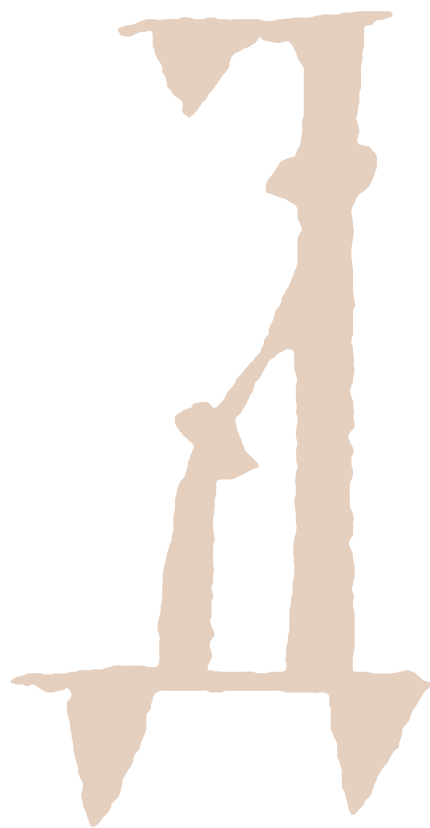


ДЕЧАНСКА ПУСТИЊА
СКИТОВИ И КЕЛИЈЕ МАНАСТИРА ДЕЧАНА



INSTITUTE FOR BALKAN STUDIES OF THE SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS
SPECIAL EDITIONS 113

INTERDEPARTMENTAL COMMITTEE OF THE SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS
FOR THE STUDY OF KOSOVO AND METOHIJA

DANICA POPOVIĆ ♦ BRANISLAV TODIĆ ♦ DRAGAN VOJVODIĆ

THE DEČANI DESERT
THE SKETAE AND KELIA OF THE MONASTERY
OF DEČANI



BELGRADE 2011

БАЛКАНОЛОШКИ ИНСТИТУТ СРПСКЕ АКАДЕМИЈЕ НАУКА И УМЕТНОСТИ
ПОСЕБНА ИЗДАЊА 113

МЕЂУОДЕЉЕНСКИ ОДБОР СРПСКЕ АКАДЕМИЈЕ НАУКА И УМЕТНОСТИ
ЗА ПРОУЧАВАЊЕ КОСОВА И МЕТОХИЈЕ

ДАНИЦА ПОПОВИЋ ◆ БРАНИСЛАВ ТОДИЋ ◆ ДРАГАН ВОЈВОДИЋ

ДЕЧАНСКА ПУСТИЊА

СКИТОВИ И КЕЛИЈЕ МАНАСТИРА ДЕЧАНА



БЕОГРАД 2011

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

Мирјана Живојиновић, дописни члан САНУ
проф. др Милка Чанак-Медић



Лектура

Ивана Игњатовић

Превод

Марина Адамовић Куленовић

Регистар

Марка Томић

Дизајн и графичка припрема

D_SIGN, Београд

Штампа

АЛТАНОВА, Београд

Тираж

800 примерака

Публикација је резултат рада на пројектима које финансира Министарство просвете и науке (пројекти бр. 177003 и 177036).



Република Србија • Министарство просвете,
информационог и комуникационог система

Штампање ове публикације помогли су
Министарство просвете и науке Републике Србије,
Министарство културе Републике Србије
и Скупштина града Београда.



- 7 УВОДНА РЕЧ
- 11 ОБНОВА СЕЋАЊА НА ДЕЧАНСКУ ПУСТИЊУ И ЊЕНЕ ПОДВИЖНИКЕ
Бранислав Тодић
- 21 НА МАРГИНАМА НАУКЕ, ДАЛЕКО ОД ЗАШТИТЕ
Драган Војводић
- 31 ДЕЧАНСКЕ ИСПОСНИЦЕ У СВЕТЛУ ПИСАНИХ ИЗВОРА
Бранислав Тодић
- 57 СКИТ УСПЕЊА БОГОРОДИЧИНОГ У БЕЛАЈИ
Драган Војводић
- 131 СКИТ СВЕТА ТРИ ЈЕРАРХА („СВЕТИ КРАЉ“)
Даница Појовић
- 153 СКИТ СВЕТОГ ГЕОРГИЈА („ИСПОСНИЦА СВЕТЕ ЈЕЛЕНЕ“) И СУСЕДНЕ ПУСТИЊАЧКЕ НАСЕОБИНЕ
Даница Појовић
- 163 ДЕЧАНСКА ПУСТИЊА У ОКВИРИМА ВИЗАНТИЈСКОГ И СРПСКОГ ЕРЕМИТСКОГ МОНАШТВА
Даница Појовић
- 223 Прилог I – БЕЛАЈСКИ ПОМЕНИК
Бранислав Тодић
- 233 Прилог II – ПОМЕНИК ХРАМА СВЕТА ТРИ ЈЕРАРХА
Бранислав Тодић
- 237 THE DEČANI DESERT. SKETAЕ AND KELLIA OF THE MONASTERY OF DEČANI (*Summary*)
- 257 List of illustrations
- 261 СКРАЋЕНИЦЕ
- 274 РЕГИСТАР

УВОДНА РЕЧ

КАДА ЈЕ, у првим деценијама XX stoleћа, предузимљиви и заслужни дечански архимандрит Леонтије Нинковић прегао да забележи већ готово заборављена предања али и сопствена запажања о остацима некадашњих анахоретских насеобина у клисури Дечанске Бистрице, он им је дао заједничко име – „Дечанска Пустииња“. Према Нинковићу, Дечанска пустиња била је „испосничко мјесто ... насељено побожним људима-аскетама ... који су у њој Богу угађали“. Унеколико поједностављена, али у основи тачна, та дефиниција, као и сам појам *Дечанска ѱустииња*, призива у сећање изворни назив и смисао тих еремитских насеобина. Оне се први пут помињу у другој половини XIV века, када је угледни духовник Јефрем, потоњи српски патријарх, приспео у дечански манастир да би се настанио у *ѱустиињи* и ту „пригрлио љубљено тиховање“. Дакле, упркос томе што су дечанске испоснице у Нинковићево доба биле пуне већ више од два stoleћа, танка али непрекинута нит сећања на њихово изворно име, значење и смисао премостила је временски јаз, отргла их од заборава и успоставила копчу с давно ми-

нулим епохама. Управо та чињеница имала је одлучујући утицај на избор наслова ове књиге.

Постоје, међутим, и сасвим другачији али једнако добри разлози који су нас навели на то да дечанске скитове и келије подведемо под назив *Дечанска ѱустииња*. У време Леонтија Нинковића тај појам ни у српској ни у европској академској средини није био део стручне терминологије, а још мање предмет научног дискурса. Нису га користили ни потоњи истраживачи дечанских анахоретских обитељи, додуше малобројни. Првенствени узрок томе лежи у чињеници да *ѱустиињско монаштво*, као посебна и веома сложена научна топка, није у српској историографији добило одговарајуће место, упркос релативном обиљу писаних извора и материјалних сведочанстава. То је истовремено један од битних разлога због којих је и одговарајуће споменичко наслеђе остало не само на маргинама науке већ готово изван видокруга службе заштите. Нема сумње да је изостанак истраживачког интересовања за ову проблематику у оштром раскораку са актуелним токовима науке, у којој су источнохришћанске монашке *ѱустииње* подробно разматране с различитих

методских полазишта и с различитим истраживачким циљевима. Без намере да на овом месту излажемо историју изучавања те проблематике, утолико пре што су основне студије садржане у научном апарату, поменули бисмо ипак оне доприносе који су, на врло различите начине, били подстицајни за наша проучавања. Неки радови били су нам важни због изложене фактографије или понуђених стандарда приликом обраде документације, док су други помогли при успостављању и профилисању методолошких оквира.

