunt ad monumentum orto iam sole. Et dicebant ad inuicem. Quis reuoluet nobis lapidem ab hostio monumenti. Et respicientes viderunt reuolutum lapidem erat quippe magnus ualde. Et introeuntes in monumentum uiderunt iuuenem sedentem in dextris coopertum stola candida et opstupuerunt. Qui dicit illis. Nolite expauescere. Iesum queritis nazarenum crucifixum surrexit non est hic. Ecce locus ubi posuerunt eum. Sed ite dicite discipulis eius et petro quia precedet uos in galileam. Ibi eum uidebitis sicut dixit uobis.[192]

У иконографији сцена из циклуса Страдања и Посмртних јављања у Колеђати, истакнути су управо мотиви крста, Христовог мртвог тела, покрова, празног гроба. Распоред сцена не прати хронолошки след догађаја, већ су истакнуте кључне етапе Страдања и Васкрса, које имају посебно симболичко значење и чине целину са ритуалом који се одвија у олтарском делу цркве. Средишња представа Распећа дели горње две зоне апсидалног фреско-програма на две идејне целине. У северној половини налазе се сцене у којима је представљен жив Христос у циклусу Страдања. У јужној половини, нижу се сцене везане за две нарочито истакнуте теме: Христов гроб и Христово мртво тело. Христов гроб се у виду мермерног саркофага слика у Колеђати у сценама: Оплакивање, Полагање у гроб, Мироносице на гробу и Апостоли проналазе Христов гроб празан. Саркофаг са положеним Христовим мртвим телом у двема сценама Оплакивања има снажну сакраменталну симболику. Христово тело које почива на саркофагу, односно гробу, јесте хостија на олтару. Сцене у којима се глорификује сакраментални симболизам Христовог мртвог тела су: Скидање са крста, Оплакивање и Полагање у гроб. Христово васкрсење је представљено сценама: Мироносице на гробу, Мироносице јављају апостолима да су нашле Христов празан гроб и Апостоли проналазе празан гроб. Према томе, одабир сцена и истицање појединих иконографских мотива, говори о тежњи прослављања хостије која је била у фокусу службе *Depositio*, *Elevatio* и *Visitatio*.

Евхаристичка симболика је доминирала и у програму сликане декорације олтарског простора которске катедрале. Судећи према стилским одликама и сачуваном уговору о исплати грчких сликара из 1331. године, може се закључити да је Катедрала осликана нешто касније од Свете Марије Колеђате.[193] Апсида катедрале Светог Трипуна је некада у целини

---

[192] У Лекционару су и два одломка из Јеванђеља по Јовану, део Павлове посланице, *Genealogia secundum Mattheum* (Mt, 1, 1–17), затим *Genealogia Domini nostri Hiesu Christi secundum Lucam* (Lc 3, 21–38; 4,1). Литургијски поздрав претходи сваком напеву – *Dominus uobiscum. Et cum spiritu tuo* (Господ са вама. И са духом твојим). Транскрипција напева према: M. Radulović-Vulić, *Drevne muzičke kulture Crne Gore*, vol. II, Cetinje 2002, 116–121, 141–142.

[193] MC, vol. I, 662. Стилске карактеристике остатка живописа у апсиди Катедрале

била живописана. Данас су сачувани само фрагменти сцена Распеће и Скидање са крста, као и мотив Дељења хаљина.[194] У најнижој зони сокла, која је црвеном бордуром одвојена од сцена у вишој зони, сачуван је мањи део сликане декорације у виду белих завеса, оперважених златном бордуром, са флоралном орнаментиком у плавој боји. Од сцене Распећа сачувано је лево Христово стопало на крсту и делић торза. У позадини крста је сликана архитектура која представља бедеме Јерусалима. Са леве стране крста су, добро сачуване, фигуре светог Јована и Лонгина. Апостол Јован је представљен као тамнокос, јаке вилице и снажне грађе. Жалост изражава ослањањем главе на десну руку. Лонгин је представљен у необичном положају, главе неприродно забачене уназад, док копљем пробада Христов бок. Испод ове две фигуре је мотив Дељења хаљина са натписом на латинском језику DIVIDUNT VESTIMENTA,[195] који је данас тешко уочљив. Два војника седе на земљи, један наспрам другог, и деле Христову хаљину беле боје. Један војник у рукама држи маказе. Сцена Скидање са крста није одвојена бордуром од Распећа. Сачуван је део десног крака крста са Христовом руком, као и део Христовог нимба. Јосиф из Ариматеје је приказан на леставама како чекићем и клештима покушава да извади чавао из Христове руке. Иза крста је Марија Магдалена која емотивно изражава бол подизањем леве руке ка лицу, док се десном ослања на крст. Испод крста се налазила још једна фигура од које се види само делић нимба.

Према остацима сцена у апсиди може се јасно закључити да је програм сликане декорације олтара обухватао циклус Страдања Христовог, по чему стоји у најтешњој вези са живописом у апсиди Колеђате. Међутим, распоред сцена се битно разликује од Колеђате, јер у Катедрали представа Распећа није била већих димензија од осталих, нити су се око ње груписале друге сцене, како је то било замишљено у Колеђати. Ипак,

---

одредио је В. Ј. Ђурић, *Византијске фреске у Југославији*, 58.

[194] Фреске у апсиди Светог Трипуна откривене су 1897. године, након премештања ренесансне гробнице бискупа Трипа Бизантија са зида главне апсиде на јужни зид западног травеја. Поред фрагмента некадашње сликане декорације у апсиди, трагови фресака, углавном декоративних мотива, пронађени су и над презбитеријумом, затим у бочним апсидама, као и на северном зиду. Већ 1908. године фреске су поново биле покривене малтером. Године 1966, на предлог Републичког одбора за прославу 800-годишњице Катедрале, фреске у апсиди су поново откривене. О постојању фресака у апсиди су писали: Ђ. Стратимировић, *О прошлости и неимарству Боке Которске*, Споменик СКА XXVIII (1895) 20; I. Stjepčević, *Vođa po Kotoru*, Kotor 1926, 34; id, *Katedrala*, 15; С. Радојчић, *О сликарству у Боки Которској*, 56–58; М. Милошевић, *Фреске у которској катедрали*, Зограф 1 (1966) 34; *Историја Црне Горе* 2/1 (П. Мијовић), 289–290; В. Ј. Ђурић, *Византијске фреске*, 58.

[195] Натпис преузет од: N. Luković, *Freske i slike katedrale sv. Tripuna*, 65.

сликање Страдања, а можда и циклуса Посмртних јављања, говори о истицању евхаристичке симболике и догме о транссупстанцијацији у најсветијем месту града Котора, у главној апсиди његове катедралне цркве.

Преокупација култом хостије се препознаје и у избору светитељки које су насликане на потрбушјима лукова наоса Катедрале. Поред свете Венеранде и свете Анастасије, евхаристичку симболику имали су и култови свете Луције, свете Кларе, свете Маргарете и свете Агате. Заједнички атрибут овим светитељкама била је *hostiam vivam*, а њихове жртве су повезиване са евхартистичком. Посебно је света Клара била асоцирана и визуелно и у списима са култом освећене хостије, а њен атрибут је монстранца. У житију свете Кларе (које је написао Томазо да Челано) истиче се тежња светитељке да нахрани људе (чудо умножавања хлебова и уља). Њен израз дубоког штовања култа хостије јесте педесет корпорала које је исткала за цркве у близини Асизија.[196]

У позносредњовековној религијској пракси, са култом хостије је у најближој вези било штовање реликвија. Писани извори говоре да су се реликвије *lignum crucis* чувале у Катедрали и Колеђати. Важно је уочити да су се честице Часног крста чувале у Светом Трипуну и Светој Марији Колеђати управо у време настанка фресака са темом Христове жртве на крсту у њиховим апсидама. Реликвије Часног крста су биле похрањене и у которским црквама и братовштинама посвећеним Светом крсту и Светом духу. Данас се у реликвијару светог Трипуна чува осам честица *lignum crucis*, од којих су три у сребрној опреми и припадали су Катедрали, цркви Свете Марије Колеђате и братовштини Светог крста.[197] Реликвије Часног крста се у Котору помињу више пута током неколико векова. Први пут је постојање реликвије у граду забележено 1270. године, када су епископ Неофит из Зете и которски епископ Марије оптужени да су однели из Катедрале *lignum Dominicum, icones, et relliquias S. Tryphonis*.[198]

Честице *lignum crucis* се помињу у судско-нотарским списима временски блиским настанку сликане декорације апсида Колеђате и Катедра-

---

[196] У складу са фрањевачким учењем, света Клара је проповед називала храном за душу и повезивала је са хлебом. О значају причешћа и култу хостије у формирању позносредњовековних култова светих жена (посебно о светој Клари), cfr. C. Bynum, *Holy Feast and Holy Fast. The Religius Significance of Food to Medieval Women*, University of California Press 1988, 99–102, *et passim*. О повезивању ових светитељки на основу њиховог атрибута, cfr. C. Hahn, *Icon and Narrative in the Berlin Life of St. Lucy*, in: The Sacred Image East and West, ed. R. Ousterhout, L. Brubaker, University of Illinois Press 1995, 72–90.

[197] I. Stjepčević, *Katedrala*, 23–24. О симболици реликвије Часног крста и њеном значају за Которане, cfr. В. Живковић, *Lignum crucis у касносредњовјековном Котору*, Историјски записи LXXV/3–4 (2002) 31–44.

[198] У *Monumenta Montenegrina VI*, 96–97, *lignum Dominicum* је погрешно преведено као „крст“.

ле. Године 1327. Доминик Угрин је откупио реликвију *ligno domini* од Ивана, сина покојног Николе Дабронова из Котора, коју је овај добио од једног Дубровчанина.[199] Оно што је изузетно важно за разумевање контекста штовања реликвија и настанка иконографског програма апсиде катедрале Светог Трипуна, јесте да је управо Иван Дабронов (Дабронис) био један од прокуратора задужених да исплате грчке сликаре који су радили на њеном осликавању. Реликвијару катедрале Светог Трипуна, Јелена де Драго завештала је 1333. године *ligno crucis domini nostri Iesu Christi*.[200] Потврда извршења ове опоруке среће се у тестаменту њене сестре, Деје, удовице Јунија Гондоле из Дубровника, из 1333. године. Према одредби опоруке своје сестре Јелене, Деа је предала, преко Јунија Базилијева и Мата Јакањина, у Реликвијар светог Трипуна сребрну плочицу у којој се налазио мали крст направљен од дрвета Христовог крста (*in reliquiis sancti Triphonis unam parnam tabulam argenteam, in qua dicebatur esse crux quedam de lingno crucis domini nostri Jesu Christi*.)[201]

Доминик Угрин, Иван Дабронов и Јелена Драго имали су у свом приватном власништву једну од најпоштованијих хришћанских реликвија, честицу Часног крста, и у томе нису били изузеци у касносредњовековном Котору. На основу извора се може претпоставити да је било уобичајено да управо грађани лаици завештају или поклањају црквама реликвије *lignum crucis*. Тако је нешто касније, 1342. године, Медоје Скабало даровао цркви Светог крста честицу Часног крста.[202] Познати которски ковач мачева, Новак *spadar*, поклонио је 1410. или 1411. године братовштини Светог духа реликвију *lignum crucis*, што је и забележено у статуту братовштине.[203] Поред *lignum crucis*, у Катедрали се чувала још једна реликвија Страдања – део стуба уз који је Христос био бичеван. Реликвију је Јеролим Буђа (которски бискуп 1583. године) добио од свог стрица фрањевца и потом је поклонио доминиканској цркви Светог Николе.[204]

Реликвија *lignum crucis* се чувала и у цркви Свете Марије Колеђате. У попису намештаја цркве из 1515. године, помињу се три крста (један велики и два мала) и честица *lignum crucis*.[205] Сликањем Распећа у самом средишту апсиде Колеђате, подвучена је евхаристичка симболика простора и растући култ хостије, али и значај који је засигурно реликвија *lignum*

---

[199] MC, vol. I, 353. О трговини и поклањању реликвија у средњем веку, cfr. P. J. Geary, *Living with the Dead in the Middle Ages*, Ithaca, London 1994, 194–217.
[200] MC, vol. I, 1132; o tome takođe, v. I. Stjepčević, *Katedrala*, 23–24.
[201] MC, vol. II, 317.
[202] I. Stjepčević, *Katedrala*, 24, n.174.
[203] J. Antović, *Statut bratovštine Svetog Duha u Kotoru*, 141.
[204] I. Stjepčević, *Katedrala*, 24.
[205] I. Stjepčević, *Katedrala*, 24. Један од поменутих крстова је највероватније рад у сребру златара Марина који се обавезао да ће га израдити 1436. године (IAK SN XIV, 169), v. C. Fisković, *O umjetničkim spomenicima*, 92.

crucis имала за град и његове вернике. Током времена, олтар Колеђате је доживео више промена, али је Распеће увек била посебно наглашавана тема и пратила је савремена збивања у оквиру западноевропске уметности са становишта идеје, теме и технике извођења. Претпоставља се да је све до обнове из 1434. године у цркви постојала стара ранороманичка олтарска преграда. Висина ове олтарске преграде није доводила у питање видљивост фресака у апсиди, а тиме и сликано Распеће. Нови виши олтар је постављен у XV веку, на којем је, највероватније, стајало данас сачувано готичко дрвено Распеће.[206] Тада су фреско-представа Распећа и дрвено Распеће носили литургијску симболику олтарског простора. Композицијско решење сликане декорације апсиде у Колеђати (Распеће које је насликано већих димензија у средишту апсиде, окружено мањим сценама из циклуса Страдања и Посмртних јављања) представља форму блиску *croce dipinta*. Оваква сликана распећа, која су се у то време често налазила на олтарима у Италији и Далмацији, представљала су фузију иконе и наративног сликарства.[207]

4. *IMITATIO CHRISTI, PENITENZA, COMPASSIO*

Модел *Imitatio Christi* јављао се у позносредњовековној религиозности у бројним варијацијама – од причешћа до строгог аскетизма. На-

---

[206] Након што је ова олтарска преграда страдала у пожару 1563. године, саграђен је нови високи барокни олтар 1682. године, а дрвено Распеће је премештено на њега. Међутим, у овој етапи радова на цркви, догодила се важна промена – полукружна апсида је испуњена зиданом испуном, фреске су уклоњене и цела унутрашњост је премалтерисана и обојена у складу са новим захтевима барока, v. М. Чанак-Медић, *Архитектура Немањиног доба* II, 206. О барокизацији цркве, v. З. Чубровић, *Барокизација романичког Котора*, ГПМК XXXIX–XL (1991–1992) 32–33.

[207] Сликано Распеће (*croce dipinta*) у католичким црквама могло је да стоји на средини олтарске преграде, док је ова још постојала, или на олтару, а исто тако је могло да виси на тријумфалном луку, или да стоји подигнуто у средини главног брода, v. G. Gamulin, *Slikana raspela u Hrvatskoj*, Zagreb 1983, 7. На подручју северно од Алпа на истом месту су се налазила тродимензионална клесана Распећа, v. G. Schiller, *Iconography of Christian Art*, vol. 2, 149. На сличан начин као у Колеђати, формално решење икона преузето је у монументалном сликарству у капели светог Фрање у Календерхане џамији у Цариграду. Средином XIII века у апсиди ове капеле насликано је низ сцена, мањих димензија, из живота светог Фрање око централне представе овог светитеља, већих димензија. На овај начин груписане фреске у цариградској капели светог Фрање су композиционо поновиле решења са тосканских фрањевачких икона, v. C. Stryker, Y. Dogan Kuban, *Work at Kalenderhane Camii in Istanbul. Second Preliminary Report*, DOP 22 (1968) 189–192.

рочити замах и општу прихваћеност код верника концепт уживљавања у Христов живот и муке добио је са појавом светог Фрање и фрањевачког реда. Саставни део сваког *Imitatio Christi* представљало је покајање (*Penitenza*), а акценат је стављан на подражавање и уживљавање у људску природу Христа, посебно напаћеног Христа из Страдања. Као вид покајања и аскетизма *Imitatio Christi* се развијао паралелно са нарастајућим култом хостије.[208] У средишту култа хостије стоји *Compassio*, подражавање и емотивно уживљавање у Страдање. Касносредњовековне омиљене теме и мотиви у религиозним медитацијама и уметности, као што су *Imago pietatis*, *Quinquepartitum vulnus* или *Arma Christi* носили су снажну евхаристичку симболику. У свом основном значењу требало је да изазову код верника покајање, *Compassio* и жељу ка *Imitatio Christi*.

Imitatio Christi, *Penitenza* и *Compassio* као религиозни концепти били су снажно утемељени у верској пракси Котора XIV и XV века. Аскетски принципи покајања и уживљавања у Христове муке чинили су основу девоционалне праксе бичевалаца братовштине Светог крста. Амблематска представа которских флагеланата била је *Imago pietatis* са мотивима оруђа Христовог Страдања. Принципе *Compassio* и *Imitatio Christi* посебно снажно су истицали у свом учењу фрањевци, чија су сва три реда била присутна у црквеном и свакодневном животу Котора. На зидовима которских цркава свети Фрања се представља као *alter Christus* са пет рана Христових на свом телу.

Афирмација штовања Христовог тела и крви, односно његове људске природе и телесности, нашла је свој пуни израз у једном култу који је стајао у најближој вези са култом хостије и догмом о транссупстанцијацији. У питању је култ Пет Христових рана (*Quinquepartitum vulnus*), а који се, као део христоцентричне религиозности и начела *Imitatio Christi*, развијао од времена појаве светог Фрање. Да је култ Пет Христових рана постојао у Котору, веома јасно сведочи један, у ранијем тексту већ поменути, архивски извор. Лука покојног Марина Болице, у својој опоруци писаној 1496. године, завештао је да треба да се обуче пет сиромаха *di*

[208] Причешће као вид *Imitatio Christi* постаје инкорпорација, јер је праћено веровањем да хостија јесте Христос, разматра: C. Walker Bynum, *Fragmentation and Redemption*, 134–135, 145–146. К. Вокер Бајнам заступа мишљење (посебно у *Holy Feast and Holy Fast*) да је култ Христовог тела и крви, као афирмација религијског значења телесног и емоција, нарочито био изражен међу женама. Премда се може расправљати о особеним манифестацијама побожности са становишта пола, ипак треба са опрезом приступати оваквим закључцима. Како је Мири Рубин нагласила, евхаристички језик је припадао свима, те христоцентрична религиозност није привлачила искључиво жене, а и оне саме су могле да је исказују на различите начине, v. M. Rubin, *Corpus Christi*, 9.

vestimenti di rasica на част пет Христових рана.[209] О заступљености култа *Quinquepartitum vulnus* у Котору, исто тако сведоче и два сачувана олтарска дрвена Распећа великих димензија. Наглашене и натуралистички представљене ране на Христовом телу имале су евхаристичку симболику и улогу да подстичу медитације о Христовом Страдању и *Compassio* верника. У питању су два касноготичка дрвена Распећа из Колеђате и Катедрале, која су се сматрала чудотворним. Распеће из Колеђате се одликује готичким натурализмом у обради напаћеног распетог тела са истакнутим ребрима, крсним ранама, те ранама од бичевања и у грчу савијеним стопалима. Након рестаурације, у унутрашњости Христовог трупа пронађени су которски новчићи (фолари) из времена владавине Лудвига Анжујског, који су били положени на срце Исусово. Фолари омогућавају да се оквирно датује време настанка Распећа будући да је владавина Лудовика Анжујског над Котором трајала (са краћим прекидом) од 1371. до1385. године.[210]

Према погрешном предању раноренесансно Распеће које се налази у ризници Катедрале сматрало се даром краљице Јелене манастиру Светог Фрање 1288. године. Међутим, на Распећу из Катедрале запажа се уплив ренесансе у начину обликовања Христовог тела. Облици су пунији и заобљенији, а смањен је готички реализам којим се одликује Распеће из Колеђате. На основу стила, претпостављено је да је настао крајем XV, или почетком XVI века.[211] Премда је често долазило до забуне приликом идентификације ова два дрвена Распећа из Котора, може се претпоставити да је Распеће из Катедрале првобитно припадало фрањевачком манастиру. Мало касноготичко Распеће на јужној фасади Колеђате тумачи се као *simulacrum* чудотворног Распећа које се чувало и поштовало у цркви, а претпоставља се да је та пракса поновљена када је средином XVIII ве-

---

[209] IAK SN XXIV, 734.

[210] О датовању овог Распећа v. J. Belamarić, *Gotičko raspelo iz Kotora*, PPUD 26 (1986–1987) 119–155. Ц. Фисковић је датовао Распеће из Колеђате према стилским одликама у XV век и оценио да је то дело невештог резбара у којем се огледа рустичност и готички реализам, v. C. Fisković, *O umjetničkim spomenicima*, 81–82. Которско Распеће из Колеђате је стилски веома блиско Распећима из баптистерија у Пирану и из сплитске катедрале. Овакав тип готичког болног Распећа често се среће у периоду око 1300. године у Немачкој, а током XIV века и у Италији и осталој Европи. Тематски и иконографски произилази из фазе готичког мистичног реализма. О истарским примерима дрвеног Распећа и паралелама са которским, v. V. Ekl, *Gotičko kiparstvo u Istri*, Zagreb 1982, 12, 24–25, 34–38; J. Belamarić, *Križani iz krstilnice župnijske cerkve sv. **Jurija v Piranu***, in: Križani iz Pirana. Ptujski oltar Konrada Laiba. Restavrirane umetnine, Ljubljana 1999, 6–11.

[211] C. Fisković, *O umjetničkim spomenicima*, 90.

ка постављено мало Распеће на фасади нове фрањевачке цркве у оквиру зидина.[212]

Представа Распећа и култ Христових рана имали су у фрањевачком учењу и религиозности централно место. Основа по којој се фрањевачка теологија везивала за идеју *Imitatio Christi* био је догађај који је свети Фрања доживео на Монте ла Верни 1224. године. Светитељ је, молећи се, имао визију Распећа и тада је доживео стигматизацију. То је била најснажнија потврда сличности светог Фрање са Христом, а кључни догађај за формирање будућег фрањевачког учења и религиозне праксе. Стигматизација као *novitas miraculi* светог Фрању је претворила у живу слику страдања. Послушност светитеља према Богу била је толико савршена да су се ране Распетог манифестовале на његовом телу. Стигмати светог Фрање су имали за фрањевце једно посебно значење – били су изванредна привилегија коју нико до тада није стекао у хришћанској историји. То је био и јединствен разлог за фрањевце да промовишу христоцентричну побожност и да украшавају своје цркве представама „жалости и агоније Страдања", како их је Бонавентура називао. Ове слике су, према Бонавентури, инспирисале вернике да буду истински ученици Христови који теже да носе стално Христов крст, не само у духу, него и у телу. То су идеје поштовања, обожавања и уживљавања у Христову патњу на крсту – *Imitatio Christi* као пут сједињења са Богом. Доктрина о Христовом телесном присуству у литургији је утицала да се представе Распећа и Пет Христових рана симболички доживљавају као причест која се нуди верницима.[213]

На основу подударности из живота и чуда Христа и светог Фрање, развијена је идеја о оснивачу фрањевачког реда као *Christi imitator* и *alter Christus*. У служби која се приписује Бонавентури, између Христа и светог Фрање су истакнута три нивоа сличности (живот, страдање и

---

[212] За први помен чудотворног Распећа се обично узима одломак из *Bove d'Oro* од бенедиктинца Тимотеја Цизиле из 1624. године. Он говори о Распећу у фрањевачкој цркви Госпе Навјештења и пише да је рад Микеланђелов. И. Стјепчевић је утврдио да се ради о манастиру Светог Фрање изван града, јер је у тој цркви постојала братовштина Навјештења Блажене Дјевице Марије, али је сматрао да се ради о Распећу које се чува у Колеђати, v. I. Stjepčević, *Vođa po Kotoru*, 39; id, *Kotorsko propelo*, 7, 9. Са друге стране, J. Беламарић сматра да се фрањевачко Распеће данас чува у Катедрали, v. J. Belamarić, *Un intagliatore gotico ignoto sulla sponda orientale dell'Adriatico*, in: Gotika v Sloveniji. Nastajanje kulturnega prostora med Alpami, Panonijo in Jadranom. Akti mednarodnega simpozija, Ljubljana 1995, 147–157.

[213] О томе: R. Hatfield, *The Tree of Life and the Holy Cross. Franciscan Spirituality in the Trecento and the Quattrocento*, in: Christianity and the Renaissance. Image and the Religious Imagination in the Quattrocento, ed. by T. Verdon, J. Henderson, Syracuse University Press 1990, 132–160.

васкрсење), речима: *Item Beatus Franciscus fuit creatus ad similitudinem Humanitatis Christi, videlicet quantum ad tria: quantum ad vitam, quantum ad passionem, et quantum ad resurrectionem*.[214] Појава светог Фрање је тумачена у контексту Божје сотериолошке замисли, а идеја његове сличности са Христом утицала је на апокалиптичко учење Јоакима из Фијоре, према којем је са асишким светитељем отпочело треће доба, доба духа. Идеју да са светим Фрањом почиње нова историја спасења прилагодио је црквеном учењу Бонавентура у *Legenda Maior*, чиме је донекле озваничио идеје фрањеваца спиритуалаца, поштовалаца Јоакима из Фијоре. Бонавентура је тиме поставио темеље каснијем снажном развијању ове идеје у фрањевачком учењу, које је одредило целокупну касносредњовековну религиозност у најважнијим сегментима.[215] Основи фрањевачке идеологије су представљени истовремено речју у *Legenda Maior* и сликом, односно опсежним и веома добро простудираним иконографским програмом у Горњој базилици у Асизију. Декорација у цркви Светог Фрање у Асизију представља афирмацију једне компактне идеологије што ће бити од најважнијег значаја за ширење фрањевачког учења и значај реда у оквиру саме Цркве.[216]

---

[214] О утицају фрањевачког модела *alter Christus* на формирање култа светитеља, v. A. Vauchez, *Sainthood in the Later Middle Ages*, 113–127, *et passim*. Најважнија дела која чине основу фрањевачког учења су Бонавентурина *Legenda maior*, затим *Legenda Monacensis S. Francisci*, те *Vita prima* и *Vita secunda* од Томаза да Челана и *De conformitate* од Бартоломеа из Пизе. О биографијама светог Фрање писали су: J. R. H. Moorman, *The Sources for the Life of St. Francis of Assisi*, Manchester 1940; R. E. Lerner, *A Collection of Sermons Given in Paris C. 1267, Including a New Text by Saint Bonaventura on the Life of Saint Francis*, Speculum vol. 49, no. 3 (Jul, 1974) 466–498. Проблем стварања наративног циклуса о светом Фрањи и његове литерарне изворе детаљно је обрадио A. Smart, *The Assisi Problem and the Art of Giotto*.

[215] О тринитарној есхатолошкој подели времена код Јоакима из Фијоре и фрањевачком учењу, v. R. Manselli, *Il tempo escatologico (secoli XII–XIII)*, in: Le temps chrétien de la fin de l'antiquité au moyen age, III–XIII siècles, Paris 1981, 541–552.

[216] Ривали базилици у Асизију за носиоце симбола Реда биле су још и цркве Сан Дамијано, у којој се догодила Фрањина молитва пред Распећем, а затим и црква у Порциунколи, у којој је Фрања преминуо и у којој се одиграла верификација стигмата. Спиритуалци сматрају да је црква Свете Марије у Порциунколи повезана са Фрањиним духовним животом и почетком XIV века Франческо Бартоли из Асизија пише дело о чудима која су се догађала у овој цркви (*Tractatus de Indulgentia S. Mariae de Portiuncula*). Када је 1288. године Ђироламо да Асколи, први папа фрањевац (Никола IV), дозволио изградњу базилике у Асизију, одредио је да се милостиње из Порциунколе прилажу за изградњу цркве Сан Франческо. Тиме је сам папа пресудио ко ће носити симбол Реда. Због везаности папе Николе IV за базилику, може се и њему приписати учешће у састављању програма декорације цркве. Утицао је и на коначну верзију *Legenda Maior*, уневши неке епизоде. У то време издаје и булу *Exiit qui seminat*, v. S. Romano, *La Morte di Fran-*

Култ Христових рана је добио снажан теолошки значај са Бонавентуриним учењем како је Господ стигматима на светом Фрањи заправо потврдио фрањевачки ред.[217] Стигмати светог Фрање као одраз *Imitatio Christi* постали су симбол фрањевачке теологије, а потом и подстицај снажењу култа *Quinquepartitum vulnus*. Из XIV и XV века сачуване су у Котору три представе светог Фрање. Светитељ је представљен у зони стојећих фигура на јужном зиду западног травеја у цркви Свете Марије Колеђате почетком XIV века са књигом у руци и израженим стигматима, посебно на грудима (*difficilior*).[218] У XV веку насликан је, такође у зони стојећих фигура, на јужном зиду у цркви Свете Госпође (Светог Базилија) у Мржепу. Приказан је без истакнутих стигмата, како у једној руци држи књигу, а у другој крст.[219] Сам чин стигматизације оснивача фрањевачког реда био је насликан у цркви Свете Ане у другој половини XV века.[220] Од некадашње фреске сачувана је само доња половина на западном делу јужног зида средишњег травеја. Светитељ у монашком хабиту са плетеним појасом (*cordegliere*) насликан је између два пиластра, у зони стојећих фигура. На стопалу се види рана од стигмата и зраци који су полазили од Распећа, некада насликаног у углу композиције, а данас изгубљеног. Свети Фрања је окренут ка суседној представи, од које је одвојен црвеном бордуром. У питању је представа Богородице на престолу са малим Христом, од које је такође сачувана само доња половина. Богородица седи на масивном златном престолу са постољем у облику звезде. Богородица са Христом и свети Фрања, који је окренут ка њој, насликани су на зидној површи која је дефинисана архитектонским елементима. На тај начин представљају целину која има и посебно симболичко значење. Сликањем Богородице са малим Христом поред Стигматизације светог Фрање, истакнута је веродостојност стигмата и евхаристички култ *Quinquepartitum vulnus*. Из разлога што циклус светог Фрање у Горњој цркви у Асизију представља, поред литерарних дела, кључ за разумевање тада формираног фрањевачког учења, треба се осврнути на начин сликања сцене Верификација стигмата. Њена иконографија је брижљиво просту-

---

cesco. Fonti francescane e storia dell'Ordine nella basilica di S. Francesco ad Assisi, Zeitschrift für Kunstgeschichte 61/3 (1998) 339–368.

[217] У *Legenda maior* Бонавентура је Верификацију стигмата повезао са Потврђивањем Реда од стране папе Иноћентија III, cfr. A. Smart, *The Assisi Problem and the Art of Giotto*, 22–23.

[218] Представу светог Фрање у Колеђати идентификовала је: V. Živković, *Zidno slikarstvo u crkvi Svete Marije Koleđate u Kotoru*, 123, 143.

[219] О фигури светог Фрање у Мржепу писао је: В. Ј. Ђурић, *У сенци фирентинске уније*, 31, 40–41.

[220] О идентификацији сцене и иконографским елементима који указују да је реч о Стигматизацији светог Фрање, v. В. Живковић, *Фреске из XV века у которској цркви Свете Ане. Иконографска анализа*, Зограф 28 (2000–2001) 133–138.

дирана како би се потврдио концепт о светом Фрањи као *alter Christus*. Стога је у сцену укључен и иконостас на чијем врху је, поред *croce dipinta* (као симбола *crocifisso che parlava* из цркве Сан Дамијано и симбола стигмата, знакова крста) и иконе светог Михаила (свети Фрања је називан и другим Михаилом јер је носио на свом телу „печате Бога живога"), насликана и икона Богородице са Христом.[221] Веровање у истинитост стигматизације светог Фрање је имало суштинског значаја за утемељење самог фрањевачког реда. Тако се потврда стигмата нуди верницима већ у *Златној легенди*. Према овој причи, у Апулији је један човек стајао пред сликом светог Фрање и питао се да ли се стварно десило чудо са стигматима? Потом је зачуо звук какав долази од стреле и видео рану на свом левом длану. То је била потврда веродостојности стигмата.[222] Једноставним и свима разумљивим примером у *Legenda aurea* је представљена контемплација пред ликовном представом светог Фрање са стигматима и потврђено веровање у њихову истинитост.

У касносредњовековној религиозности телесност је била кључна категорија која је свој одраз нашла у догми о транссупстанцијацији, у култовима реликвија и хостије, као и кроз моделе уживљавања у Христово страдање. Стигматизација светог Фрање као највиши степен *Imitatio Christi* у развоју своје иконографије пратила је кретања у религиозности. У которској цркви Свете Ане, свети Фрања је представљен у тренутку добијања Христових рана на свом телу. Сам чин стигматизације су симболисали златни зраци који су полазили од Христових ка светитељевим ранама. На ранијим представама Стигматизације, нису се приказивали зраци, а небеска визија је имала изглед серафима, симбола вечног бића. Таквим иконографским решењем изражавала се превасходно духовна повезаност светог Фрање са Богом. Кључне промене и окретање ка наглашавању Фрањине телесне сличности са Христом, у погледу рана, догодиле су се у централноиталијанском сликарству крајем XIII или почетком XIV века. Фрањина визија је постала распети Христос, кога серафим носи

---

[221] У учењу и животном примеру светог Фрање, арханђел Михаило је играо значајну улогу. Свети Фрања је посветио своје усамљеничке молитве на Монте ла Верни управо „лутајућем витезу" из реда анђела. Сам се идентификовао са арханђелом Михаилом, као анђелом из Апокалипсе који праведнике обележава „печатом Бога живога" (Откр. 7, 2–8), док се у *Legenda Maior* стигмати светог Фрање тумаче као „печати Бога живога". У химни *Caput Draconis*, писаној за папу Гргура IX, свети Фрања се назива другим Михаилом, кога је Христос послао да победи аждају неистине. Свети Фрања је, према томе, *novus legatus* који на свом телу носи свете стигмате, знакове крста, cfr. A. Smart, *The Assisi Problem and the Art of Giotto*, 10–11, 213–215.

[222] J. de Voragine, *The Golden Legend*, vol. 2, 224.

и покрива крилима, а зраци су сад полазили од пет Христових рана ка Фрањи.[223]

Стигматизација светог Фрање је представљала израз касносредњовековне преокупације Христовим сакраменталним телом и снажења култа *Quinquepartitum vulnus*. Сакраментална, односно евхаристичка, симболика сцене у Светој Ани добија своје пуно значење када се посматра у односу са другим представама у цркви. Суседна представа Богородице са малим Христом ка којој је свети Фрања окренут носила је у позном средњем веку евхаристичку симболику. У складу са догмом о транссупстанцијацији, истицано је да Богородица држи дете на начин на који свештеник нуди хостију, односно *quod ipsa fuit prima presbiterissa*.[224] Такође, треба нагластити да су се од почетка XIV века као поборници учења о *Immaculata conceptione* посебно истицали фрањевци. Поред прослављања овог празника у својим црквама, фрањевци су током XIV и XV века оснивали и лаичке братовштине посвећене Богородичином безгрешном зачећу.[225] У овом контексту можда треба сагледати и симболику Богородичиног престола чије је подножје у цркви Свете Ане насликано у облику звезде. Концептуални пандан Стигматизацији светог Фрање јесте представа свете Катарине Сијенске на источном олтарском зиду цркве Свете Ане. Доминиканска трећереткиња, са стигматима на ногама, насликана је највероватније у сцени Причешћа, судећи према њеним рукама склопљеним у молитви и делимично сачуваном Христу из сегмента неба који јој је вероватно пружао хостију. Њена стигматизација и смрт у тридесет и трећој години били су основни елементи у грађењу доминиканске вер-

---

[223] На раним представама ове теме, свети Фрања се приказује како клечи са испруженим рукама према небеској визији која има изглед серафима са крилима у форми крста из којих се виде руке и стопала разапетог. Литерарни предложак за ову представу је *La vita prima* Томаза да Челана из 1228–1229. г. где он каже да је визија била у облику човека као серафима са шест крила, који је прикован за крст. Бонавентура 1262. године иде даље и каже да је то био *Christus sub specie Seraph*, што ће се задржати током XIV века у делима *Actus Beati Francisci et sociorum eius* и *Sacre sante istimate*. О иконографији представа светог Фрање, нарочито Стигматизације, cfr. H. Thode, *Franz von Assisi*, Berlin 1885; L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien* III/1, 517, 526–528. О разлици између литерарне и фигуративне традиције у сликању стигмата у сцени Смрт светог Фрање, cfr. S. Romano, *La Morte di Francesco*, 339–368.