На првом месту издвојили бисмо темељна истраживања – у новије време, нажалост, све малобројнија – која су заснована на критичкој обради извора и систематским, документованим теренским истраживањима. Из разумљивих разлога најужорније су проучене знамените *пустине*: Јудејска (J. Patrich, Y. Hirschfeld) и египатска (R. Kasser, E. S. Bolman), затим монашке заједнице Сирије (A. Vööbus, I. Peña, P. Castellana, R. Fernandez), Кападокије (M. Restle, N. Thierry, L. Roldley, C. Jolivet-Lévy), Витиније (R. P. B. Menthon, R. Janin, M.-F. Auzery), Атоса (E. A. de Mendieta, Д. Папахрисанту, Ј. Христу). Веома вредни резултати остварени су и у истраживању појединих регионалних или локалних пустињачких обитељи: у Грузији (Т. Х. Чубинашвили, З. Схиртладзе), Кијеву (Т. Бобровски), јужној Италији (A. Guillou, C. D. Fonseca), појединим областима Грчке (C. Mango, E. Hawkins, C. Galatariotou, D. Nicol, H. B. Драндакис, Н. Никонанос, Н. Бакирдзис) и Бугарске (Е. Бакалова). Увид у замисао, функцију и начин организације поменутих монашких заједница свакако је битно допринео прецизнијем сагледавању карактера Дечанске пустиње и њеног места у општим оквирима источнохришћанског еремитског монаштва. Упоредо с таквим „основним“ и по правилу свестраним проучавањима, током друге половине XX века, па све до наших дана, настајала је читава мала библиотека књига посвећених различитим аспектима андохоретског монаштва, од којих су неке биле незаобилазне за нашу тему. Такви су свакако општи синтетички прегледи посвећени најугледнијим монашким пустињама (D. J. Chitty, R. Morris, W. Harmless). Критичка издања византијских манастирских типика (*Dumbarton Oaks Studies*) представљала су нам кључни ослонац, а на посредан начин драгоцен су нам била и акрибич-

на издања наративних извора (*Vita Antonii, Historia Lausiaca, Pratum Spirituale, Historia Monachorum in Aegypto, Apophthegmata Patrum* итд.). За успостављање истраживачких оквира и разматрање појединих посебних питања од велике помоћи била су нам тумачења хагиографских текстова (B. Flusin, M. Caplan, R. Greenfield, T. Pratsch), а такође студије посвећене свакодневици пустињака и облицима њихове аскетске праксе (A. Guillaumont, L. Regnault, G. Gould). „У искуству“ смо имали и класичне али и неке новије научне дискурсе о идеји и функцији монашких пустиња, као и о историјско-друштвеном контексту у којем су настајале и постојале (P. Brown, A.-M. Talbot, S. A. Harvey, P. Rousseau, D. Burton-Christie, J. E. Goehring, C. Rapp, D. Ø. Endsjø, С. Ћурчић). Те резултате примењивали смо селективно, у складу са особеностима конкретне, сопствене грађе.

Приступајући раду на овој књизи, нашли смо се пред веома сложеним задатком и изазовима различите врсте. С обзиром на веома слабу проученост пустињачких насеобина у клисури Дечанске Бистрице, нужно је било најпре обавити такозване примарне послове – детаљну теренску проспекцију ради идентификације локалитета, затим њихово картирање и испитивање, техничко и фотографско снимање остатака споменика – а потом и изградити одговарајућу документацију. Тако добијене резултате требало је, на основу компаративних студија и у складу с важећим стандардима модерне науке, сагледати у ширем контексту византијског и српског пустињачког монаштва. Ови истраживачки поступци, уобичајени у редовним приликама, били су озбиљно доведени у питање стицајем добро знаних драматичних збивања на прелазу у нови миленијум, која су донела тешку несрећу не само српском народу већ и његовој културној и споменичкој баштини. Ванредно стање које је након ратних збивања 1999. завладало на подручју Косова и Метохије учинило је у раздобљу што је уследило илузорном и саму помисао на наставак истраживања започетог прелиминарним рекогносцирањем терена 1998. године. Кључан подстицај покушају да их обновимо дао је „проналазак“ преписа поменика из два дечанска скита – Белаје и Света три јерарха – у Архиву САНУ. Ти изузетно занимљиви и важни документи, досад непознати на-

учној јавности, битно су унапредили сазнања о пустињачким келијама и скитовима у околини манастира, отворивши тако нову страницу у проучавању Дечанске пустиње.

Теренска истраживања локалитета у клисури Дечанске Бистрице обављена су током две кампање, 2006. и 2007. године. Истичемо, са осећањем дубоке благодарности, како она не би била остварена без благослова и свесрдне помоћи преосвећеног владике Теодосија и целокупног дечанског братства. Подршка коју су нам они пружили током боравка у манастиру није се састојала само од топлот гостопримства и „за душу корисних“ речи, практичне помоћи и сложених организационих захвата већ се испољила и у активном, непосредном доприносу истраживањима. У неколико наврата оци Петар, Димитрије, Иларион и Јефрем пратили су нас на терену као незаобилазни чланови екипе, пожртвовани и компетентни сарадници. У сваком случају, чињеницу да су се на једном тако посебном задатку раме уз раме нашли научници и монаси, руковођени једнаким циљевима и уверењима, памтимо као изузетно и вишеструко подстицајно искуство.

Будући да су околности у којима су обављана истраживања биле, у најмању руку, сасвим нередовне, са особитом захвалношћу помињемо личности које су нам пружиле преко потребну помоћ на локалитетима. То је, на првом месту, отац Петар (Улемек) Хиландарац, као и поједини припадници италијанских и румунских формација заштитног корпуса КФОР-а. Захвалност дугујемо и археолозима Светлани Хацић и др Марку Поповићу, који су нам, осим на терену, пружили стручну помоћ и приликом израде техничке документације. Када је о документацији реч, веома су нас задужили Милан Ивановић и почивши Јанко Радовановић, који су нам великодушно уступили своје више деценија старе теренске белешке и цртеже, сада тако драгоцене. Документарној вредности књиге свакако доприносе карте локалитета које је, према врхунским професионалним стандардима, израдио Драгољуб Штрбац из Географског института *Јован Цвијић* у Бео-

граду. С благодарношћу истичемо да је у току многих година подршку нашим истраживањима пружао академик Гојко Суботић, као што је то учинио и др Душан Батаковић. Захвалност исказујемо и институцијама – Археолошком институту у Београду, због тога што нам је омогућио да користимо документацију из легата Ђурђа Бошковића, и Хиландарској задужбини, која нам је уступила фотографије атоских светиња.

Ова књига настајала је споро, с прекидима и уз савладавање различитих препрека. Ипак, рад на њој донео нам је много радости и истраживачког узбуђења. Сада, када је предајемо научној и широј јавности, то чинимо с помешаним осећањима. Свесни смо њених недостатака, пре свега оних проузрокованих немогућношћу да на терену обавимо сва потребна истраживања. Сасвим је извесно да би укупна слика о заједницама Дечанске пустиње била знатно потпунија и живља да су локалитети били археолошки бар сондирани. Овако нам остаје меланхолична и, нажалост, узалудна спознаја о толиким пропуштеним приликама да се дечански скитови и келије истраже онако како то налажу правила професије. Књига вероватно садржи и неке мање неусклађености, проистекле из чињенице да су се у истим корицама наша разматрања троје аутора различитих индивидуалности и научног хабитуса. Учинило нам се ипак да могуће неуједначености – а надамо се да оне нису превелике и да немају утицаја на основне закључке – представљају мање зло од наметнутих, „униформних“ образаца, који би довели у питање аутентичан ауторски приступ. С друге стране, не кријемо осећање великог задовољства због тога што смо – по мери своје снаге и умећа – остварили наум да забележимо неке нове податке о животу и делању дечанских пустиножитеља и предамо их следећем поколењу истраживача, које ће, верујемо, отићи корак даље у њиховом разумевању. Ми смо за свој труд богато награђени: доживели смо да након више од три столећа клисуром Бистрице поново одјекне појање тропара, који су, макар и накратко, вратили Дечанској пустињи нешто од њене изворне духовности и благодатног дејства.

Ауџори



ОБНОВА СЕЋАЊА НА ДЕЧАНСКУ ПУСТИЊУ И ЊЕНЕ ПОДВИЖНИКЕ

У ГОРЊЕМ ТОКУ РЕКЕ БИСТРИЦЕ, недалеко од манастира Дечана, постојало је у средњем веку више скитова и келија. Помињу се у писаним изворима XIV и познијих столећа као пустиња, келије, манастири, храмови и томе слично, а у новије време углавном су познати под називом *дечанске испоснице*. Настањивали су их подвижници који су се усамљивали на тешко приступачним местима, где су обликовали своја станишта и организовали се у мање заједнице по обичајима византијског отшелничког монаштва, не прекидајући при том везе с матичним манастиром. Данас знамо да се у тим испосницама одвијао интензиван живот од XIV до XVII века: у њима су подизани мали храмови, стамбени и одбрамбени објекти, преписиване су књиге; за њих су набављани иконе, одежде и литургијски сасуди. У испосницама је постојао утврђен управни и богослужбени поредак, који је имао своја правила, унеколико различита од оних по којима се живело у великим општежителним манастирима. Према ономе што се зна, Дечанску пустињу настањивали су и одабрани, образовани монаси, од којих су неки касније заузимали челна ме-

ста у манастиру и српској цркви. Постоје наговештаји да су неке келије подизали или помагали српски владари у XIV и XV веку, а с нестанком независне државе бригу о њима преузели су многобројни приложници из ближе и даље околине, чији су дарови били записивани, док су им имена помињана на службама у дечанским пештерним храмовима нарочитим, за то предвиђеним данима. Скитови и келије били су добро уређени, економски самостални и довољно јаки да обезбеде несметан живот својим житељима, а после XV века и да плаћају немале дажбине турским господарима. Могли су да наручују уметничка дела, па чак и да позајмљују сасуде и одежде сиромашнијима од себе.

Данас с муком разабрамо где су се ове испоснице налазиле, како су изгледале и како се у њима живело, највише по њиховим скромним остацима, затим на основу расутих и малобројних писаних података или на основу оног што знамо о сличним и боље сачуваним монашким насебинама православног света. Пред крај XVII столећа, наиме, келиоти су били принуђени да напусте Дечанску пустињу и повуку се у манастир, одакле се више никад нису вратили у своје испоснице.

ДЕЧАНСКА ПУСТИЊА

СКИТОВИ И КЕЛИЈЕ МАНАСТИРА ДЕЧАНА

Оне су полако почеле да тону у заборав и о њима није сачуван ни један једини помен из XVIII века; чак ни образованији дечански архимандрити, попут Јована Георгијевића или Јосифа Станојевића, ниједном речју не помињу испоснице, нити то чине радознали посетиоци јеромонах Герасим Милић из Херцеговине и учени богослов и историчар Јован Рајић из Сремских Карловаца. Дечански монаси у том столећу били су заузети пуким преживљавањем (у изузетно тешким околностима они су тада чак потписивали јединстве-

ну заклетву да ни под којим условима неће напуштати манастир) и нису могли ни да помисле на обнову одавно напуштених испосница, а камоли на то да у њима живе.

Сигурно је, међутим, да Дечанци никада нису заборавили – чувајући то макар у мутним сећањима – како су у врлетима око Бистрице некада живели подвижници из њиховог манастира и како су тамо имали своје пећинске храмове и келије. Ово је утолико вероватније због тога што у Дечанима није био прекидан

Сл. 1. Манастир Дечани с погледом на клисуру Дечанске Бистрице





Сл. 2. Архимандрит Серафим Ристић,
ПОРТРЕТ НА БАКРОРЕЗУ МОНАСТИРА ДЕЧАНА, 1857

континуитет живота, па се сећање преносило на нове генерације монаха. На подвижнике су их подсећали сасуди, као и књиге, неке и са записима, за које се знало да су припадали издвојеним дечанским скитовима и келијама (сл. 18, 22, 23). Остатке тих скитова и келија могли су и да виде јер су се налазили недалеко од манастира и на његовом поседу (сл. 13, 15, 20), с тим што се до њих стизало уз много опасности. С временом су сећања неминовно избледела, па су готово сви називи келија и посвете њихових храмова заборављени.

Чак и око средине XIX века, кад се појавило занимање за дечанске испоснице, Британке Џорџина Мјур Макензи и Аделина Полина Ирби (сл. 4, 5), које је српски народ запамтио по потоњем хуманитарном раду, сведоче о томе да је несигурност била толика да се ни калуђери нису усуђивали да их походе.¹ Оне су их 1863. обишле с двојницом дечанских монаха, мада им они нису били главни водичи, већ један манастирски

дрводеља који се раније као бегунац потуцао по планинама и који је тако добро упознао скривена места и некадашње испоснице.² Џ. Мјур Макензи и А. П. Ирби на неколико места бележе да калуђери или никад нису били у њима или да су их врло површно познавали.³ Не помиње их ни архимандрит Гедеон Јуришић,⁴ писац прве књиге о Дечанима, који је неко време живео у манастиру као јеромонах.

Занимање за испоснице покренуо је тек Серафим Ристић (1811–1867), изузетно трудољубив и доста добро образован дечански архимандрит (сл. 2).⁵ Он је био свестан тога да ће свом манастиру помоћи не само јачањем његове економије, обнављањем цркве и конака и прилагањем скупоцених крстова већ и упознавањем јавности са значајем Дечана и с вредностима које они поседују. Зато је објавио неколико бакрореза са изгледом манастира⁶ и књижицу *Дечански сјоменици*. У њеном предговору записао је: „Сазнавајући ту потребу (за сређивањем рукописа у манастирима и њиховим објављивањем – Б. Т.) ја сам као старешина манастира Дечана, прикупио све рукописе и кратке записе које сам у манастиру нашао, па их све предајем јавности.“ Затим је додао: „Штампајући ове Дечанске споменике, ја желим тиме побудити и остале старешине наших манастира, да и они изнесу на јавност све старине какве се у манастирима хране и тиме олакшају труд онима, који се занимају са српском историјом.“⁷

Брига архимандрита Серафима о Дечанима била је свестрана, жеља да о манастиру сазна што више достојна поштовања, а намера да прослави њиховог ктитора и светог заштитника пажљиво спроведена. Он је објавио две књиге посвећене Светом краљу: *Акаџисџи*

¹ Пушовање, 331.

² *Исџо*, 333.