[224] О евхаристичком значењу ове представе у касносредњовековној религиозности, посебно кроз примере табернакла за чување хостије у виду статута Богородице са малим Христом, cfr. M. Rubin, *Corpus Christi*, 142–147.

[225] О оснивању братовштина посвећених Безгрешном зачећу у северној Италији у XIV и XV веку и развоју догме у овом периоду, cfr. B. Sella, *Northern Italian Confraties and the Immaculate Conception in Fourteenth Century*, Journal of Ecclesiastical History, vol. 49, n. 4 (October 1998) 599–619.

зије раније успостављеног фрањевачког модела.[226] Сакраментална симболика Христовог тела и крви добила је у светитељском примеру Катарине Сијенске облике религијског мистицизма, у складу са религијским преокупацијама времена у којем се формирао култ светитељке. Христова крв је за Катарину Сијенску имала значење милости која је настала из жртве инкарнираног Логоса. Катарина је своја писма писала у знаку Христове *prezioso sangue*, истичући како јој је Марија Магдалена узор зато што је стајала испод крста и била „поплављена" Христовом крвљу.[227]

У првим деценијама XIV века, фрањевачка иконографија је укључена у евхаристичку симболику коју је носио програм сликане декорације цркве Свете Марије Колеђате. Као што је већ поменуто, у западном травеју наоса насликан је свети Фрања са раном на грудима у зони стојећих фигура на јужном зиду. Изнад зоне стојећих фигура у западном травеју, а испод циклуса Христових чуда, највероватније је постојао циклус светог Фрање, судећи према једној делимично сачуваној сцени.[228] Представа и циклус оснивача фрањевачког реда добијају своје пуно значење када се посматрају као део целине сликане декорације западног травеја, а нарочито у релацији са прослављањем култа хостије у апсидалном програму. Од циклуса Христових чуда, сачуване су само две сцене које илуструју Свадбу у Кани. Постојање циклуса светог Фрање и његово место у зони испод Христових чуда има основе у фрањевачком учењу о светом Фрањи који је *alter Christus*. У Колеђати је светитељева *similitudinem Humanitatis Christi* остварена кроз два нивоа: *quantum ad vitam* (као део целине програма у западном травеју) и *quantum ad passionem* (комуникацијом са апсидалним програмом). Фрањевачко учење је свој одраз имало и у ликовним представама, кроз различите видове поређења Христа и светог Фрање. Тако се свети Фрања често укључивао у сцене из христолошких циклуса (нарочито у сцену Распећа). Ипак, најчешће поређење се остваривало повезивањем циклуса везаних за Христа и светог Фрању. Ликовни и теолошки узор за овакву иконографију био је програм фреско-декорације у

---

[226] Света Катарина Сијенска је тражила да њени стигмати буду невидљиви, те су најпре црвени зраци постали *color splendidus*, боје светлости или злата. О литерарном опису задобијања стигмата свете Катарине Сијенске, cfr. M. Meiss, *Painting in Florence and Siena after the Black Death*, 116–121. О иконографији свете Катарине Сијенске, cfr. L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien* III/1, 273.

[227] T. Burckhardt, *Siena. The City of the Virgin*, Oxford University Press 1960, 54–62. О духовности, мистицизму и симболици везаној за Христову крв и евхаристију код свете Катарине Сијенске, v. C. Frugoni, *The Imagined Women*, in: A History of Women in the West, 417–418; D. Régnier-Bohler, *Literary and Mistical Voices*, in: A History of Women in the West, 469, 471, 475, *et passim*.

[228] О предлогу за идентификацију сцене као Чудо светог Фрање са извором и њеним идејним значењем, v. V. Živković, *Zidno slikarstvo u crkvi Svete Marije Koleđate u Kotoru*, 140–143.

Горњој цркви Светог Франје у Асизију. Иконографски програм у Асизију је представљао сликану верзију фрањевачког учења о подударности светог Франје и Христа, развијеног у Бонавентуриној *Legenda Maior*.

У Колеђати се делимично сачувана сцена из циклуса светог Франје, највероватније Чудо са извором, налази испод Свадбе у Кани и изнад представе светог Франје у зони стојећих фигура. Чудо светог Франје са извором се тумачило као алузија на Мојсијево чудо на Хориву (2 Мој. 17, 1–7).[229] Мада је овај догађај узиман као полазна тачка за грађење идеје о светом Франји као Новом Мојсију, сакраментални симболизам сцене га доводи и у везу са значењем Свадбе у Кани. Треба подсетити да је јасну евхариситичку симболику носио један догађај у Франјином животу када је, попут Христа, својој малој браћи претворио воду у вино. (*Franciscus, Christi imitator, signo crucis commutat aquam in vinum*).[230]

Два циклуса из западног травеја су комуницирала са апсидалним програмом и његовом евхаристичком симболиком. Христова чуда су у службама тумачена као откривање његове божанске природе и као симбол почетка Божјег царства. Јеванђеље по Јовану представља Христова чуда као префигурације литургије. Тако су Свадба у Кани и Умножавање хлебова и риба слике евхаристије, док је догма о транссупстанцијацији допринела да се евхаристија посматра као епифанија, *adventus* Бога и његове милости међу људима.[231]

Сликање светог Франје са стигматима и његовог циклуса у западном травеју Колеђате чини идејну целину са представом распетог Христа

---

[229] Бонавентура у *Legenda Maior* пише: "*... omnipotentis Dei famulus... in eductione aquae de petra conformis exstitit Moysi*". Такође се и у *De conformitate* истиче паралела: "*Quadragesimus primus actus est a beato Francisco aquae a petra aductio, scilicet in monte Alvernae, quando homini, cuius asello vehebatur, aquam oratione propinavit. Hunc figuravit Moyses, qui bis aquam de petra virga percutiendo eduxit, Ex. 17, 6; Num. 20, 2*", v. A. Smart, *The Assisi Problem and the Art of Giotto*, 26. У иконографском програму у Асизију ова сцена је посебно истакнута издвајањем из наративног тока.

[230] L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien* III/I, 526.

[231] Као Епифанија прослављала су се три празника: Поклоњење краљева, Крштење Христово и Свадба у Кани. (Апокрифно епифанија је и Умножавање хлебова и рибе). Христос је открио своју божанску природу претварањем воде у вино, односно у сакрамент, cfr. J. A. Jungmann, *The Mass of the Roman Rite: Its Origins and Development (Missarum Sollemnia)* vol I, New York 1950, 117; C. Cecchelli, *Mater Christi III. La vita di Maria nella storia, nella legenda, nella commemorazione liturgica* (parte II – t. II) Roma 1954, 289–296; G. Shiller, *Iconography of Christian Art*, vol. 1, 162. Свадба у Кани се повезивала са Тајном вечером, те је евхаристичка симболика обе сцене истакнута у Сан Аполинаре Нуово, где су насликане једна наспрам друге, cfr. P. A. Underwood, *Some Problems in Programs and Iconography of Ministry Cycles*, in: The Kariye Djami, vol. 4, Princeton University Press 1975, 260, 265, 257.

великих димензија и сценама из Страдања у олтарској апсиди. Подударност светог Фрање са Христом на нивоу *ad passionem* чинили су основу фрањевачке теологије и религиозности. Једна од кључних епизода из живота светог Фрање, која је симболисала његову будућу мисију, била је молитва овог светитеља пред Распећем у цркви Сан Дамијано. Тада је свети Фрања зачуо глас који му је рекао да треба да обнови дом Божији.[232] Догађај у Сан Дамијану и задобијање стигмата одредили су живот светог Фрање и касније самог фрањевачког учења у којима је кључно место имало Распеће и Страдање Христово. У вези са крсном симболиком, треба напоменути да су се у фрањевачким црквама и манастирима често сликале сцене које се тичу Часног крста, честица којега се чувала и у Колеђати. Фрањевци су развијали неколико мистичних представа и легенди у вези са Часним крстом, које су приближавале верницима лекције о Христовој искупљујућој крсној смрти. Већ двадестетих година XIII века, у Фиренци је фрањевачка црква посвећена Светом крсту. Ускоро је добила и реликвију Часног крста, а потом и иконографски програм главне апсиде у којој доминира представа Распећа.[233]

Због значаја који је имао у оквиру фрањевачке теологије, треба се посебно задржати на једном иконографском детаљу из циклуса Страдања Христовог. У програму сликане декорације у олтарском простору Колеђате, у сценама Суђење Христу и Пут на Голготу, Христос је насликан везан конопцем. Бонавентура је писао о везаном Христу у IV одељку *Vitis mystica*, док у *Expositio in Regulam Fratrum Minorum* експлицитно подвлачи паралелу између фрањевачког *cordegliere* и конопца којим је Христос био везан на Путу на Голготу. На делима која су рађена за фрањевце, Христос се приказује везан у сценама: Суђење, Ругање, Пут на Голготу и Пењање на крст. Фрањевци су чак отишли корак даље у подвлачењу симболике те су установили нови тип везаног Христа са фрањевачким конопцем са чворовима. Основу за овакав утицај на иконографију пред-

---

[232] A. Smart, *The Assisi Problem and the Art of Giotto*, 265.

[233] Представа Распећа је доминирала сликаним програмом главне апсиде у фрањевачкој цркви Санта Кроче у Фиренци. О фрањевачком учењу и религиозности у вези са штовањем представе Распећа и реликвије Часног крста, v. N. M. Thompson, *The Franciscans and the True Cross: The Decoration of the Cappella Maggiore of Santa Croce in Florence*, Gesta XLIII/1 (2004) 61–79. Други генерал фрањевачког реда, *fra Elias de Coppis*, подигао је 1245. или 1246. године цркву Светог Фрање у Кортони да би се у њој чувала реликвија Часног крста, v. A. Cutler, *From Loot to Scholarship: Changing Modes in the Italian Response to Byzantine Artifacts ca. 1200–1750*, DOP 49 (1995) 242, 244–246. Посебно развијену форму циклуса о Часном крсту остварио је Пјеро дела Франческа у цркви Светог Фрање у Арецу, између 1452. и 1466. године, cfr. M. Aronberg Lavin, *Piero della Francesca's Iconographic Innovations at Arezzo*, in: Iconography at the Crossroads, ed. B. Cassidy, Princeton University Press 1990, 139–155.

стављао је поново утврђени концепт светог Фрање као *alter Christus*, односно догађај када је светитељ био вучен по граду са конопцем око врата, на начин као и Христос на Путу за Голготу. Према другом Фрањином биографу, Томазу да Челану, овај догађај је представљао део светитељевог јавног искупљења. Важност конопца и стигмата као симбола уживљавања у Христово Страдање потврђује церемонија *Corda pia* која је постала део фрањевачке религиозне праксе. На Велики петак, фрањевци у Асизију шетају са конопцем око врата у процесији до капеле Распећа у цркви Светог Фрање и певају химну са рефреном: *Corda pia enflammantur dum Francisci venerantur stigmata insigna*. Са друге стране, представа Христа који носи крст на путу за Голготу је постала амблематска слика фрањевачке мисије. Фрањевачка идеологија ширења религије усвојила је реторику крсташких похода – свети Фрања, који је одбацио мач зарад духовног оружја Христовог, био је приликом стигматизације означен знаком крста попут крсташа.[234]

Као део покајања, везивање конопца око врата среће се и у профаним еснафским обичајима XIV века. Статут дубровачке занатске братовштине дрводелаца прописује, поред новчане казне, да онај ко нанесе гашталду увреду (*villania*, *infamia*) *debia venire colla centura alo collo davanti lo gastaldo, et debbia cadere in genoghi, et dare si in colpa, che li debbia perdonare*.[235]

У касносредњовековној религиозности, са снажењем модела подражавања и уживљавања у Христов живот и муке, нову улогу су добили *Arma Christi*. Оруђа Христовог страдања су се најчешће представљала на девоционалним сликама, као симболи који су усмеравали контемплацију верника на Христове муке, изазивајући *Compassio* и покајање. Таква је била и которска рељефна представа *Imago pietatis*, настала највероватније у XV веку за лунету цркве Светог крста. Црква је припадала которској братовштини флагеланата у чијој је религијској пракси покајање добило театралне облике испољавања. Рељефна представа обухвата неколико мотива који заједно чине целину која је имала посебно значење. Димензија-

---

[234] Бонавентура истиче да је том приликом свети Фрања био и наг, те у *De perfectione vitae*, а касније и у *Apologia pauperum*, упоређује Христову нагост на крсту са догађајем када је свети Фрања збацио одећу одричући се очевог, односно земаљског богатства и прокламовао сиромаштво. О утицају фрањевачког учења на иконографију циклуса Страдања, cfr. A. Derbes, *Picturing the Passion in Late Medieval Italy*, 30–31, 130–134. Песник са двора Хенрија III у Енглеској 1232. године у *Legenda Sancti Francisci Versificata* Фрањина духовна освајања директно пореди са војним тријумфима Александра Великог и Јулија Цезара, cfr. A. Smart, *The Assisi Problem and the Art of Giotto*, 92–93, 231.

[235] K. Vojnović, *Bratovštine i obrtne korporacije u Republici Dubrovačkoj*, sv. 2, 6–7.

ма и централним положајем се истиче *Imago pietatis*. Христос је представљен погнуте главе и прекрштених руку како стоји у саркофагу, док се у позадини виде краци крста. *Quinquepartitum vulnus* на Христовом телу су наглашене. Око Христове главе су *Sol* и *Luna* у виду глава у профилу унутар схематски приказаних Сунца и Месеца. Мотиву *Imago pietatis* прикључени су и чланови братовштине представљени како клече са Христове леве стране и молитвено му се обраћају. Први носи у рукама крст, друга двојица иза њега свеће, док као последња клечи жена, која у руци држи кесицу.[236] Са Христове десне стране су *Arma Christi*: око централног крста са чавлима и трновим венцем представљени су стуб, бичеви, клешта, чекић, хаљина, коцкице, лествице, здела са сирћетом, копље, сунђер на врху штапа, као и шака и глава.[237] До зрелог и касног средњег века, *Arma Christi* су представљали првенствено симболе тријумфа, односно оружје којим је Христос победио смрт и Сатану. Од краја XII века, почињу да се експлицитније повезују са Страдањем и постају знакови бола и патње који треба да подсећају на Христову жртву за људски род. На њихово самостално представљање у првом реду је утицало штовање реликвија Страдања. Са фрањевачким развијањем *Via crucis* (станица Христовог страдања), *Arma Christi* су постали симболи *staciones* и посебна тема у девоционалној уметности.[238]

Представа *Imago pietatis* је на Западу постала визуелни израз касносредњовековне религиозности, која је пут ка сједињавању са Богом тра-

---

[236] Слично иконографско решење са члановима братовштине у молитви пред *Imago pietatis* налази се на средишњем паноу полиптиха из цркве Свих светих на Корчули. Полиптих је израдио 1438–1439. године Блаж Јурјев за седиште братовштине Свих светих. Овај *Imago pietatis* представља варијанту комбиновања са Оплакивањем, будући да су око Христа насликани и Богородица и свети Јован, v. *Blaž Jurjev Trogiranin. Katalog izložbe*, Zagreb 1986, 98, sl. 52.

[237] О каменом рељефу *Imago pietatis* у Котору писали су: U. Raffaelli, *Dei due cenobii*, Gazzetta di Zara 39, (Zara 23. VII 1844); I. Stjepčević, *Vođa po Kotoru*, 47; N. Luković, *Boka Kotorska*, 176; C. Fisković, *O umjetničkim spomenicima*, 88; J. Grgurević, *Oltari, slike i umjetnički predmeti kotorskih bratovština*, 82. В. Ј. Ђурић је тумачио рељеф са формалног становишта, оценивши како је присутан „страх од празног простора, својствен примитивном духу", те да се неукост мајстора исказала у „преопширном описивању појединости", cfr. *Историја Црне Горе* 2/2, 515–516. Међутим, овакве представе су израз религиозности времена у којем настају и имају неке заједничке особине, каква је управо „пренатрпаност" и бројност *Arma Christi*. Са становишта данашњег посматрача, овај рељеф се може тумачити првенствено као уметничко дело и стога добити адекватну естетску оцену, али је у време настанка рељефа превасходни циљ било подстицање медитације о Страдању.

[238] О *Arma Christi* і *Imago pietatis* cfr. G. Schiller, *Iconography of Christian Art* vol. 2, 184–197, 197–229; C. Walker Bynum, *Violent Imagery in Late Medieval Piety*, 3–36.

жила у мистичкој контемплацији и уживљавању у Христово страдање.[239] *Imago pietatis* је девоционална представа Христа ослобођена просторног и временског контекста, која треба да изазове код верника *Imitatio* и *Compassio*, као пут ка сједињењу са Христом. Популарност *Imago pietatis* на Западу је повезана са установљењем празника *Corpus Christi* 1264. године и са интензивнијим прослављањем сакраменета у XIV веку.[240] Снажна евхаристичка симболика коју је *Imago pietatis* носила условила је њено често представљање на табернаклима, монстранцама и на олтарским преградама. Вероватно средином XV века, настала је у Котору пиксида на чијој готичкој стопи су изведени ликови светитеља у емаљу. Међу ликовима је и представа *Imago pietatis*, са обележјима готичког стила у цртежу. Такође у XV веку исти мотив је уграviран и на подножје сребрног окова реликвије ноге непознатог светитеља на којем се потписао златар Пасквали 1483. године.[241]

У касносредњовековној евхаристичкој симболици посебно је наглашавана веза између Инкарнације и Страдања, те се на олтарским сликама често повезују ове две теме.[242] Тема инкарнације повезана је са *Imago pietatis* на двостраној икони коју је у седмој деценији XV века наручила највероватније которска братовштина флагеланата Светог крста, а данас се чува у ризници Катедрале. Которски сликар Ђурађ Базиљ обавезао се 1468. године братовштини Светог крста да ће израдити велику олтарску палу. Претпоставља се да је у питању ова двострана икона, првенствено

---

[239] Мала икона у мозаику из цркве *S. Croce in Gerusalemme* у Риму је постала чудотворна и архетипска слика за представу *Imago pietatis* на Западу. Уздигнута је у ранг оригиналне иконе из времена папе Гргура Великог, док је заправо настала око 1300. године у Цариграду, а у Италију је стигла тек око 1380. године. Њен настанак се везује за легенду (која датира из доба око 1400. године) како се папи Гргуру Великом док је служио мису појавио Христос и из његових рана се излила крв у путир. Тада је папа наручио представу *Imago pietatis*. Crkva *S. Croce in Gerusalemme* је била значајно ходочасничко место у Риму, јер су се у овој цркви чувале и славиле реликвије Страдања и честица Часног крста, cfr. G. Schiller, *Iconography of Christian Art* vol. 2, 199–201; H. Belting, *Likeness and Presence*, 337–341, 356. О миси папе Гргура и односа картузијанаца према *Imago pietatis*, cfr. C. Bertelli, *The Image of Pity in Santa Croce in Gerusalemme*, in: Essays in the History of Art Presented to Rudolf Witkower, London 1967, 46–55.

[240] О празнику *Corups Christi* и представи *Imago pietatis*, cfr. M. Rubin, *Corpus Christi*, 308–310, *et passim*. У XV веку се јавља и посебна врста ове представе на којој се наглашава Христова рана на боку и крв која се из ње слива у путир, cfr. G. Schiller, *Iconography of Christian Art* vol. 2, 205–206.

[241] *Историја Црне Горе* 2/2 (В. Ј. Ђурић), 529, sl. 137–138; B. Radojković, *Remek-dela kotorskog zlatarstva u katedrali Svetoga Tripuna*, 90, sl. 60.

[242] Бартоломео Виварини је за цркву Фрари 1482. године насликао Мадону на престолу над којом је представа *Imago pietatis*. О повезивању ових тема, cfr. M. Rubin, *Corpus Christi*, 142–147.

због избора теме *Imago pietatis* која се везује за братовштину бичевалаца, као и због приметног одјека стила Ловра Добричевића, учитеља Ђурђа Базиља.[243] На једној страни је *Imago pietatis* – мртав Христос, допола у саркофагу, прекрштених руку, стоји испред крста у стеновитом пејзажу. На тамнозеленој позадини истиче се пусти брдовити пејзаж окер боје. Са леве стране Христове главе су слова I. N. а са десне R. I. Са друге стране насликана је Богородица испред црвене позадине.[244] Приклоњене главе и склопљених руку адорира малог Христа који лежи у њеном крилу. Обе представе су уоквирене тролистом.

Иконографски елементи на овој двостраној слици указују на теолошко и девоционално значење које је имала у цркви братовштине и у процесијама бичевалаца. На представи *Imago pietatis* веома су истакнуте ране и крв Христова. Капи крви су насликане како се сливају низ Христово чело, врат, из ране на грудима, низ подлактице, из рана на рукама. Крв

---

[243] Которски сликари Ђурађ и Павле Базиљ стварали су у сликарским оквирима које је поставио Добричевић. Као ученици и сарадници Ловрови, имали су у Котору и Дубровнику своје радионице. На овој икони је јасан утицај Ловровог готичког сликарства: Богородица је слична Госпи од Шкрпјела не само ликом него и смештајем испред црвене позадине, а Христос, мршавог тела, личи на Христов торзо са Ловрове представе Крштења из цркве дубровачких доминиканаца. Због тога изгледа врло вероватно да је икона дело баш Ђурђа Базиља, који је Добричевићу од свих сарадника постао најближи, радећи најдуже са њим. Ђурђе Базиљ се после рада са Ловром у Дубровнику вратио у Котор. У которским архивским списима се сусреће у марту 1468. године, када је забележено да је трговао неким воском који је припадао братовштини Светог Крста. Исте године је израдио велику палу за ову братовштину, а нешто касније и једну слику за неког которског грађанина, v. B. J. Ђурић, *Дубровачка сликарска школа*, 84–85. Г. Гамулин је предложио оквирно датовање двостране иконе око средине XV века, будући да је „иконографски и стилски ослон на млетачки кватроченто очит“, cfr. G. Gamulin, *Preliminarni izvještaj o istraživačkim radovima Seminara za povijest umjetnosti Filozofskog fakulteta u Zagrebu u Boki Kotorskoj 1958. i 1959. godine*, Radovi odsjeka za povijest umjetnosti 2 (Zagreb 1960) 12.

[244] Црвена сликана позадина је у науци дуго сматрана обележјем далматинских радионица и узимана је као један од елемената за атрибуцију уметничких дела. Када је запажено да се црвена позадина јавља и на делима венецијанских мајстора готике, закључено је да су у питању дела слабијег квалитета, јер је због штедње изостављена златна позадина, cf. Lj. Karaman, *Umjetnost u Dalmaciji u XV i XVI stoljeću*, 156–157; id, *Pregled umjetnosti u Dalmaciji*, Zagreb 1952, 68. Након изучавања низа млетачких слика из XIV века, утврђено је да су се угледали на византијско сликарство, које је неговало црвену позадину од римских и хеленистичких времена. Од средине XV века почиње да се напушта обичај сликања црвене позадине на иконама са представом Богородице, прво у млетачком, а потом и у сликарству под њеним утицајем, у првом реду далматинском. Разматрајући сликарство Блажа Јурјева, B. J. Ђурић је закључио да црвена позадина не може бити пресудан елемент за утврђивање времена настанка слика, cf. V. J. Đurić, *Slikar Blaž Jurjev*, PPUD 10 (1956), 163–164.

је насликана и око чавала на крсту у позадини. Оваква иконографија теме *Imago pietatis*, са мањим одступањима, била је уобичајена у византијској и италијанској уметности, док су нешто другачија решења била заступљена у областима северне Европе касног средњег века.[245]

Сликањем Богородице и *Imago pietatis* повезана су два концепта: Христово рођење и смрт. Њихово спајање је имало дугу традицију у хришћанској реторици.[246] На которској двостраној икони је иконографски тип Богородице са Христом, који у себи спаја *Pietà* и *Adoratio*. Представља јасну алузију на Страдање Христово, односно на иконографски мотив приказан на другој страни иконе. Обе представе су комплементарне – представа Христа на Богородичином крилу на почетку и представа Христа *Imago pietatis* на крају његовог живота на земљи. Укључивањем у овакав сотериолошки контекст, Богородица је на которској икони, поред истицања начела *Compassio*, добила и улогу *corredemptrix*. Повезивањем Богородичине радости и жалости са амблематском сликом Страдања, каква је *Imago pietatis*, емоције пијетета и љубави су кондензоване и истакнуте. Богородичин бол није изражен наративним средствима или експлицитним телесним манифестацијама, већ добија своју пуну сугестивност када се посматра у контексту слике Христа *Imago pietatis*, са посебно наглашеним крсним ранама и крвљу која се слива из њих. Наглашавање

---

[245] О различитим иконографским решењима представе *Imago pietatis*, cfr. G. Schiller, *Iconography of Christian Art*, vol. 2, 184–230. Када је реч о самом настанку теме, несумњиво је њено византијско порекло у основи, али је у католичкој средини добила различиту функцију и значење. О проблемима да ли су одрђене иконографске варијанте теме *Imago pietatis* настале у византијској или италијанској средини, доста се писало. Свакако треба издвојити: G. Millet, *Recherches sur l'iconographie de l'Evangile aux XIVe, XVe et XVIe siecles*, Paris 1916, 483–488; E. Panofsky, *Imago pietatis*, in: Festchrift für Max Friedländer, Leipzig 1927, 206–308; D. I. Pallas, *Die Passion und Bestattung Christi in Byzanz. Der Ritus - das Bild*, München 1965, 197–289; C. Eisler, *The Golden Christ of Cortona and the Man of Sorrows in Italy*, Art Bulletin LI, n. II (1969) 107–118; H. Belting, *An Image and Its Function in the Liturgy: The Man of Sorows in Byzantium*, DOP 34–35 (1980–1981) 1–16; Z. Demori-Staničić, *Neki problemi kretsko-venecijanskog slikarstva u Dalmaciji*, PPUD 29 (1990) 102–104; И. М. Ђорђевић, *Две занимљиве представе мртвог Христа у српском зидном сликарству средњег века*, ЗРВИ 37 (1998) 185–198; Д. Симић-Лазар, *Каленић. Сликарство. Историја*, Крагујевац 2000, 140–164.

[246] Најранија сачувана представа мотива *Imago pietatis* јесте двострана икона из Касторије из XII века. На другој страни је Богородица Одигитрија. Повезана је са мртвим сином на другој страни иконе и са текстом из литургије Страдања у којем се Богородица присећа детињства свог сина, v. H. Belting, *An Image and Its Function in the Liturgy*, 1–16. У реторици литургијског ламента се супротстављају рођење и смрт Христова, cfr. H. Maguire, *The Depiction of Sorrow in Middle Byzantine Art*, DOP 31 (1977) 162; id, *Art and Eloquence in Byzantium*, Princeton 1981, 99–101.

Богородичине љубави и крсних рана имало је улогу да изазове *Compassio*, духовно и емотивно сједињавање верника са Христом.

Imago pietatis је као култна и амблематска слика которске братовштине флагеланата одражавала њихову девоционалност у којој је кључна категорија била *Penitenza*. Покајање као облик религиозне праксе и саставни део *Imitatio Christi*, посебно се често сретао у пустињачким формама аскетизма и женском реклузоријуму. Треба напоменути да, када су фрањевци организовали трећи ред, назвали су га *ordo penitentium beati Francisci*. *Ordo Penitentium* је представљао начин спасења за оне који нису желели да напусте свет и да се прикључе првом или другом фрањевачком реду, већ су окупљали људе који су добровољно желели да воде религиозан живот у покајању.[247]

Покајање је вероватно најизразитију форму добило у религиозној пракси средњовековних бичевалаца. Братовштине флагеланата, чији су чланови ходали у процесијама и бичевали се, настајале су током XI и XII века. Црква их је повремено забрањивала, али су успевали да се одрже до XVI века. Међу лаицима бичевање је постало раширена форма религијског самокажњавања посебно у XIII и XIV веку под утицајем просјачких редова и њиховог промовисања покајања. На раширеност и популарност братовштина које су неговале бичевање, утицала је и појава куге која је дала печат општем осећању страха, кривице и кајања.[248]

---

[247] О овом питању најопсежније су писали: G. G. Meersseman, *Disciplinati e penitenti nel Duecento*, in: Il movimento dei Disciplinati nel settimo centenario dal suo inizio, Perugia 1962, 43–72; *I Frati Penitenti di San Francesco nella società del due e trecento*, ed. Mariano d'Altari, Roma 1977. Један од послова којим су се у Италији бавили *Frati Penitenti* било је руковођење даровима који су опоручно завештани фрањевцима, које је завет сиромаштва спречавао да послују на тај начин. Ускоро су почели да играју важну каритативну улогу и да користе ова средства у добротворне сврхе, cfr. J. Henderson, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, 23–30.

[248] Пракса самобичевања изгледа да се на европском тлу прво појавила у неким манастирским заједницама у Италији, у раном XI веку. Међутим, религијско бичевање је постало групна активност тек средином XIII века, када је серија катастрофа довела до ширења мишљења да је човек својим гресима изазвао Божји гнев. Веза између страха од куге и активности флагеланата је експлицитна у тврдњи флагеланата да им је на Божић 1348. године, када се куга стишала, анђео поново донео писмо од Богородице које је било њима упућено. У писму се налазио Христов опрост њихових грехова. Папа Климент VI је покушао 1349. године да забрани покрет, а 1351. су и распуштени. Међутим успели су да се одрже још неко време. О покрету флагеланата за време велике епидемије у XIV веку, cfr. P. Ziegler, *The Black Death*, London 1997, 69–79. Најисцрпнија историја покрета флагеланата: J. McCabe, *The History of Flagellation*, Girard, Kansas 1946; G. Leff, *Heresy in the Later Middle Ages*, Vol. II, Chap. VI, Manchester 1967.

У фокусу религиозности флагеланата, био је култ Христове крви и *Quinquepartitum vulnus*. Веровали су да се бичевањем уједињују са Христовом крвљу, те да им не треба посредништво светитеља да би били спасени, јер на сопственим телима и у души носе Христове стигмате. Сматрали су да је крв која се излива бичевањем најузвишеније истицање крви од времена Христове проливене крви. Бичевали су се два пута дневно и једном ноћу у периоду од тридесет три дана, у част Христових земаљских година. Код флагелантских братовштина било је уобичајено да након бичевања певају химне и моле се. Усмереност флагелантских братовштина на Христа се огледала и у њиховим дневним молитвама – седам *Pater Noster* и *Ave Maria* у спомен на седам сати Христових на крсту, а пред одлазак на починак пет молитви у част пет Христових рана. Током бичевања су певали службу покајања. Њихово самокажњавање као облик покајања је моментално олакшавало душу од осећања кривице. Нагласак су стављали на јадан и кратак људски живот. Религијска пракса која се састојала из два ступња – бичевања и молитви – требало је да нагласи како је бичевање само један ступањ, на исти начин како се гледало на литургијски циклус који је почињао од Христове патње, а завршавао се радошћу Васкрса и Вазнесења. Све флагелантске групе су носиле у процесијама Распеће, често чудотворно, док је уобичајена слика која се налазила у њиховим ораторијумима била *Imago pietatis* или *Vir Dolorum*.[249]

Самобичевање као вид *Imitatio Christi*, било је основна тема и фрањевачких проповеди. Значај покајања и неопходност спровођења моралне реформе према Христовим начелима нарочито су истицали они фрањевци и доминиканци који су прихватили строгу стегу (опсерванти), а чији је утицај био пресудан у ширењу лаичких флагелантских братовштина у градовима Италије, посебно у Фиренци. У њиховим проповедима нагласак је стављан више на сакраменталну улогу цркве, док су за бичевање говорили да је само вид покајања, који сам по себи не води ка спасењу. Поред усмерености на Христа, флагелантске братовштине су славиле и имале друге светитеље патроне. Када је у XV веку свети Себастијан постао заштитник појединаца и целог града од куге, братовштине флагеланата су га често славиле као свог светитеља заштитника. Од друге половине XV века, братовштине су често носиле име светог Бернардина и светог Винцентија, двојице проповедника опсерваната из редова фрањеваца и доминиканаца.[250]

---

[249] Таква је слика *Imago pietatis* (данас се чува у приватној колекцији у Келну) коју је насликао *Cenni di Francesco* – Христос допола у саркофагу, са ранама, додирује два флагеланта која клече крај гроба, cfr. R. W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, 307; J. Henderson, *Piety and Charity in Late Medeval Florence*, 114–123, 128.

[250] Чувеног фрањевца опсерванта насликао је средином XV века сијенски сли-

Најраширенији видови флагелантских братовштина, које су усвајали италијански и далматински градови били су венецијански и фирентински тип. Фирентинске флагелантске братовштине су углавном наглашавале покајничку улогу и по строгом аскетизму су се разликовале од других братовштина. То је значило и да се нису бавиле посебно милосрђем, које је било основ делатности посебних каритативних братовштина и хоспитала. Премда је модел који су неговале фирентинске братовштине флагеланата био ређе усвајан, њихов покајнички живот и аскетска пракса проживљавања Христове патње одражавали су основне теме и преокупације касносредњовековне религиозности медитеранске области.[251]

Венецијанске флагелантске *scuole*, сасвим различито од фирентинског типа, неговале су изразиту каритативну активност у свакодневном профаном и религијском животу. Пошто им је једна од делатности била и располагање завештаним даровима верника, успевали су на директан начин да повежу *caritas* и покајање. У Венецији су постојале четири *Scuole dei Battuti* које се у XV веку помињу као *Scuole Grandi*: *Santa Maria della Carità*, *San Giovanni Evangelista*, *Santa Maria Valverede della Misericordia* и *San Marco*. Венецијанске флагелантске братовштине су у касном средњем веку развиле модел религијске праксе, према којем су морале да поседују реликвије (посебно честице *lignum crucis*), као и да наручују девоционалне олтарске и наративне слике за своје цркве. Поштовање реликвија у венецијанским флагелантским братовштинама је развијало одређен тип религиозности, као што је и утицало на њиховну духовну, материјалну и социјалну моћ у граду. У XV веку је настао циклус Чуда Часног крста за флагеланте *Scuola San Giovanni Evangelista*. Братовштина је претходно добила реликвију *Santissima Croce*, која је постала њен препознатљив симбол, редовно ношен у процесијама за време празника. О снази култа ове реликвије, сведочи и веровање у њене чудесне моћи да лечи људе. Нова грађанска афирмација коју је ова венецијанска братовштина стекла током XV века, допринела је трансформисању култа реликвије *lignum crucis* у статус тријумфалне инсигније (*trionfo*). Отуда је *albergo San Giovanni* био уређен као место поштовања *lignum crucis*, док

кар *Vecchietta* на предели олтара *San Bernardino da Siena* (Пинакотека, Сијена) Свети Бернардин је представљен како проповеда конгрегацији лаика у крипти хоспитала *Santa Maria della Scala* у Сијени. У првом плану су насликани управо флагеланти са капуљачама на главама и бичевима у рукама, cf. Henderson, *Piety and Charity in Late Medeval Florence*, 115, 121.

[251] У Фиренци су поред *laudesi* најпопуларнија братовштина били флагеланти, који су се називали и *disciplinati*. Флагеланти нису неговали сакралне драме, већ су *sacre rappresentazioni* приређивале братовштине *laudesi* и *fanciulli*, cfr. J. Henderson, *Piety and Charity in Late Medeval Florence*, 34–35, 41–46, 72, 113–154.

је сликана декорација документовала моћ реликвије и утицала на увећање њеног штовања.[252]

Према девоционалној пракси, которска братовштина флагеланата била је веома слична венецијанском типу. Поред посвете братовштине Светом крсту, о снази овог култа говори и податак да се у њеном поседу од XIV века чувала реликвија Часног крста. Братовштина је неговала култ *lignum crucis* у граду, а у својој девоционалној пракси развијала је основне категорије касносредњовековне христоцентричне религиозности – *Compassio*, *Penitenza* и *Imitatio Christi*. Активност братовштине которских флагеланата је била широка и односила се првенствено на чување интереса цркве. У профаном и црквеном животу средњовековног Котора, *Fraternitas S. Crucis* је имала истакнуто место у окупљању верника, као и у ширењу религиозности и каритативних постулата.[253] Њени чланови су верницима давали снажну поруку аскетским примером самобичевања. Може се претпоставити да је ова пракса током XV века у Котору постала реткост, као што је то било у венецијанским флагелантским братовштинама. Од тог времена само је мали број чланова венецијанских братовштина упражњавао бичевање, које је остало обавезно само за нове братиме *fradelli fadighenti* или *disciplinati*, како би добили пуно чланство, а често и различита материјална добра. За разумевање прилика у которској братовштини флагеланата, посебно је драгоцен један документ из 1430. године, на основу којег се може претпоставити да је религијска пракса братовштине у овом граду била слична као у венецијанским XV века. У судско-нотарској исправи, каже се да братовштина Светог крста даје тројици Которана (*dum Raticho de Tolano*, *dum Zunco Dobroslavi* и *dum Zunco de Mare*) виноград и земљу у *Corvese*, под условом да се подреде прави-

---

[252] P. Fortini Brown, *Venetian Narrative Painting in the Age of Carpaccio*, 23–26, 42–45, 135–136, 266, 282–286, *et passim*. О венецијанским братовштинама, v. G. Monti, *Le confraternitate medievali dell'Alta e Media Italia*, 2 vols, Venice 1927; *Le scuole di Venezia*, ed. T. Pignatti, Milano 1981; R. Weissman, *Ritual Brotherhood in Renaissance Florence*, New York 1982.

[253] Као у которској, неговање покајања и милосрђа лежало је у основи свих братовштина бичевалаца далматинских градова. У Задру је основана током XIII века братовштина флагеланата (*fratalia verberatorum*, *schola battutorum*, *frustratorum s. Silvestri*), која је у XV веку добила име *della pietà* и *della misericordia*. Чланови ове братовштине су ходали градом у покорничким процесијама и певали песме – лауде. Слично пучкој поезији представљали су се библијски догађаји, превасходно Рођење, Страдање и Васкрсење Христово, са циљем неговања побожности код верника. О задарској братовштини бичевалаца и писаним изворима (већину ових извора сабрао је C. F. Bianchi, *Zara Christiana*, vol. I, Zara 1877), cfr. A. M. Strgačić, *Hrvatski jezik i glagoljica u crkvenim ustanovama grada Zadra*, in: Zadar, Zagreb 1964, 390–391, 411; као и рад у истом зборнику: V. Cvitanović, *Bratovštine grada Zadra*, 462–463.

лима братовштине у погледу бичевања (*ad flagellare*).[254] О различитим праксама бичевања у Венецији, током два века посредни доказ пружају ликовне представе. Наиме, на рељефу на *Scuola di San Giovanni Evangelista* из 1349. године, представљени су братими како са бичем у рукама клече пред својим патроном, светим Јованом. На рељефу са истом темом из 1481. године на *Scuola Grande di San Giovanni Evangelista*, флагеланти су приказани без бича.[255] У истом контескту може се тумачити и которска рељефна представа *Imago Pietis* из XV века. На овом рељефу братими Светог крста су без бичева у рукама, који је представљен само у оквиру *Arma Christi* покрај стуба при којем је Христос био бичеван.

У которским изворима, црква и братовштина Светог крста се помињу најчешће у исправама које се односе на имовинска питања поводом црквеног земљишта.[256] Такође, которска *fraternitate flagellantium* је унајмљивала куће у граду.[257] Братовштина Светог крста је била изузетно активна у наручивању крстова и реликвијара код которских златара. Старатељи братовштине Светог крста наручили су 1444. године код златара Марина Адамова два сребрна и позлаћена реликвијара (*unius manus et unius pedis faciendates de argento*). Следеће године је златар Андрија Изат израдио сребрни крст за цркву Светог крста.[258]

Највише сачуваних исправа из XIV века у којима се помиње которска братовштина и црква Светог крста односи се на опоручна завештања, што употпуњује увид о значају флагеланата Светог крста у Котору XIV века. Најчешће се остављао новац за саму цркву или братовштину, затим за изговарање миса за спас душе опоручитеља, али и за радове који би се изводили на цркви. Јелена, кћи покојнога Медоша Драга, оставила је 1333. године *unum mesale Frustatis*.[259] Грубе Абрае оставио је у теста-

---

[254] IAK SN V, 113.

[255] P. Fortini Brown, *Venetian Narrative Painting in the Age of Carpaccio*, 23–26.

[256] MC, vol. I, 1045; MC, vol. II, 275, 943.

[257] У исправи од 8.11.1332. године свештеници Марције, Марин, Нуције, Доминик, Брате и Тома, клерици цркве Свете Марије од реке, изјављују да им је братовштина флагеланата исплатила најам куће, MC, vol. II, 172. Свештеници Басе и Аполенарије, ђакон Вали, опати и управитељи цркава светог Петра и Андрије у Крепима, заједно са наследницима (хередитарима) ове цркве, Донеом мајстора Мартина, Цивом Петра Вита, Грубом де Грујом и Мартином Сираном, 23.2.1336. године изнајмљују братовштини црквену кућу, док траје братовштина, за осам гроша годишње. Поправке на кући је дужна да врши братовштина о свом трошку, v. MC, vol. II, 1585.

[258] Код Андрије Изата је 1442. године Лука де Паутино наручио позлаћени крст за цркву Светог Фрање, v. Р. Ковијанић, *О мајсторима сребрне пале которске катедрале*, 82–83.

[259] MC, vol. I, 1132.

менту 1332. године цркви Светог крста десет перпера *pro anima mea*.[260] Новац за извођење неких радова на цркви Светог крста оставио је у тестаменту 1335. године презбитер *Iacobus de Mildo* (*Item dentur ecclesie sancte Crucis flagellantium in opere ecclesie perperi decem et unam mensale de tamula*).[261] Деса де Гала 1333. године опоручно је оставила *ecclesie sancte crucis fragellantium nappam unam*.[262]

Теме *Passio* и *Compassio* су развијане у касносредњовековној западноевропској религиозности на више нивоа и у оквиру различитих црквених и лаичких удружења. Фрањевци су и у преношењу и буђењу емоција жалости и покајања код верника представљали водећу црквену снагу. Својим проповедима, текстовима и примером, развијали су изразито емотивно уживљавање у Христово страдање. По заступљености, утицају и општој популарности, издваја се један фрањевачки текст: *Meditationes vitae Christi*. Првобитна намена овог текста била је да подучава технику медитације и да развија и инспирише духовне молитве. Временом је овај текст остварио и снажан утицај на ликовно представљање догађаја из Христовог живота. Особеност *Meditationes vitae Christi* јесте сугестивност, добијена обиљем сликовитих детаља који треба да подстичу и стварају живе менталне слике. На тај начин су утицале на проширење наративних циклуса у правцу изван круга строго библијског текста, а зарад повећања емотивног набоја сцена. Такве промене се најбоље запажају на фреско-циклусима у капели Арена у Падови и у горњој цркви у Асизију.[263]

У сценама из циклуса Страдања, које су настале у првој половини XIV века у апсидама которске катедрале Светог Трипуна и Колегијалне цркве свете Марије, уочава се утицај *Meditationes vitae Christi*, првенствено у снажном изражавању емоција жалости, али и у иконографским детаљима појединих сцена. Свети Јован у сцени Распећа и Марија Магдалена

---

[260] MC, vol. II, 57.
[261] MC, vol. II, 1204.
[262] MC, vol. II, 421.
[263] О утицају писане речи на формирање менталних слика у *Meditationes vitae Christi*, v. L. Bolzoni, *The Web of Images*, 157–158. Међу делима из фрањевачке духовности која се баве темама *Compassio* и Христово страдање, издваја се *De meditatione passionis Christi per septem diei horas libellus* од Псеудо Беде. Од XIII до XV века развија се код фрањеваца нарочито ламент на тему *Mater Dolorosa*. Тако Конрад из Саксоније у XIII веку, спиритуалац Јакопоне де Тоди и Убертино де Казале у XIV веку и опсервант Бернардино да Сијена у XV веку, пишу о Богородичиној патњи када привија мртво тело свога сина скинуто са крста. О утицају фрањевачких текстуалних предложака на трансформацију појединих сцена из Страдања, cfr. A. Derbes, *Images East and West. The Ascent of the Cross*, in: The Sacred Image East and West, ed. R. Ousterhout, L. Brubaker, University of Illinois Press1995, 110–131.

у сцени Скидање с крста, изразима лица и покретима руку и главе снажно изражавају бол. То су хеленистичке формуле за исказивање емоционалних стања сачуване у византијској уметности.[264] У которској катедрали је црвеном бојом мафориона истакнута уплакана Марија Магдалена која се опхрвана болом ослања на крст. Страшна туга светог Јована и Марије Магдалене који су стајали пред крстом јесте тема која је посебно развијена у *Meditationes vitae Christi*. У складу са духом времена у којем је почео да се развија култ Пет Христових рана, у тексту је већа пажња поклоњена и епизоди када је Лонгин копљем „отворио" велику рану на Христовом десном боку, при чему су из ње потекли крв и вода.[265]

Због боље очуваности фресака, истицање *Passio–Compassio* у которском религиозном сликарству XIV века нарочито се добро може уочити на сценама Страдања, насликаним у апсиди Колеђате. Емоције жалости светих жена, посебно Богородице и Марије Магдалене, експлицитно су представљене у сценама Пут на Голготу, Оплакивање и Полагање у гроб. Теолошки сложене идеје са више нивоа значења исказане су иконографским језиком прожетим наглашеном осећајношћу. То је извесна хуманизација побожности која је оставила дубоки траг у западноевропској, али и византијској уметности XIII и XIV века. У спојеним сценама Оплакивање и Полагање у гроб, запажа се низ различитих начина за изражавање патње гестовима и изразима лица, којима се потврђивала Христова телесна смрт.[266]

---

[264] О видовима изражавања жалости у византијској уметности и о њиховом хеленистичком пореклу, v. H. Maguire, *The Depiction of Sorrow in Middle Byzantine Art*, DOP 31 (1977) 125–174.

[265] Тада је Богородица полумртва пала у наручје Марији Магдалени, а Јован је пун туге упитао Лонгина зашто је то урадио, зар не види да је Христос већ мртав и зар жели да убије и његову мајку, v. *Meditations on the Life of Christ. An Illustrated Manuscript of the Fourteenth Century (Paris, Bibiliothèque nationale, Ms. Ital. 115),* ed. I. Ragusa, R. B. Green, Princeton University Press 1961, 335–340.

[266] Сам настанак теме Оплакивања је сложен и мора се посматрати као постепен процес издвајања ове теме као самосталне из сцене Полагања у гроб. На процес трансформације наративне и једноставне представе Полагања у гроб у самосталну, хијератичну и сложену представу *Оплакивања* утицали су, пре свега, литургијски захтеви. Усвајањем античких и хеленистичких елемената добило се на емоционалним квалитетима религијских тема, а нарочито оних из циклуса Страдања. За објашњење порекла Оплакивања најзначајнија је студија K. Weitzmann, *The Origin of the Threnos*, in: De artibus opuscula XL, Essays in Honor of E. Panofsky, New York 1961, 476–490. О развоју сцене писали су и: E. Panofsky, *Early Netherlandish Painting*, vol. 1, 21–24; C. Walter, *Art and Ritual of the Byzantine Church*, London 1982, 143–144. На њено ликовно формирање директно су утицали литерарни модели, нарочито драме *Christos paschon*, химне, службе, као и један посебан реторички жанр *threnos*, чији се корени налазе у античкој и хеленистичкој традицији византијске духовности. О развоју ламента као књи-

Сликање сцене Оплакивања два пута у апсиди Колеђате сведочи о истицању принципа *Compassio* као важног религијског начела и хришћанског модела. У двема композицијама доминирају две фигуре – Богородица и Марија Магдалена, које изражавају активни и пасивни вид уживљавања у Христово страдање. Психолошка драма кулминира управо супротстављањем њиховог начина изражавања емоција. У Оплакивању у горњој зони, Марија Магдалена је приказана крај крста у позадини како шири руке у знак очаја, док Богородица стоји у близини Христових ногу и тихо изражава бол. Слична подела и изражавање туге су присутни и у боље сачуваној сцени у доњој зони која спаја две теме: Оплакивање и Полагање у гроб. Богородица, ослонивши главу на руку, изражава жалост изразом лица. Композиционо и експресивно доминира фигура Марије Магдалене која шири руке у снажном покрету,[267] који јој је затегао црвени плашт, док јој из вела извирују расплетене коврџе црне косе. Тиха и болом опхрвана Богородица, јасно идентификована звездицом на рамену, ни бојом мафориона нити местом у композицији не привлачи пажњу на први поглед, за разлику од Марије Магдалене, која представља сам центар композиције. То је улога исказивања изражајне и страствене емотивности коју је Марија Магдалена од XIII века добијала у сценама Страдања, посебно у Распећу и у Оплакивању. *Compasssio* који изражава Марија Магдалена почиње да се наглашава у италијанском, нарочито у тосканском, сликарству од 1260. године. Треба напоменути да се у исто време јавља и покрет флагеланата, што говори о хришћанском концепту у којем се снажно прожимају покајање и његово исказивање повишеним религијским узбуђењем. У временима наглашене потребе за покајањем, она која је од *meretrix* постала покајница, постала је према хришћанском концепту спасења симбол Христовог опроста. Њен бол пред Распећем и пред мртвим телом Христовим не изражава само *copmassio*, већ и њено покајање због сопствених грехова. Људски грех, чији је она симбол, представљао је узрок Христовог страдања, а покајање је било пут ка спасењу.[268]

жевног жанра и његовог утицаја на уметност у Византији, v. H. Maguire, *Art and Eloquence in Byzantium*, Princeton University Press 1981, 91–108.

[267] О изражавању жалости гестом подизања руке ка глави у стојећем ставу и ширењем и забацивањем руку, v. H. Maguire, *The Depiction of Sorrow in Middle Byzantine Art*, 140–151, 158–160. Широко подигнуте руке су античка формула којом се евоцира Дидона, v. A. Derbes, *Picturing the Passion in Late Medieval Italy*, 10.

[268] Различите улоге које су накнадно и често неосновано придаване Марији Магдалени детаљно је обрадила K. Ludwig Jansen, *The Making of the Magdalen. Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*, Princeton 2001.

Марија Магдалена је пратила Христа *usque ad crucem*, што су средњовековни теолози и проповедници посебно истицали. Своју истрајну веру у Христа исказала је и тиме што га није напустила ни у смрти. Док су апостоли отишли, она је остала крај гроба, што јој је донело одлучујућу улогу у драми Васкрсења и епитете *apostolorum apostola* и *praedicatrix veritatis*.[269] Одлике Марије Магдалене – покајање и чврста вера – били су идеали просјачких редова, нарочито фрањеваца, који су веома штовали ову светитељку.[270] У оквиру сликане декорације апсида Катедрале и Колеђате, истакнута је константна вера и храброст Марије Магдалене њеним сликањем покрај крста и Христовог мртвог тела.

---

[269] У западној уметности се у XII веку Магдалена слика као *apostolorum apostola* у *St. Albans Psalter*, као што јој се овај термин и приписује у химнама. Глагол *nunciare* се употребљавао да би се описала Магдаленина мисија апостолима, док се термин *praedicare* користио у описивању њене делатности код пагана из Марсеја, v. K. Ludwig Jansen, *The Making of the Magdalen*, 62–82. О њеној апостолској улози говори се и у *Златној легенди*, v. J. de Voragine, *The Golden Legend*, vol. I, 376–377. У служби Ода из Клинија се каже како је смрт дошла из руку жене, али је вест о Васкрсењу дошла из њених уста. Баш као што је Марија, увек девица, отворила за нас небеске капије, из којих смо истерани Евиним проклетством, тако је и женски род у целости Марија Магдалена спасла из немилости. У *Sermo in veneratione sanctae Mariae Magdalenae* од *Geoffroy* из *Vandôme* 1105. године, каже се како је побожни језик Марије Магдалене постао капија за Небо. Тако се Марији Магдалени, а не Богородици, даје улога да отвара капију раја свима који су се покајали, v. J. Dalarun, *The Clerical Gaze*, in: A History of Women in the West. Silences of the Middle Ages, 31–37.

[270] Покајање је играло изразиту улогу у животу светог Фрање и нарочито у његовом прослављању крста. По томе је близак Марији Магдалени, која се најчешће приказује како клечи пред Распећем или изражава бол. Марија Магдалена је представљена уз светог Фрању на полиптиху за цркву Светог Фрање у *Colle Val d'Elsa*, од Гвида из Сијене (Пинакотека, Сијена), cfr. R.Wilkins Sullivan, *The Anointing in Bethany and Other Affirmations of Christ's Divinity on Duccio's Back Predella*, The Art Bulletin vol. LXVII, n.1, (March 1985) 32, 42–43. Фрањевац спиритуалац *Jacopone de Todi* (умро 1306.) поистовећивао је себе са Маријом Магдаленом и њеним *Compassio* у *Vita Christi*. Такође и Бонавентура истиче Магдаленин *Compassio* и покајање у својој молитви *Arbor vitae*. Данте у свом делу *Paradiso* представља светог Фрању и Госпођу Сиромаштво крај крста заједно са Маријом Магдаленом, cfr. K. Ludwig Jansen, *The Making of the Magdalen*, 89–91.

5

ОПШТЕ ОДЛИКЕ СТИЛОВА

Форма којом су се изражавале религијске и духовне идеје била је израз општих историјских, друштвених и културних прилика у Котору током касног средњег века и почетка новог доба. Стилске карактеристике религијске уметности одговарале су захтевима градске културе. На формирање и прихватање уметничких облика, снажан утицај су имале политичке и историјске прилике. Од времена економског просперитета који је град доживео док се налазио у саставу српске државе, па све до првог века венецијанске управе, у Котору се обликовао особени стилски израз. Гашење овог тока (посебно у области сликарства и скулптуре) запажа се током XVI века када почињу да преовлађују увезена дела венецијанске високе ренесансе и маниризма.

У раздобљу од почетка XIV до почетка XVI века у которској уметности се развијало неколико стилских праваца. Јасна граница између стилова се не може повући, већ се може говорити о низу варијација, које су настајале прожимањем основних стилских типолошких одредница овог периода (византијски, готички и ренесансни). Стога, уопштено посматрајући, тенденција ка симбиози стилова представља основну карактеристику которске позносредњовековне и рановековне уметности.

1. ВИЗАНТИЈСКО-ГОТИЧКИ УМЕТНИЧКИ ОБЛИЦИ У КОТОРУ XIV ВЕКА – *PICTURA GRAECA – MANIERA GRAECA*

Блиски контакти култура на Медитерану условили су посебност визуелне уметности која је настајала на овом широком подручју средњовековног света. У Италији и на источној обали Јадрана, може се запазити превазилажење конфесионалне подељености у области форме религијске

уметности. Тако се у XIII веку развија сликарска симбиоза византијских и западних ликовних и иконографских елемената, позната као *maniera greca*.[1] Византијски модели, иконографска решења и начин сликања светих слика често су усвајани у италијанској и далматинској религиозној уметности. Као и у многим другим културним и духовним сегментима овог времена, фрањевци су имали значајну улогу у процесу формирања укуса, преношењем византијских икона, илуминираних рукописа и других црквених и уметничких предмета из византијских области у своју матичну средину. У италијанском сликарству XIII и почетка XIV века, може се сагледати слојевитост прихватања појединих византијских иконографских мотива и начина сликања, који су потом представљани са једним битно другачијим емотивним изразом.[2]

Близак по значењу, мада не толико у форми испољавања, јесте термин који се користи за дефинисање стила которског фреско-сликарства позног средњег века – *pictura graeca*. Треба напоменути да је овај термин преузет из извештаја которског бискупа Баронија из 1605. године, у којем он каже за цркве светог Николе Морнара и светог Јакова да су *tota depicta picturis grecis*.[3] У оквире појма *pictura graeca* у Котору, могу се подвести сачуване фреске у Колеђати и Катедрали из прве половине XIV века.[4] Пре

---

[1] Посебно треба истаћи чланак В. Лазарева који се бави овим проблемом, v. V. Lasareff, *Saggi sulla pittura veneziana dei sec. XIII–XIV, la maniera greca e il problema della scuola cretese I,* Arte Veneta XIX (1965) 17–31; *II*, Arte Veneta XX (1966) 43–61. О утицајима византијске уметности на формирање сликарства у Италији од XIII века, cfr. E. Kitzinger, *The Byzantine Contribution to Western Art of the Twelfth and Thirteenth Centuries*, DOP 20 (1966) 25–47; K. Weitzmann, *Icon Painting in the Crusader Kingdom*, DOP 20 (1966) 49–83; J. H. Stubblebine, *Byzantine Influence in Thirteenth – Century Italian Panel Painting*, DOP 20 (1966) 87–101; O Demus, *Byzantine Art and the West*, New York University Press 1970, 205–240, *et passim*; M. Muraro, *Razne faze vizantijskog uticaja u Veneciji u Trećentu*, Зограф 4 (1972) 5–17; J. H. Stubblebine, *Byzantine Sources for the Iconography of Duccio's Maestá*, Art Bulletin LVII, n. 2 (June 1975) 176–185; H. Belting, *Likeness and* Pressence, 261–457, *et passim*.

[2] *Maniera graeca* се развила у Тоскани у XIII веку, док се у Венецији среће тек у XIV веку, те је стога полазила од развијене уметности Палеолога и готике. Специфичности симбиозе византијских и западњачких одлика у италијанском сликарству издвојио је: V. Lasareff, *Saggi sulla pittura veneziana dei sec. XIII–XIV, la maniera greca e il problema della scuola cretese II*, 43–61. Богата колекција оваквих дела која су фрањевци донели из Византије чува се у фрањевачкој матичној цркви у Асизију, v. A. Derbes, *Picturing the Passion in Late Medieval Italy*, 26.

[3] Податак из Бискупског архива Котора доноси: I. Stjepčević, *Katedrala*, 58, 61, 97, 99.

[4] У XIV веку су позната имена тројице грчких сликара који су живели и радили у Котору (*pictores graeci*): Никола Грк и Манојло сликар су радили у првој, док се делатност Георгија Грка везује за другу половину XIV века. О овим сликарима, cfr. Р. Ковијанић, И. Стјепчевић, *Културни живот старога Котора (XIV–*

откривања живописа у колегијалној цркви Свете Марије у истраживањима преузетим након земљотреса, фреске у катедрали Светог Трипуна су биле једини познати пример которског сликарства из XIV века. Ипак, то није била препрека да се, на основу једног фрагмента живописа у апсиди Катедрале, у науци формира мишљење о постојању которске сликарске школе у XIV веку, које је прихваћено као синоним за специфичност стила.[5] Како је настанак, развој и трајање сликарских школа у средњем веку по својој структури веома сложен проблем, не може се засновати на основу малобројних и временски удаљених остатака живописа, као и на основу неколико сачуваних писаних података о сликарима у којима се чак и не помиње њихов рад. Да би се одређени стил или карактеристично мешање више стилских праваца назвало школом, потребан је континуитет развоја ликовног језика, очуван у довољној мери да би се могле повлачити паралеле. Тако се може говорити о сликарским школама у Дубровнику и Задру током средњег века и ренесансе. У случају средњовековног сликарства у Котору, проблем се мора посматрати из другачијег угла, лишеног унапред постављене тежње ка дефинисању сликарске школе. Због малог броја очуваних примера и великог временског јаза између њих, потребно је посматрати првенствено сваки споменик засебно, а потом издвојити сличности. Извођење општих закључака на основу сличности са неким другим географски удаљеним примерима сликарства такође не може да буде релевантно.[6] Оно што је заједничка карактеристика которског црквеног сликарства јесте комбиновање формалних решења из различитих културних и уметничких средина. Даља анализа сачуваних споменика не може да потврди постојање сликарске школе, али зато омогућава увид у начине формирања укуса у которској средини XIV и XV века.

Први сачувани пример которске *pictura graeca* из XIV века јесте зидно сликарство у цркви Свете Марије Колеђате. На основу стила, прет-

---

XVII вијек), 94–97; *Историја Црне Горе* 2/1, 263–305; Р. Ковијанић, *Которски медаљони*, 81–82. Елементи *maniera graeca* се могу приметити и у которској скулптури. У лапидарију Музеја у Котору налази се веома оштећен високи рељеф са представом Христа. Одликује се пластично клесаном драперијом са изломљеним линијама на крајевима, док је Христово тело прилично робусно моделовано, cfr. Ј. Максимовић, *Готско-византијска скулптура и два примера из Дубровника и Котора*, Зборник Филозофског факултета XI–1 (1970) 337–344.

[5] *Историја Црне Горе* 2/1, (П. Мијовић) 269–302.

[6] Пример таквог метода истраживања било би мишљење С. Радојчића, које усваја и П. Мијовић, да је горња временска граница трајања которске сликарске школе сликарство Руденице, због потписа Теодора, за којег је претпостављено да је Теодор Савин, ученик Георгија Грка из Котора, иако не постоји никакав писани извор који би наводио на такав закључак, cfr. С. Радојчић, *О сликарству у Боки Которској*, 57–58; *Историја Црне Горе* 2/1, (П. Мијовић) 270.

постављено је да су фреске настале око 1300. године,[7] а свакако током прве две или три деценије XIV века. По иконографским и стилским особеностима, фреске у Колеђати припадају у главним цртама византијском сликарству из доба Палеолога. Специфичност касносредњовековног которског зидног сликарства остварена је уношењем у византијску основу елемената готичке ликовне обраде у појединостима. Сликарски поступак одликује се високим квалитетом израде и усклађеним мешањем стилова којим је остварена хармонија и лепота целокупне сликане декорације у цркви. Ликовни поступак се одликује карактеристичним цртежом у исцртавању очију, обрва, уста и корена носа. С друге стране, у обликовању волумена запажа се смењивање бојених, светлосних и линијски обрађених површина. Драперије, моделоване светлим и тамним широким потезима са честим белим светлосним акцентима, откривају пун волумен тела. Лица су обликована светлим и тамним окером, са маслинастозеленим сенкама и руменилом на образима, ноздрвама и уснама. Бели светлосни акценти, који преовлађују у пределу очију, дати су у кратким потезима без сувишних линија. Лепотом се нарочито истиче монументална представа арханђела у првој зони на западном зиду са северне стране улаза. Готички продори се запажају на цртежу лица појединих фигура у сценама Страдања (посебно Пилата у композицији Христос пред Пилатом и Христа у сцени Пут на Голготу) као и на фигури светог Фрање на јужном зиду западног травеја. Обликовани су са више натурализма, али је при том задржана и карактеристична готичка љупкост.

Которска *pictura graeca* каква је остварена у Колеђати представља изузетно остварење на више нивоа. У првом плану истиче се особено комбиновање формалног и идејног значења сликане декорације – византијска иконографска и стилска решења овде су у служби ритуала католичке цркве. Потом је оригиналност постигнута и на чистом формалном и стилском нивоу – продор готичких елемената са извесном дозом реализма у византијску основу није нарушио стилско јединство, већ је остварена симбиоза високих уметничких квалитета за коју је тешко наћи директне паралеле.

Комбиновање византијских и готичких иконографских и ликовних елемената присутно је и на зидном сликарству у Катедрали, премда знатно слабијег ликовног домета у односу на Колеђату. Тешко је установити колико сликара је радило сачуване фреске у апсиди и на потрбушјима лукова наоса, као и да ли су настале у исто време. Ликовни поступак којим су обликоване светитељске фигуре у наосу, вишег је сликарског квалитета у поређењу с фрескама у апсиди. Фигуре у апсиди се одликују незграпним пропорцијама, што је нарочито приметно на слабо изведеним скраће-

[7] В. Ј. Ђурић, *Језици и писмена*, 259.

њима глава забаченим уназад код Лонгина и Јосифа из Ариматеје.[8] Шаке су здепасте и превелике у односу на тела, а услед лоше композиције, сликар је морао да издужи прсте на десној руци Марије Магдалене, којом се она придржава за крст. Фигуре се одликују чврстим телима и коцкастим пропорцијама. Цртеж је веома оштрих линија, драперије су угласте и не прате линију тела. Инкарнат је изведен окером са веома тамним сенкама око очију оштрог цртежа и руменилом на образима. Преовлађују тамни тонови без светлосних белих акцената, а изостаје и супротстављање светлих и тамних тоналитета.

Представе светитељки и светитеља на потрбушјима лукова наоса одликују се пажљивијом ликовном обрадом. Инкарнат је рађен светлим окером са маслинастозеленим сенкама и финим руменилом на образима и ноздрвама. Завршни потези светлосним белим акцентима наглашавају волумен лица. Цртеж лица је урађен јасним потезима – карактеристичан издужени нос са високим и косим ноздрвама, а очи су крупне и бадемасте. Усне светитељки су рађене на исти упечатљив начин – истакнут цртеж мрком бојом горње усне, која је затим обојена тамнијом црвеном, док је доња усна мање истакнутог цртежа и бојена светлијом нијансом црвене. Линије драперија су јако изломљене и повремено дају утисак усковитланости, као што је случај са велом свете Агате. Нешто другачији поступак је приметан у цртежу фигура и драперије свете Катарине и свете Маргарете. Сликар је за њих сасвим очигледно користио неки италијански готички предложак, те се обрада фризуре, пад вела и цртеж драперија одликује извесним готичким натурализмом.

Посматране заједно, фреске у Колеђати и Катедрали бацају нову светлост на досадашње мишљење о которском сликарству XIV века. Будући да су по ликовној обради и квалитету два сачувана фреско-ансамбла веома различита, которска *pictura graeca* XIV века се не може посматрати као одређени стил, већ као оквир у којем су се исказивали сликари различитог талента и опредељења. Тај оквир јесте симбиоза византијских и готичких стилских елемената. Док се у Катедрали примећује извесна робусна нота, јаког и помало грубог цртежа, у Колеђати фигуре одишу хеленистичком свежином и волуминозношћу у коју је местимично удахнут готички реалистички изглед. Према томе, о *pictura graeca* у Котору може

[8] В. Ј. Ђурић је оценио да су фреске у апсиди Катедрале изведене у суштини у византијском стилу, мада фигуре показују дух готичке карикатуралности са деформацијама које нагињу натурализму. Због таквих одлика сматрао је да су ближе мозаицима у крстионици цркве Светог Марка у Венецији него дечанским фрескама. Разматрајући појаву *pictores graeci* и њихов евентуални рад у Дечанима, В. Ј. Ђурић закључује да је можда нека група грчких сликара из Приморја радила у Дечанима, али не баш она која је сликала фреске у апсиди которске катедрале, cfr. В. Ј. Ђурић, *Византијске фреске*, 58.

се говорити као о константној формули само када је реч о мешавини иконографије и стилова. У Катедрали се симбиоза византијског и готичког стила не остварује прожимањем, већ се огледа у коришћењу различитих предложака. С друге стране, живопис у Колеђати показује да се византијски и готички елементи нужно не искључују ни на стилском, али ни на програмском иконографском плану, и да ова симбиоза може да досегне високи уметнички ниво.

2. КОТОРСКА УМЕТНОСТ XV И ПОЧЕТКА XVI ВЕКА – ВИЗАНТИЈСКИ, ГОТИЧКИ И РЕНЕСАНСНИ СТИЛ

Питање дефинисања стила которске религиозне уметности усложњава се са уметничким делима насталим од друге половине XV века, јер се постојећој симбиози готике и византијских облика придружује ренесансни стил. Ренесансни облици у ликовном стваралаштву појавили су се у Котору крајем XV века, трајали су током XVI, па и првих деценија XVII века. Најчешће се не могу потпуно издвојено посматрати, јер су се прво прожимали са которском средњовековном *pictura graeca*, а касније са барокним стилским особеностима.

У зидном сликарству, стидљиви продори ране ренесансе у византијско-готичку симбиозу најраније се могу запазити на фрескама у цркви Светог Михаила, насталим средином XV века. Појава упоредних грчких и латинских натписа у цркви, поред симбиозе стила, јасно говори о которској духовној традицији, али и о културним везама које је Венеција имала са Византијом и грчким хуманизмом.[9] Пре завршеног чишћења, оцењено је да фреске у Светом Михаилу припадају готичком стилу и према томе су датоване у XIV или на почетак XV века.[10] Након откривања свих сачуваних фресака, утврђена је њихова иконографска сличност са живописом Светог Базилија у Столиву, предложено је датовање око средине XV века, као што су претпостављене и различите атрибуције фресака (Ловру Добричевићу или учитељу сликара који је живописао Светог Базилија

[9] Тако архиепископ Никеје Весарион, који је након Фирентинске уније постао кардинал римске цркве, у свом писму дужду из 1468. године, Венецију назива *quasi alterum Byzantium*, v. D. J. Geanakoplos, *Byzantium and the Renaissance. Greek Scholars in Venice*, Connecticut 1973, 35. В. Ј. Ђурић је појаву двојезичних натписа повезао са унионистичком политиком, v. В. Ј. Ђурић, *Језици и писмена*, 261–262.

[10] С. Fisković, *O umjetničkim prilikama*, 84; *Историја Црне Горе* 2/2, 520.

у Столиву).[11] Међутим, треба имати у виду да су несумњиво сродна програмска и иконографска решења између два фреско-ансамбла, у Светом Базилију у Столиву и Светом Михаилу у Котору, исказана сасвим другачијим сликарским маниром и сензибилитетом.

Због непоузданости атрибуције само на основу појединих стилских елемената, а будући да нису сачувани никакви писани извори о настанку живописа у Светом Михаилу, о стилским особеностима ових фресака може се расправљати првенствено са становишта њиховог места у оквиру сачуваног касносредњовековног сликарства у Котору. Фреске у Светом Михаилу сведоче да је специфична которска симбиоза готичких и византијских иконографских и стилских елемената, а која је била основ сликарства XIV века, трајала и до средине XV века. Претежно византијска ликовна и иконографска решења су заступљена на композицијама Деизиса и Вазнесења. Богородица и арханђео Гаврило из Благовести, а потом и фигуре светог Трипуна, светог Николе и пророка Данила обликоване су на начин карактеристичан за касноготичко и раноренесансно сликарство. Посебно се у обради драперија пророка Данила и светог Трипуна уочавају ликовне особености ових стилова. Изузетно фино колористичко моделовање драперије која прати природан покрет у лакту повијене руке пророка, остварено је смењивањем светлих и нешто тамнијих тонова јасноплаве боје. Свети Трипун је представљен у благо раскорачености ставу, док је драперија тамноплаве тунике и плашта од крзна хермелина моделована у финим наборима.

Начин стварања особеног ликовног и композиционог решења, које се састоји од византијских и готичких елемената, јасно презентује сцена Вазнесења. То је пример которске *pictura graeca* која се одликује изузетно високим естетским квалитетом. У византијску композицију и иконографију упливи ликовних решења касне готике и ране ренесансе се запажају у обради лица апостола и фигура два анђела на земљи. На

---

[11] В. Ј. Ђурић сматра да је црква живописана око 1451. године, у време настанка живописа у Светом Базилију у Столиву и да су фреске дело Ловра Добричевића, v. В. Ј. Ђурић, *У сенци фирентинске уније*, 30, 37, 50; id, *Језици и писмена*, 261–262. Р. Вујичић настанак живописа смешта у четврту или пету деценију XV века. Без снажнијих основа покушао је да утврди атрибуцију фресака у Светом Михаилу полазећи од сличности живописа ове цркве са фрескама у Светом Базилију, те је закључио да је сликар столивских фресака био ученик мајстора који је осликао Светог Михаила, јер се трудио да их подражава. Пошто је сачуван и натпис у цркви у Столиву који обилује информацијама, Р. Вујичић је именовао сликара Светог Михаила као Јова из Дебра, v. R. Vujičić, *O freskama u crkvi sv. Mihaila u Kotoru*, 296–298. id, *Umjetničke prilike u Kotoru sredinom XV vijeka*, 34–35. Према натпису, цркву Светог Базилија је живописао Михаило из Котора, ученик Јове зографа из Дебра. О натпису, са историјом његовог ранијег читања и тумачења, cfr. В. Ј. Ђурић, *У сенци фирентинске уније,* 10–12.