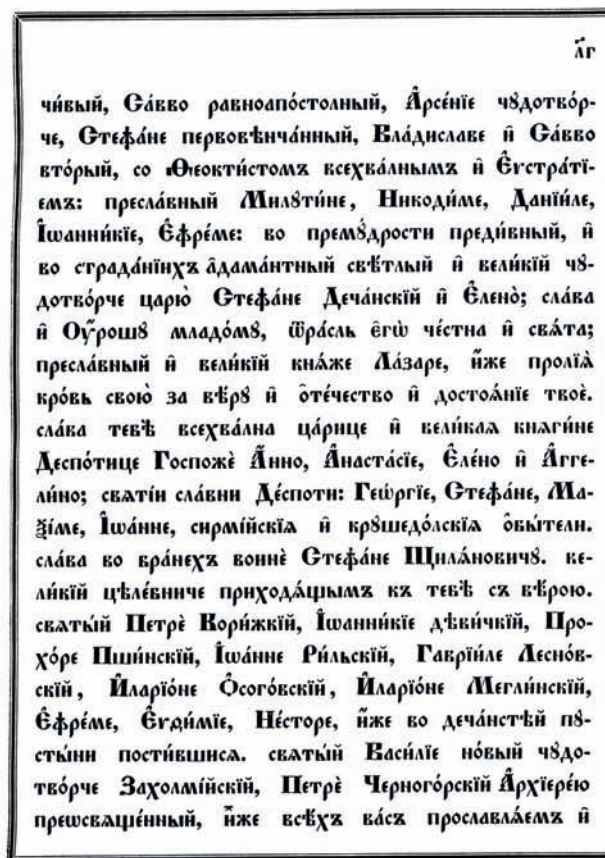
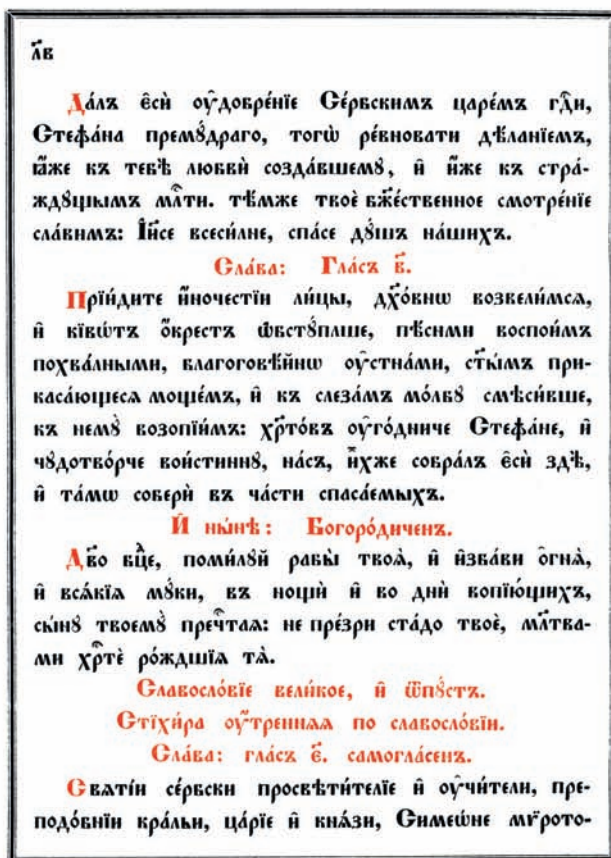
³ *Исџо*, 332–334.

⁴ Јуришић, *Дечански џрвенац*.

⁵ О себи је сам понешто рекао у књизи *Дечански сјоменици*, 57–58; о њему је с много топлине писао његов ученик Сава Дечанац, *Високи Дечани*, Црквени гласник 18–23 (1889), а најисцрпније Шакота, *Дечанска ризница*, 32, 70–71 и другде.

⁶ Шакота, *Дечанска ризница*, 32, 312–313.

⁷ Ристић, *Дечански сјоменици*, стр. II–III.



Сл. 3. ОПШТА ПОХВАЛНА СТИХИРА СРПСКИМ СВЕТИТЕЉИМА СА ИМЕНИМА ДЕЧАНСКИХ ПОДВИЖНИКА, С. РИСТИЋ, МОЛЕБНОЕ ПЈЕНИЈЕ, БЕОГРАД 1850

и Параклис свѣтом Стефану Дечанском⁸ и Молебное пјеније Стефана Дечанског⁹. Ова друга књига, осим Службе Усїења, садржи и Правило на обновленије кивѡта и пренесеније свѡтїих мошїеј свѡтїаѡ великомученика, ѿже во царѣхъ сербскихъ, Стефана Уроша Трепїијаѡ, ѡшї праѡа Звечана во своју ѡбїшељ, ѡже в Дечанех, совершаемо 29. дне мјесѡца јунїја. То значи да је састав написан поводом преношења Стефанових моштију у нов кивѡт, ѡбављеног 29. јуна претходне године,¹⁰ свакако с намером да се установи нов празник Пренѡса моштију светог Стефана Дечанског.

Поред тога што се у књизи налази служба за нов празник, у њѡј постоји и једна занимљивѡст: Служба Усїења свѡтїѡ Стефана Дечанског предвїђѡ и певање стихирѡ на крају. То је заправо *Ошїшїѡ похвалнѡ стїхїра српскимъ свѡтїишељїма* митрополита Јѡвана Георгијевиѡа из XVIII века,¹¹ коју је Серафим Ристић мо-

гаѡ наћи – ако нигде другде – у рукописном Параклису Стефану Дечанском,¹² што га је Јѡван Георгијевић, таѡа вршачко-карансебешки епископ, подариѡ Дечанима. Уз неколико ситнїих изменѡ, Серафим Ристић унеѡ је у Георгијевићеву стїхїру, између имена светог Иларїѡна Мегленског и Васїлија Захумског, имена нових дечанских свѡтїтелеѡ, којима се молбено ѡбрађѡ:

⁸ С. Ристић, *Акаѡистїѡ и Параклис свѡтїѡму великомученику ѿже во царѣхъ сербскихъ Стефану Дечанскому совершаемїх на всѡакїи случаї...*, Београд 1850.

⁹ Ристић, *Молебное пјеније*.

¹⁰ О овѡм догађѡју, који се збїѡ на Петровдан 1849. годинѡ, в. исцрпно Шакѡта, *Дечанска рїзница*, 68–69.

¹¹ Ј. Георгијевић, *Собраније избранихъ молишїв*, Беч 1771, 51г–51в.

¹² Л. Чурчић, *Српске књїге и српски иисци XVIII века*, Нови Сад 1988, 166, нап. 12, 169.

єфреме, євдиміє, несторе, иже во дечанстѣи пѣстыни постившисѧ (сл. 3).¹³

Пошто се ови светитељи први пут помињу у тој стихири,¹⁴ требало би објаснити како су се ту нашли. Серафим Ристић сигурно је знао за испоснице у околини манастира, а о испосницама и подвижницима који су у њима живели вероватно је слушао и од старијих монаха. Сигурно у жељи да о њима нешто више сазна, он је као скевофилакс, а од 1856. и архимандрит, средно дечанске рукописе, читао их је (остављао је белешке у њима) и неке објавио. Нарочито су га занимали летописи, поменици, житија, службе и стари записи. Из њих је могао доста сазнати о светом Стефану Дечанском и историји манастира, а понешто и о дечанским испосницама. У *Четворојеванђељу* бр. 14 нашао је запис о томе да је књигу исписао грешни Никандар 1493/1494. у пустињи Белаји, повељењем старца Јефтимија,¹⁵ а у том рукопису налазио се и запис о белајском старцу Нестору, који је 1565. продао део ливаде у Глођанима.¹⁶ Серафим је њих двојицу, Јефтимија и Нестора, издвојио као велике дечанске испоснике, а придружио им је и Јефрема, било под тим именом замонашеног Ђурђа Остоушу Пећпала, који је почивао у дечанској припрати, било патријарха Јефрема, који се неко време подвизавао у Дечанској пустињи, што је Серафим могао да сазна из патријарховог житија. Штампане *Молебної ѿјенија Сѣефана Дечанскої* било је прилика да се у *Ойшѣиу стѣихиру срѣским свѣтѣишељима*, међу преподобне, унесу и имена ове тројице дечанских подвижника, који би још више прославили манастир Дечане. Био је то први корак у заснивању њихових култова.

Серафимов напор није био узалудан. Кад је 1861. београдски митрополит Михаило објавио *Србљак* по римничком (1761) и московском (1765) издању те књиге, у њему се, поред других допуна, појавила и *Ойшѣа стѣихира срѣским свѣтѣишељима*. Она је преузета из књиге Серафима Ристића и за њу је, као и тамо, било предвиђено да се чита на крају *Службе свѣиом Сѣефану Дечанском* 11. новембра, после великог славословија и отпуста. У стихири су поменути Јефтимије и Нестор, „који су у дечанској пустињи постили“,¹⁷ али је изостављен Јефрем, јер је редактор вероватно претпоставио да је та личност заправо патријарх Јефрем, који

је у стихири наведен међу архијерејима. Држећи се ове *Ойшѣе стѣихире*, митрополит је Јефтимија и Нестора укључио међу свете „от српскога рода“ и у свом *Акаѣистѣу чудотворној икони Боѣородице Пећке* из 1894. године.¹⁸ Тако је до краја XIX века окончана прва деоница светитељског прослављања двојице дечанских испосника.

Покушај заснивања култа ових испосника морао је да побуди занимање и за места на којима су се подвизавали. Дечански калуђери сигурно су знали за испоснице повише манастира, а мутна знања о њима допуњавали су новим или постојећим легендама. Мјур Макензијевој и Ирбијевој – које су Дечане посетиле још за живота архимандрита Серафима Ристића – испричали су да су многи дечански рукописи исписани по каменитим испосницама и да у њима већ дуго нико није живео када су ту нађене две оковане књиге и мач, који су им и показани.¹⁹ То је подстакло радознале Британке да обиђу испоснице и тако нам оставе њихов први и најпоузданији опис. Говорећи о покушају да стигну до једне тешко доступне испоснице, оне кажу: „Већ усклицавамо при помисли на фреске па чак и књиге о којима нам рекоше да ту имају.“²⁰ Понекад су биле усхићене оним што су виделе, а понекад разочаране што нису нашле оно о чему су у манастиру слушале.

Њиховим текстом провејавају и приче створене у Дечанима, којима су испуњаване празнине у историј-

¹³ Ристић, *Молебное ѿјеније*, 33.

¹⁴ Л. Павловић (*Култови лица*, 204) укључио је у свој преглед датованих локалних култова и дечанске пустиножитеље Нестора, Јефрема и Јефтимија, с напоменом да се помињу у *Ойшѣиој стѣихири срѣским свѣтѣишељима* у XVIII веку, што се не може прихватити јер се њихова имена у тој стихири не срећу пре XIX столећа.

¹⁵ ССЗН, бр. 6187.

¹⁶ ССЗН, бр. 1324. Вероватно му је било познато да је тај старац Нестор приложио и велики крст, који је могао да види у дечанској цркви.

¹⁷ *Србљак*, 70v.

¹⁸ Митрополит Михаило, *Акаѣистѣи ѿресвѣтѣија Боѣомашере в сербѣијеј Паѣтријархији в Иѣекје јејаже икона именуѣиѣја Иѣекскаја*, Београд 1894, 22.

¹⁹ *Пушовање*, 325, 334.

²⁰ *Иѣио*, 334.

Сл. 4. Аделина Полина Ирби, *Велики илустровани календар „Орао“* за 1881. годинуСл. 5. Џорџина Мјур Макензи, *Портрет Шпире Боцарића*, 1932–1934

ском памћењу. Четврт часа пошто су изашле из манастира Мјур Макензијева и Ирбијева у даљини су угледале испосницу Светог краља;²¹ до ње нису допрле, али по њиховом опису знамо да им је био показан скит Света три јерарха (сл. 20). Назив испоснице сигурно су чуле у манастиру или од калуђера који су били с њима, што значи да они већ нису знали праву посвету скита. То што су га назвали испосницом Светог краља показује да је око 1860. у Дечанима већ била створена прича о томе како се у њему подвизавао њихов ктитор. Она, наравно, није имала никакву стварну основу, па се ни Серафим Ристић није усудио да је унесе у своје саставе посвећене Стефану Дечанском. Прихватио ју је, проширио и силно искитио тек архимандрит Леонтије Нинковић у првој половини XX века, али не у својим историјским радовима, већ у једном песничком делу.

Одмах испод испоснице Светог краља британским путницама монаси су показали испосницу Свете Јелене, у коју су оне ушле и доста је подробно описале, на

основу чега данас закључујемо да је то, у ствари, био скит Светог Георгија.²² До замене посвете дошло је највероватније знатно раније, јер је култ свете Јелене, „сестре“ краља Стефана Дечанског, успостављен у манастиру бар стотину година раније.²³ Британкама су у Дечанима казивали да је Јелена сахрањена у мањем саркофагу у наосу цркве и да је некад била удата за бугарског цара Михаила. Рационалне какве су биле, оне су своју неверицу исказале у напомени у тексту,²⁴ подсећајући на то да се сестра Дечанског звала Неда, мада су допустиле могућност да се она замонашила и добила име Јелена; помишљале су, међутим, да је пре реч

²¹ *Истио*, 332.

²² *Истио*, 332–333.

²³ О поштовању ове свете Јелене у Дечанима в. Тодић, Чанак-Медић, *Манастир Дечани*, 61.

²⁴ *Пушовање*, 328, нап. 1.

о Јелени жени цара Душана, за коју се зна да је после мужевљеве смрти постала монахиња. У наставку текста сликовито су показале колико се веровало у чудотворство свете Јелене и како се очекивала помоћ од ње.

Ако се поклони поверење запису који је објавио Милош Милојевић, а у којем се говори о Татархановом харању Дечана, разарању његових келија и покушају претварања цркве у цамију 1692. године, прича о томе да је Јелена сахрањена у Дечанима потицала би бар с краја XVII века – тада се, наиме, десило чудо: изашао је **ОГЊЊ ИЗЪ КИВОТА СВ: КРАЛИНА И СВ: КРАЛИЦЕ КЛЕНЕ** и спалио погане који су хтели да оскрнавe цркву.²⁵ Стога се 1692. узима као година у којој се Јелена „објавила“.²⁶ О постојању њеног култа у Дечанима у XVIII веку сведоче београдски митрополит Викентије Стефановић (1753) и ваљевски митрополит Теодосије Поповић (1757), који су долазили у Дечане да се поклоне чудотворним моштима „светога цара Стефана и сестре његове свете Јелене“.²⁷ Непознати писац *Троношкој летописи* из XVIII столећа такође каже да Стефанова сестра Јелена почива у Дечанима.²⁸ На самом почетку XIX века у манастиру су настале три кутије за чување крстова и моштију или су за манастир набављене са стране. У једној од њих, коју је можда осликао Симеон Лазовић, уз Свету Тројицу приказани су свети краљ Стефан и света Јелена; Симеонов син Алексије насликао је на другом кивоту, поред осталих светих, и „свету Јелену царицу, сестру светог краља Дечанског“, док су у трећем у пејзажу приказани брат и сестра које анђеоло крунише венцима мучеништва. Њих двоје на сличан начин представљени су, с великом иконом Богородице између себе, и на једном писму за скупљање милостије.²⁹ Око средине XIX века било је намеравано да се Јеленине мошти изваде из „њеног“ гроба, па је поручен и дрворезбарени кивот за њих, који је постављен испред иконостаса, наспрам кивота Стефана Дечанског;³⁰ он, међутим, никада није примио – нити је могао примити – мошти свете Јелене, за које је направљен.³¹

Јеленин лик у исто време ушао је и у народне песме с мотивом зидања Дечана, записиване од 1844. године: она у њима саветује брата како да гради дечанску цркву да је Турци не би порушили. Песме су сигурно настале у манастиру или у његовој најближој околини, претпостављамо не много пре средине XIX

века.³² Да би се што више ојачао Јеленин култ, њен лик појављује се и на графичким листовима с представама манастира или Стефана Дечанског, од којих је неке наручио архимандрит Серафим Ристић.³³ Он је и свету Јелену придружио Стефану Дечанском у *Ойшијој сѣхири српским светишћелима*, што је касније поновио митрополит Михаило.³⁴

У свим тим текстовима или на ликовним представама Јелена је означавањем као царица или је то произлазило из контекста, па је занимљиво – као и када је

²⁵ Милојевић, *Пушћопис*, 15.