цртежу лица апостола доминирају јасне контуре крупних бадемастих очију, правилног носа и натуралистички приказаних обрва. Колористичком обрадом нимбова апостола, а нарочито хаљина и косе два анђела, белом и златножутом бојом је постигнут својеврстан светлосни извор који обасјава доњу половину композиције, на начин какав се јављао у касноготичком сликарству. Комбиновањем светлих и тамних тонова плаве, црвене, јаркожуте и зелене боје, сликар је створио један посебан и свеж вид колористичке динамике, која је постала активни елемент у обликовању композиције и истицању њеног симболичког значења.

Фреске у Светом Михаилу по својој структури прожимања византијских и готичких елемената веома су блиске, више од века старијим, фрескама у Колеђати. Заједнички им је неусиљен и природан начин на који је остварена ова симбиоза, без искључивања различитости, већ њиховим коришћењем за постизање оригиналности и динамике. Лепота сликарског израза остварена на овим фрескама, сведочи да је которска духовна средина XIV и XV века могла да прихвати веома оригинална ликовна решења, за која је тешко наћи адекватно поређење у другим областима у којима је долазило до сличних преплитања традиција.

У другој половини XV века, настале су фреске у Светој Ани и двострана икона коју је највероватније 1468. године за братовштину флагеланата насликао которски сликар Ђурађ Базиљ. Ова два примера показују сличности на стилском нивоу, јер су део истог процеса који је захватио которску уметничку средину у другој половини XV века – постепено напуштање византијских ликовних принципа у корист касноготичких. На фрескама у Светој Ани, то се примећује првенствено у колориту, заснованом на хармонији јасних боја: црвене, тамноплаве, зелене и жуте. Инкарнат свете Катарине Сијенске и светог Мартина је обрађен различитим нијансама окера и мрке боје, док се у цртежу лица запажа изразита линеарност, која преовлађује и у цртежу драперија. Волумен фигура је различито обрађен – док се света Катарина одликује плошношћу, свети Мартин, као и драперије светог Фрање и Богородице имају истакнуту пластичну структуру. Једина сачувана у целини, фигура светог Мартина показује мешавину линеарности, волуминозности, хијератичности и натурализма, што је уобичајени поступак за касноготичка сликарска дела, а који се на овим просторима одржао и током целог XV века.[12] Када је

[12] Преглед основних карактеристика школа италијанског сликарства касног средњег века, cfr. J. White, *Art and Architecture in Italy 1250 to 1400*, Harmondsworth 1966, 359–386. О стилским токовима у венецијанском касноготичком сликарству, cfr. R. Longhi, *Viatico per cinque secoli di pittura veneziana*, Firenze 1952; A. de Marchi, *Per un riesame della pittura tardogotica a Venezia: Nicolò di Pietro e il suo contesto adriatico*, Bolletino d'arte 44–45 (1987) 25–66. О примерима касноготичког манира у сликарству Далмације XV века, cfr. K. Prijatelj, *Dubrovačko*

реч о атрибуцији фресака, сасвим сигурно се могу препознати ликовне особености и манир которског сликара Ловра Добричевића.[13] Међутим, то нипошто не би требало да буде необорив доказ о Ловровом ауторству, већ пре може да говори о прихваћености Ловровог сликарског сензибилитета и раширености његовог манира. Будући да у науци постоји склоност да се сва сачувана дела из XV века у Котору, као и у околним местима, припишу Добричевићу, мора се изразити сумња да је тако нешто у историји уметности уопште могуће, нарочито ако се има у виду да овај признати сликар дуго није боравио у свом родном граду.[14]

Фреске у Светој Ани, заједно са двостраном иконом са представама *Imago pietatis* и Богородице са дететом (коју је насликао Ђурађ Базиљ) издвајају се из уобичајеног стила которске *pictura graeca*. Представљају примере снажније манифестације стила зреле готике и италијанске ране ренесансе у односу на до тада преовлађујућу византијско-готичку симбиозу. Овај процес је нажалост представљао и лагано гашење градске сликарске продукције и окретање ка делима увезеним из Венеције.[15]

---

slikarstvo XV–XVI stoljeća, Zagreb 1968; id, *Dalmatinsko slikarstvo 15. i 16. stoljeća*, Zagreb 1983.

[13] Р. Вујичић анализира стилске одлике (сликање ушију, танких обрва, бадемастих очију или оштрих линија носа) и закључује да су ове фреске једно од најранијих дела Ловра Добричевића, cfr. R. Vujičić, *O novootkrivenim freskama*, 432. В. Ј. Ђурић сматра да је фреске у Светој Ани насликао сарадник Ловра Добричевића, v. В. Ј. Ђурић, *Језици и писмена*, 265. Након новог предлога за датовање фресака у период између 1461. и 1475. године на основу иконографских појединости, оповргнуто је да су дело раног Ловра, v. В. Живковић, *Фреске из XV века у которској цркви Свете Ане*, 133–138. И. Ђорђевић не искључује могућност да је Ловро Добричевић аутор фресака у Светој Ани, који се пред крај живота (умро 1478. године) могао вратити извесном „академизму“ у стилском поступку, v. И. М. Ђорђевић, *Новооткривени фрагменти фресака у цркви Свете Ане изнад Пераста (Бока Которска)*, Зограф 29 (2002–2003) 205, n. 23.

[14] Литература о сликарству Ловра Добричевића је бројна: C. Fisković, *O umjetničkim spomenicima grada Kotora*, 96–97; В. Ј. Ђурић, *Дубровачка сликарска школа*, 55–56, 69–89, 96, 108–116, 249–250, 267–268. (са старијом литературом); id, *Икона Госпе од Шкрпјела,* Анали Филолошког факултета, 7, Београд 1967, 83–89; K. Prijatelj, *Dubrovačko slikarstvo XV–XVI stoljeća*, Zagreb 1968, 16, 18–20; *Историја Црне Горе* 2/2, (В. Ј. Ђурић) 519–527; id, *Манастир Савина*, Бока 5 (1973); G. Brajković, *Slika Lovra Marinova Dobričevića na otoku Gospe od Škrpjela i njezini srebrni ukrasi*, Fiskovićev zbornik I (1980) 387–402; K. Prijatelj, *Dalmatinsko slikarstvo 15. i 16. stoljeća*, Zagreb 1983; R. Vujičić, *O novootkrivenim freskama u crkvi sv. Ane*, 423–435; id, *O freskama u crkvi sv. Mihaila u Kotoru*, 291–301; G. Gamulin, *Za Lovra Dobričevića*, PPUD 26 (1986/1987) 345–378; R. Vujičić, *Djelatnost Lovre Dobričevića u Boki Kotorskoj*, in: Likovna kultura Dubrovnika 15. i 16. stoljeća, Zagreb 1991; id, *Umjetničke prilike u Kotoru sredinom XV vijeka*, 34–44.

[15] Време у којем су засигурно сликарска дела већег обима била наручивана у Венецији може се одредити на основу једног сачуваног документа. Године 1529. потписан је уговор између чувара моштију светог Трипуна и млетачког сликара

Претпостављено је да се са увозом млетачких дела у Котору започело већ осамдесетих година XV века, када је датована друга слика са темом *Imago pietatis* (део некадашњег полиптиха; некада се налазила у которској цркви Светог Павла, а потом је пренесена у цркву Свете Марије у Доњем Столиву).[16] Будући да показује стилске одлике Ђованија Белинија и породице Сантакроче, слика *Imago pietatis* припадала би истој уметничкој категорији у коју спада и олтарска слика настала за которску братовштину кожара коју је насликао Ђироламо да Сантакроче. Заједничко им је неговање конзервативног стила, који је овим сликарским кућама и донео успех у целој млетачкој Далмацији. Другој категорији припадале би слике настале у ширем кругу сликара какви су Јакопо да Понте Басано, Тицијан и Веронезе, које су се током XVI века увозили за олтаре которских цркава. Ренесансно и манеристичко сликарство доспева у Котор тек са увезеним олтарским сликама, те се може говорити само о начинима на који је обликован укус Которана, али не и о постојању градске сликарске продукције.

Ренесансни стил у которској уметности може се јасније од сликарства уочити на скулпторским и архитектонским делима. Као изразити представници прелазног стила, односно уплива ренесансе у основу готичког натурализма, издвајају се два скулпторска дела изведена у дрвету. У питању су Распеће из Катедрале и фигура светог Винцентија из доминиканске цркве Светог Николе. Док је на Распећу из Колеђате, насталом између 1371. и 1385. године, присутан чист вид готичког натурализма у обради измученог распетог тела (на којем су посебно истакнуте крсне ране, ране од бичевања и велика рана на грудима), на Распећу које се чува

Доминика (*magistro Dominico pictore de Venetiis*), по којем се овај обавезује да ће насликати на платну тридесет слика са представама мучења и чуда светог Трипуна (*hystoriam martirii et miraculorum prefati gloriosi martiris in quadris triginta*), које ће поставити на сводове капеле Реликвијара у которској катедрали. Доминик је на чеоном зиду капеле насликао и неке фигуре светитеља, cfr. I. Stjepčević, *Katedrala*, 21, n. 143. Вероватно је сликар капеле Реликвијара которске катедрале иста особа која се потписала као *Domenico Sanguinallo* на слици Богородице (*Immaculata conceptione*), која потиче из Котора, а налази се у сарајевској Умјетничкој галерији, cfr. В. Ј. Ђурић, *Дубровачка сликарска школа*, 170–171.

[16] О овој слици, cfr. N. Luković, *Boka Kotorska*, 188 (који мисли да је из школе Андрее Мантење); id, *Blažena Ozana Kotorka*, 140–141; G. Gamulin (*Preliminarni izvještaj*, 13) сматра да је дело или из ране фазе Ђованија Белинија, или је дело неког његовог следбеника. В. Ј. Ђурић је слику упоредио са сликарским опусом Ђиролама да Сантакроче (сликара из Бергама), односно његовим делом које се чува у Ризници которске катедрале, а на којој су представљени свети Бартоломеј, свети Ђорђе и један свети епископ (свети Антонин). Сликари из породице Сантакроче су били омиљени у Боки, Дубровнику, али и у целој Далмацији, те је више дела која стилским одликама упућују на ове сликаре, cfr. В. Ј. Ђурић, *Дубровачка сликарска школа*, 220–221.

у ризници Катедрале, уочавају се раноренесансне стилске одлике. То се првенствено види по начину обликовања Христовог тела: облици су пунији и заобљенији, а изостају натуралистички представљене ране. Може се претпоставити да је ово Распеће настало крајем XV или почетком XVI века.[17] На дрвеној скулптури с краја XV века која представља светог Винцентија Ферерског примећују се продори ренесансог начина обликовања у готичку натуралистичку обраду. Фигура проповедника је представљена скоро у природној величини, док је са задње стране равна јер је била саставни део сликаног полиптиха којег је за которске доминиканце израдио Божидар Влатковић. На реалистичким цртама лица доминира покрет полуотворених усана који дочарава проповедничку активност омиљеног доминиканског светитеља.[18] Готичким натурализмом и упливима ренесансе, одликује се и *Pietá* из XV века, урађена у тамносмеђем камену, која се налазила прво у Колеђати, а потом у Катедрали.[19]

Две рељефне представе такође показују ренесансне одлике. У питању су гробница бискупа Трипа Бизантија из Катедрале (из прве половине XVI века)[20] и рељеф који се налазио на Кастелу *San Giovanni*, а који представља светог Трипуна са моделом града у рукама, како нуди палмину гранчицу млетачком крилатом лаву. Време настанка рељефа може се широко датовати од друге половине XV до средине XVI века.[21]

Прелазном готичко-ренесансном стилу у Котору припадају и клесарски радови на црквама и палатама. У питању су углавном појединачни делови архитектонске пластике и детаља, јер веће целине овог прелазног стила нису сачуване због разорних земљотреса који су у XVI и XVII веку потресали Котор.[22] Ренесансни архитектонски елементи јесу: плитко профилисани оквири врата и прозора на неким стамбеним кућама, капители са коврцавим лишћем, довратници са профилисаним капителима, потом портали са широким правоугаоним отвором и полукружним лунетама са рељефном представом. Бројни ренесансни зракасти монограми IHS светог Бернардина Сијенског данас се могу уочити у манастиру Свете Кларе, као и на многим кућама старог Котора. Ренесансном стилском об-

---

[17] C. Fisković, *O umjetničkim spomenicima*, 90.

[18] Ј. Тадић, *Грађа о сликарској школи у Дубровнику XIII–XVI в*, књ. I, 682. О стилским одликама фигуре, cfr. K. Prijatelj, *Kotorski kip sv. Vinka*, 197–204; *Историја Црне Горе* 2/2, 518–519.

[19] M. Milošević, *Ciborij XIV vijeka i ostala plastika*, in: 800 godina katedrale sv. Tripuna u Kotoru (1166–1966), 49.

[20] C. Fisković, *O umjetničkim spomenicima*, 79.

[21] Предложене су две могућности: или је постављен на Кастел након доласка Млечана 1420. г. или средином XVI века, када су завршени радови на Кастелу, cfr. В. Ђуровић, *О зидинама града Котора*, 136.

[22] Делове архитектонске пластике која се одликује ренесансним стилским одликама издвојио је C. Fisković, *O umjetničkim spomenicima*, 94–97.

радом се одликује и неколико камених зидних умиваоника: у сакристији Катедрале (полустубићи ренесансних капитела и анђели), у фрањевачкој сакриситији (шкољка у ниши, лиснати украси), у дворишту барокне палате Пима (лунета са лављом главом, акротериј са лишћем и анђелом, стубићи са цвећем, конзоле са човечијом главом, рогови изобиља).

Комбиновањем елемената цветне готике и ренесансе, издваја се богато рељефно украшен портал Византијеве палате, који се датује у другу половину XV века. Преломљени лук и пропети лавови са штитовима на капителима уоквирени су правоугаоно постављеним венцем од уплетеног ловоровог и храстовог лишћа и винове лозе са гроздовима које кљуцају птице. Венац полази из котарица које држе пути. Унутар правоугаоног поља су два анђела у лету са залепршаним драперијама, док је у пољу лунете преломљеног лука пантер са кацигом на глави, која на врху има лава, а поред њега је штит са грбом Византија.[23] Одлике цветне готике и прелазног готичко-ренесансног стила показује и палата Драго. У своду пролаза су цветни капители са ренесансним конзолицама, док је на предњем крилу палате ренесансни прозор полукружног забата у којем анђео носи Христов монограм. Зид степеништа је изграђен смењивањем црвеног и белог камена попут античког *opus reticulatum*.[24]

Након овог сумарног прегледа смењивања стилова у которској уметности XIV, XV и почетка XVI века, може се закључити да се прожимање и смењивање византијског, готичког и раноренесансног стилског правца одвијало у најближој повезаности са друштвеним, политичким, економским и културним приликама у граду. Њихова међусобна условљеност говори у прилог чињеници да стил у уметности треба посматрати првенствено као израз културних и духовних захтева једне средине. Други закључак који се може извести на основу анализе религиозних уметничких дела која су у ово време настала у Котору јесте да конфесионална припадност не подвлачи нужно и опредељивање за „одговарајућу“ ликовну форму којом би се изразили теолошки и догматски концепти.

---

[23] Ц. Фисковић је уочио у стилу и композицији сличности са дубровачком клесарском школом тог периода (посебно истакавши портале готичко-ренесансне палате на Пријеком и палате Буниђа на тргу дубровачке Катедрале) v. C. Fisković, *O umjetničkim spomenicima*, 86–87.

[24] C. Fisković, *O umjetničkim spomenicima*, 87–88.

ЗАКЉУЧАК

Анализа вишеслојних односа религиозности и уметности у которској градској средини XIV, XV и почетка XVI века представља изузетно сложено и широко подручје истраживања, које отвара прегршт питања и различитих углова њиховог тумачења. Оквир истраживања заступљен у књизи јасно је одређен одабраним методолошким приступом. То значи да је визуелна култура, односно црквена уметност узета као основа за препознавање и анализу религијских преокупација времена. На тај начин су издвојене тематске целине и идеје у римокатоличкој духовности, култури и уметности позног средњег и раног новог века у Котору. У питању су религиозне теме које су доминирале у црквеној уметности, проповедима, ритуалу, законским нормама, али и у другим сегментима профаног, јавног, пословног и приватног живота.

Испитивање је било засновано на писаним изворима, религијској пракси и сачуваним делима црквене уметности. Детаљна анализа расположивих извора, сагледаних у истој равни, омогућила је сазнање и дубље разумевање формирања и начина испољавања касносредњовековне религиозности у Котору. Препознати и издвојени елементи религиозности представљали су духовне обрасце који су потом тумачени са становишта културних модела времена и црквеног учења. Сам феномен религиозности је посматран као елемент који не само да одређује карактер црквене уметности већ је и снажно уткан у различите сегменте профаног и свакодневног живота у позносредњовековном градском друштву.

Подела књиге на више поглавља, различитих по теми истраживања, била је неопходна како би се створила што свеобухватнија и прегледнија слика о преплитањима која су се, често и неочекивано, одвијала у различитим духовним, уметничким, економским и законодавним сегментима которског друштва. Стога прва половина књиге, односно поглавља: *Град, Структура ширења религије међу лаицима и Манифестације ре-*

лигиозности, представљају тематске целине које, свака за себе, покривају одређено и формулисано питање. Разматрање ових појава је имало за циљ да поступно уведе у кључно поглавље, *Преовлађујуће теме у религиозности*, а потом и *Опште одлике стилова*. Због овако постављене структуре књиге, потребно је прво извести закључке за свако поглавље посебно, а потом и општи закључак, који би се у првом реду односио на домете које је изабрани метод истраживања досегао у оквиру овако формулисане теме.

Од времена краја XIII и почетка XIV века, которска општина је остварила висок степен развоја. То се огледа првенствено у статутарним одредбама, потом у комуналној структури и појави многих градских институција које су имале законом прописани начин деловања. Исто тако, код становника је на идејном плану развијана свест о неопходности функционисања свих социјалних и економских структура друштва, као предуслова за напредак хришћанске градске заједнице. Након уводног разматрања историје и начина на који су се политичке и војне прилике одразиле на изглед утврђеног града и одвијање јавног, пословног и приватног живота у њему, може се закључити да установљени концепт градског простора, као и активности које су се у оквиру зидина Котора одвијале, припадају у основним цртама општим кретањима кроз која су пролазила градска друштва медитеранске католичке области. Град је био друштвени, економски и сакрални простор који је окупљао различите социјалне структуре. Основна снага која је промовисала нова и, захтевима позносредњовековног градског живота, прилагођавала стара црквена учења били су просјачки редови. Као што је више пута у књизи поменуто, промене које су се догодиле у религиозности и култури градова стајале су у најближој вези са појавом, учењем и активним деловањем фрањеваца и доминиканаца. Због тога је посебна пажња посвећена њиховом доласку у Котор из Дубровника, а потом и богатој религиозној пракси коју су ови редови развијали у оквиру градског живота у целини.

Ширење религиозности и црквеног учења представља једну од најважнијих карактеристика позносредњовековне духовности. Из тог разлога поглавље *Структура ширења религије међу лаицима* издвојено је као врста увода у анализу преовлађујућих тема у религиозности. Процес преношења идеја што ширем кругу верника значио је увођење многих новина у религијску праксу католичке цркве. Прво су представљени основни начини, а потом анализиране структуре овог процеса који је припадао главном правцу црквене политике тог времена. То је омогућило потпуније упознавање са духовном климом друштва которске градске комуне у којем су прихватане поједине религиозне теме, ритуали и црквена уметност. Међутим, најближи корак који се на основу расположиве изворне грађе могао направити ка разумевању побожности которских верника

готово свих социјалних и економских статуса, остварен је детаљном анализом прихваћености кључне религиозне категорије времена – *caritas*. Као највећа хришћанска врлина и императив, а потом и изузетно развијен религијски концепт, *caritas* своје манифестације има и на реалном и на симболичком плану. Стога поглавље *Манифестације религиозности* представља карику између основних видова прихваћености религиозних токова и свакодневне, личне побожности верника. Детаљним разматрањем делова опорука које се односе *ad pias causas*, као и каритативне праксе, може се закључити да је у основи побожности Которана лежала брига *pro remedio animae*, коју је покретао страх од мука чистилишта. Проблем који је постављен јесте у колико мери се тестаменти могу прихватити као историјски извори за расветљавање личних и интимних жеља и страхова појединаца. Према начину и форми састављања, чини се да су опоруке у првом реду сведочанства о томе како је друштво наметало одређене моралне вредности, очекивања и норме понашања од верника. Будући да овакав закључак није контрадикторан теми књиге, резултати добијени анализом опорука били су драгоцени у стицању потпуније представе о односу између религиозности, друштва и црквене уметности. У оквиру жеље за спасењем после смрти, у Котору су били развијени различити видови бриге *pro remedio animae*. Поред тестаментарних завештања новца у сврху одржавања молитви и миса, срећу се и бројни примери изражене бриге за сопствену телесност и материјално обележавање гробних места, али и каритативна завештања усмерена на бригу за људе који су угрожени и припадају маргини средњовековног друштва, какви су били сиромашни, болесни или напуштена деца. Осим ових основних манифестација бриге за спас душе, сегменти *caritas* су препознати и у програмима сликаних декорација которских градских цркава, међу којима се посебно издваја црква Свете Ане са представама светог Мартина, свете Катарине Сијенске и светог Фрање, који у својим житијима имају заједничку епизоду – поклањање свог огртача сиромаху. Препознавањем истих религијских тема у оквиру црквене праксе, свакодневне побожности верника и уметности католичке цркве, употпуњена је слика о духовним преокупацијама у позносредњовековном Котору.

У кључном поглављу (*Преовлађујуће теме у религиозности*) тематски је издвојено неколико основних преокупација које су обележиле религиозност касног средњег и раног новог века. Методолошки поступак у одређивању структура поглавља у којем је предност дата религиозним темама, а не историјском и фактографском опису споменика уметности и архитектуре, дао је очекиване резултате у стицању заокружене слике о односима између религиозности и црквене уметности. У истој равни анализиране су духовне преокупације које су се изражавале путем речи и

кроз визуелну уметност. Стога се врло блиски закључци могу извести на основу истраживања и једне и друге врсте извора.

У оквиру сликане декорације четири которске градске цркве из XIV и XV века (Катедрале светог Трипуна, Свете Марије Колеђате, Светог Миахаила и Свете Ане), као и у мотивима неколико олтарских слика и кипова, препознате су: есхатолошка и фунерарна симболика, поштовање светитељских култова, евхаристичка симболика култа хостије, *Imitatio Christi, Penitenza* и *Compassio*. Њихова анализа показала је да су у Котору биле заступљене религиозне преокупације које су окарактерисале време позног средњег века у целој католичкој цркви, а у форми каква се најчешће среће у градовима Италије и Далмације. Анализом сачуваних дела црквене уметности и различитих сегмената побожности, добијен је одговор на основно питање постављено у књизи: у којој мери су постојале и на који начин су се развијале паралеле између изражавања религиозности у писаној форми, црквеној и лаичкој религиозној пракси, и у визуелној уметности? Тако се може закључити да је основна жеља сваког хришћанина, жеља за спасењем душе, своју манифестацију у писаној форми остварила најпотпуније у оквиру тестаментарне бриге *pro remedio animae*. Али, исто тако свој пуни израз добила је и у оквиру сликане декорације которских цркава, посебно у Светом Михаилу, али и у Катедрали и Колеђати. Иконографски програми у овим црквама имају снажну есхатолошку симболику. Три поменуте највеће градске цркве биле су и најчешћа гробна места Которана. У прилог овој претпоставци иду сачувани епитафи, налази бројних гробница у црквама и на простору око њих, као и тестаментарна завештања о жељеном гробном месту.

Исто тако, вера Которана у посредништво и заштиту омиљених светитеља манифестовала се на различите начине. Култови светитеља заштитника града, морнара и поморске трговине, заната, потом заштитника људи од свакодневних недаћа и болести, били су заступљени у јавном и приватном животу сваког грађанина. У књизи су издвојени светитељи који су били највише присутни у религијској пракси. Анализа ових култова показала је снажну повезаност ликовних представа (посебно у најсветијем месту града, у катедралној цркви) са чувањем и штовањем реликвија светитеља, посветама цркава и олтара, прославама празника светитеља заштитника занатлијских и верских братовштина, као и са одласцима на ходочашћа у центре ширења светитељских култова.

Религиозне теме које представљају новину и особеност позног средњег века јесу *Imitatio Christi, Penitenza, Compassio*, као и култ хостије који је постао носилац целокупне евхаристичке симболике. Премда блиско повезане, ове теме су анализиране у два поглавља првенствено због постојања бројних начина њиховог исказивања у ликовној уметности и у религијској пракси. Догма о транссупстанцијацији, причешће и

посебно служба *Elevatio* током позног средњег века постали су најважнији религиозни догађаји за средњовековног човека. Култ хостије и вера у *presentia realis* нашли су свој снажан израз и у религијској пракси позносредњовековног Котора. Тако су у апсидалним сликаним програмима две најзначајније градске цркве, у Катедрали и Колеђати, препознате теме и мотиви који носе снажну евхаристичку симболику. У боље очуваном програму у Колеђати, у иконографији сцена из циклуса Страдања и Посмртних јављања, истакнути су управо мотиви крста, гроба, Христовог мртвог тела, покрова, празног гроба. Распоред сцена не прати хронолошки след догађаја, већ су наглашене кључне етапе Страдања и Васкрса, које имају посебно симболичко значење и чине целину са евхаристичким ритуалима *Depositio* и *Elevatio* који се одвијају у олтарском делу цркве. У најближој вези са култом хостије стајало је и штовање реликвије *lignum crucis*, која се чувала у Катедрали и Колеђати управо у време настанка фресака са темом Христове жртве на крсту. Методолошки приступ тражења истих религиозних тема и преокупација у делима ликовне уметности и писаним изворима, донео је резултате и у оквиру овог питања. Наиме, култ хостије се у которској религиозној пракси манифестовао исто тако и у оквиру бриге *pro remedio animae*, односно у опоручним завештањима средстава за израду литургијских сасуда. Такође, чињеницу да се култ хостије развио директно под утицајем култа реликвија, поткрепили су примери опоручних завештања Которана. У питању је пракса некада уобичајена за култ реликвија – завештање да свеће горе крај реликвијара. Сама хостија је постала знак и симбол Христовог присуства у цркви.

Основни хришћански захтев позносредњовековне религиозности био је оличен у моделу *Imitatio Christi*. Овај духовни образац је имао више форми испољавања, од тога да је представљао суштину теолошког учења фрањеваца и доминиканаца, потом да је лежао у основи догме о транссупстанцијацији и каритативне делатности, до сасвим специфичних религиозних манифестација у братовштинама флагеланата. Чинећи делове *Imitatio Christi*, религиозне теме *Penitenza*, *Imago pietatis*, *Compassio*, *Arma Christi* и *Quinquepartitum vulnus* такође су биле заступљене у ликовним делима, али и као религиозни концепти који су снажно утемељени у верској пракси Котора. Амблематска представа которских флагеланата била је *Imago pietatis* са мотивима оруђа Христовог Страдања. Принципе *Compassio* и *Imitatio Christi* посебно снажно су истицали у свом учењу фрањевци, чија су сва три реда била присутна у црквеном и свакодневном животу Котора. На зидовима которских цркава свети Фрања се представља као *alter Christus* са пет рана Христових на свом телу. Двострана икона са представом *Imago pietatis* на једној и Богородице са малим Христом на другој страни, из друге половине XV века, својом симболиком одражава основе религиозности которске братовштине флагеланата Светог

крста. То су били аскетски принципи покајања и уживљавања у Христове муке. Штовање светог Фрање и његово сликање са стигматима на зидовима которских цркава јесте посебно сведочанство о интензитету прихваћености модела *Imitatio Christi* и посебно култа *Quinquepartitum vulnus* у граду. Исти религиозни концепт носе и два дрвена Распећа из Колеђате и Катедрале. Након истраживања и упоредне анализе различитих извора, може се закључити да су теме *Imitatio Christi* и *Compassio* били врховни хришћански модели који су се верницима представљали на киповима и сликама у црквама и на олтарима, у проповедима и у свакодневној религиозној пракси црквених и лаичких удружења.

Метод који је коришћен у истраживању и тумачењу појава у религиозности и уметности примењен је и у анализи стилских карактеристика црквеног сликарства у Котору. То значи да је полазна тачка била сагледавање утицаја историјских, друштвених и економских прилика на формирање и прихватање уметничких стилова. Форма представљања преовлађујућих религиозних тема мењала се у зависности од културних и уметничких утицаја који су били блиско повезани са политичким приликама у Котору током XIV, XV и почетка XVI века. Три важна закључка су проистекла из истраживања стила религиозне уметности у Котору. Први се односи на чињеницу да се у Котору од времена економског просперитета који је град доживео док се налазио у саставу српске државе, па све до првог века венецијанске управе, развијало и обликовало неколико стилских праваца. Гашење овог тока се дешавало током XVI века, када почињу да преовлађују увезена дела венецијанске високе ренесансе и маниризма. Други закључак тиче се природе уметничког израза. Наиме, јасна граница између стилова се не може повући, већ се може говорити о низу варијација, које су настајале прожимањем основних стилских типолошких одредница овог периода (византијски, готички и ренесансни). Тенденција ка симбиози стилова представља основну карактеристику которске позносредњовековне и рановековне уметности. Коначно, трећи закључак, проистекао након анализе стила которског позносредњовековног сликарства, јесте да треба одбацити старије мишљење о постојању которске сликарске школе, јер је оно проистекло из унапред постављене теорије о природи которске *pictura graeca*. Чињенице које не дозвољавају грађење опште слике о особеној уметничкој школи јесу: мали број очуваних примера сликарства, а потом и велики временски јаз између њих, односно непостојање континуитета развоја ликовног језика. Оно што је заједничка карактеристика которског црквеног сликарства јесте комбиновање формалних решења из различитих културних и уметничких средина.

Пут до одговора на основно питање које је постављено у књизи – истраживање преовлађујућих тема у религиозности позног и раног но-

вог века, њихово усвајање и прихватање у которској градској средини и, коначно, њихова заступљеност и начин обраде у визуелној црквеној уметности, водио је преко ширег посматрања појава у друштву, култури и религији. То је подразумевало истраживање како визуелне уметности тако и друштва, религиозности и свакодневног живота Которана тог времена. Структуром књиге у којој су сви набројани сегменти посматрани са становишта прихватања религијских токова и грађења односа између цркве и верника, добијени су резултати који су представљали основу за тумачење тема у црквеној уметности, посебно у програмима сликаних декорација которских градских цркава. Општи закључак који би се односио на целине књиге јесте да је кључни феномен позносредњовековне културе био процес лаицизације религиозности, односно њено приближавање широком кругу верника који су живели на простору бедемима омеђеног града, док је визуелна уметност била један од начина комуникације цркве и њених верника. Разматрањем вишеслојних односа између религиозности и уметности, издвојиле су се поједине теме у духовности које су припадале главном правцу развоја црквене праксе и уметности католичке цркве Западне Европе у позном средњем и раном новом веку. Анализом писаних сведочанстава и дела црквене уметности у Котору, добијена је слика о заступљености и снази водећих духовних преокупација у овом приморском граду, као и о њиховом особеном начину прихватања и исказивања на плану религиозности и уметности.

RELIGIOSITY AND ART IN KOTOR (CATTARO) IN THE FOURTEENTH TO SIXTEENTH CENTURIES

Summary

The book focuses on analyzing the prevailing religious themes and on enquiring into the multilayered interaction between religious trends, culture, everyday life and church art in the urban community of Kotor from the end of the thirteenth until the early decades of the sixteenth century. Kotor, a coastal town at the far end of the Gulf of Kotor (Boka Kotorska/Bocca di Cattaro) in modern Montenegro, is surrounded by water on three sides: a rivulet on the north (Škurda), a submarine spring on the south (Gurdić), and the sea on the west. On the fourth or eastern side Kotor is bounded by a steeply rising hill (locally known as *San Giovanni*), which is separated from other hinterland massifs by a gorge. Such a distinctive geographical position, combined with a system of fortifications expanded and upgraded over the centuries, made Kotor virtually unassailable. The town's long municipal tradition set the evolution of its urban life and institutions on a course which it followed in the middle ages. The surviving evidence for the commune's long and continuous development is plentiful and varied, to begin with archaeological remains, such as the foundations of large sixth-century basilicas under St Mary's Collegiate church and St Michael's, and the vestiges of the *martyrium* of St Tryphon of an early eleventh-century date. Written sources, such as the Statute of Kotor and judicial/notarial records, provide information about municipal institutions and a well-organized urban life, public as well as private, which would have been impossible without the previous stages of development. In the course of its long history Kotor changed hands more than once. In the late medieval and early modern periods, two suzerain powers, Serbia and Venice, ruled the longest and left the strongest marks on the town and its surroundings. Hence the periods of their dominance are taken as chronological landmarks marking the end of one and beginning of another stage in Kotor's history. Serbian rule lasted from 1185 until 1371, and Venetian from 1420 until 1797. Incorporated into the medieval Serbian state under the Nemanjić dynasty, Kotor succeeded

in securing a privileged position in political, economic and diplomatic affairs. What made its unhindered growth possible was the fact that the Serbian sovereign recognized its municipal institutions and business mores. Thus Kotor was not only allowed to keep up its commercial traditions but even entered, in the early thirteenth century, a thriving phase of rapid growth. Its privileged position in the medieval Serbian state meant that, besides Dubrovnik (Ragusa), it was the most important trade intermediary between Italy, the eastern Adriatic coast and the interior of Serbia. The economic surge of Serbia, largely resulting from the opening of rich silver mines, led to a flourishing of Kotor's urban life. During the politically, militarily and economically difficult period between the extinction in 1371 of the Nemanjić dynasty — and the ensuing disintegration of the Serbian state — and the Venetian takeover in 1420, Kotor was compelled to seek protection from several different powers. The decline of the economic, diplomatic and cultural role it had played under the Nemanjićs struck a serious blow to the commune. Its submission to Venetian suzerainty put an end to its role as trade intermediary on which its prosperity depended, and reduced it to a port serving the economic interests of the Venetian Republic.

Kotor's rich tradition — historical, urban, cultural and ecclesiastical — offers an abundance of material for a variety of research work. Research into its history and culture has produced a sizeable body of literature of varying levels of scholarly achievement, especially relevant to further considerations being the work based on primary sources. Most scholars have adopted a monographic or analytical approach to a particular subject or issue, without crossing strict disciplinary boundaries (political and military history, trade and crafts, urban life, literature, architecture, sculpture, painting). On the other hand, synthetic approaches have sought to sum up our current knowledge, but also along disciplinary lines, compartmentalized into the history of art, the history of culture or the history of everyday life. A strong point of such approaches is their careful analysis of artistic or architectural phenomena and their reliance on the scrupulous study of archival sources in history writing. Their drawback, however, is in that they are not designed to recognize interrelationships between the structures that played a role in the creation and duration of an art, a spirituality, a way in which everyday life, both public and private, unfolded in a society. Therefore, the focus of this book is on the interaction of these different structures traditionally studied separately within the history of art, the history of religion and the history of society. The framework of research is defined by a clearly selected methodological approach. Namely, visual culture or, more precisely, religious art, is taken as a basis for recognizing and analyzing the prevailing religious concerns in the period under study. The Catholic Church's concept of art, the daily religious practices and piety of the faithful are conceived of, and looked at, as lying in the same plane. The

fact that religion effectively shaped the framework of late medieval society and formed an integral part of virtually all domains of public life, just as it powerfully influenced many aspects of the private life of believers, requires that we go beyond those narrow definitions of religiosity which tend to equate it with the Church's teaching, and to look instead at the many ways in which it was manifested in the everyday life of the faithful. A link connecting all structures of Kotor's society, from nobles and notables to marginal groups such as the poor or the sick, was their adherence to Catholicism, whose teachings offered a symbolic explanation for the actual order of the Christian community. The selected approach finds its justification in the historical fact that the main feature of the west-European late middle ages was a strong surge of religiosity among lay believers, with patterns of religious behaviour previously reserved for the elites being extended to the widest layers of society. The turning-point in that process was the founding of the mendicant orders, notably the Franciscan, whose preaching style and activities were predicated on an unmediated encounter with the faithful.