²⁶ Павловић, *Култови лица*, 190 (с литературом).

²⁷ ССЗН, бр. 3052, 8116.

²⁸ Ј. Шафарик, *Српски летописица из почетка XVI столетија*, Гласник Друштва српске словесности V (1853) 55. Легенда о томе да је света Јелена сахрањена у мањем каменом саркофагу у западном делу цркве упорно се одржавала у XIX веку: Јуришић, *Дечански њрвенац*, 26; Гилфердинг, *Пушћовање*, 172 (објављено први пут 1859); Милојевић, *Пушћопис*, 85; Јстребов, *Стара Србија*, 23. После Ђ. Бошковића (Петковић, Бошковић, *Манастир Дечани*, 104) ову легенду коначно је развејала Д. Поповић, *Српски владарски гроб*, 104–105.

²⁹ Шакота, *Дечанска ризница*, 299, 424.

³⁰ *Исти*, 289, 297–298.

³¹ Није искључено да су Јеленине мошти тражене у саркофагу и испод њега, о чему би сведочили трагови оштећења у поду и на саркофагу, в. Д. Поповић, *Српски владарски гроб*, 104–105; Тодић, Чанак-Медић, *Манастир Дечани*, 234. Милош Милојевић за прекрпавање пода оптужује Гедеона Јуришића, в. *Пушћопис*, 29.

³² Гилфердинг, *Пушћовање*, 147; Ристић, *Дечански сѣоменици*, 70; И. С. Јстребов, *Обычаи и песни турецких сербов*, С.–Петербург 1886, 240. Уп. В. Бован, *Народне љесме о зидању манастира Дечана*, у: *Дечани и византѣјска уметност*, 437–445 (са старијом литературом).

³³ О. Недић, *Графичке љредсѣаве српских манастира као изворни љодаци љри конзерваторско-реставраторским радовима*, Зборник за заштиту споменика културе IX (1958), сл. 18; Шакота, *Дечанска ризница*, 313; Тодић, Чанак-Медић, *Манастир Дечани*, 61. У збирци Старе српске цркве у Сарајеву сачуване су две такве графике (инв. бр. 493 и 502). На једној су у средњем пољу приказани „света царица Јелена“ и „свети Стефан Дечански“, а око њих се налази седамнаест сцена из Стефановог житија, углавном прецртаних с Лонгинове иконе из 1577. године; графика је штампана 1849. настојањем скевофилакса Серафима Ристића и о трошку дечанске братије, манастирских епитропа и породице Живе Максимовића из Приштине. Други лист је отисак средњег поља претходне графике, а штампан је нешто касније трудом и средствима архимандрита Серафима и настојатеља Антима.

³⁴ Ристић, *Молебное љјеније*, 33; *Сербљак*, 70v.

реч о краљу Стефану – то што је једна од дечанских испосница почела да се повезује с њом. Мутне представе о тој светој Јелени (Стефан Дечански је, наиме, имао кћерку, а не сестру Јелену) довеле су до њеног поистовећења са сестром Дечанског Недом Аном, која је била удата за бугарског цара Михаила Шишмана, а њено промењено име протумачено је Нединим монашењем. Одатле је само корак делио Јелену од тога да буде прослављана као монахиња, али тај корак није начинио Серафим Ристић у својим богослужбеним саставима. Већ у то време, међутим, свакако с његовим знањем, можда и његовим залагањем, почело је величање и Јелениног монашког лика, што је био типичан израз народне побожности. У Серафимовим *Дечанским сѿоменицима* налазимо опис боравка ходочасника у Дечанима; манастирски ђаци пред гостима певају: „О ти Недо, дштери краља Милутина, / в монашеском чине названа Јелена. / Оставила јеси царске багрјанице, / а обукла јеси власјане ризице. / Ти ниње почиваш ва мраморном гробје / дечанскија лаври где јест десниј столпе...“³⁵ Ништа није било природније него да се Недино монашење и подвизавање повежу с дечанском средином и да се једна од испосница – чија је првобитна посвета ионако била заборављена – повеже с њом.

Када је, око 1870, Милош Милојевић стигао у Дечане, затекао је већ потпуно образовану причу о дечанским испосницама, коју је он, не видевши их, допунио захваљујући својој бујној машти. Не знамо да ли је то слушао од калуђера или је сам измислио, тек Милојевић пише да се на планини Ђелијама, северозападно од манастира, некада налазило двадесет пет испосница. Најзнатнија међу њима је Белаја – уз њен потпуно фантастичан опис и уверење да се тамо налазила стара штампарија, Милојевић је пренео предање (мада ће пре бити да измишља) о томе да је Белаја у почетку била женски манастир и да је ту живела света Јелена, сестра Стефана Дечанског, али и њихова мајка!³⁶ С њему својственом конфузијом, он је мало касније померио обитавалиште свете Јелене на друго место, оно са жбуном беле руже, које су калуђери показали и Џ. Мјур Макензи и А. П. Ирби. Милојевић је на основу причања Дечанаца навео да у тој испосници постоје фреске, произвољно их је набројао и нагласио да тамо има много ликова светица, које је „на-

ша св. царица особито волела“.³⁷ И њему су казивали да је једна од најзначајнијих била испосница Светог краља, с додатком да и поред ње расте грм, али црвене руже.

Прегледајући књиге у манастиру, Милојевић је доста коректно преписао записе из рукописа за које ми данас знамо или претпостављамо да су припадали дечанским келијама и скитовима, а имао је у рукама и *Белајски ѿоменик*. На основу њега тврдио је да су у Белаји постојале цркве Светог Василија, Светог Григорија, Светог Јована Богослова, Три јерарха (одвојено!), Успења Богородичиног, Светог Николе и – додао је на своју руку – „још око четрдесет пет такозваних скитова манастира Високих Дечана“.³⁸

И Милојевићу је речено да су два саркофага у наосу цркве у ствари гробнице Стефана Дечанског и његове сестре Јелене, да им народ побожно прилази и да света Јелена нарочито помаже нероткињама.³⁹ Он уопште не сумња да су се заједно подвизавали „св. краљ и његова сапосница и самученица сестра Неда бугарска краљица, а у калуђерству и посвети св. Јелена“.⁴⁰

Из оваквог збрканог казивања произлази да је обновљено сећање на испоснице живело у манастиру и током друге половине XIX века, да се знало како је најугледнија од њих, она у Белаји, била посвећена Богородици и како су у њој некада преписиване књиге. Подвижници који су у њима живели, међутим – они чији је култ основан захваљујући подстицају архимандрита Серафима – пали су у манастиру у засенак, док се одржавало и јачало веровање да су се у испосницама подвизавали свети краљ Стефан и његова замонашена сестра Јелена. Тада су пронађене неке од

³⁵ Ристић, *Дечански сѿоменици*, 63–64. Песма је, изгледа, нешто старијег датума, али се у њој Јелена још није помињала као монахиња, в. А. Радојковић, *Пјесна на ѿхвалу србским светишћелима и манастирима Сѿудгеници, Паѿријаршији ѿећској и Високим Дечанима*, Београд 1853, 10.

³⁶ Милојевић, *Пуѿопис*, 16.

³⁷ *Иѿто*, 17.

³⁸ *Иѿто*, 46.

³⁹ *Иѿто*, 85.

⁴⁰ *Иѿто*, 63.