The analysis presented in this book of the creation, diffusion and adoption of central religious themes in Kotor society in the late medieval and early modern periods is based on the study of documentary sources and one area of the visual arts. The study of the sources has brought many fresh insights leading to fresh conclusions about the forms of religious behaviour of the townspeople in the fourteenth, fifteenth and early sixteenth centuries. The recognized forms of religiosity may be seen as spiritual patterns in medieval Kotor's urban life. It is their close interrelationship that makes it possible to identify the themes that prevailed in religious art, sermons, rituals, legal norms, and other domains of profane, public, commercial and private life. Viewed as being interdependent rather than unrelated, these elements have led to a more profound understanding of the ways in which religiosity was shaped and manifested in late medieval Kotor. The main topics this book focuses on are: works of religious art, their patrons and their public; the history and role of the mendicant orders in local religious practices; testamentary concerns for the salvation of the soul and charity; the late medieval cults of saints and themes in religious art; the relationship between the written word, or mental images, and the visual arts; commercial, cultural, artistic and religious links between Kotor and Dubrovnik.

The focus on the town of Kotor and its immediate surroundings has its historical as well as methodological reasons. Firstly, enclosed by the walls, the town was a separate and isolated entity whose functioning was governed by its Statute. Its political and trade relations with its rural surroundings and other urban centres were particularly carefully regulated. Secondly, the object of study as formulated in the title of the book has essentially influenced its chronological and spatial boundaries. Namely, the Orthodox Christian popula-

tion mostly lived in the surrounding villages and Orthodox churches did not begin to be built within the town walls until the last decades of the seventeenth century. Relations between the two confessional communities varied over time, depending on the changing political and economic situation. Therefore this issue is touched upon only insofar as it is relevant to understanding the ecclesiastical policy of the Bishopric of Kotor. On the other hand, relations between the two confessions had no significant effect on the espousal in Kotor of the basic religious preoccupations and themes. They arose, evolved and found expression in much the same way as they did in the Mediterranean Catholic communities that had no contact with the Orthodox Church at local level.

Historical circumstances have also played a part in defining the chronological framework of the book — from the late thirteenth to the early sixteenth century. Broadly speaking, the late medieval and early modern period is a distinctive era in the history of west-European culture. Because of the central role religion played not only in art but in public and private life at large, the time between two important church councils, the Fourth Lateran (1215) and the Council of Trent (1545–63), is generally seen as a clearly delineated historical period. The Fourth Lateran Council laid down the principles of religious practice, namely a policy of strengthening faith among broad segments of believers, which found its full expression in the second half of the thirteenth and during the fourteenth century. A major consequence of the Fourth Lateran Council for European society was that it paved the way for the theology and activity of the mendicant orders, especially when it comes to preaching, which thenceforth became the main way of communicating religious messages. The Council of Trent, on the other hand, gave rise to a major change in European society by promulgating a new concept of culture, religion and art, a concept essentially different from those of the late middle ages and the Renaissance. This scheme of historical periodization, widely accepted in studying west-European Catholic piety, has needed to be modified to reflect Kotor's local situation, where the arrival of the mendicant orders in the late thirteenth century brought with it a momentous change. No less important in setting the chronological boundaries has been the fact that most of the surviving documentary sources and major fresco ensembles date from the early decades of the fourteenth century.

The book is organized into several thematic chapters analyzing the ways in which religious themes were espoused and messages of religious art understood. Such organization has seemed necessary for creating a clearer and more comprehensive picture of the often unexpected interaction between piety, spirituality, art and everyday life. Each of the three chapters that constitute the first part of the book covers a specific topic ("The town", "The structure of the diffusion of piety among lay believers", and "Manifestations of piety") and discusses the developments in the society of Kotor which paved the way

for the adoption of particular religious themes in piety and religious art, which in turn are the focus of the chapter "The prevailing themes in religiosity". The style or the formal aspect of the visual representation of the religious themes is analyzed in the chapter "General features of styles".

Chapter One (The town) focuses on the space enclosed by the town walls and the town's surroundings from the fourteenth until the early sixteenth century, and looks at that space from various angles: as a natural (geographical), a social, a political, an economic, and a sacred space, but also as the private space of its citizens. In accordance with these different spatial dimensions, the chapter is divided into several subchapters: a general historical introduction to Kotor's past is followed by an analysis of the influence of political and military developments on the construction and shape of its fortifications, and a brief description of the town and its rural surroundings. Major political changes that Kotor was undergoing during the medieval period required the strengthening of the old and the building of new defences. Under Serbian rule, the town walls were very different from what they look like today. It was a period of relative peace and prosperity, and the needs of overland and maritime trade were the main consideration in fortifying the town core. The only trade and travel route from the south passed through the town itself, as there was no bridge over the strong submarine spring Gurdić and no embankment before the southern gate. Construction of powerful bastioned walls began only after the Venetian takeover in 1420. One of the first Venetian undertakings was to build the round Gurdić bastion with an inner gate. The nature of Venetian rule was largely military, as evidenced by the content and form of the decisions issued by the *Serenissima*. Venice saw Kotor as the bulwark (*antemurale*) of Dalmatia, and the entire Adriatic Sea as the Gulf of Venice (*Golfo di Venezia*). The safety of the town of Kotor was seen as vital to Venetian interests in view of the Ottoman advancement threatening to seize the eastern Adriatic coast from modern-day Ulcinj to Herceg Novi.

The chapter pays special attention to social structures and commercial practices in the late medieval period. As a social and economic space, Kotor assembled various social structures, representatives of public and commercial life. From the turn of the thirteenth and fourteenth centuries the municipality saw a rapid rise, which may be seen from its Statute, from a developed communal structure and from the establishment of municipal institutions operating under strict rules. Also, the townspeople were encouraged to acknowledge that the effective functioning of all social and economic systems was prerequisite for the progress of an urban Christian community. Late medieval Kotor society developed forms of public and commercial life in compliance with the customary and statutory norms that reflected the division of the population according to social rank (*nobiles* and *populus*) and property. Fourteenth-century notables were active in almost all areas of public life — from carrying out

diplomatic missions on behalf of the kings of Serbia and trading in salt, grains, gold and real property, to banking, performing legal and judicial functions, and managing charitable institutions and religious fraternities. Their role is illustrated by the archival material relating to two patricians, Miho Buća/Micho de Buchia and Marin Mekša/Marin Mechsce. On the other hand, changes in the social structure that took place in the first half of the fifteenth century are illustrated by the documentary material about two citizens of humble origin, Marin Druško/Marinus Druscho and Ivan Paltašić/Johannes de Paltasich. Abundant archival material provides a vivid picture of their active and diverse involvement in profane and religious affairs in fifteenth-century Kotor. Those men were founders of churches and had a powerful influence on the spiritual life of the community.

Chapter One also takes a look at the town as a sacred space and a space where a certain church policy and religious teaching were at work. A special emphasis is laid on the local history of the mendicant orders because of their importance for the history of the society and religion. Soon after their arrival in Kotor in the late thirteenth century, the Franciscans and Dominicans founded their first big monasteries outside the walls, choosing strategic locations in the immediate vicinity of the southern and northern walls (Franciscan and Dominican respectively). The choice of strategically sensitive points had a symbolic meaning in the medieval Christian system of beliefs. The increasing importance of the two religious orders becomes obvious from the pace at which they constructed their churches and took over the celebration of worship services in other town churches. A particularly prominent role in the ecclesiastical policy pursued in the area was played by the Franciscans because of their dedication to the preservation of the Catholic faith.

Since the propagation of piety and the Church's teachings was one of the main features of late medieval spirituality, that issue is given a separate chapter: "The structure of the diffusion of piety among lay believers". The phenomenon was a key link between religious art and the society of Kotor. The process of spreading ideas among the largest possible number of believers entailed many novelties in the religious practice of the Catholic Church. Therefore, the chapter looks at the principal ways of communicating religious messages and analyzes the structures of the process which was at the core of the ecclesiastical policy. The laicization of religiosity in Kotor, as in other Catholic environments, unfolded through disseminating religious teachings by books (made accessible to a wider circle of believers) as well as by word of mouth (sermons). The mendicant orders embraced the *imitatio Christi* model and preaching as their main tasks within the broader concept of strengthening the Catholic Church and the faith of its adherents. How highly valued the art of preaching was in Kotor is evidenced by the particular prominence given to the cults of two preachers, a Franciscan, St Bernardino of Siena, and a

Dominican, St Vincent Ferrer. The key novelty which the mendicant orders introduced and which eventually gave a boost to the process of active inclusion of the laity in church and monastic life was the founding of the third Franciscan and Dominican orders. From the late medieval period on both lay men and women were given the opportunity to lead a semi-monastic life, even to pursue various forms of asceticism (*piçocara*, *reclusa* and *heremita*). The formerly prevailing ascetic practice of withdrawing from the world gave way to the one that was pursued in the framework of profane life in towns. The archival material reveals a variety of terms for the believers who led a semi-monastic life. A law of 1321 pertains to the economic status of the *bizoka*s, women who chose a life of penitence outside the monasteries. From the fifteenth century onward one also encounters the term *piçocara* for the Dominican and Franciscan female tertiaries. They were usually engaged in needlework (e.g. embroidery and lace-making), in charitable work in hospices, and offered daily prayers, with penitence lying at the core of their asceticism. The term *reclusa* denoted the woman who lived an anchoritic life walled off in a small cell attached to a church or to the town walls, gates, bridges, leper-houses, cemeteries, or in towers. The type of asceticism pursued by the *reclusae* became particularly favoured after the reform of the Observant Franciscans in the mid-fifteenth century. *Reclusae incarceratae*, whose ascetic life and mystical visions earned them veneration even in their lifetime, constituted a special force of their towns which would become especially visible during wars and epidemics. The best-known Kotor *reclusa* is a local saint, Blessed Osanna (1493–1565), a Dominican tertiary. Her *Life* contains several themes typical of late medieval piety: the theme of prayer offered in ecstasy coupled with visions of Christ and saints; the theme of penitence coupled with *compassio* and meditation on the Passion; the theme of purgatory, with an emphasis on the prayers *pro remedio animae* as effective in shortening the sufferings. The form of semi-monastic life offered to religious men was eremitism. In the late middle ages hermits could combine the active and contemplative ways of life pursuing asceticism in urban environments. The monastery of Kotor's hermits was dedicated to the Trinity and located outside the walls, but their commercial and religious activities linked them with the town. Their distinction was that they celebrated worship services in the vernacular language, which was a frequent occurrence in the fifteenth century.

Another powerful agent for the dissemination of theological teachings in the everyday life of the laity was fraternities, whose work was centred on two areas: economic (crafts and trade) and religious (involving social and humanitarian as well). The spiritual principle of the fraternities found expression in two main pious tasks: strengthening the faith of the laity and propagating the love and care of the neighbour. The analysis of that principle is based on the content and vocabulary of the fraternity statutes. A multiplication of fam-

ily and fraternity altars in the churches of Kotor also reflected the laicization of religious teachings, especially from the arrival of the mendicant orders. The last topic discussed in this chapter is how religious rituals influenced the formation of the town's corporate identity, reflected in the celebration of St Tryphon, patron saint of the commune. The focal point of the medieval town was the cathedral in which the relics of the patron saint were enshrined. An especial bond between the cathedral church and the town or the commune was reflected in the fact that all important civil or church documents, such as citizens' last wills or church inventories, were safeguarded in the cathedral's treasury. On particularly significant occasions, the town's two councils, Great and Minor, would sit in the cathedral church of St Tryphon or *sub lobia sci Tryphonis*, while public affairs were mostly conducted on the square in front of the cathedral. The feast day of St Tryphon was the central event in which the entire community took part.

The chapter "Manifestations of religiosity" analyzes how the faithful responded to major religious trends in their everyday and private piety. The available documentary sources, wills in the first place, make it possible to take a step closer to understanding the religiosity of Kotor believers at a time when *caritas* was the order of the day. Seen as the highest Christian virtue and a spiritual imperative, it found expression both symbolically and practically. Judging by the wills, the principle underlying the virtue of *caritas* was known to almost all socioeconomic groups. The last wills of lay persons show little difference from those of the clergy in terms of norms and principles of charity. A thorough structural analysis of the portions of the wills relating to *ad pias causas*, and of the statutorily required charitable deeds of the fraternities and charitable communal institutions, suggests that at the core of the townspeople's piety lay concern *pro remedio animae* spurred by the fear of purgatorial tortures. In addition to analyzing the commonest testamentary bequests for the salvation of the soul, special attention is paid to the vocabulary used in the wills or the prevailing terms for expressing piety. What may pose a problem is the extent to which wills are acceptable as a historical source in clarifying an individual's intimate desires and fears. The manner and form in which Kotor's wills were laid down suggest that they should be seen as expressing socially imposed moral values, expectations and norms of behaviour. As this does not contradict the theme of the book, the results of the analysis of the wills are used for building a more comprehensive picture of the relationship between piety, society and religious art.

Concern for soul salvation can be read from various acts, most of all from donations for the celebration of masses and bequests for various charitable purposes. The ardent hope of the soul's salvation from purgatory becomes obvious from the surviving wills. The fear of the unknown, the hope of securing salvation and the belief that the prayers of the living might shorten the

soul's stay in purgatory reach their climax when a person is facing imminent death. Every citizen of Kotor could bequeath the money for the celebration of masses, for an annual memorial service and for prayers for the salvation of his or her soul and the souls of their ancestors. The number and solemnity of the rite depended on the amount of money the testator could afford to set aside. What they usually bequeathed for that purpose to churches and monasteries was money, but also movable and immovable property. The performance of prayers and masses for the dead involved purchase and payment, which soon developed into a business. By way of illustration, let me cite an example of atonement in a somewhat unexpected context. It is a judicial/notarial document of 1327 relating to a dispute over a grapevine nursery between the abbot and rector of the church of St Lawrence and a resident of Kotor, Petar/Petrus de Gosti. The court ruling was in Petar's favour, but, since he stated that his soul was dearer to him than the nursery (*Petrus dixit dicto calameto animam se habere cariorem*), eventually he was to pay the annual income to the church of St Lawrence lest he fall into sin (*in aliquo de peccato*). The commercial-style understanding of soul salvation became characteristic of the late medieval urban mentality. Pardonable sins being unavoidable in everyday life, especially if one was engaged in trade, the fear of falling into a sin that could not be atoned for by prayers and charitable deeds tended to take hold of people in a number of life situations and dilemmas.

The wills contain numerous bequests to charity. Material assistance to the destitute people from the margins of medieval society such as the *pauperes Christi*, the sick or the orphaned and abandoned children, stemmed from the widespread belief that such acts led to the salvation of the soul after death. In the middle ages the category of the poor had several meanings, which depended on the context — religious, economic, social, sanitary. All who lived on alms, from those who had no property at all and the sick (especially lepers) to mendicant friars, were assigned to the category of *pauperes*. On the other hand, many social groups which were not necessarily poor were marginal, such as illegitimate children (*bastardi*), prostitutes and mistresses (*meretrix, concubina*), and there were also temporarily marginal groups which were so of their own volition, such as foreigners (*forensis*), pilgrims (*pregrini*) and travellers (*viatores*). The will of Jovan Marin Glavati/Give Marini Glavacti of 1336 contains usual terms for the poor: *Item volo, quod pro incertis male ablates dentur perperi quadringenti viduis et orphanis non habentibus et egenis*; namely, three categories of the poor: the widows, the orphans who have no possessions whatsoever, and the needy. Two terms are most frequently encountered in the Kotor documents, *pauperes et egeni*, which reflects a powerful influence of St Francis's teaching on the heavenly and earthly societies.

How the virtue of *caritas* was valued and its principles put into practice in late medieval Kotor is examined through a comparative analysis of written

sources, visual representations, the cults of the saints noted for their charitable work, and through analyzing the functioning of the town's charitable institutions (fraternities, hospices, leprosaria and orphanages). A remarkable example of a will from the first half of the fifteenth century is the one of an affluent citizen of humble origin, Marin Druško, drew up in 1438. Apart from the usual charity formulae and requirements, it contains some very personal wishes. Druško divided his property among his three sons stipulating that they arrange for the celebration of thirty Gregorian masses for his soul each year under the threat of incurring his paternal malediction (*sub pena maledictionis paterne*). Besides, each son was required to offer a meal to a poor man at his table (*ad prandium*) every Tuesday, also for the soul of the testator.

The most widespread form of charity was giving clothes to the poor, on the model of the then highly revered saints: Martin of Tours, Francis of Assisi and Catherine of Siena. In the second half of the fifteenth century the Kotor church of St Anne received frescoes of the three saints whose vitae share a common episode: giving away a cloak to the poor. The idea of *caritas* was particularly strong, if not central, in the teaching of St Francis. His *Vita* records as many as seven occasions on which the founder of the order of friars minor gave away his clothes to the poor, and symbolically links *caritas* with his receiving the stigmata. The inhabitants of medieval Kotor had in their minds a clear picture of interconnectedness between *caritas*, or giving clothes to the poor, and the eucharistic cult of the wounds of Christ. This is evidenced by a document dating from the end of the fifteenth century: in his will drawn up in 1496 a local patrician, Luka, son of the late Marin Bolica/Marinus Boliça, bequeathed money for clothing five paupers *di vestimenti di rasica* to honour the five wounds of Christ. The garb of religious orders, Franciscan and Dominican in particular, had a funerary and eschatological significance to believers. Late medieval piety involved the hope of a short stay in purgatory, and thus the practice of burying lay persons in the habit of a mendicant order became a preferred form of concern *pro remedio animae*, often encountered in the wills from the late fifteenth and early sixteenth centuries in Kotor.

The central chapter, "Prevailing themes in religiosity", discusses a few basic preoccupations that marked the piety of the late medieval and early modern periods. The methodological approach which gives priority to religious themes over a historical and factual description of works of art and architecture has produced expected results when it comes to building a more comprehensive picture of the relationship between religiosity and religious art. In the fresco decoration of four town churches of the fourteenth and fifteenth centuries (the cathedral of St Tryphon, St Mary's Collegiate church, St Michael's and St Anne's) as well as in the motifs in several altar paintings and statues, the central themes of Catholic art can be recognized: eschatological and funerary symbolism, the cult of saints, the eucharistic symbolism of the

cult of the host, the *imitatio Christi* theme and *compassio*. Analysis of the motifs of religious art and their comparison with the themes occurring in written sources and religious practices shows the presence in Kotor of religious preoccupations that marked the late medieval Catholic Church, especially in the towns of Italy and Dalmatia.

The first two subchapters ("The eschatological and funerary character of St Mary's Collegiate church, the Cathedral and St Michael's" and "The cult of saints: relics and images") analyze themes which have characterized the entire history of Christian religiosity and which in the late middle ages simply assumed some distinctive features. The hope of salvation, expressed in writing as testamentary concern *pro remedio animae*, found its strongest expression in the fresco decoration of three medieval churches: St Michael's, St Mary's Collegiate and the cathedral. The symbolism of their iconographic programmes is emphatically eschatological. It appears that the three Kotor churches were widely favoured burial places among the locals, if we are to judge by the surviving epitaphs, the presence of numerous graves inside or round the churches, as well as by the testamentary instructions specifying the place of burial. To be noted are the testamentary instructions for burial in the immediate vicinity of the place where the consecration of the host and worship services are performed, because it was believed that being buried near the altar would ensure soul salvation. The late medieval preoccupation with the host and eucharistic symbolism found expression in the believers' wish to remain at the centre of the celebration of the mass even after death. Thus the Kotor patrician Trifun Grubonja/Triphon Grubogna, in his will of 1505, requires that he be buried in a large tomb (*sepoltura granda*) in front of the large altar (*altar grando*) of St Mary's Collegiate church. Grubonja's testamentary instructions should be looked at in the context of the fresco programme of the main apse of St Mary's painted in the first decades of the fourteenth century. Devotion to the host and the *depositio* and *elevatio* rites are symbolically represented by the scenes from the cycle of Christ's Passion arranged round the central Crucifixion scene.

The cathedral of St Tryphon enjoyed particular repute within the concept of burial *ad sanctos*. The tombs inside the church reflect a strong belief of the faithful that being buried near the relics of the holy martyr, patron saint of the town, would deliver their souls from purgatory. The 1487 will of Mihailo Buća/Michael de Buchia, son of the late Nikola/Nycola, is worthy of mention because of its distinctive emotional tinge. Mihailo's wish was to be buried in the porch in front of St Tryphon's where the children played "nuts-and-holes" game. The cathedral above all served as the place of burial for Kotor's bishops and notables, who earned the privilege by their work for the benefit of the Church and the community. Among them was the founder of the original *martyrium*, Andrea Saracenis, owing to whom the saint's relics arrived in Kotor

in 809. After the Kotor merchant Matija Bonasci/Mathia Bonascie brought in 1227 the head of St Tryphon from Constantinople, local authorities honoured him with the location for his mausoleum in the vicinity of the cathedral's portal. Another notable of Kotor, the painter Lovro Dobričević, was allotted a place in the cathedral for a family tomb by the chapter of St Tryphon's in 1441.

The fullness of funerary symbolism is especially prominent in the church of St Michael. Its dedication, tombs, written sources, epitaphs and the symbolism of the frescoes in the apse suggest that the church had a markedly sepulchral and eschatological character. The apse was frescoed in the mid-fifteenth century, which is the period from which date most testamentary wishes for burial in the church. The wills drawn up in the late fifteenth and early sixteenth centuries often contain the formula of commending the testator's soul to St Michael. The prayers of the citizens who wished to be buried in the church of St Michael were reflected in the large *Deesis* in the apsidal conch which dominates the entire interior. The tripartite scheme of the apsidal fresco programme lays emphasis on the ideas of Incarnation (*Annunciation*), triumph over death, representation of God's nature and announcement of the Second Coming of Christ (*Ascension*) and the Second Coming itself (*Deesis*).

Devotion to the saints who were especially venerated in Kotor was manifested in various ways. The patron saints of the town, sailors and maritime trade, crafts, the protectors of the common people from daily miseries and diseases, were patently present in every citizen's public and private life. Analysis of the saints' cults reveals a strong connection between images (especially those in the holiest place in the town, the cathedral) and relics, church and altar dedications, celebrations of the feast days of the patron saints of crafts and religious fraternities.

The relics were enshrined in silver reliquaries in the shape of a hand, a foot or a bust, in glass cylinders, wooden ostensoria and chests. Kotor's late medieval reliquaries usually followed the shapes prevailing in western church practice, that of a hand or a foot, even if they did not contain that particular body part. The especially preferred hand-shaped reliquaries often contained relics of several different saints. The town's largest treasury, St Tryphon's cathedral, kept many other relics too. The earliest known list of the relics deposited in the cathedral was made by Tripo Bizanti/Triphon Bisanti, bishop of Kotor, in 1515. Of course, the relics of the town's patron saint, St Tryphon, were the most revered relic and a focus for pilgrimage. The reliquary that now contains his relics was made in the Renaissance-style in the first half of the sixteenth century. The church and fraternity of the Holy Cross, St Mary's Collegiate church, St Benedict's and St Anne's were also in possession of relics. The Dominican church of St Nicholas had an especially rich collection of relics, art works and liturgical objects. Their earliest known list was made in

1603 on the occasion of the canonical visitation of Michele Priuli, bishop of Vicenza, to the Bishopric of Kotor.

Apart from the patron saint, St Tryphon (and, from the fifteenth century on, the patron of Venice, St Mark), among the highly revered saints in Kotor were St Nicholas, St George, St James, St Sebastian, St Veneranda, St Catherine, St Lucy, St Christopher, St Martin of Tours, St Francis of Assisi, St Clara, St Dominic, St Bernardino of Siena, St Vincent, St Catherine of Siena, St Anthony of Padua. That the cult of saints took deep root may be seen from the surviving information about pilgrimages to the focal centres of some cults made by Kotor's citizens. They are known to have made *peregrinatio religiosa* to the Holy Sepulchre, Rome, Assisi, Santiago de Compostela, St Michael's on Monte Gargano and St Nicholas' in Bari. The driving motif behind these devotional travels was to pay reverence to holy relics and miracle-working icons, and to exercise penitence. Once again, wills are the type of documents where such information can be found, and in the form of testamentary bequests of money to a person supposed to make a pilgrimage and pray for the soul of the testator. That was a form of *pro remedio animae* bequests, certainly a distinctive one and encountered less frequently than others.

The other two subchapters ("The cult of the host and eucharistic symbolism" and "*Imitatio Christi, Penitenza, Compassio*") discuss the expression of themes which were a novelty in late medieval and early modern piety. One was the doctrine of transubstantiation, which is a key to understanding many layers of devotional practices in that period. At the core of two cults — of the host and of the five wounds of Christ (*Quinquepartitum vulnus*) — lay the *imitatio Christi* concept. The fresco programmes in the apses of the cathedral and St Mary's, the large-sized wooden crucifixes, as well as the establishment of the cult of the founder of the Franciscan order whose images with the stigmata were being painted on the walls of Kotor's churches, reveal how these themes were understood in Kotor.

In the late middle ages eucharistic symbolism was entirely centred on devotion to the host, a cult which emerged under the direct influence of the cult of relics. The promulgation of the dogma of transubstantiation gave rise to the belief that the host equals relics in status and hence the frequent intertwining of their roles, functions and veneration. An exceptionally important written source from Kotor testifies to that interaction: the bishop Marin Contareno's donation charter of 31 March 1446 to the church of St Tryphon includes, among other gifts, "a crystal tabernacle bound in silver for carrying the body of the Lord with the relics of St James, weighing 1 pound and 8 ounces" (*Tabernaculum unum cristali fulcitum argento pro deferendo corpore XPI cum reliquiis sci Jacobi ponderis libre unius unciarum octo*).

Devotion to the host rested on the belief in transubstantiation and *praesentia realis* and involved empathizing with Christ's sufferings. Devotion to

Christ's tortured body, his spilled blood and five wounds developed side by side with the veneration of the host or the dogma of Christ's real presence during the Eucharist. Communion and especially the rite of the *elevatio* became central religious events to medieval man. The veneration of the host and the belief in *praesentia realis* found strong expression in late medieval Kotor's religious practices, as evidenced above all by the apsidal fresco programmes of its churches, by the well-developed cults of the saints whose attribute is the host as well as by iconographic details found in wooden crucifixes and in the relief decoration of liturgical objects.

What has survived of the scenes and fragments in the apse of St Mary's Collegiate church is sufficient for inferring a sacramental symbolism reflecting the requirements of the Good Friday and Easter Sunday Catholic services. As the frescoes in the main apse of the cathedral are in a much poorer state of preservation, it may only be assumed that its programme was similar to that of St Mary's. It should be noted that the cult of the host was very closely associated with that of the relics of the *lignum crucis* enshrined in the two churches at the time they were frescoed with the scenes of Christ's suffering on the cross.

The frescoes in the apse of St Mary's were painted probably in the first decades of the fourteenth century. The cycles of the Passion and Resurrection Appearances are arranged in three registers round the central Crucifixion scene, which is larger and constitutes the formal and conceptual backbone of the programme. The emphasis is laid on the motifs of the Cross, Christ's dead body, shroud, empty tomb. Rather than following the chronological sequence of events, the scenes are focused on the central stages of Christ's suffering and resurrection, which have a distinctive symbolic meaning and form a whole with the Eucharistic rites of *depositio*, *elevatio* and *visitatio* performed in the apse. The central scene of the Crucifixion divides two upper zones of the programme into two conceptual wholes. The northern one contains scenes from the Passion cycle. The southern one contains scenes associated with two emphasized themes: Christ's tomb and Christ's dead body. The lower register, closest to the eye of the beholder, sums up the dogma of transubstantiation. The choice of scenes, among which some from the upper registers are repeated, seems in fact to recapitulate the meaning of the entire programme. The assumption that this was the purpose of the lower register is corroborated by the formal aspect of the scenes. They are somewhat larger than those in the upper registers and, more importantly, they are not separated by borders (except for the central Crucifixion). In that way they function as a symbolic unit isolated from the narrative sequence. The scenes should be read south to north: the Entombment with the Lamentation, the Holy Women at the Empty Tomb, the General Resurrection motif (as part of the central Crucifixion), the

Holy Women Telling the Apostles about the Empty Tomb, and The Apostles at the Empty Tomb.

Eucharistic symbolism used to dominate the fresco programme of the cathedral's apse as well. Judging by the style of the surviving paintings and the contract of 1331 concerning payment to the Greek painters, it appears that the cathedral was frescoed a little later than St Mary's. The apse used to be entirely covered with frescoes, but now only survive fragments of the Crucifixion and Deposition, as well as the episode of Soldiers Gambling for the Robes of Jesus. The preoccupation with the host is also recognizable in the selection of female saints on the intradoses in the nave of the cathedral. In addition to Sts Veneranda and Anastasia, eucharistic symbolism is also carried by the cults of Sts Lucy, Clara, Margaret and Agatha. All the female saints shared a common attribute, *hostiam vivam*, and their martyrdom was associated with the Eucharistic sacrifice.

The approach involving recognition and analysis of the religious themes and preoccupations common to documentary sources and works of art has borne fruit in this case too. Namely, the cult of the host was also reflected in the *pro remedio animae* context in bequests of money for the making of liturgical vessels (chalices, patens, pyxes). Donating liturgical vessels to a church (especially vessels bearing the family crest or name) was the expression of the testator's wish to attend the liturgy even after death or to be as near as possible to the moment of the *elevatio* of the host. In addition to chalices and crosses, this practice in Kotor is evidenced by the silver reliquary in the shape of a hand donated by the Gosti family, as emphasized by their crest (sun or star between two lilies) and the inscription MEMENTO DOMINE FAMULO TUO MARINO DE GOSTI. That the cult of the host developed under the direct influence of the cult of relics is further corroborated by the testamentary references to a practice usually associated with the cult of relics: burning candles round the reliquary. In his will of 1438, Marin Druško stipulated that candles burn until they burn down during the elevation of the body of Christ (*ad elevationem corporis Christi*) in the cathedral and some other churches. The host itself became a sign and symbol of Christ's presence in the church.

The basic Christian requirement in late medieval religiosity was embodied in the *imitatio Christi* model, which found diverse expression, ranging from communion to strict asceticism. The idea of empathizing with Christ's life and suffering became widely accepted with the appearance of St Francis and the Franciscan order. Penitence (*penitenza*) was an integral part of every instance of *imitatio Christi*, and the emphasis was laid on re-enacting and empathizing with the human nature of Christ, his suffering in particular. As a form of penitence and asceticism, the *imitatio Christi* evolved in parallel with the growing cult of the host. This spiritual pattern was expressed in various ways, from being the underlying concept of Franciscan and Dominican

theology, the dogma of transubstantiation and charitable activity, to assuming quite distinctive forms within flagellant fraternities. As elements of the *imitatio Christi* concept, religious themes such as *Penitenza*, *Imago pietatis*, *Compassio*, *Arma Christi* and *Quinquepartitum vulnus* featured side by side in Kotor's art and religious practice. The *imitatio Christi* and *compassio* principles were strongly emphasized in the teaching and preaching of the Franciscans, whose all three orders were present in Kotor's religious and everyday life. The cult of Christ's wounds gained greater theological importance owing to Bonaventura's teaching that the Lord in fact sanctioned the Franciscan order by bestowing the stigmata on St Francis. The stigmata of St Francis, as a reflection of the *imitatio Christi*, came to epitomize Franciscan theology and gave a strong impetus to the cult of *quinquepartitum vulnus*. Three images of St Francis from the fourteenth and fifteenth centuries have been preserved in Kotor. The one from the early fourteenth century, in the church of St Mary, shows the saint with the visible stigmata, especially on his chest (*difficilior*), in the zone of standing figures on the south wall of the west bay. One from the fifteenth century, in the church of Our Lady (St Basil) in Mržep, shows St Francis, also in the zone of standing figures on the south wall, holding a book in one hand, a cross in the other, and with no visible stigmata. The act of stigmatization is shown as a separate scene isolated from the narrative context in the church of St Anne in the second half of the fifteenth century. What has survived of this fresco is its lower half on the west side of the south wall of the central bay. On the foot of the saint clad in the monastic habit fastened with a *cordegliere* one can see a wound and the rays emanating from the now lost Crucifixion in a corner of the scene. The cult of St Francis and his images with the stigmata on the walls of Kotor's churches reflect the acceptance by the community of the *imitatio Christi* model and the *quinquepartitum vulnus* cult. The central register beneath the cycle of Christ's Miracles in the west bay of St Mary's Collegiate church probably showed the cycle of St Francis, even though today one can only see fragments of the Miracle of the Spring painted beneath the Wedding at Cana and above St Francis portrayed in the zone of standing figures. Two cycles from the west bay communicated with the apsidal programme and its eucharistic symbolism. The services interpreted Christ's miracles as revealing his divine nature and as symbolizing the beginning of the heavenly kingdom. The image of St Francis with the stigmata and his cycle form a whole with the large Crucifixion and the Passion scenes in the apse. Identification of St Francis with Christ in terms of *ad passionem* was at the core of Franciscan ideology and religiosity.

The cult of the wounds of Christ and veneration of Christ's body and blood, in other words of his human nature and corporeality, also found expression in two wooden crucifixes, from St Mary's Collegiate church and the cathedral, which were believed to have miraculous powers. The Crucifix

from St Mary's is especially naturalistic in depicting the tortured body with prominent ribs, crucifixion and whip wounds, and feet flexed in agony. The naturalistically rendered wounds carried eucharistic symbolism and were to inspire compassion and meditation on Christ's sufferings. During the restoration of the Collegiate Crucifix, Kotor coins from the reign of Louis of Anjou (1371–85) were found inside the body of Christ, laid on the heart of Jesus.

The instruments of Christ's passion were usually shown in devotional images as symbols encouraging believers to contemplate on Christ's sufferings and eliciting their compassion and repentance. An *Imago pietatis* in relief was probably carved in the fifteenth century for the lunette of the church of the Holy Cross. The church was owned by the Flagellant Fraternity, whose religious practice included the penitential and theatrically staged practice of self-whipping. The relief shows members of the Fraternity praying to Christ surrounded by the *arma Christi*. The double-sided icon from the second half of the fifteenth century showing *Imago pietatis* on one side and the Virgin and the Child on the other was probably intended for the same church. Namely, it has been suggested that the icon is in fact the *pala* that the Fraternity of the Holy Cross commissioned in 1468 from the local painter Djuradj Bazilj, a disciple of the famous Kotor and Dubrovnik master Lovro Dobričević. Its iconographic elements suggest that it may have played a theological and devotional role in the church and in flagellant processions. The pictorial emphasis on the wounds and blood of Christ reflects the ascetic principles of penitence and empathy with Christ's sufferings cultivated by the flagellants of the Holy Cross. Both the conspicuous crucifixion wounds shown on one side of the icon and the depiction of the Virgin's love for her little son on the other were intended to elicit compassion, the believer's spiritual and emotional union with Christ. The two representations link two concepts, the birth and death of Christ, a link particularly emphasized in late medieval eucharistic symbolism.

The Fraternity of the Holy Cross pursued a wide range of activities predominantly aimed at protecting the interests of the Church. Their ascetic practice of self-flagellation conveyed a strong message to believers. The focus of their piety was on the cult of Christ's blood and five wounds. They believed that the act of self-flagellation led to their union with Christ's blood and that they did not need any saints to intercede for their salvation, because they bore the wounds of Christ on their own bodies and in their own souls. The Fraternity also cultivated the cult of the *lignum crucis*. How strong the cult was is evidenced not only by the dedication of the church to the Holy Cross, but also by the fact that from 1342 the church had in its possession a relic of the *lignum cruces*, a gift from Medoje Schabalo, a citizen of Kotor. Relics of the Passion played a very important role in the creation of the town's corporate and church symbolism. The presence of such a relic was first recorded in 1270 when the bishop of Zeta Neophitus and the bishop of Kotor Marius were accused of

removing from the Cathedral the *lignum Dominicum, icones, et reliquias S. Tryphonis*. Moreover, the references to particles of the *lignum crucis* in judicial/notarial documents show that they were also privately owned by individual citizens. In 1327 Dominik Ugrin/Dominicus Ungarius bought a relic of the *ligno domini* from Ivan, son of the late Nikola Dabronov/Nycola Dabronis of Kotor, which the latter had been given by a Ragusan. In 1333 Jelena de Drago bequeathed a *ligno crucis domini nostri Iesu Christi* to the cathedral treasury.

The *Passio* and *Compassio* themes were elaborated in various media in late medieval religiosity, from works of art to statutory provisions of charitable religious and lay associations, and the Franciscan order was the leading force of the Church in eliciting and disseminating the emotions of sorrow and repentance. The scenes from the Passion cycle in the apses of St Mary's Collegiate church and the cathedral lay emphasis on the evocation of the sorrow of the holy women, the Virgin and Mary Magdalene in particular. In the apse of St Mary's there even are two Lamentation scenes, both dominated by two figures, the Virgin and Mary Magdalene, exemplifying the active and passive forms of *compassio*, and it is by contrasting the two ways of expressing emotions that the psychological drama is taken to its climax.

The formal aspect of these themes varied with the changing cultural and artistic trends, which in turn were closely connected with the changing political situation in Kotor in the fourteenth, fifteenth and early sixteenth centuries. A distinctive feature of Kotor art in that period is the absence of clear-cut boundaries between styles. Namely, the Byzantine, Gothic and Renaissance styles produced a variety of combinations. The chapter "General features of styles" analyzes the formal aspect of Kotor art within two subchapters: "Byzantino-Gothic art forms in fourteenth-century Kotor – *Pictura graeca – Maniera graeca*" and "The art of Kotor in the fifteenth and early sixteenth centuries: the Byzantine, Gothic and Renaissance styles". The method employed in exploring and interpreting the developments in religiosity and art has proved productive in the stylistic analysis of religious art as well. Namely, its starting point is the identification of the role the political, social and economic situation played in the formation and adoption of artistic styles. The mode of visual representation of the prevailing religious themes changed with the changing cultural and artistic influences, which were closely dependent on the political situation in the period under study. The stylistic analysis of religious art suggests three major conclusions. Firstly, the period of Kotor's economic prosperity within medieval Serbia until the first century of Venetian rule saw several stylistic trends developing in its art, a process that died out during the sixteenth century, when imported works of the Venetian High Renaissance and Mannerism came to prevail. Secondly, a clear-cut boundary between styles is impossible to draw. Rather, there are a number of variations as a result of combining elements of the predominant styles (Byzantine, Gothic and Early

Renaissance). What emerges as the main feature of Kotor painting in the late medieval and early modern period, therefore, is a tendency to stylistic symbiosis. Thirdly, the earlier view that there was a distinctly Kotor school of painting should be discarded. Predicated on the preconceived assumption of the existence of a local school of *pictura graeca*, it is untenable because of the small number of surviving works, as well as a large chronological gap between them or the lack of continuity in the evolution of the pictorial language.

The main goal of the research presented in this book — to recognize and explore the ways in which a particular urban community responded to the prevailing themes in late medieval and early modern religiosity — could not be achieved without taking a broader perspective. This means that the research focused as much on the visual arts as on the society, religiosity and everyday life of Kotor. These areas were looked at from the perspective of the adoption of religious trends and the building of a relationship between the Church and the faithful. The results of such a research into the structures were used as a basis for interpreting the themes in church art, notably in the fresco programmes of town churches. What may be drawn as a general conclusion is that the pivotal phenomenon in late medieval culture was the process of laicization of religiosity or its broad spread among the population living in the intramural area, and that visual art was one of the means of communication between the Church and its members.

БИБЛИОГРАФИЈА

Необјављени извори:

Istorijski arhiv Kotor, sudsko-notarske isprave (IAK SN) – br. IV, V, VI, XXIII, XXIV, XXV

Објављени извори:

Kotorski spomenici. Prva knjiga kotorskih notara od god. 1326–1335, ed. A. Mayer, Zagreb 1951.

Kotorski spomenici. Druga knjiga kotorskih notara god. 1329, 1332–1337, ed. A. Mayer, Zagreb 1981.

Liber Croceus, ed. Б. М. Недељковић, Београд 1997.

Liber Viridis, ed. Б. М. Недељковић, Београд 1984.

Š. Ljubić, *Listine o odnošajih južnoga slavenstva i mletačke republike* I–X, Zagreb (1868–1891)

С. Мијушковић, Р. Ковијанић, *Грађа за историју српске медицине. Документи которског архива*, Београд 1964.

Monumenta historica Ragusina. Spisi dubrovačke kancelarije, knj. IV, ed. J. Lučić, Zagreb 1993.

Monumenta Montenegrina knj. III, t. 1. Vrijeme kraljeva, ed. V. D. Nikčević, Istorijski institut Crne Gore, Podgorica 2001.

Monumenta Montenegrina knj. IV, t. 1, Arhiepiskopija barska, ed. V. D. Nikčević, prevod M. Bogeski, Istorijski institut Crne Gore, Podgorica 2001.

Monumenta Montenegrina knj. VI, t. 1, Episkopi Kotora i Episkopija i Mitropolija Risan, ed. V. D. Nikčević, prevod A. Klikovac, Istorijski institut Crne Gore, Podgorica 2001.

Statut Bratovštine svetog Nikole mornara u Kotoru iz 1463. sa alegatima do 1807. goduine, priredili: M. Milošević, J. Antović, Kotor 2009.

Ј. Тадић, *Грађа о сликарској школи у Дубровнику XIII–XVI в*, Београд 1952.

K. Vojinović, *Bratovštine i obrtne korporacije u Republici Dubrovačkoj*, sv. 1, Zagreb 1899.

K. Vojnović, *Bratovštine i obrtne korporacije u Republici Dubrovačkoj od XIII. do konca XVIII. vijeka*, sv. 2, Zagreb 1900.

Литература:

Akten des XII. internationalen kongresses für christliche archäologie, (Bonn 22.-28. september 1991) Münster 1995.

Anichenko, *Pro Honore et Commercio Nostris: Some Aspects of Venetian Maritime Commerce Illustrated by the Late Fifteenth Century Venetian Manuscript*, Povijesni prilozi 26 (2004) 39–57.

М. Антоновић, *Град и жупа у Зетском приморју и северној Албанији у XIV и XV веку*, Београд 2003.

J. Antović, *Statut Bratovštine Svetog Duha u Kotoru sa posebnim osvrtom na dokumente o Novaku Kovaču*, ГПМК XLI–XLII (1993–1994) 135–149.

F. Maria Appendini, *Memorie spettanti ad alcuni uomini illustri di Cattaro*, Ragusa 1811.

F. Arijes, *Eseji o istoriji smrti na Zapadu*, Beograd 1989.

M. Aronberg Lavin, *Piero della Francesca's Iconographic Innovations at Arezzo*, in: Iconography at the Crossroads, ed. B. Cassidy, Princeton University Press 1990, 139–155.

M. Aronberg Lavin, *The Place of Narrative, Mural Decoration in Italian Churches, 431–1600*., The University of Chicago Press 1990.

Arhiv i nauka. Kulturno blago Crne Gore, ed. M. Milošević, Beograd 1980.

I. Babić, *Agnus Dei na crkvi sv. Jovana Krstitelja u Trogiru. Prijedlog za Radovana*, PPUD 27 (1988) 57–75.

A. Badurina, *Iluminirani rukopisi*, in: Zlatno doba Dubrovnika, Zagreb 1987, 221–228.

A. Badurina, *Leksikon ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog kršćanstva*, Zagreb 1979.

A. Badurina, *Sakralna arhitektura*, in: Zlatno doba Dubrovnika, Zagreb 1987, 109–124.

A. Badurina, *Uloga samostana u urbanizaciji jadranske obale*, Peristil 21 (1978), 131–134.

H. Baron, *Franciscan Poverty and Civic Wealth as Factors in the Rise of Humanistic Thought*, Speculum, vol. 13, no. 1 (Jan., 1938) 1–37.

V. Bazalo, *Calendarium pestis I*, Acta historica medicinae pharmaciae veterinae 1, anno II, Beograd MCMLXII, 51–61.

M. Bacci, *The Berardenga Antependium and the Passio Ymaginis Office*, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes LXI (1998) 1–16.

J. Belamarić, *Gotičko raspelo iz Kotora*, PPUD 26 (1986–1987) 119–153.

J. Belamarić, *Un intagliatore gotico ignoto sulla sponda orientale dell'Adriatico*, in: Gotika v Sloveniji. Nastajanje kulturnega prostora med Alpami, Panonijo in Jadranom. Akti mednarodnega simpozija, Ljubljana 1995, 147–157.

H. Belting, *An Image and Its Function in the Liturgy: The Man of Sorrows in Byzantium*, DOP 34–35 (1980–1981) 1–16.

H. Belting, *Byzantine Art among Greeks and Latins in Southern Italy*, DOP 28 (1974) 1–29.

H. Belting, *Likeness and Presence. A History of the Image before the Era of Art*, Chicago 1994.

T. Benton, *The three cities copmared: urbanism*, in: Siena, Florence and Padua: Art, Society and Religion 1280–1400, vol. II, ed. Diana Norman, Yale 1995, 7–27.

I. Benyovsky, *Urbane promjene u Trogiru u prvim desetljećima mletačke vlasti (1420. –1450.)* Povijesni prilozi 23 (2002) 71–86.

L. Beritić, *Ubikacija nestalih građevinskih spomenika u Dubrovniku II*, PPUD 12 (1960) 61–84.

C. Bertelli, *The Image of Pity in Santa Croce in Gerusalemme*, in: Essays in the History of Art Presented to Rudolf Witkower, London 1967, 46–55.

S. Bettini, *Appunti di storia della pittura veneta nel medioevo II*, Arte Veneta XXI (1967) 21–33.

Ђ. Бизанти, Љ. Пасквалић, И. Б. Болица. Књижевност Црне Горе од XII до XIX вијека. Изабрана поезија, ed. С. Калезић, Цетиње 1996.

M. Blagojević, *Zemljoradnja u srednjovekovnoj Srbiji*, Beograd 1973.

Blaž Jurjev Trogiranin. Katalog izložbe, Zagreb 1986.

Л. Блехова-Челебић, *Дојиље у латинским списима которских нотара (1331–1472. године)*, in: Средњовјековна историја Црне Горе као поље истраживања, Подгорица 1999, 295–303.

Л. Блехова Челебић, *Помени куге у которским нотарским списима 1326–1503.*, Историјски записи LXXV 1–2 (2002) 31–55.

L. Blehova Čelebić, *Žene srednjovjekovnog Kotora*, Podgorica 2002.

L. Bolzoni, *The Web of Images. Vernacular Preaching from its Origins to St Bernardino da Siena*, Ashgate 2004.

Н. Богојевић-Глушчевић, *Средства обезбјеђења извршења уговорних облигација у Котору у XIV вијеку*, in: Средњовјековна историја Црне Горе као поље истраживања, Подгорица 1999, 327–349.

M. Borboudakis, K. Gallas, K. Wessel, *Byzantinisches Kreta*, München 1983.

L. Bourdua, *The Franciscans and Art Patronage in Late Medieval Italy*, Cambridge 2004.

И. Божић, *Немирно Поморје*, Београд 1979.

И. Божић, *О јурисдикцији Которске дијецезе у средњовековној Србији*, Споменик САН CIII (1953)11–17.

Ђ. Бошковић, *Стари Бар*, Београд 1962.

Ђ. Бошковић, В. Корać, *Рамаџ*, Старинар 7–8 (1956–1957) 39–75.

G.Brajković, *Oblici života starog Kotora vezani za Katedralu*, in: 800 godina katedrale svetog Tripuna (1166–1966), Kotor 1966, 129–137.

G. Brajković, *Slika Lovra Marinova Dobričevića na otoku Gospe od Škrpjela i njezini srebrni ukrasi*, Fiskovićev zbornik I, PPUD 21 (1980) 387–402.

G. Brajković, *Freska Tripa Kokolje u crkvi Sv. Ane u Perastu*, PPUD 27 (1988) 303–307.

V. Brajković, *Suvlasništvo brodova na karate u Kotoru u XVI stoljeću*, ГПМК (1952) 71–76.

B. Brenk, *Spolia from Constantine to Charlemagne: Aestethics versus Ideology*, DOP 41 (1987) 103–109.

P. Brown, *The Cult of the Saints, Its Rise and Function in Latin Christianity*, The University of Chicago Press 1981.

Ж. Буjкулић, *Правно уређење средњовековне будванске комуне*, Никшић 1988.

T. Buklijaš, I. Benyovsky, *Domus Christi in Late Medieval Dubrovnik: A Therapy for the Body and Soul*, Dubrovnik Annals 8 (Zagreb–Dubrovnik 2004) 81–107.

T. Burckhardt, *Siena. The city of the Virgin*, Oxford University Press 1960.

P. Butorac, *Boka Kotorska od najstarijih vremena do Nemanjića*, Split 1927.

P. Butorac, *Kotor za samovlade (1355–1420)*, Perast 1999.

P. Butorac, *Opatija sv. Jurja kod Perasta*, Perast 1999.

P. Butorac, *Proces o martolozima 1477. godine u Kotoru*, Anali Historijskog instituta u Dubrovniku I (1952) 133–144.

P. Butorac *Teritorijalni razvitak Kotora*, Anali Historijskog instituta JAZU u Dubrovniku X–XI (1966) 43–101.

Т. Буђин Кријешторац, О *првобитној посвети цркве свете Ане у Котору*, GPMK XLVII–XLIX (1999–2001) 139–157.

C. Bynum, *Fragmentation and Redemption*, New York 1992.

C. Walker Bynum, *Violent Imagery in Late Medieval Piety*, Bulletin of the German Historical Institute, Washington DC, no. 30 (Spring 2002) 3–36.

C. Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast. The Religius Significance of Food to Medieval Women*, University of California Press 1988.

J. Cannon, *Simone Martini, the Dominicans and the Early Sienese Polyptych*, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes XLV (1982) 69–93.

E. Carli, *Pittura medievale pisana*, Milano 1958.

C. Cecchelli, *Mater Christi* vol. I, Roma1946, vol. III (1954) vol. IV (1963)

R. Cessi, *Storia della Repubblica di Venezia*, Milano–Messina 1968.

K. Cicarelli, *Prilog trogirskom slikarstvu XV stoljeća*, PPUD 12 (1960) 155–159.

A. Chastel, *Medietas imagines. Le prestige durable de l'icône en Occident*, Cahiers archeologiques 36 (1988) 99–110.

S. K. Cohn, Jr., *The Cult of the Remembrance and the Black Death. Six Renaissance Cities in Central Italy*, Baltimore and London 1997.

S. K. Cohn, Jr., *Burchardt Revisited from Social History*, in: The Renasissance. Italy and Abroad, ed. J. Jeffries Martin, London and New York (Routledge) 2003, 107–123.

R. Cormack, *Byzantine Art*, Oxford University Press 2000.

P. Cox Miller, *Jerome's Centaur. A Hyper-Icon of the Desert*, Journal of Early Christian Studies, vol. 4, no. 1 (1996) 209–233.

P. Cox Miller, *"The Little Blue Flower Is Red": Relics and the Poetizing of the Body*, Journal of Early Christian Studies vol. 8, no. 1 (2000) 213–236.

A. Cutler, *Under the Sign of the Deesis: On the Question of Representativeness in Medieval Art and Literature*, DOP 41 (1987) 145–154.

V. Cvitanović, *Bratovštine grada Zadra*, in: Zadar (Zbornik) Zagreb 1964.

A. St. Dabinović, *Kotor pod Mletačkom Republikom (1420–1797)*, Zagreb 1934.

A. St. Dabinović, *Kada je Dalmacija pala pod jurisdikciju carigradske patrijaršije?*, Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti knj. 239 (Zagreb 1930) 151–244.

Ј. Даниловић, *О уговору "collegantia" у дубровачком праву у периоду млетачке власти*, Зборник Филозофског факултета XI–1 (1970) 289–306.

A. J. Davis, *A Thirteenth – Century Franciscan Money Manager: Archbishop Eudes Rigaud of Rouen, 1248–1275*, Journal of Ecclesiastical History, vol. 56, no. 3 (July 2005) 431–454.

D. D. Davisson, *The Iconology of the S. Trinita Sacristy, 1418–1435: A Study of the Private and Public Functions of Religious Art in the Early Quattrocento*, The Art Bulletin LVII n. 3 (September 1975) 315–334.

Z.Demori-Staničić, *Neki problemi kretsko-venecijanskog slikarstva u Dalmaciji*, PPUD 29 (1990) 83–110.

O. Demus, *Byzantine Art and the West*, New York University Press 1970.

O. Demus *The Church of San Marco in Venice. History. Architecture. Sculpture*, Washington 1960.

O. Demus, *The Mosaics of San Marco in Venice, vol. II, The Thirteenth Century*, Chicago 1984.

O. Demus, *The Style of the Kariye Djami and Its Place in the Development of Paleologan Art*, in: The Kariye Djami vol.4, Princeton University Press 1975, 107–160.

A. Derbes, *Images East and West: The Ascent of the Cross*, in: The Sacred Image East and West, University of Illinois Press 1995, 110–131.

A. Derbes, *Picturing the Passion in Late Medieval Italy. Narrative Painting, Franciscan Ideologies, and the Levant*, Cambridge University Press 1996.

М. Динић, *Chiuriliza словенских попова дубровачке грађе*, ПКЈИФ XXVI (1960) 274–279.

М. Динић, *Крстасти грошеви*, ЗРВИ 1 (1952) 86–112.

М. Динић, *Словенска служба на територији Дубровачке Републике у средњем веку*, ПКЈИФ XIV(1934) 50–65.

Д. Динић-Кнежевић, *Положај жене у Дубровнику у XIII и XIV веку*, Београд 1974.

Д. Динић-Кнежевић, *Тканине у привреди средњовековног Дубровника*, Београд 1982.

N. Dobrović, *Dubrovački dvorci*, Beograd 1947.

E. Dumoutet, *Corpus Domini: Aux sources de la piété eucharistique médiévale*, Paris 1942.

C. Eisler, *The Golden Christ of Cortona and the Man of Sorrows in Italy*, The Art Bulletin LI, n. 2 (1969) 107–118.

S. F. Fabijanec, *Dva trgovačka inventara kao pokazatelji ekonomskog i kulturnog života u Zadru u XIV. stoljeću*, Povijesni prilozi 25 (2003) 93–131.

D. Fasolini, *'Illuminating' and 'Illuminated' Light: A Biblical - Theological Interpretation of God - as - Light in Canto XXXIII of Dante's Paradiso*, Lieterature & Theology, vol. 19, no. 4 (November 2005) 297–310.

Н. Фејић, *Которска канцеларија у средњем веку*, Историјски часопис XXVII (1980) 5–62.

S. Ferber, *Crucifixion Iconography in a Group of Carolingian Ivory Plaques*, The Art Bulletin XLVIII n.3&4 (September–December 1966) 323–334.

P. A Février, *Towns in the Western Mediterranean. European Towns*, London 1977.

Il fioretti di San Francesco, Assisi 1982.

I. Fisković, *Dubrovačko slikarstvo i društveni okviri njegova razvoja u XIV stoljeću*, PPUD 23 (1983) 75–147.

I. Fisković, *Tipologija i morfologija oltarnih slika 15. stoljeća u Dalmaciji*, PPUD 29 (1990) 113–155.

C. Fisković, *Kultura dubrovačkog ladanja*, Historijski institut JAZU, Split 1966.

C. Fisković, *Mletački reljef XIV stoljeća u Dubrovniku*, Anali Historijskog instituta JAZU u Dubrovniku X–XI (1966) 9–17.

C. Fisković, *Naši graditelji i kipari XV i XVI stoljeća u Dubrovniku*, Zagreb 1947.

C. Fisković, *Nekoliko podataka o starim dubrovačkim slikarima*, PPUD 10 (1956) 138–152.

C. Fisković, *Neobjavljena djela Girolama i Francesca da Santacroce na Visu, Lopudu i Korčuli*, Peristil VI–VII (1963-1964) 57–66.

C. Fisković, *O umjetničkim spomenicima grada Kotora*, Споменик САН CIII, Београд 1953, 71–101.

C. Fisković, *Romaničke kuće u Splitu i Trogiru*, Starohrvatska prosvjeta III, sv. 2 (1951) 129–178.

C. Fisković, *Prilog renesansnom kiparstvu u Splitu*, PPUD 25 (1985) 93–108.

C. Fisković, *Prvi poznati dubrovački graditelji*, Historijski institut JAZU, Dubrovnik 1955.

C. Fisković, *Zadarski srednjovjekovni majstori*, in: Zadar (Zbornik) Zagreb 1964, 561–571.

C. A. Fleck, *"Blessed the eyes that see those things you see"*: *The Trecento Choir Frescoes at Santa Maria Donnaregina in Naples*, Zeitschrift für Kunstgeschichte 67/2 (2004) 201–224.

S. J. Freedberg, *Jacopo Bassano: l'artista come alchimista*, Arte Veneta 51/2 (1997) 133–140.

R. Fremantle, *Florentine Gothic Painters*, London 1975.

A. Frolow, *Les reliquaires de la Vraie Croix*, Institut francais d'études byzantines, Paris 1965.

C. Frugoni, *A Distant City. Images of Urban Experience in the Medieval World*, Princeton 1991.

C. Frugoni, *The Imagined Women*, in: A History of Women,, ed. G. Duby, M. Perrot, vol. II. Silences of The Middle Ages, ed. Ch. Klapisch-Zuber, Harvard University Press 1998,

V. Foretić, *Dubrovačke bratovštine*, Časopis za hrvatsku povijest, knj. I, sv. 1–2 (Zagreb 1943) 16–33.

P. Fortini Brown, *Art and Life in Renaissance Venice*, New York 1997.

P. Fortini Brown, *Venetian Narrative Painting in the Age of Carpaccio*, Yale University Press 1988.

С. Габелић, *Циклус арханђела у византијској уметности*, Београд 1991.

С. Габелић, *Манастир Лесново*, Београд 1998.

G. Gamulin, *Bogorodica s djetetom i donatorom iz Zadra*, Peristil 2 (1957) 143–151.

G. Gamulin, *Za Lovra Dobričevića*, PPUD 26 (1986/1987) 345–378.

G. Gamulin, *Preliminarni izvještaj o istraživačkim radovima Seminara za povijest umjetnosti Filozofskog fakulteta u Zagrebu u Boki Kotorskoj 1958. i 1959. g*, Radovi Odsjeka za povijest umjetnosti Filozofskog fakulteta u Zagrebu 2 (1960) 11–15.

G. Gamulin, *Slikana raspela u Hrvatskoj*, Zagreb 1983.

G. Gamulin, *Un crocifisso del millecento e due Madonne duecentesche*, Arte Veneta XXI (1967) 9–20.

G. Gamulin, *Un crocifisso di Maestro Paolo ed altri due del trecento*, Arte Veneta XIX (1965) 32–43.

E. B. Garrison, *Italian Romanesque Panel Painting*, Florence 1949.

D. J. Geanakoplos, *Byzantium and the Renaissance. Greek Scholars in Venice*, Connecticut 1973.

P. J. Geary, *Living with the Dead in the Middle Ages*, Ithaca, London 1994.

G. Gelcich, *Dello svilupo civile di Ragusa considerato ne'suoi monumenti istorici ed artistici*, Ragusa 1884.

G. Gelcich, *Le lettere e le arti alle Bocche di Cattaro*, Venezia 1879.

G. Gelcich, *Memorie storiche sulle Bocche di Cattaro*, Zara 1880.

G. Gelcich, *Storia documentata della Marinerezza bocchese*, Ragusa 1889.

M. Georgopoulou, *Late Medieval Crete and Venice: An Appropriation of Byzantine Heritage*, The Art Bulletin LXXVII, n. 3 (September 1995) 479–496.

N. Gjivanonić, *Tri veoma stare sačuvane crkvice dubrovačke: „Sv. Nikola na Prijekom", „Sv. Jakob na Pelinama" i „Sigurat"*, Glasnik dubrovačkog učenog društva „Sveti Vlaho" knj. 1, ed. A. Vučetić, Dubrovnik 1929, 163–173.

S. Gliubich, *Dizionario biografico degli uomini illustri della Dalmazia*, Vienna 1856.

Ž. Le Gof, *Za jedan drugi srednji vek. Vreme, rad i kultura Zapada*, Novi Sad 1997.

Ž. Le Gof, *Nastanak čistilišta*, Sremski Karlovci – Novi Sad 1992.

J. Le Goff, *Saint Francis of Assisi*, London and New York 2004.

A. Grabar, *Martyrium,* vol. II, Paris 1946.

M. A. Graeve, *The Stone of Unction in Caravaggio's Painting for the Chiesa Nuova*, The Art Bulletin XL (1958) 223–238.

J. Grgurević, *Oltari, slike i umjetnički predmeti kotorskih bratovština*, ГПМК XLI–XLII (1993–1994) 79–103.

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

М. Гушић, *Point de Raguse – Дубровачка чипка*, in: Градска култура на Балкану (XV–XIX век), Београд 1984, 291–301.

C. Hahn, *Icon and Narrative in the Berlin Life of St. Lucy (Kupferstichkabinett MS. 78 A 4)*, in: The Sacred Image East and West, ed. R. Ousterhout, L. Brubaker, University of Illinois Press 1995, 72–90.

C. Hahn, *Seeing and Believing: The Construction of Sanctity in Early-Medieval Saints' Shrines*, Speculum vol. 72, no. 4 (Oct, 1997) 1079–1106.

C. Hahn, *The Voices of the Saints: Speaking Reliquaries*, Gesta XXXVI/1 (1997) 20–31.

J. Hall, *Dictionary of Subjects and Symbols in Art*, Icon Editions 1979.

J. Halverson, *Franciscan Theology and Predestinarian Pluralism in Late Medieval Thought*, Speculum, vol. 70, no. 1, (Jan, 1995) 1–26.

J. Hamburger, *The Visual and the Visionary: The Image in Late Medieval Monastic Devotions*, Viator. Medieval and Renaissance Studies, vol. 20 (1989) 161–182.

R. Hatfield, *The Tree of Life and the Holy Cross. Franciscan Spirituality in the Trecento and the Quattrocento*, in: Christianity and the Renaissance. Image and

Religious Imagination in the Quattrocento, ed. T. Verdon, J. Henderson, Syracuse, New York 1990, 132–160.

D. Hay, *Europe in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, London and New York 1989.

J. Henderson, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, Chicago and London 1997.

I. Herklotz, *Sepulcra e monumenta del medioevo. Studi sull'arte sepolcrale in Italia*, Roma 1985.

E. Hilje, *Bilješke o zidnom slikarstvu u Zadru koncem 14. i početkom 15. stoljeća*, Radovi. Razdio povijesnih znanosti 16, Filozofski fakultet u Zadru (1990) 241–250.

E. Hilje, *Zadarski slikarski krug u drugoj četvrtini 15. stoljeća*, PPUD 29 (1990) 33–48.

Ј. Хојзинга, *Јесен средњег века*, Нови Сад1991.

М. Илијин, *Народне игре у Боки Которској*, Споменик САН CIII (1953) 249–254.

Историја Црне Горе II/1, II/2, Титоград 1970.

Z. Janeković-Römer, *Nasilje zakona: gradska vlast i privatni život u kasnosrednjovjekovnom i ranonovovjekovnom Dubrovniku*, Anali Zavoda za povijesne znanosti HAZU u Dubrovniku XLI (2003) 9–44.

Z. Janeković-Römer, *"Post tertaim campanam" – noćni život Dubrovnika u srednjem vijeku*, Anali Zavoda za povijesne znanosti HAZU u Dubrovniku XXXII (1994) 7–14.

K. L. Jansen, *The Making of the Magdalen. Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*, Princeton 2000.

R. Jeremić, J. Tadić, *Prilozi za istoriju zdravstvene kulture starog Dubrovnika*, Beograd 1939.

К. Јиречек, *Романи у градовима Далмацији*, Београд 1962.

К. Јиречек, Ј. Радонић, *Историја Срба. Културна историја*, књ. 2, Београд 1984.

P. Johnstone, *Byzantine Tradition in Curch Embroidery*, London 1967.

C. Jöckle, *Encyclopedia of Saints*, London 1997.

Lj. Karaman, *Pregled umjetnosti u Dalmaciji*, Zagreb 1952.

D. Karbić, *Marginalne grupe u hrvatskim srednjovjekovnim društvima od druge polovine XIII. stoljeća do početka XVI. stoljeća*, Historijski zbornik (1991) 43–76.

G. Kaftal, *Iconography of the Saints in Central and South Italian Schools of Painting*, Florence 1965.

G. Kaftal, *Iconography of the Saints in Tuscan Painting*, Florence 1952.

Р. Катић, *Порекло српске средњовековне медицине*, Београд 1981.

Р. Катић, *Средњевјековне болнице црногорског Приморја*, Историјски записи XVII, бр. 4 (1960) 739–753.

E. Kitzinger, *The Byzantine Contribution to Western Art of the Twelfth and Thirteenth Centuries*, DOP 20 (1966) 27–47.

E. Kitzinger, *The Hellenistic Heritage in Byzantine Art*, DOP 17 (1963) 95–117.

E. Kitzinger, *The Mosaics of the Cappella Palatina in Palermo. An Essay on the Choice and Arrangment of Subjects*, in: The Art of Byzantium and the Medieval West: Selected Studies, Indiana University Press 1976, 290–319.

N. Klaić, *Odnos grada i sela na istočnoj jadranskoj obali u ranom srednjem vijeku*, Jugoslovenski istorijski časopis 3–4 (1973) 65–71.

D. Kniewald, *Naše gotičke pokaznice*, Croatia sacra. Arkiv za crkvenu povijest Hrvata 11 i 12 (Zagreb 1936) 87–111.

P. Kolendić, *Boličin „Život Blažene Ozane"*, Glasnik Skopskog naučnog društva, sv. 2 (Skoplje 1926/1) 343–350.

Н. П. Кондаков, *Иконография Богоматери*, Петроградь 1915.

Т. Копривица, *Црква Светог Павла у Котору*, Историјски записи 2/1 (2001) 77–99.

J. Ковачевић, *Котор и црква Св. Трипуна у IX веку*, Старине Црне Горе III–IV (1965–1966)101–105.

J. Ковачевић, *На трагу ране књижевности јужног Приморја и Дукље*, Споменик САН CV (1956), 93–98.

J. Ковачевић, *Средњовековни епиграфски споменици Боке Которске*, Споменик САН CV (1956) 1–11.

Р. Ковијанић, *Једрењаци которске луке 1419–1435. године*, ГПМК VI (1957) 17–30.

Р. Ковијанић, *Једрењаци которске луке 1436–1445. године*, ГПМК VIII (1959) 35–56.

Р. Ковијанић, *Једрењаци которске луке 1441–1445. године*, ГПМК IX (1960) 31–51.

R. Kovijanić, I. Stjepčević, *O pomorstvu Boke sredinom XV vijeka (od 1436. do 1459. godine)*, ГПМК II (1953) 8–34.

Р. Ковијанић, *Которски медаљони*, Београд 1980.

Р. Ковијанић, *Которски пјесници-хуманисти*, Стварање VIII (1953) 51–60.

R. Kovijanić, I. Stjepčević, *Kulturni život staroga Kotora (XIV–XVIII vijek)*, Cetinje 1957.

Р. Ковијанић, *О мајсторима сребрне пале которске катедрале*, Старине Црне Горе III–IV (1965–1966) 77–84.

R. Kovijanić, *Pomeni crnogorskih plemena u kotorskim spomenicima (XIV–XV vijek)*, vol. II, Titograd 1974.

В. Корać, *Градитељска школа Поморја*, Београд 1965.

В. Корać, *О монументалној архитектури Котора*, Споменик САН CV (1956) 147–163.

В. Корać, *Споменици средњовековне архитектуре у Боки Которској*, Споменик САН CIII (1953) 115–129.

M. Kostrenčić, *Postanak dalmatinskih sredovječnih gradova,* Šišićev zbornik (Zagreb 1929) 113–119.

M. Kostrenčić, *Slobode dalmatinskih gradova po tipu trogirskom*, Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti knj. 239 (Zagreb 1930) 56–151.

S. Krasić, *Nekadašnji dominikanski samostan Sv. Nikole u Kotoru (1266–1807)*, PPUD 28 (1989) 129–141.

Б. Крекић, *Дубровник и Левант (1280–1460)*, Београд 1956.

I. Kukuljevič de Saccis, *Regesta documentorum regni Croatiae, Dalmatiae et Sclavoniae*, Zagabriae 1896.

Š. Kulišić, *Etnološka ispitivanja u Boki Kotorskoj*, Споменик САН CIII (1953) 195–213.

B.G. Laane, *"Depositio et Elevatio": The Symbolism of the Seilern Triptych*, The Art Bulletin LVII (1975) 21–30.

И. Лалошевић, *Црква св. Николе Морнара у Котору*, ГПМК XXXIII–XXXIV (1985–1986) 91–97.

F. Lane, *Venice. Maritime Republic*, Baltimore–London 1973.

V. Lasareff, *Saggi sulla pittura veneziana dei sec. XIII–XIV, la maniera greca e il problema della scuola cretese I*, Arte Veneta XIX (1965) 17–31.

M. Laven, *Virgins of Venice. Enclosed Lives and Broken Vows in the Renaissance Convent*, London (Penguin Books) 2002.

R. E. Lerner, *A Collection of Sermons Given in Paris C. 1267, Including a New Text by Saint Bonaventura on the Life of Saint Francis*, Speculum vol. 49, no. 3 (Jul, 1974) 466–498.

R. Longhi, *"Giudizio sul Duecento" e ricerche sul Trecento nell' Italia centrale*, Firenze 1974.

R. Longhi, *Viatico per cinque secoli di pittura veneziana*, Firenze 1952.

K. Ludwig Jansen, *The Making of the Magdalen. Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*, Princeton University Press 2001.

N. Luković, *Blažena Ozana Kotorka*, Kotor 1965.

N. Luković, *Važniji spomenici grada Kotora,* in: 800 godina katedrale Svetog Tripuna (1166–1966), Kotor 1966, 139–164.

N. Luković, *Novootkrivene srednjovekovne freske u Stolivu*, Istorijski zapisi IX (1953) 220–223.

N. Luković, Prčanj. Historijsko – estetski prikaz, Narodni Univerzitet Boke Kotorske u Kotoru 6, Kotor 1937.

N. Luković, *Freske i slike katedrale Sv. Tripuna,* in: 800 godina katedrale Svetog Tripuna (1166–1966), Kotor 1966, 63–79.

J. Lučić, *Vlastela kao zemljovlasnici u okolini Dubrovnika (Astareja)*, Историјски гласник 1 (1966) 61–87.

H. B. J. Maginnis, *The Passion Cycle in the Lower Church of San Francesco, Assisi: The Tehnical Evidence*, Zeitschrift für Kunstgeschichte 39 (1976) 193–208.

H. Maguire, *Art and Eloquence in Byzantium*, Princeton University Press 1981.

H. Maguire, *The Depiction of Sorrow in Middle Byzantine Art*, DOP 31 (1977) 125–174.

Ј. Максимовић, *Которски циборић из XIV века и камена пластика суседних области*, Београд 1961.

J. Maksimović, *Rukopis sa minijaturama života sv. Tripuna u Marcijani i njegova kotorska kopija*, Zbornik Filozofskog fakulteta IV–1 (Beograd 1956) 135–144.

É. Mâle, *L'art religieux de l'art chrétien*, III/1, Paris 1958.

É, Mâle, *L'art religieux de la fin du moyen age en France,* Paris 1922.

R. Manselli, *Il tempo escatologico (secoli XII–XIII)*, in: Le temps chrétien de la fin de l'antiquité au moyen age, III–XIII siècles, Paris 1981, 541–552.

М. Маловић-Ђукић, *Посебни приходи цркве Светог Луке у Котору у средњем веку*, in: *Црква Светог Луке кроз вјекове*, Котор 1997, 139–146.

С. Мандић, *Моленије рабе божије монахиње Анастасије*, in: Древник. Записи конзерватора, Београд 1975, 48–64.

И. Манкен, *Дубровачки патрицијат у XIV веку*, Београд 1960.

R. Manselli, *Il tempo escatologico (secoli XII–XIII)*, in: Le temps chrétien de la fin de l'antiquité au moyen age, III–XIII siècles, Paris 1981, 541–552.