Сл. 6. АРХИМАНДРИТ ЛЕОНТИЈЕ НИНКОВИЋ, 1927

књига писаних у Белаји, објављени су и аутентични записи о томе, указано је и на постојање *Белајској њоменика*, али све то није било искоришћено за стварање веродостојне слике о дечанским испосницама; напротив, необуздана Милојевићева машта ту је слику још више искривила.

Занимање за испоснице и њихове некадашње житеље оживело је тек у време игумана и архимандрита дечанског Леонтија Нинковића (сл. 6), у првим деценијама XX века, а у настојању, као и у време Серафима Ристића, да се ојача углед Дечана и њиховог светог оснивача. Пошто је, међутим, Леонтије дошао у Дечане 1919, када у манастиру више није било ниједног монаха, он се мање могао ослонити на предање, а више на објављене податке и на оно што је сам видео од остата-

ка келија и скитова. Легенде о подвизавању краља Стефана Дечанског и његове сестре Јелене у тим испосницама овај епски настројени Херцеговац до краја је уобличио у опширној десетерачкој песми *Сан краља Стефана и зидање Високих Дечана*.⁴¹ Врлетни крај око Бистрице он описује као изабрано рајско место, које су пустиножители насељавали још пре подизања манастира.⁴² Краљ Стефан поправља им и украшава станишта, наслађује се разговорима с њима, подиже себи и сестри Јели испоснице, ту пости и проводи време у молитви и одатле прати подизање дечанске цркве. Ни кад се с поетских висина спусти на земљу, Нинковић не може потпуно да се ослободи општих знања која има о монаштву, па дечанску монашку колонију замишља са средиштем у Белаји, у дому Пресвете Богородице, где се недељом окупљају испосници из Дечанске пустиње ради заједничке молитве, исповести, причешћа и да би узели храну за наредну седмицу.⁴³

Леонтије Нинковић, међутим, био је човек новог времена, радознао, прилично образован и упућен у науку, што је претходно показао у својим текстовима о херцеговачким манастирима. Важно је то што он пише о испосницама које је обишао, тако да су његове белешке, иако кратке, њихови први веродостојни описи после књиге Мјур Макензијеве и Ирбијеве. Он, на пример, тачно примећује да постоји већи број испосница и да је њих седам прилично очувано; Белају описује онако како она стварно изгледа, наводи да се у њој налази доста добро очуван живопис и преписује записе угребане на фреске.⁴⁴ За разлику од Серафима Ристића, он увек наводи одакле црпе податке о испосницама и пустиножителима. Нинковић по томе стоји између историје и историографије, његов метод – изоставимо ли његове стихове – иде од дескриптивног ка научном приступу. Да би што више сазнао, Нинковић

⁴¹ Нинковић, *Српска лавра Високи Дечани*, 3–29; исти, *Сан краља Стефана*, 13–48.

⁴² Нинковић је на другом месту (*Брасиво лавре Високих Дечана*, 28) објаснио да је и то, поред осталих добрих услова, навело светог Саву да благослови ово место за зидање манастира и краља Стефана да испуни његову вољу подизањем Дечана.

⁴³ Нинковић, *Брасиво лавре Високих Дечана*, 27.

⁴⁴ *Истио*, 26–28.

откопава и рашчишћава тзв. Зидану испосницу,⁴⁵ откопава и рушевине Светог Николе поред манастира, пише о њима и пореди их с представом на бакрорезу Георгија Стојановића из 1746. године.⁴⁶

Суочен с чињеницом да су до његовог времена називи испосница и посвете њихових храмова, осим када је реч о Богородичиној цркви у Белаји, били заборављени, а два њихова поменика још раније однета из манастира, архимандрит Леонтије је за Света три јерарха прихватио назив испоснице Светог краља. С друге стране, испосница која је у време Серафима Ристића и Мјур Макензијеве и Ирбијеве називана по светој Јелени била је до треће деценије XX века „до темеља обурвана“,⁴⁷ па је Нинковић – по сведочењу Ђурђа Бошковића – тај назив дао Зиданој испосници.⁴⁸ Једну је пак келију назвао по испоснику светом Јефрему.⁴⁹ Такви његови називи дечанских испосница задржали су се у литератури до наших дана.⁵⁰

Леонтије Нинковић нарочито је настојао да оживи култове дечанских испосника, надовезујући се тако на деловање свог претходника Серафима Ристића. О светом Јефтимију, Нестору и Јефрему писао је неколико пута,⁵¹ при чему се трудио да их препозна у њему доступној грађи. Тако посредно, захваљујући њему, сазнајемо зашто је Серафим Ристић изабрао баш ову тројицу подвижника и уврстио их у *Ойшћу сѣихиру срѣских свѣшћѣља*. Нинковић о Нестору зна да је био старац, да је наручио велики дрвени крст за Дечане и да је саградио цркву Брезовицу на манастирском месту у Плаву; додаје, међутим, да је био архимандрит и настојатељ Дечана, што не стоји. Није му познато где је Нестор сахрањен, као што то не зна ни за старца Јефтимија, за кога је Никандар исписао једно јеванђеље у Белаји. Највише му је мука задао свети Јефрем: то би био или потоњи патријарх, који се „испаштао“ у Дечанској пустињи, или Ђурђе Остоуша Пећпал, који је умро као монах Јефрем и који је сахрањен у припрати дечанске цркве. „И сада је питање“, каже Нинковић, „који се Јефрем помиње у стихири *Србљака*? Нека одговоре наши црквени историчари.“⁵² Нинковићево питање и даље сматрамо отвореним.

За Нинковића је, иначе, неспорно то да је света Јелена сестра Дечанског и бивша бугарска царица. Неспорно је и то да се њен гроб налази до гробнице Сте-

фана Дечанског. Јеленине мошти су – наводи Нинковић – још у гробници и чека се њена жеља да се одагле изваде.⁵³

Захваљујући овом архимандриту и његовим претходницима, одржано је, уз много легендарних наноса, сећање на дечанске испоснице и бар на неке подвижнике који су у њима живели. Труд Серафима Ристића и Леонтија Нинковића уграђен је у одлуку Архијерејског сабора од 14. јуна 1962. године,⁵⁴ којом су у име ник Срба светитеља укључени и преподобна Јелена Дечанска (21. мај), преподобни Јефтимије Дечански и преподобни Нестор Дечански, који се славе 11. новембра, када се прославља и успомена на светог Стефана Дечанског.

Напори дечанских архимандрита да сачувају успомену на Дечанску пустињу и њене житеље, и поред тога што су је допуњавали својим романтичним виђењима прошлости, и нарочито опис трезвених Британки Аделине Полине Ирби и Џорџине Мјур Макензи представљали су полазну основу за прва научна испитивања испосница у XX веку.

⁴⁵ Петковић, Бошковић, *Манастир Дечани*, 114.

⁴⁶ Нинковић, *Брасѣво лавре Високих Дечана*, 98–118; П. Ј. Поповић, *Две инѣресанѣне основе*, 225.

⁴⁷ Нинковић, *Брасѣво лавре Високих Дечана*, 26.

⁴⁸ Петковић, Бошковић, *Манастир Дечани*, 114.

⁴⁹ Нинковић, *Брасѣво лавре Високих Дечана*, 26.

⁵⁰ Ивановић, *Задужбине Косова*, 395.

⁵¹ Нинковић, *Срѣска лавра Високи Дечани*, 42; исти, *Брасѣво лавре Високих Дечана*, 23–27; исти, *Сан краља Сѣефана*, 65–69.

⁵² Нинковић, *Сан краља Сѣефана*, 66.

⁵³ *Исѣо*, 68.

⁵⁴ Гласник Српске православне цркве XLIII/9 (1962) 282.