A. de Marchi, *Per un riesame della pittura tardogotica a Venezia: Nicolò di Pietro e il suo contesto adriatico*, Bolletino d'arte 44–45 (1987) 25–66.

A. Marinović, *Prilog poznavanju dubrovačkih bratovština*, Anali Historijskog instituta u Dubrovniku I (1952) 233–245.

A. Marinović, *Razvitak vlasti u srednjovjekovnom Kotoru*, Historijski zbornik god. X, br. 1–4 (1957) 83–110.

J. Marrow, *Circumdederunt me canes multi: Christ's Tormentors in Northern European Art of the Late Middle Ages and Early Renaissance*, The Art Bulletin LIX, n. 2 (June 1977) 165–181.

J. J. Martinović, *Graditeljska djelatnost u Kotoru prve polovine XIV vijeka*, ГПМК XXXI–XXXII (1983–1984) 23–44.

J. J. Martinović, *Prolegomena za problem prvobitne crkve Svetog Tripuna u Kotoru*, PPUD 30 (1990) 5–27.

J. J. Martinović, *Prvobitna crkva Sv. Tripuna iz IX vijeka*, in: 800 godina katedrale Svetog Tripuna (1166–1966), Kotor 1966, 9–14.

J. J. Martinović, *Ranohrišćanska krstionica ispod crkve svete Marije od Rijeke u Kotoru*, PPUD 29 (1990) 21–31.

J. J. Мартиновић, *Сто которских драгуља*, Ријека Црнојевића 1996.

J. J. Мартиновић, *Урбанистички развитак града Котора кроз вјекове*, Которска секција Друштва историчара Црне Горе 1948–1968, Котор 1970.

J. J. Martinović, *Zavještanja građana Kotora crkvama tokom perioda 1326–1337. godine*, GPMK XLVII–XLIX (1999–2001) 93–99.

A. Mažibradić, *Ljetnikovac Buća u Tivtu*, ГПМК XXXIX–XL (1991–1992) 157–164.

A. Mažibradić, *Statuti bratovština obućara i krojača u posjedu Istorijskog arhiva Kotor*, ГПМК XLI–XLII (1993–1994) 53–65.

Д. Медаковић, *О ретким писаним и штампаним књигама на подручју Боке Которске*, Споменик САН CIII (1953) 35–40.

Д. Медаковић, *Прилози историји културе у Боки Которској*, Споменик САН CV (1956) 13–26.

A. Medea, *Gli affreschi delle cripte eremithiche pugliesi*, Roma 1939.

M. Medini, *Starine dubrovačke*, Dubrovnik 1935.

Meditations on the Life of Christ. An Illustrated Manuscript of the Fourteenth Century, Paris Bibliothèque National MS. ITAL. 115, ed. I. Ragusa, Princeton University Press 1961.

M. Meiss, *Painting in Florence and Siena after the Black Death, The Arts, Religion and Society in the Mid-Fourteenth Century*, Princeton University Press 1978.

B. Migotti, *Antički kolegiji i srednjovekovne bratovštine*, Starohrvatska prosvjeta 16, Split 1986.

P. Mijović, *Crkvice – kripte na crnogorskom primorju*, PPUD 21 (1980) 149–158.

П. Мијовић, *Которски Campo santo*, in: Озлоглашено насљеђе, Цетиње 1971, 13–20.

П. Мијовић, *О касноантичким и средњовековним гробљима Котора*, Бока 15–16 (Херцег-Нови 1984) 161–192.

П. Мијовић, М. Ковачевић, *Градови и утврђења у Црној Гори*, Београд – Улцињ 1975.

Ј. Мијушковић-Калић, *Додељивање дубровачког грађанства у средњем веку*, Глас САНУ 246 (1961) 89–127.

S. Mijušković, *Kotorska zdravstvena služba u jednoj kritičnoj situaciji 1771. godine*, Acta historica medicinae pharmaciae veterinae 1, anno II, Beograd MCMLXII, 20–38.

S. Mijušković, *Osnivanje bratovštine kotorskih pomoraca i njen statut iz 1463. godine*, ГПМК XVII (1969) 9–41.

С. Мијушковић, *Оснивање и дјеловање поморско-здравствених установа у Боки Которској*, Историјски записи XX бр. 2 (1963) 271–295.

Millénaire monastique du Mont saint - Michel. Culte de saint Michel et pèlegrinages an Mont, t. III, ed. M. Baudot, Paris 1971.

M. Milošević, *Bratovština Sv. Duha u Kotoru i njeni članovi pomorci (XIV–XVI stoljeće)* ГПМК 11 (1963) 115–130.

М. Милошевић, *Фреске у которској катедрали*, Зограф 1 (1966).

М. Милошевић, *Кључни документи о цркви Св. Луке у Котору од краја XII до краја XVIII вијека*, in: Црква Светог Луке кроз вјекове, Котор 1997, 147–185.

M. Milošević, *Pomorski trgovci, ratnici i mecene*, Podgorica–Beograd 2003.

М. Милошевић, *Статут Братовштине морнара из 1463. године у систему организовања занатлија которске комуне*, in: Средњовјековна историја Црне Горе као поље истраживања, Подгорица 1999, 275–294.

M. Milošević, *Tragovi prve srebrne pale kotorske katedrale iz XIV stoljeća*, PPUD 21, Fiskovićev zbornik I (1980) 215–224.

З. Милошевић, *Архитектура занатских радионица средњовјековног Котора*, ГПМК, XLI–XLII (1993–1994) 73–78.

I. Mitić, *Orlandov stup u Dubrovniku*, Anali Historijskog instituta u Dubrovniku X–XI, (1966) 233–254.

D. Moškov, M. Zloković, *Kulturno-istorijski spomenici na teritoriji Tivatske opštine*, in: Tivat, Beograd 1983.

E. Muir, *The Virgin on the Street Corner: The Place of the Sacred in Italian Cities*, in: The Renaissance. Italy and Abroad, ed. J. Jeffries Martin, London and New York 2003. 279–296.

M. Muraro, *Razne faze vizantijskog uticaja u Veneciji u Trećentu*, Зограф 4 (1972) 5–17.

М. Д. Накић, *Трипе Бућић – которски властелин и дипломата средњовековне Србије*, Историјски гласник 4 (1954) 3–31.

С. Накићеновић, *Бока*, Подгорица 1999.

Н. Никезић, *Правни субјективитет жене у средњовековном Котору*, in: Средњовјековна историја Црне Горе као поље истраживања, Подгорица1999, 305–326.

D. Norman, *'Love justice, you who judge the earth': the paintings of the Sala dei Nove in the Palazzo Publico, Siena*, in: Siena, Florence and Padua: Art, Society and Religion 1280–1400, vol. II, ed. D. Norman, Yale 1995.

M. Novak, *Autonomija dalmatinskih gradova pod Venecijom*, Zadar 1965.

В. Новак, *Necrologium Ragusinum (A. D. M. CC. XXV)*, Зборник Филозофског факултета XI–1 (1970) 149–173.

В. Новак, *Пелографија и словенско-латинска симбиоза од VII до XV столећа*, Историјски часопис VII (1957) 1–19.

W. Oakeshott, *Mozaici Rima*, Beograd 1977.

M. Oreb, *Samostan sv. Frane u Šibeniku*, in: Kulturna baština samostana sv. Frane u Šibeniku, Zadar 1968, 7–38.

D. J. Osheim, *Conversion, Conversi, and the Christian Life in Late Medieval Tuscany*, Speculum vol. 58, n. 2 (Apr. 1983) 368–390.

I. Ostojić, *Benediktinci u Hrvatskoj*, sv. II, Split 1964.

H. W. van Os, *The Discovery of an Early Man of Sorrows on a Dominican Triptych*, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 41 (1978) 65–75.

V. Pace, *Affrreschi dell'Italia merdionale "greca" nalla prima metá del XIV secolo*, in: Дечани и византијска уметност средином XIV века, Београд 1989, 109–119.

F. Panarelli, *Tradizione eremitica in area pisana: la "vallis heremitae" sul Monte pisano*, Reti Medievali Rivista 5, n. 2 (Firenze 2004) 1–8.

Д. Панић, Г. Бабић, *Богородица Љевишка*, Београд 1975.

М. Пантић, *Књижевност на тлу Црне Горе и Боке Которске*, Београд 1990.

R. Pallucchini, *La pittura veneziana del Trecento*, Bologna 1955.

E. Panofsky, *Early Netherlandish Painting*, vol.1, Icon Editions 1971.

E. Panofsky, *Renaissance and Renascences in Western Art*, Icon Editions 1972.

E. Panofsky, *Tomb Sculpture. Its Chaning Aspects from Aancient Egipt to Bernini*, London 1964.

I. Petricioli, *Bilješke uz korska sjedala franjevačke crkve u Zadru*, Peristil 2 (1957) 161–164.

Ђ. Петровић, *О Стефану Калођурђевићу и његовој породици*, GPMK XLVIII–XLIX (1999–2001) 41–55.

P. Piehler, *The Visionary Landscape: A Study in Medieval Allegory*, London 1971.

The Pimlico Encyclopedia of the Middle Ages, ed. N. F. Cantor, London 1999.

Писци средњовјековног латинитета. Књижевност Црне Горе од XII до XIX вијека. ed. Д. Синдик, Цетиње 1996.

M. Planić-Lončarić, *Ceste, ulice i trgovi srednjovjekovnog Dubrovnika*, PPUD 29 (1990) 157–168.

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

Ј. Поповић-Гргуревић, *Прилог познавању зидног сликарства у катедрали св. Трипуна у Котору*, Бока 21–22 (Херцег-Нови 1999) 107–136.

Љ. Поповић, *Фигуре пророка у куполи Богородице Одигитрије у Пећи*, in: Архиепископ Данило II и његово доба, Београд 1991, 443–469.

М. Поповић, *Огледи и студије о ренесансној поезији*, Горњи Милановац 1991.

K. Prijatelj, *Dalmatinsko slikarstvo 15. i 16. stoljeća*, Zagreb 1983.

K. Prijatelj, *Dubrovačko slikarstvo XV–XVI stoljeća*, Zagreb 1968.

K. Prijatelj, *Kotorski kip sv. Vinka*, ЗЛУМС 3 (1967) 197–204.

K. Prijatelj, *Le opere di Girolamo e Francesco da Santacroce in Dalmazia*, Arte lombarda XII, n. 1 (Milano 1967) 55–66.

K. Prijatelj, *Marginalije uz neke umjetnine relikvijara Kotorske Katedrale*, Старине Црне Горе III–IV (1965–1966) 25–30.

K. Prijatelj, *Nepoznata ikona Bogorodice s Djetetom iz Dalmacije*, Peristil 18–19 (1975–1976) 23–26.

K. Prijatelj, *Prijedlog za Crivellija*, Зборник Народног музеја IV (1964) 329–333.

K. Prijatelj, *Starigradski triptih Francesca da Santacroce*, Bilten Arhiva komune hrvatske II, br. 2 (Hvar 1960) 18–22.

K. Prijatelj, *Studije o umjetninama u Dalmaciji I,* Zagreb 1963.

B. Radojković, *Remekdela kotorskog zlatarstva u katedrali Svetoga Tripuna*, in: 800 godina katedrale sv. Tripuna u Kotoru (1166–1966), Kotor 1966, 81–100.

С. Радојчић, *О сликарству у Боки Которској*, Споменик CIII (1953) 53–69.

С. Радојчић, *Пилатов суд у византијској уметности раног XIV века*, ЗРВИ XIII (1971)

293–312.

J. Радонић, *Римска курија и јужнословенске земље од XVI до XIX века*, Београд 1950.

M. Radulović - Vulić, *Drevne muzičke kulture Crne Gore*, vol. II, Cetinje 2002.

U. Raffaelli, *Chiesa e convento di S. Nicolò dei Domenicani in Cattaro*, Gazzetta di Zara 1845.

C. Rapp, *Figures of Female Sanctity: Byzantine Edifying Manuscripts and Their Audience*, DOP 50 (1996) 313–344.

T. Raukar, *Cives, habitatores, forenses, u srednjovjekovnim dalmatinskim gradovima*, Historijski zbornik 29–30 (1976–1977) 139–150.

G. Ravančić, *Javni prostor i dokolica u kasnosrednjovjekovnom i renesansnom Dubrovniku*, Anali Zavoda za povijesne znanosti Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti u Dubrovniku XXXVIII (2000) 53–64.

G. Ravančić, *In taberna quando erant – život u dubrovačkim krčmama prema spisima 14. stoljeća*, Anali Zavoda za povijesne znanosti HAZU u Dubrovniku 36 (1988) 33–44.

G. Ravančić, *Prilog proučavanju Crne smrti u dalmatinskom gradu (1348. –1353.) – raspon izvorne građe i stanje istraženosti na primjerima Dubrovnika, Splita i Zadra*, Povijesni prilozi 26 (2004) 7–18.

T. Raukar, *Srednjovjekovni grad na istočnom Jadranu: prostor i društvo*, in: Spomenica Ljube Bobana 1933–1994, Zavod za hrvatsku povijest Filozofskog fakulteta u Zagrebu 1996, 35–48.

L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, tome III, Paris 1958.

Rječnik biblijske teologije, ed. X. Léon-Dufour, Zagreb 1980.

S. Ringbom, *Devotional Images and Imaginative Devotions. Notes on the Place of Art in Late Medieval Piety*, Gazette des beaux arts LXXIII (1969) 159–170.

D. Roller, *Dubrovački zanati u XV i XVI stoljeću*, Zagreb 1951.

S. Romano, *La Morte di Francesco. Fonti francescane e storia dell'Ordine nella basilica di S. Francesco ad Assisi*, Zeitschrift für Kunstgeschichte 61, t. 3 (1998) 339–368.

A. Rossi, *Sv. Dujam u Škaljarima*, Starohrvatska prosvjeta II, 1896.

M. Rubin, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge University Press 1991.

E. Saarinen, *Gradovi, njihov razvitak, njihovo propadanje, njihova budućnost*, Sarajevo 1972.

Сакральная топография средневекового города, Известия Института христианской культуры средневековья, т. I, ed. А. Л. Баталов, Л. А. Беляев, Москва 1998.

G. Schiller, *Iconography of Christian Art*, vol.1, London 1972.

G. Schiller, *Iconography of Christian Art*, vol. 2, London 1972.

B. Sella, *Northern Italian Confraties and the Immaculate Conception in Fourteenth Century*, Journal of Ecclesiastical History, vol. 49, no. 4 (October 1998) 599–619.

Д. Симић-Лазар, *Каленић. Сликарство. Историја*, Крагујевац 2000.

L. Sinanoglou, *The Christ Child as Sacrifice: A Medieval Tradition and the Corpus Christi Plays*, Speculum, vol. 48, no. 3 (Jul, 1973) 491–509.

И. Синдик, *Комунално уређење Котора од друге половине XII до почетка XV столећа*, Београд 1950.

Д. Синдик, *Значај которских извора за историју Црне Горе*, in: Средњовјековна историја Црне Горе као поље истраживања, Подгорица 1999, 39–41.

A. Smart, *The Assisi Problem and the Art of Giotto, A Study of the Legend of St. Francis in the Upper Church of San Francesco Assisi*, Oxford 1971.

L. A. Smoller, *Miracle, Memory, and Meaning in the Canonization of Vincent Ferrer*, 1453–1454, Speculum, vol. 73, no. 2 (Apr, 1998) 429–454.

G. J. C. Snoek, *Medieval Piety from Relics to the Eucharist. A Process of Mutual Interaction*, Leiden, New York, Köln 1995.

А. Соловјев, *Грбаљска жупа и грбаљски статут*, Београд 1934.

А. Соловјев, М. Петерковић, *Дубровачки закони и уредбе*, Београд 1936.

R. W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, London 1970.

G. Sőll, *Storia dei Dogmi Mariani*, Roma 1981.

М. Спремић, *Ратачка опатија код Бара*, Зборник Филозофског факултета VIII (1964) 191–215.

Г. Станојевић, *Неколико статистичких података о Боки Которској из средине XVIII столећа*, Споменик САН CV (1956) 27–40.

I. Stjepčević, *Katedrala sv. Tripuna u Kotoru,* Split 1938.

I. Stjepčević, *Arheološka istraživanja Boke Kotorske*, Perast 2003.

I. Stjepčević, R. Kovijanić, *Književni rad u Boki u srednjem veku*, Stvaranje (1954) 65–69.

И. Стјепчевић, Р. Ковијанић, *Вита Трифунов Котораниh, неимар Дечана*, Историјски записи XI, бр. 1–2 (1955) 95–114.

J. Stojanović-Maksimović, *Nekoliko priloga istoriji umetnosti u Boki Kotorskoj*, Споменик САН CV (1956) 49–52.

Ј. Стојановић-Максимовић, *О средњовековној скулптури Боке Которске*, Споменик САН CIII(1953) 103–113.

Ђ. Стратимировић, *О прошлости и неимарству Боке Которске*, Споменик СКА XXVIII, Београд 1895.

I. Strohal, *Pravna povijest dalmatinskih gradova* I, Zagreb 1913.

O. Strunk, *A Little Know Sticheron for the Translation of St. Nicholas*, in: La chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo, Atti del Convegno storico interecclesiale (Bari 1969), Studi e documenti di storia ecclesiastica (Padova 1973) 1261–1269.

J. H. Stubblebine, *Byzantine Influence in Thirteenth – Century Italian Panel Painting*, DOP 20 (1966) 87–101.

J. H. Stubblebine, *Byzantine Sources for the Iconography of Duccio's Maestà*, The Art Bulletin LVII n. 2 (June 1975) 176–185.

Г. Суботић, *Краљица Јелена Анжујска – ктитор црквених споменика у Приморју*, Историјски гласник 1–2 (1958) 131–148.

R. N. Swanson, *Indulgences for Prayers for the Dead in The Diocese of Lincoln in the Fourteenth Century*, Journal of Ecclesiastical History, vol. 52, no.2 (April, 2001) 197–219.

R. N. Swanson, *Religion and Devotion in Europe, c. 1215-c.1515*, Cambridge University Press 1995.

J. Tadić, *Promet putnika u starom Dubrovniku*, Dubrovnik 1939.

D. Talbot Rice, *Byzantine Painting: The Last Phase*, New York 1968.

M. Tatić-Đurić, *Bogorodica Nikopeja*, Peristil 21 (1978) 39–52.

М. Татић-Ђурић, *Из наше средњовековне мариологије. Икона Богородице Евергетиде*, ЗЛУМС 6 (1970) 15–36.

P. Thoby, *Le Crucifix des Origines au Concile de Trente*, Nantes 1959.

N. M. Thompson, *The Franciscans and the True Cross: The Decoration of the Cappella Maggiore of Santa Croce in Florence*, Gesta XLIII/1 (2004) 61–79.

A. Tenenti, *The Sense of Space and Time in the Venetian World of the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, in: Renaissance Venice, Venezia 1980.

М. Тимотијевић, *Први српски штампани антиминси и њихови узори*, ЗЛУМС 23 (1987) 39–69.

Б. Тодић, Представа *Христа са апостолима на западном порталу Студенице*, Саопштења XXVI (1994) 13–23.

Б. Тодић, *Српско сликарство у доба краља Милутина*, Београд1998.

Б. Тодић, *Старо Нагоричино*, Београд 1993.

P. Toesca, *Il medioevo*, vol. II, Torino 1965.

В. Томић-De Muro, *Српске иконе у цркви Св. Николе у Барију, Италија*, ЗЛУМС 2 (1966) 105–124.

P. A. Underwood, *Some Problems in Programs and Iconography of Ministry Cycles*, in: The Kariye Djami, vol. 4, Princeton University Press 1975, 245–302.

М. Васић, *Архитектура и скулптура у Далмацији*, Београд 1922.

A. Vauchez, *Sainthood in the Later Middle Ages*, Cambridge University Press 1997.

M. Vloberg, *La Vierge et l'enfant dans l'art français*, vol. II, Grenoble MCMXXXIII

Д. Војводић, *Култ и иконографија свете Анастасије Фармаколитрије у земљама византијског културног круга*, Зограф 21 (1990) 31–40.

J. de Voragine, *The Golden Legend*, vol. I, II, Princeton University Press 1993.

R. Vujičić, *Freska s likom sv. Hristofora na pročelju crkve sv. Ane u Kotoru*, PPUD 24 (1984) 39–43.

R. Vujičić, *Freske u crkvi Marije Collegiate u Kotoru*, Petriciolijev zbornik I, PPUD 35 (1995) 365–378.

R. Vujičić, *Jedna minijatura Lovra Dobričevića u Kotoru*, in: Zbornik biskupa Iva Gugića. Uvijek na istom putu, Perast 1996, 183–190.

R. Vujičić, *O novootkrivenim freskama u crkvi Sv. Ane u Kotoru*, Boka 15 (Herceg-Novi 1983) 423–435.

R. Vujičić, *O freskama u crkvi Sv. Mihaila u Kotoru*, Boka 17 (1985) 291–301.

R. Vujičić, *Prilog poznavanju spomenika kulture na Luštici*, Boka 13–14 (Herceg-Novi 1982) 399–420.

R. Vujičić, *Umjetničke prilike u Kotoru sredinom XV vijeka*, ГПМК XLI–XLII (1993–1994) 34–44.

R.Vujičić, *Zidno slikarstvo u Boki Kotorskoj i neki aspekti njegove prezentacije*, Boka 18 (Herceg-Novi 1986) 51–61.

S. Vulović, *Bove d'oro, rukopisno djelo benediktinca Kotoranina O. Timoteja Cisille*, Program C. K. Državne gimnazije u Kotoru za školsku godinu 1887–1888 (Zadar 1888) 3–31.

S. Vulović, *Isprave o navali Kairadin-paše (Barbarosse) na Kotor god. 1539*, Program C. K. Državne gimnazije u Kotoru za školsku godinu 1891–1892 (Zagreb 1892) 3–32.

S. Vulović, *Nastava u Boki Kotorskoj*, Program C. K. Državne gimnazije u Kotoru za školsku godinu 1889–1890 (Zadar 1890) 3–29.

Wallfahrt kennt keine Grenzen, ed. L. Kriss-Rettenbeck, G. Möhler, München, Zürich 1984.

C. Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast. The Religius Significance of Food to Medieval Women*, University of California Press 1988.

C. Walter, *Art and Ritual of the Byzantine Church*, London 1982.

C. Warr, *Clothing, Charity, Salvation and Visonary Experience in Fifteenth-Century Siena*, Art History 27/2 (2004) 187–211.

D. Webb, *St James in Tuscany: The Opera di San Jacopo of Pisosa and Pilgrimage to Compostela*, Journal of Ecclesiastical History, vol. 50, no. 2 (April 1999) 207–234.

K. Weitzmann, *Icon Painting in the Crusader Kingdom*, DOP 20 (1966) 49–83.

K. Weitzmann, *The Origin of the Threnos*, in: De artibus opuscula XL, Essays in Honor of E. Panofsky, New York 1961, 476–490.

K. Weitzmann, *Various Aspects of Byzantine Influence on the Latin Countries from the Sixth to the Twelfth Century*, DOP 20 (1966) 1–20.

R. Wilkins Sullivan, *The Anointing in Bethany and Other Affirmations of Christ's Divinity on Duccio's Predella*, The Art Bulletin LXVII, n. 1 (March 1985) 32–49.

J. Wood, *Perceptions of Holiness in Thirteenth-century Italian Painting: Clare of Assisi*, Art History 14 (1991) 301–328.

A. Woodford, *Medieval Iconography of the Virtues. A Poetic Portraiture*, Speculum 28, n. 3 (Jul, 1953) 521–524.

I. Zdravković, *Dubrovački dvorci*, Beograd 1951.

Љ. Зеновић-Краповић, *Братовштине у Будви*, ГПМК XLI–XLII (1993–1994) 155–158.

P. Ziegler, *The Black Death*, London 1997.

С. М. Ћирковић, *Парница о цркви Светог Луке у Котору*, in: Црква Светог Луке кроз вјекове, Котор 1997, 127–138.

S. M. Ćirković, *Rabotnici, Vojnici, Duhovnici. Društvo srednjovekovnog Balkana*, Beograd 1997.

С. Ћирковић, *Урбанизација као тема српске историје. Социјална структура српских градских насеља (XII–XVIII век)*, Смедерево–Београд 1992.

Р. Ћук, *Србија и Венеција у XIII и XIV веку*, Београд 1986.

М. Чанак-Медић, *Архитектура Немањиног доба II. Цркве у Полимљу и на Приморју*, Београд 1989.

М. Чанак-Медић, *Катедрала Светог Трипуна као одраз уметничких прилика у Котору средином XII века*, ЗРВИ 36 (1997) 83–97.

L. Čoralić, *Giudecca, Murano, Chioggia… Hrvati na otocima mletačke lagune*, Povijesni prilozi 23, (2002) 117–144.

L. Čoralić, *Iseljenici iz grada Kotora u Mlecima (XV–XVIII. st.)*, Povijesni prilozi 17 (1998) 133–155.

L. Čoralić, *Manje poznati dalmatinski slikarski umjetnici i majstori u Veneciji od 14. do 18. stoljeća*, PPUD 34 (1994) 335–255.

L. Čoralić, *U gradu svetoga Marka. Povijest hrvatske zajednice u Mlecima*, Zagreb 2001.

L. Čoralić, *Život i djelovanje kotorskih patricija u Mlecima od 16. do 18. stoljeća*, Radovi – zavod za hrvatsku povijest, vol. 31 (1998) 131–140.

G. Čremošnik, *Kotorski dukali i druge listine*, Glasnik Zemaljskog muzeja u Bosni i Hercegovini XXXIII–XXXIV (1921–1922) 115–196.

G. Čremošnik, *Naša trgovačka društva u srednjem veku*, Glasnik Zemaljskog muzeja u Bosni i Hercegovini XXXVI (1924) 69–81.

G. Čremošnik, *Nekoliko dubrovačkih listina iz XII. i XIII. stoleća*, Glasnik Zemaljskog muzeja u Bosni i Hercegovini XLIII (1931) 25–54.

G. Čremošnik, *Vinogradarstvo i vino u Dalmaciji srednjega veka*, Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine XLV (1933) 15–38.

Г. Чремошник, *Увозна трговина Србије године 1282. и 1283*, Споменик СКА LXII (1925) 61–70.

З. Чубровић, *Барокизација романичког Котора*, ГПМК XXXIX–XL (1991–1992) 27–35.

Z. Čubrović, *Crkva svetog Mihaila u Kotoru*, ГПМК XXXI–XXXII (1983–1984) 151–159.

Z. Čubrović, *Crkva sv. Ane*, Perast 2000.

З. Чубровић, *Дјела једне клесарске радионице у которској цркви св. Михаила*, ГПМК XLI–XLII (1993–1994) 45–51.

З. Чубровић, *Нови налази на цркви св. Ане*, ГПМК XXXIII–XXXIV (1985–1986) 109–114.

З. Чубровић, *Прозори у сакралној архитектури Котора од 12. до 15. вијека*, GPMK XLIII–XLVI (1997–1998) 43–62.

Z. Čubrović, *Stambena arhitektura na srednjovjekovnim imanjima kotorske vlastele u Tivatskom zalivu*, GPMK L (2002) 199–223.

И. М. Ђорђевић, *Две занимљиве представе мртвог Христа у српском зидном сликарству средњег века*, ЗРВИ 37 (1998) 185–198.

И. М. Ђорђевић, *Новооткривени фрагменти фресака у цркви Свете Ане изнад Пераста (Бока Которска)*, Зограф 29 (2002–2003) 201–206.

И. М. Ђорђевић, *О фреско-иконама код Срба у средњем веку*, ЗЛУМС 14 (1978) 77–98.

И. Ђорђевић, *Свети Христофор у српском зидном сликарству средњег века,* Зограф 11 (1980) 63–67.

В. Ј. Ђурић, *Дубровачка сликарска школа*, Београд 1963.

В. Ј. Ђурић, *Икона Госпе од Шкрпјела*, Анали Филолошког факултета 7 (1967) 83–89.

В. Ј. Ђурић, *Иконе из Југославије,* Београд 1961.

В. Ј. Ђурић, *Језици и писмена на средњовековним фреско-натписима у Боки Которској: значај за културу и уметност*, in: Црква Светог Луке кроз вјекове, Котор 1997, 255–267.

В. Ј. Ђурић, *Манастир Савина*, Бока 5 (1973) 1–18.

В. Ј. Ђурић, С. Ћирковић, В. Кораћ, *Пећка Патријаршија*, Београд 1990.

V. J. Đurić, Slikar Blaž Jurjev, PPUD 10 (1956) 153–169.

В. Ј. Ђурић, *У сенци фирентинске уније: црква Св. Госпође у Мржепу (Бока Которска)*, ЗРВИ XXXV (1996) 9–54.

В. Ј. Ђурић, *Византијске фреске у Југославији*, Београд 1974.

V. J. Đurić, *Vizantijske i italo-vizantijske starine u Dalmaciji I,* PPUD 12 (1960) 123–144.

Д. ЂурашевићМиљић, *Готика у архитектури Котора*, Историјски записи 1–2 (1991) 5–49.

Б. Шекуларац, Т*рагови прошлости Црне Горе. Средњовјековни натписи и записи у Црној Гори. Крај VIII – почетак XVI вијека*, Цетиње1994.

П. Шеровић, *О једном старом ћирилском натпису у Боки Которској*, ПКЈИФ XXV (1959) 240–247.

В. Šišić, *Dubrovački renesansni vrt*, Zavod za povjesne znanosti HAZU, Dubrovnik 1991.

Z. Šundrica, *Otrovi u Dubrovačkoj Republici*, Anali Zavoda za povijesne znanosti HAZU u Dubrovniku XXXVI (1998) 45–120.

Д. Живановић, *Дубровачке куће и полаче*, Београд 2000.

В. Живковић, *Фреске из XV века у которској цркви Свете Ане. Иконографска анализа*, Зограф 28 (2000–2001) 133–138.

В. Живковић, *Градски живот у Боки Которској*, in: Приватни живот у српским земљама у освит модерног доба, Београд (CLIO) 2005.

В. Живковић, *Котор – модел касносредњовековног града*, in: Приватни живот српских земаља средњег века, Београд (CLIO) 2004.

В. Живковић, *Lignum crucis у касносредњовјековном Котору*, Историјски записи LXXV/3–4 (2002) 31–44.

В. Живковић, *Молитве pro remedio animae у Котору XIV века*, Balcanica XXXV (2004) 273–284.

V. Živković, *Zidno slikarstvo u crkvi Svete Marije Koleđate u Kotoru*, Бока 21 (Херцег-Нови 1999) 119–155.

В. Живковић, *Помени олтарских слика у архивској грађи Котора из XV и с почетка XVI века – Madonna di Misericordia* и *Immaculata Conceptione*, Зограф 30 (2004–2005) 167–173.

В. Живковић, *Проповеднички редови у касносредњовековном Котору*, Историјски часопис L (2003) 67–85.

РЕГИСТАР

Августин, свети 96, 110, 165, 190, 225, 245
Ave Maria 239, 269
Агата, света 225, 250, 281
Албанија 39, 46, 76
Алберти, Леон Батиста 166
Амброзије, свети 96, 225
Анастасија, света 225, 227–229, 250
анахорета 36, 178
анђели 138, 204, 207, 212, 243, 247, 258, 283, 284, 288
Антоније Падовански, свети 68, 209, 217, 218
Антонин, фирентински надбискуп, свети, 132–135, 286
Антун, свети опат 132
Арецо 158, 159, 167, 262
Arma Christi 253, 263, 264, 272, 293
ars moriendi 195
Арханђели 280: Гаврило 32, 204; Михаило 14, 47, 96, 141, 184, 196, 201, 205, 224, 242, 258
Асизи 68, 128, 129, 181, 184, 189, 215–217, 222, 250, 256, 257, 261, 263, 273, 278

Бабић, фра Винцентије Марија 214
Балшићи 25, 40
Бар 26, 30, 32, 51, 65, 154, 186, 216, 230
Барбароса, Хајрудин 32, 33, 65, 95, 107, 113, 129
Бари 22, 23, 59, 184, 215, 216, 221, 222, 240
Бари, Павле 59, 60, 63, 64, 206, 225
Бартоломеј, апостол, свети, 96, 111, 130, 132–134, 213, 242, 286
бенедиктинци 24, 40, 65, 69, 70, 83, 101, 108, 114, 172, 216, 236, 237, 255
Бернардин Сијенски, свети 17, 68, 74, 80, 84–86, 89, 90, 91, 92, 95, 98, 133, 134, 139, 166, 197, 209, 221, 269, 273, 287
Бизанти, Ђорђо 45
Бизанти, Јероним 157, 158, 214
бискуп, которски 24, 44, 53, 154, 182, 184, 198, 212, 241: Агоути, Рајмунд де Кларето 60, 69, 82; Барони, Анђело 236, 278; Бартоломеј 237; Безантис, Павле де 71; Бернард 75, 118; Бизанти, Лука 32, 82, 95, 201; Бизанти, Трипо 133, 201, 213, 223, 236, 249, 287; Блаж 82, 211, 219; Ботонто, Антун де 237; Брутис, Петар де 59; Бућа, Винцентије 75, 76; Бућа, Јеролим 214, 251; Деодат 199; Драго, Марин 105, 200, 231; Зупанис 223; Контарено, Марин 39, 57, 74, 85, 96, 115, 118, 137,

223, 240, 242; Мајо 200; Марко 63; Мелицијака, Дарша 83, 147; Михаило 199; Нани, Секундо 54, 57; Нигро, Марко 56; Рајмунд из Витерба 67; *Sborovazzi* 148; Сергије 23, 199; Фасеоло, Анђело де 59
Богдашићи 24, 25, 39, 40, 41, 75
Богородица 33, 45, 81, 92, 106, 111, 112, 136, 138, 139, 144, 203, 204, 206, 209, 210, 212, 219, 239, 242, 257, 258, 259, 264, 266, 267, 268, 274, 275, 276, 283, 284, 285, 286, 293
Божић 238, 268
Бокачо, Ђовани 165, 166, 238
болесни 16, 36, 99, 105, 149, 159, 164, 166, 168, 169, 170, 171, 172, 174, 176, 178, 212, 291
болест 11, 202, 226, 228, , 230, 231, 233, 247, 292
Болица, Франо 44, 76
Бонавентура, свети 72, 73, 78, 86, 155, 164, 170, 188, 189, 214, 245, 255–257, 259, 261–263, 276
Бонасције, Матија 200, 219
Бранковић, Ђурђе 26
братовштине 17, 21, 28, 36, 48, 49, 55, 56, 66, 78, 85, 86, 88, 101, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 131, 132, 133, 134, 135, 146, 148, 149, 241, 156, 168, 169, 172, 176, 181, 183, 187, 209, 241, 292: Безгрешног зачећа 259; дрводелаца 124, 125, 127, 176, 263; Госпе од Розарија 235; кожара 132–135, 286; месара 227, 232, 236; морнара (помораца) 12, 66, 88, 126, 131, 148, 149, 220, 221; обућара 125, 132, 134; Светог духа 117, 173–175, 184, 185, 240, 250, 251; Светог крста, *Fraternitas S. Crucis* (флагеланата, бичевалаца) 51, 55, 125, 172, 173, 185, 186, 212, 214, 215, 243, 250, 253, 263, 265, 266, 268–272, 284, 293; Светог Лазара (*mercanti di Levante*) 210; *Misericordia* 167, 172; Светог Михаила у Каламоти 184; Светог Николе у Стону 176; Светог Рока 222, 231; Свих светих 264; Светог Трипуна 207
Будва 27, 28
Buon Comune 41, 166, 171
Буђа, Јероним 82, 103
Буђа, Михо 42, 47, 49, 50, 51, 58, 61, 142, 225
Буђа, Никола 50, 51, 59, 60, 64, 94, 187, 196, 200, 221
Буђа, Павле 47, 50, 72, 136, 144, 173
Буђа, Трипо 60, 185, 216, 220, 221
Буђа, фра Винцентије 81, 95, 103, 111, 112
Буђа, фра Доминик 81, 95

Валентин, свети 214, 231
Велики петак 96, 111, 244, 246, 247, 263
Венеранда, света (Венера) 149, 209, 225, 227, 228, 236, 250
Венеција 11, 46, 47, 50–53, 55, 57, 60, 65, 75, 81, 82, 85, 86, 87, 100, 118, 121, 131, 136, 139, 141, 142, 167, 168, 178, 186, 187, 190, 201, 209, 211, 217, 218, 232, 270, 272, 278, 281, 282, 285
Веће (Велико и Мало) 81, 140–143, 148
Византија 18, 22, 50, 72, 73, 76, 198, 207, 278, 282
визије 9, 92, 94, 97, 103, 109, 110, 111, 188, 189, 190, 207, 246, 255, 258, 259
вила 42–45
Винцентије Ферерски, свети 9, 17, 32, 93, 130, 181, 196, 209, 269, 286, 287
Visitatio 213, 236, 247, 248
Вита, фра, презбитер 104, 182
Влатковић, Божидар 9, 93, 287

гашталд 263
Грбаљ 26–28, 38, 39, 40, 41

гроб 54, 65, 146, 195–202, 203, 206, 219, 239–241, 244, 245, 247, 248, 269, 274–276, 287, 291–293
гробље 65, 66, 103, 178, 195, 202
губавци, в. лепрозни

Далмација 31, 37, 46, 58, 68, 70, 73, 75, 154, 169, 172, 222, 228, 230, 238, 252, 284, 286, 292
Данило, пророк 204, 206, 207, 283
Деизис 203, 205–209, 283
Декамерон, в. Бокачо, Ђовани
Depositio 197, 245, 247, 248, 293
Добричевић, Ловро 88, 200, 220, 266, 282, 283, 285
Domina Paupertas 170
доминиканци 9, 51, 58, 59, 62, 63, 64, 65, 72, 73, 153, 154, 162, 169, 171, 183, 184, 188, 190, 192, 195, 196, 201, 204, 209, 212, 214, 221, 234, 235, 240, 243, 259, 266, 286, 287, 290, 293
dopieri, в. свеће
Друшко, Антун 55, 56
Друшко, Данијел 54, 55, 175
Друшко, Марин 52–55, 60, 173, 183, 184, 191, 240
Дубровник 9, 10, 13, 21, 25, 30, 37, 42, 43, 46, 47, 50, 51, 56, 58, 61, 63, 65, 68, 70, 75, 79, 85, 93, 94, 101, 102, 109, 113, 114, 121, 124, 130, 135, 137, 138, 142, 144, 148, 154, 157, 162, 163, 168, 169, 174, 175, 179, 182, 201, 204, 217, 218, 227, 231, 233, 234, 238, 240, 251, 266, 279, 286, 290
Душан, српски краљ и цар 24, 50

Ђорђе, свети 22, 62, 96, 132, 133, 209, 223, 224, 286

евхаристија 238, 246, 260, 261
Elevatio 197, 208, 238–240, 244–248, 293
Елизабета Мађарска, света 97, 165, 181, 188, 196

Жерсон, Јоханес 86

занатство 12, 34, 46, 49
зеленаштво 48, 54, 90, 95, 166
златари 87, 123, 124, 126, 127, 144: Андрија Изат 272; Андрија Ипик 243; Марин Адамов 243, 244, 251, 272; Пасквали 265; Петар 159; Трипун 243
златарство 12, 176, 241–243, 272

икона 88, 90, 129, 136, 137, 138, 215, 216, 233, 235, 252, 258, 265, 266, 267, 278, 284, 285, 293
imago 93, 109, 128, 136, 145
Imago pietatis 238, 242, 253, 263–269, 272, 285, 286, 293
Imitatio Christi 17, 18, 191, 252, 253, 255, 257, 258, 268, 269, 271, 292–294
Imitatio crucis 109, 215, 247
инквизиција 73, 74

Јаков, свети 209, 213, 222, 223, 278
Јован апостол, свети 242, 264, 272–274
Јован из Капистрана 89
Јован Крститељ, свети 144, 196, 203, 209
Јунчић, Матко 79, 137
Јунчић, Никола 79
калеж 74, 162, 181, 214, 240, 241, 242, 243, 244, 246
Калођурђевић, Стефан, словенски канцелар 15, 42, 173, 174, 175, 202, 205, 214, 232
капела 31, 41, 42, 44, 58, 59, 94, 107, 115, 129, 153, 178, 209, 223, 235, 236, 252, 263, 286: Арена у Падови 273; Безгрешног зачећа (*Immaculata conceptione*) 91, 196; Светог Бернардина 67; Свете Венеранде 213, 236; Светог Винцентија Ферера 94; Светог Дујма 115; Светог Ивана Урсинија у Трогиру 206; Светог Јеронима 43; Свете

Катарине 65, 66, 136, 197; Свете Луције 104; Свете Марије 80, 91, 186
Карло V, цар 32
Катарина Александијска, света 93, 108, 213, 225, 281
Катарина Сијенска, света 18, 97, 103, 110, 130, 181, 188–190, 192, 196, 209, 214, 233–235, 238, 259, 260, 284, 291, 192
кип 77, 93, 94, 107, 122, 128, 129, 130, 131, 136, 209, 292, 294
Кипарски рат 33
Клара, света 181, 209, 225, 226, 250
кнез 22, 25, 26, 31, 39, 55, 57, 74, 78, 80, 96, 115, 118, 140, 141
књиге 10–13, 16, 37, 38, 46, 51, 76, 77, 78, 81–88, 92, 93, 108, 119, 125, 133, 141, 142, 154, 156, 157, 204, 206, 217, 228, 235, 237, 257, 289–291, 295
концил: IV латерански 10, 11, 78, 246; Тридентски 10, 11, 75, 82, 229; у Констанци 67; у Фиренци 74, 133
Крф 31, 32
куга 55, 67, 73, 111, 113, 171, 172, 179, 196, 202, 228, 230, 231, 232, 233, 268, 269

Лазаревић, Стефан, српски деспот 26
Legenda aurea 224, 233, 258
Legenda Maior 129, 170, 189, 256, 257, 258, 261
лекар 12, 177, 231
лепрозни 36, 53, 101, 103, 104, 166–170, 177–179, 181, 185, 186, 189
лепрозоријум (лазарет, хоспитал светог Лазара) 36, 103, 116, 167, 168, 177, 178, 179, 185
лечење 80, 85, 87, 137, 231, 233
lignum crucis 15, 201, 214, 215, 250, 251, 262, 270, 271, 293
литургија 73, 151, 153, 166, 213, 228, 234, 241, 242, 243, 246, 247, 248, 252, 255, 261, 267, 269, 274, 293
Лудовик, Анжујски, краљ 25, 254
Лука, свети 96, 201
Лукса (Луксија), Иван (Зуан) де, которски нотар 26, 83, 84, 85, 87
Луција, света 104, 105, 138, 209, 225, 226, 250
Луштица 25, 26, 28, 39, 40, 174

манастир: 21, 28, 32, 35, 36, 64, 67, 68, 69, 70, 77, 79, 153, 156, 160, 162, 172, 178, 181, 195, 220, 225, 232, 262, 268; Арханђел Михаило у Леснову 230; бенедиктински 69, 147; Богородица Ратачка, 216, 243; Госпа од Анђела 36, 70, 71, 149; доминикански у Дубровнику 9, 51, 201; Монте Сант Анђело (Свети Михаило на Монте Гаргану) 215, 216, 222; Пречиста Крајинска 24, 40; просјачких редова (доминикански и фрањевачки) 86, 89, 90, 91, 94, 95, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 108, 109, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 135, 139, 144, 147, 149; Свети Бернардин (фрањевачки) 32, 67, 68, 80, 85, 90, 91, 92, 186, 192, 196, 231, 232, 270; Свети Ђорђе пред Перастом 39, 137, 144, 147, 182, 224; Света Клара 65, 66, 69, 70, 71, 72, 104, 105, 129, 185, 223, 227, 287; Света Марија и Луција 70, 104, 105, 107, 182, 185, 186, 227; Свети Михаило на Превлаци 24, 40; Свети Никола на реци (доминикански) 9, 32, 51, 58, 59, 60, 64, 65, 67, 78, 81, 84, 92, 93, 94, 100, 129, 130, 131, 132, 136, 184, 190, 192, 173, 212, 213, 214, 219, 235, 243, 251, 286; Света тројица 60, 79, 83, 101, 104, 114–119, 186, 217; Свети Фрања (фрањевачки) 36, 52, 61, 62, 65–68, 78, 83, 84, 104, 136, 157, 185, 243, 254, 255; Сопоћани 198; фрањевачки у Бару 65; фрањевачки у Скадру 65; фрањевачки у Улцињу 65
maniera graeca 18, 277–279

Маргарита, света 111
Марко, свети 55, 96, 138–141, 209
Мартин, свети 18, 96, 188, 209, 227, 233, 235–237, 284
Meditationes vitae Christi 245, 273, 274
Мекша, Марин 49–52, 225
милостиња 99, 155, 157, 164, 165, 169, 170, 171, 175, 181, 187, 191, 237, 256
мираз 62, 70, 104, 113, 123, 166, 181, 182, 183, 187, 205
миса 63, 96, 111, 113, 119, 121, 125–127, 132, 140, 145–149, 152–162, 164, 166, 168, 182, 184, 185, 187, 197, 207, 208, 217, 221, 229, 238, 244, 246, 247, 265, 272, 291
мисал 78, 83, 85–87
молитва 88, 89, 92, 94, 95, 98, 99, 107, 109, 111–113, 121, 125, 126, 128, 131, 151, 152, 154, 156, 157, 160, 198, 203, 209, 222, 233, 239, 245–247, 258, 264, 273
монстранца 239, 240, 250, 265

Недеља, света 228
Немањићи 21, 22, 24, 40
Никола, свети 78, 81, 88, 184, 199, 204, 208, 209, 218–222, 278, 283
nobilles (*nobilitas*) 52, 70, 183

обед 124, 125, 127, 128, 132, 148, 161, 162, 163, 185
одећа 17, 51, 120, 171, 180, 186, 187, 188, 189, 190, 192, 193, 214, 224, 229, 234, 263
Озана, блажена 32, 92, 94, 95, 103, 107–113, 130, 157, 190, 246
олтар 9, 15, 17, 18, 35, 58, 76–78, 86, 91, 93, 94, 112, 113, 118, 122, 123, 125, 128–139, 144–146, 149, 153, 157, 164, 188, 197, 199, 200, 201, 203–206, 208, 209, 213, 214, 219, 223, 233, 234, 236–240, 243, 248, 249, 252, 254, 259, 262, 270, 286, 292–294
олтарска слика, в. пала
опсерванти 67, 68, 74, 76, 84–86, 89–91, 95, 102, 134, 139, 166, 190, 192, 269

Падова 54, 164, 273
пала 9, 86, 93, 107, 134–137, 143, 144, 167, 209, 215, 219, 242–244, 265, 266, 272, 274
Палташић, Андрија 57
Палташић, Иван 52, 54, 56, 57, 58, 59, 64, 85, 115, 137, 243, 244
папа 32, 59, 71, 73, 82, 90, 105, 154; Александар IV 73, 154, 226; Александар VI 192; Бонифације VIII 73; Гргур Велики 265; Гргур XIII 68, 75; Гргур IX 73, 258, Гргур X 73; Еугеније IV 74; Иноћентије III 129, 174, 257; Иноћентије IV 73; Иноћентије VI 74; Јован XXII 192, 258; Јулије II 71; Каликст III 56, 68; Климент IV 192; Климент VI 24, 74, 268; Лав X 67, 192, 201; Мартин V 67, 74; Никола IV 63, 256; Никола V 133; Павле II 80; Павле III 82, 214; Пије II 56, 68; Пије V 75; Урбан IV 192; Урбан V 69, 237
Пасквалић, Лодовико 33, 45, 80, 81
Паштровићи 26, 27, 28, 175, 186
pauperes, в. сиромашни
pauperes Christi 17, 168, 170, 171, 181, 182, 188
penitenza, в. покајање
песник 33, 35, 45, 80, 81, 120, 198, 263
Петрарка, Франческо 86
Пизани, Веторио 25
pietanza, в. обед
Пима, Бернард 80, 198
piçocara 96, 97, 98, 99, 100, 106
pictores graeci 131, 278, 281
погреб, в. сахрана
покајање 18, 48, 91, 97, 99, 100, 109, 111, 114, 121, 154, 159, 165, 181, 192, 252 , 253, 263, 268, 269, 270, 271, 273, 275, 276, 292–294
populus 45, 52, 71
Превлака 27, 40

причешће 139, 234, 238, 239, 240, 246, 247, 250, 252, 253, 259, 292
провидур 26, 55, 60, 61, 72, 96, 148, 149; Барбо, Иван 75, 118; Барбариго, Марко125; Бембо, Иван (Ђовани) Матија 32, 95, 113; Витури, Зуан 31; Габриел, Бертучи 32; Контарено, Павле 58; Контарено, Себастијан 60, 231; Пизани, Никола 57, 62; Рениер, Бернард 30; Сегреди, Албано 58, 243
проклетство 185, 276
проповед 77, 78, 81, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 111, 114, 121, 128, 129, 139
pro remedio animae 17, 18, 48, 109, 125, 139, 151, 152, 156, 157, 162, 168, 192, 215, 216, 241, 291–293
просјасі 98, 102, 114
просјачки редови 9, 11, 16, 17, 32, 36, 48, 62, 69, 72–74, 76, 77, 88–90, 92, 98, 101, 128, 129, 154, 155, 169, 171, 181, 192, 268, 276, 290
прослава 17, 18, 49, 92, 95, 106, 108, 113, 122, 123, 131, 134, 140, 146, 148, 149, 155, 170, 184, 196, 207, 209, 210, 213, 224, 227, 231, 234, 238, 239, 246, 248, 249, 259, 260, 261, 265, 276, 292
процесија 26, 33, 122, 123, 129, 141, 146–149, 184, 239, 241, 263, 266, 268–271
procession muta 149

Рањина, Марин 56
Распеће 15, 18, 86, 111, 128, 129, 133, 135, 139, 197, 198, 238, 239, 241, 243–249, 251, 252, 254, 255, 257, 260, 262, 263, 269, 273, 275, 276, 286, 287, 294
Рафаели, Урбано 87
реликвија 12, 18, 83, 109, 112, 129, 139, 145, 148, 149, 181, 182, 187, 189, 190, 198, 199, 200, 208, 209, 210, 211, 213, 214, 286
reclusa 17, 96, 97, 102–106, 237, 239

Сава, свети, први српски архиепископ 23
Сантјаго де Компостела (Свети Јаков у Галицији) 215, 216, 222
Сарацинис, Андреја 199, 200, 211
сахрана 54, 66, 112, 116, 124, 126, 153, 161, 164, 187, 188, 192, 200, 202, 207, 219
Света лига 32
Свето име Исусово 89, 90, 92
Светомихољска метохија 26, 27, 40
свеће 123, 126, 141, 148, 153, 164, 187, 197, 239, 240–242, 264, 293
село 10, 23, 26, 39–42, 44, 75, 95, 108, 115, 119, 172, 227, 228
Сијена 89, 164, 270, 276
сиромашни 17, 27, 36, 67, 84, 153, 155, 161, 163, 164, 166, 168, 169–172, 174, 176, 178, 180–189, 191, 192, 226, 263, 268, 276, 291
сирочад 51, 153, 169, 179, 180, 182
Скадар 26, 27
Скадарско језеро 24, 179
Смедерево 19, 27, 74
спасење 18, 36, 54, 122, 152, 153, 155, 156, 164, 165, 167, 182, 185, 187, 188, 192, 196– 199, 205, 206, 234, 256, 268, 269, 275, 291, 292
Србија 21, 23, 30, 46, 50, 73, 74, 204
статут 10, 20, 22, 23, 26, 34, 37, 39, 41, 42, 45, 47–49, 61, 88, 122–128, 130–132, 142, 143, 146, 172, 173, 176, 209, 210, 220, 227, 237, 251, 259, 263, 290
Стефан Дечански, српски краљ 148
Стефан Душан, цар српски 24, 50
Стефан Урош, српски краљ 23
стигмати 18, 188, 190, 191, 234, 255–261, 262, 263, 269, 294
Страдање Христово (религијски концепт) 15, 90, 103, 109, 111, 178, 212, 238, 239, 246, 249, 250, 251, 253, 254, 255, 258, 262, 263, 264, 265, 267
Сцене: Апостоли налазе празан Христов гроб 245, 248; Благовести 204,

205, 206, 283; Вазнесење Христово 130, 203, 204, 205, 207, 269, 283; Васкрсење 247; Верификација стигмата светог Фрање 257; Визија палате 189; Деизис 203, 205, 206, 207, 208, 209, 283; Дељење Христових хаљина 197, 245, 249; Мироносице јављају апостолима да су нашле празан Христов гроб 245, 248; Мироносице на гробу Христовом 244, 245, 248; Оплакивање 245, 248, 264, 274, 275; Општи васкрс 197, 245; Полагање у гроб 247, 248, 274, 275; Причешће свете Катарине Сијенске 234, 238, 259; Проналажење Светог крста 138; Пут на Голготу 245, 262, 263, 274, 280; Распеће 15, 18, 86, 128, 129, 135, 139, 197, 198, 241, 243, 244, 245, 246, 248, 249, 251, 252, 254, 255, 260, 262, 273, 275, 286, 294; Ругање Христу 244, 262; Скидање са крста 244, 248, 249, 274; Свадба у Кани 260, 261; Свети Ђорђе убија аждају 132, 133, 224; Свети Фрања поклања свој огртач сиромашном витезу 189; Смрт светог Фрање 259; Стигматизација светог Фрање 188, 191, 255, 257; Страшни суд 164, 203, 205, 209; Христос пред Пилатом 244, 245, 262, 280; Чудо светог Фрање са изворот 260

scuole (венецијанске братовштине) 121, 270, 271, 272

Тврtко, бан 25

Текла, света 225

тестамент 17, 18, 42, 48, 54, 56, 71, 79, 85, 86, 88, 100–102, 104, 105, 115, 116, 118, 135–137, 140, 142, 143, 146, 151–154, 156, 158, 159, 161–163, 166, 169, 172–175, 178, 179, 181 –187, 191, 192, 195, 196, 200, 202, 215–217, 222, 227, 232, 240, 243, 251, 272, 291, 292

транссупстанцијација 18, 191, 238, 239, 244, 245, 246, 250, 253, 258, 259, 261, 292, 293

трг 34, 35, 37, 38, 42, 50, 89, 92, 95, 96, 111, 114, 139, 140, 222, 223, 288

трговац 46–48, 53, 57, 65, 113, 149, 166, 173, 200, 211, 219, 227, 237

трговачко друштво 47, 50

трговина 21, 24, 25, 29, 34, 39, 40, 46, 47, 48, 49, 50, 53, 96, 166, 233, 251, 292

трећереткиње 59, 97–103, 105, 181, 189, 191, 192, 235, 259

Трипун, свети 17, 26, 28, 32, 38, 83, 85–87, 91, 92, 95, 96, 106, 107, 111, 113, 131, 137, 139–148, 196, 197, 199–201, 203, 204, 207–209, 211, 212, 218, 219, 223, 224, 242, 250, 251, 283, 285–287

Трипуњдан 53, 123, 149, 197

Турска 27, 28, 32

ћурилица 75, 97, 115, 117, 118, 119

удовица 83, 85, 86, 88, 91, 98–100, 103, 104, 136, 137, 169, 171, 172, 174, 182, 186, 196, 203, 205, 212, 217, 222, 230, 235, 243, 251

унија 72–76, 90, 118; Лионска 73; Фирентинска 116–118, 145, 173, 174

учитељ 79, 114, 116, 135, 138, 173, 217, 218, 266, 282

Фиренца 46, 50, 74, 90, 99, 108, 133, 134, 139, 156, 158, 172, 178, 180, 233, 237, 262, 269, 270

Фрања Асишки, свети 36, 67, 73, 163, 169, 170, 178, 188– 192, 196, 209, 218, 253, 255 –263, 276, 280, 284

фрањевци 16, 17, 32, 62, 63, 65–68, 71–73, 78, 80, 83–86, 88–90, 93, 95–98, 102, 116, 119, 134, 139, 153 –155, 160, 162, 166, 169–171, 178, 182, 189, 190, 192, 196, 212, 214, 217, 218, 220, 221, 226, 245, 251, 253,

255, 256, 259, 260, 262, 263, 268, 269, 273, 276, 278, 288, 290, 293
фреске 11, 14, 142, 188, 190, 199, 201, 203, 205, 206, 209, 219, 220, 222, 224, 225, 227, 229, 230, 232–235, 244, 245, 247–250, 252, 273, 274, 278–285, 293

хабит 93, 103, 108, 111, 153, 188, 189, 190, 192, 204, 234, 257
heremita 17, 97, 104, 105, 113, 114, 120, 185, 186
хирург 231
ходочашће 18, 99, 112, 114, 116, 156, 165, 184, 209, 215–217, 221, 222, 227, 292
хоспитал 54, 68, 78, 101, 104, 120, 166, 167, 170–176, 185–187, 270
хостија 18, 109, 184, 191, 197, 201, 208, 238–242, 244, 246–248, 250, 251, 253, 258– 260, 292, 293
Хранић, Сандаљ 25
Христов гроб 215, 217, 241, 244, 245, 248
Христофор, свети 209, 229, 230, 231, 247

царина 40, 53, 72
caritas 17, 46, 89, 98, 109, 120–122, 125, 152, 163–169, 171, 175, 176, 187, 188, 190, 191, 215, 218, 270, 291
Цизила, Тимотеј 31, 44, 76, 108, 147, 232, 234, 255
Циклус: Светог Фрање 252, 261; Христова посмртна јављања 197, 198, 244, 246, 248, 250, 252, 293; Христово Страдање 197, 198, 244, 246, 248, 252, 262, 273, 274, 275, 280, 293; Христова чуда 255, 260, 261, 270
collectae 120
Compassio 18, 90, 103, 109, 178, 252–254, 263, 265, 267, 268, 271, 273–276, 292–294
contrata 58, 100, 161
conversi 106
Corpus Christi 96, 199, 239, 246, 247, 259, 265
црква: Богородица Љевишка 229; Богородица Одигитрија у Пећи 206, 229; Богородица Перивлепта у Мистри 198; Света Агата 35, 56, 60, 185, 225; Света Ана 14, 15, 18, 102, 129, 188, 190, 212, 213, 229, 232–235, 247, 257–259, 284, 285, 291, 292; Свети Антоније Падовански 218; Свети Антун 54, 117, 132; Свети апостоли Филип и Јаков 223; Свети Бартоломеј 36, 52, 60, 63, 64, 111, 130, 132, 133, 162; Свети Бенедикт 125, 132, 212, 234; Свети Бернардин, в. манастир Светог Бернардина; Света Венеранда 149, 213, 227, 231, 232; Свети Винцентије 93, 94; Света Госпођа (Свети Базилије) у Мржепу 15, 202, 205, 219, 228, 232, 257, 282, 283; Свети гроб у Јерусалиму 215, 217; Свети Дујам у Шкаљарима 115; Свети дух (Свети Спас) 138, 173, 174; Свети Ђорђе на Пучу 60; Свети Иван *de portella* 141; Свети Иван Крститељ на Плочама 101; Свети Јаков (од Лоће) 35, 138; Свети Јероним 132; Свети Јосип 131, 138, 172, 243; Света Катарина 175, 225; Света Клара, в. манастир Свете Кларе; Свети крст 54, 71, 101, 104, 125, 135, 149, 172, 187, 212, 214, 215, 217, 231, 234, 251, 263, 273, 293; Свети крст у Шкаљарима 115; Свети Лука 14, 71, 75, 138, 204, 241; Света Марија Колеђата 14, 18, 100, 106, 130, 132, 137, 144, 146–148, 173, 195, 196, 197, 198, 212, 224, 243, 244, 248, 250, 251, 257, 260, 262, 272, 279, 292; Света Марија Магдалена 108; Свети Марко 35, 39, 57, 60, 104, 123, 131, 141, 142; Свети Марко у Венецији 281; Свети Мартин 236,

237; Свети Михаило 14, 15, 18, 70, 71, 76, 101, 159, 173, 174, 185, 191, 195, 201–203, 205–209, 219, 224, 282–284, 292; Свети Никола вртова 84, 220; Свети Никола морнара 126, 131, 136, 148, 220, 221, 225; Свети Никола на реци, в. доминикански манастир; Свети Никола у Бариј 215, 216, 221, 240; Свети Павле 59, 103, 111, 138, 149, 206, 286; Свети Петар 115, 149; Света Петка у Трнову 227; Свети Рок и Себастијан 231; Свети Себастијан на Пучу 202; Свети Трипун 14, 71, 82, 83, 85–87, 106, 107, 131, 137, 140, 142–145, 147, 160, 162, 184, 198–201, 207, 212, 219, 223–226, 240, 243, 248–251, 273, 279; Свети Фрања у Асизију 129, 184, 189, 256, 261, 263
Црнојевићи 25, 26, 28, 40
Црнојевић, Иван 27
Црнојевић, Стефан 27, 39
Часни крст, в. *lignum crucis*
Челано, Томазо да 189, 191, 250, 256, 259, 263
чистилиште 99, 109, 112, 113, 123, 125, 152, 154–159, 167, 179, 188, 198, 291
чуда 9, 87, 93, 94, 109, 130, 181, 188, 218, 219, 233, 239, 254, 255, 256, 258, 260, 261, 269, 270, 286

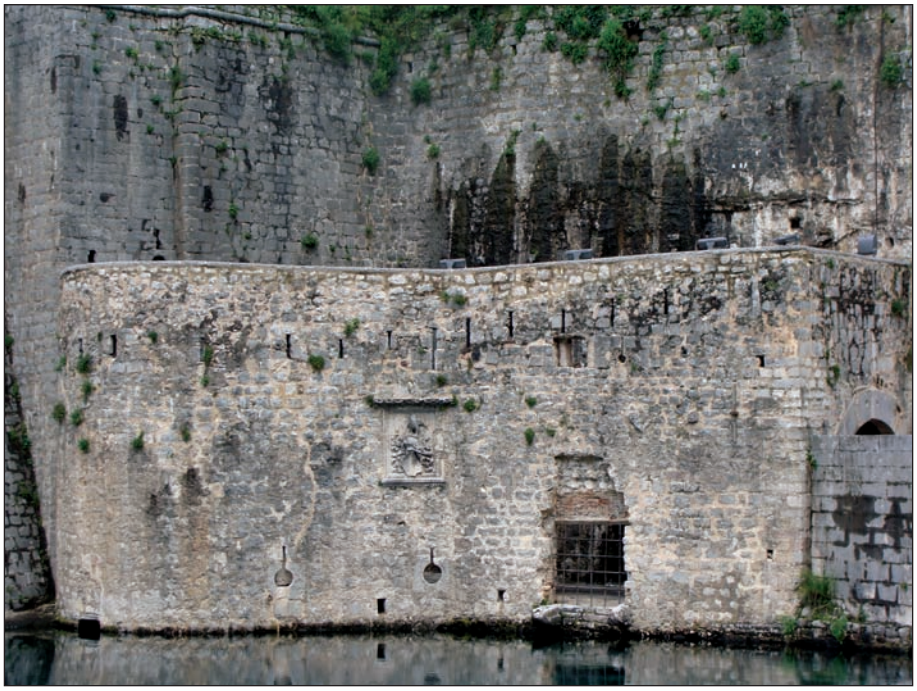
Quarant'Ore 241
Quinquepartitum vulnus 191, 253, 254, 257, 259, 264, 269, 293, 294

1. Бедеми уз реку Шкурду и брдо *San Giovanni*

2. Северна врата

3. Бастион Гурдић

4. Бедеми уз Гурдић са грбом провидура
Бертучи Габриела



5. Јужни бедеми

6. Бедеми тврђаве *San Giovanni*

7. Јужна врата са средњом (XIII в.) и спољном капијом (XVIII в.)

8. Јужна врата са унутрашњом капијом (XV в.)

9

10

11

12

9. и 10. Улице и сводови у Котору

11. Улица у градској четврти Крепис

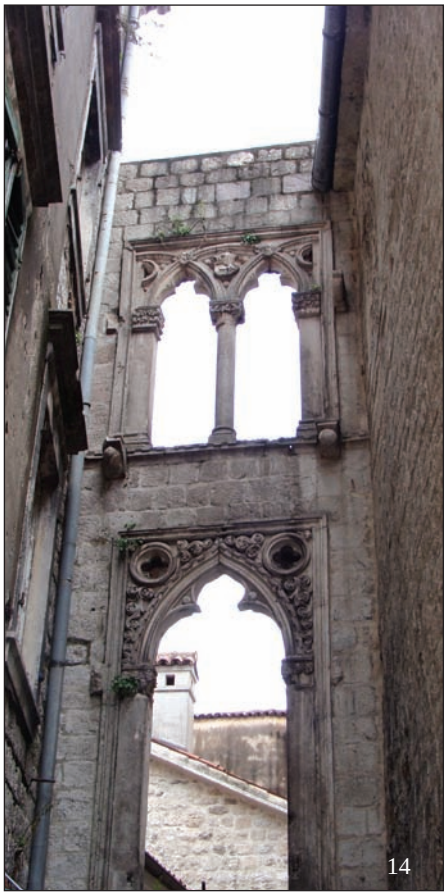
12. Остаци средњовековног лука

13. Врата – излог у приземљу куће

14. Остаци готичког прозора и бифоре

15. Капител са грбом породице Драго

16. Улица и палата Драго



17. Касноготичка бифора и ренесансни прозор, палата Драго

18. Лунета портала палате Бизантиса породичним грбом

19. Конзола, палата Драго

20. Анђео са монограмом IHS, забат прозора, палата Драго

21. и 22. Монограм IHS, камени рељеф

23. Богородица са светим Трипуном и светим Бернардином Сијенским, рељеф узидан у главна градска врата

24. Јагње Божје, мермерни рељеф узидан на фасаду цркве Светог Михаила

25. Камени рељеф

26. Јужни зид цркве Светог Михаила са лапидаријумом

27. Надгробни споменик бискупа Трипа Бизантија, катедрала Светог Трипуна

28. и 29. Темељи манастира Светог Фрање изван јужних градских врата са гробљем

30. Катедрала Светог Трипуна

31. Црква Светог Михаила

32. Црква Свете Ане

33. Црква Свете Марије Колеђате

34. Фреске у апсиди цркве Свете Марије Колеђате

35. Ругање Христу, апсида Свете Марије Колеђате

36. Мироносице јављају апостолима да су нашле празан Христов гроб и Апостоли налазе празан Христов гроб, апсида Свете Марије Колеђате

37. Христос пред Пилатом и Пут на Голготу, апсида Свете Марије Колеђате

38. Оплакивање Христа и Полагање у гроб, апсида Свете Марије Колеђате

39. Апостоли налазе празан Христов гроб, апсида Свете Марије Колеђате

40. Дељење хаљина и Општи васкрс, апсида Свете Марије Колеђате

41. Оплакивање Христа, детаљ, апсида цркве Свете Марије Колеђате

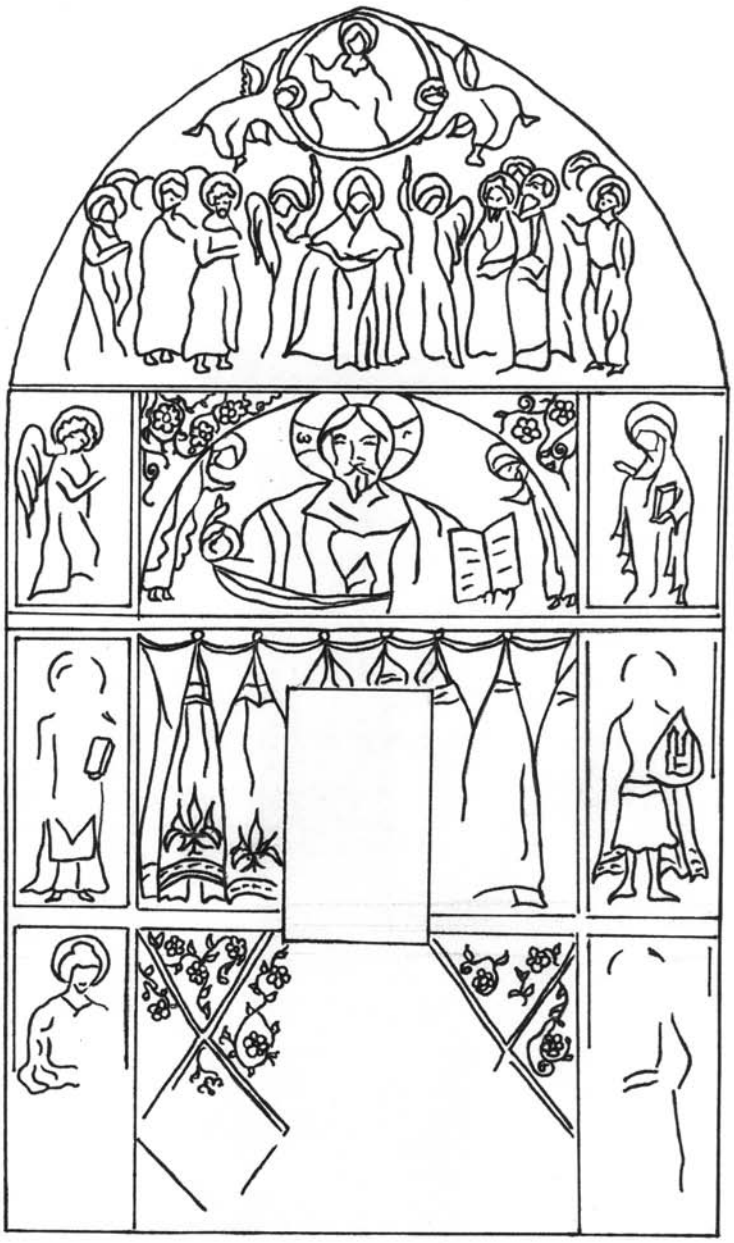
42. Арханђел Михаило и апостол, западни травеј цркве Свете Марије Колеђате

43. Свети Фрања и апостол, западни травеј цркве Свете Марије Колеђате

44. Свадба у Кани и Чудо светог Фрање са извором,
западни травеј цркве Свете Марије Колеђате

45. Претварање воде у вино, западни травеј цркве Свете Марије Колеђате

46. Скидање с крста и Дељење хаљина, апсида катедрале Светог Трипуна



47.Фреске у олтарском простору цркве Светог Михаила
(цртеж: В. Живковић)

48. Фреске у олтарском простору цркве Светог Михаила

49. Олтарска слика братовштине кројача, Ђироламо да Сантакроче

50. Света Маргарита, наос катедрале Светог Трипуна

51. Света Луција, наос катедрале Светог Трипуна

52. Света Анастасија, наос катедрале Светог Трипуна

53. Света Венеранда, наос катедрале Светог Трипуна

54. Света Марта, наос катедрале Светог Трипуна

55. Свети Христофор, прочеље цркве Свете Ане

56. Света Клара, наос катедрале Светог Трипуна

57. Света Агата, наос катедрале Светог Трипуна

58. Света Катарина, наос катедрале Светог Трипуна

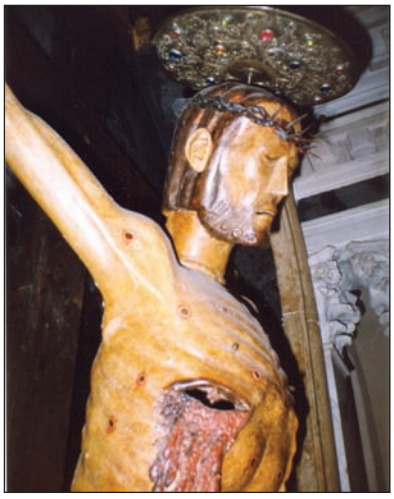
59. Свети Амброзије, наос катедрале Светог Трипуна

60. Богородица на престолу и Стигматизација светог Фрање,
јужни зид цркве Свете Ане

61. Света Катарина Сијенска и молитвени запис, олтарски простор цркве Свете Ане

62. Свети Мартин и молитвени запис, олтарски простор цркве Свете Ане

63. *Imago pietatis*, рељеф



64. Дрвено распеће
из цркве Свете
Марије Колеђате

65. и 66. Дрвено распеће из
катедрале Светог Трипуна