НА МАРГИНАМА НАУКЕ, ДАЛЕКО ОД ЗАШТИТЕ

ПЛЕМЕНИТУ НАДУ Мјур Макензије и Ирбије да ће „занимљиве испоснице“ у близини Дечана „постати предмет интереса и заштите чим се с њима европски путници упознају“¹ потоње време грубо је неверило. Дечанска пустиња остала је све до данас сасвим површно истражена и потпуно препуштена лажној али догледној пропасти. Као по некој жалобној иронији, нестајање њених трагова улази у своју последњу деоницу баш сада, када древна анахоретска станишта у клисури Дечанске Бистрице стоје пред оком многих „европских путника“ и под руком путујућих светских ратника. Такве прилике плод су суморне и дуге повеснице никада неизмењеног тока. Ако оставимо по страни белешке Милоша С. Милојевића,² морамо да приметимо како у читавој другој половини XIX века и у првим деценијама XX столећа није учињен иоле озбиљнији корак ка непосредном научном проучавању Дечанске пустиње.³ О њеној заштити тада се није могло ни размишљати. И током зрелог XX века углавном су објављивани већ познати подаци, уз понављање непроверених локалних традиција о оста-

цима анахоретских насеобина у близини Дечана. Само по изузетку истинска истраживачка пажња дотицала се појединих споменичких аспеката испосница у сливу Бистрице. Због тога се и могло догодити да се многи трагови вишевековног присуства отшелника у Дечанској пустињи неповратно изгубе пре но што су ушли у видокруг науке. Поуздана слика о „испосници Свете Јелене“ са осликаном пећинском црквом, рецимо, жива је још једино захваљујући давним путописним белешкама Џорџине Мјур Макензи и Аделине Полине Ирби.⁴ Од некада добро очуваног и на срећу прилично детаљно описаног споменика већ у Нинковићево

¹ *Travels*, 431; *Путовање*, 320.

² О њима в. *supra*. На једну Милојевићеву претпоставку о Белаји нешто касније узгредно се осврће Јастребов, *Стара Србија*, 17–18.

³ Тако, рецимо, А. Башмаков (*Через Черногорию в страну диких Гегов*, С. Петербург 1913), који обилази Дечане, даје само кратку и узгредну путописну белешку о испосницама у близини манастира.

⁴ *Travels*, 431–433; *Путовање*, 320–321.



Сл. 7. БЕЛАЈА, ПРАТИОЦИ ЂУРЂА БОШКОВИЋА У ПЕЋИНСКОЈ ЦРКВИ УСПЕЊА БОГОРОДИЧИНОГ
КРАЈЕМ ТРИДЕСЕТИХ ГОДИНА ПРОШЛОГ СТОЛЕЂА

време могли су се познати само трагови. Стога су напори двеју знатижељних Британки које су схватиле да судбина Дечанске пустиње зависи од мере посвећености науке и читаве културне јавности њеним испосницама с временом добили нов смисао. У томе је чак могуће препознати изванредан парадокс. Подаци, односно описи Мјур Макензијеве и Ирбијеве, па и архимандрита Нинковића, саопштени да би науку призвали к сведочењу и стручној бризи о јединственим споменицима, преобратили су се у драгоцено али и оптужујуће сведочанство пред истом том науком.

До сада су једино Сергеј Н. Смирнов и Ђурђе Бошковић представили стручној јавности резултате изворних научних истраживања дечанских испосница.⁵ Они су почетком тридесетих година прошлог столећа посетили два анахоретска станишта у околини Дечана, снимили и описали објекте које су тамо затекли, на-

водећи основне податке о њима. У „испосничкој пећини у Белаји“ наишли су и на „трагове живописа“, али им посвећују само површну пажњу. Са знатно више преданости приступили су једном зграфиту, који копирају, рашчитавају и коментаришу. Никандра поменутог међу неколико монаха и световњака у том зграфиту Смирнов и Бошковић хипотетички доводе у везу са истоименим писаром јеванђеља насталог управо у Белаји 1494. године. Крај пећинске цркве уочавају само још остатке каменог зида. Нешто ближе Дечанима двојица истраживача наилазе на „Зидану испосницу“, коју су својевремено сажето описале Британке. Смирнов и Бошковић је премеравају, доносећи и цртеж њене основе. Поменули су и „Испосницу Дечанског“ и обја-

⁵ Смирнов, Бошковић, *Археолошке белешке*, 264–266.

вили једну њену позајмљену фотографију.⁶ Због недостатка времена остатке тог анахоретског пребивалишта они су могли да осмотре само из даљине.

Нема никакве сумње у то да је покретач подухвата обиласка и првог архитектонског снимања испосница у долини Дечанске Бистрице био Ђурђе Бошковић. Изванредно добро упознат с топографијом српских средњовековних споменика, Бошковић их већ тридесетих година XX века систематски походи, снима, проучава и објављује. Његовој напругнутој и широкој научној пажњи нису могли промаћи ни споменици Дечанске пустиње, тим пре што је занимање за њих управо тих година изнова пробудио Леонтије Нинковић. Проучавању поменутих испосница Ђурђе Бошковић вратиће се и крајем тридесетих година, када је с Владимиром Р. Петковићем приступио писању монументалне монографије о манастиру Дечанима.⁷ За обилазак и проучавање споменика Дечанске пустиње тада је имао више времена, па их је знатно боље припремио и извео. Походећи их осамљене у опорој дивљини која надахњује, газећи жуборне воде и успињући се уз стрме литице, у пратњи пријатеља и локалних оружника,⁸ он носи и опрему за фотографско снимање, коју издашно користи. Нарочиту пажњу тада посвећује раније само осмотреној „Испосници Дечанској“. Пажљиво описује и премерава њен вишеспратни пирг изграђен уз стену, као и сводну просторију у близини. Стога је био кадар да начини прецизне цртеже основа тих постројења – када је реч о пиргу, по етажама – и њихових попречних пресека. Објавио их је у поменутој монографији Дечана, доносећи и низ фотографија „Краљеве“ и Белајске испоснице. О овој потоњој, међутим, као ни о „Зиданој испосници“, у монографији не пружа иоле значајније нове податке.

Научна, пре свега документарна вредност Бошковићевих истраживања споменика Дечанске пустиње знатна је и вишеструка. Та истраживања коначно уводе дечанске испоснице, макар и успутно, у област модерне медијевистичке науке. Нарочито су значајни Бошковићеви архитектонски цртежи и фотографије објеката „Краљеве испоснице“. Без њих би било немогуће поузданије сагледавање архитектонске структуре високог пирга, чији је већи део у познијим временима срушен. На Бошковићевим фотографијама уочава се наруше-

ност само западног зидног платна куле. Фотографије из 1966. године, о којима ће касније бити више речи, показују да је и читава западна страна јужног зида током времена већ била озбиљно поткопана. То конзерваторски несанирано оштећење убрзо је довело до обрушавања три горње етаже грађевине, од које су до данас преостали једино високо приземље и први спрат. Надаље, Бошковић је поуздано протумачио улогу појединих елемената пирга, уочавајући особен безбедносни систем улаза. Сасвим тачно угледни истраживач издваја и друге фортификационе елементе зграде. Но, како тада још нису били откривени остаци параклиса западно од пирга, Бошковић је претпоставио да пирг није служио као испосница, већ да је био „нека врста мале тврђаве“, коју је могао подићи још Стефан Дечански ради властите безбедности. Изразио је такође недоумицу у погледу намене већ помињане „Зидане испоснице“.

Да би се истраживања Ђурђа Бошковића у области Дечанске Бистрице на прави начин разумела и оценила, мора се уочити да су она била пионирска и успутна, односно да су покренута у временима када се наша медијевистика тек уобличавала као наука. Јасно је да су та истраживања углавном ограничена на описе и снимке најзначајнијих и одраније добро познатих анахоретских споменика. Она нису била усмерена ка темељнијем и свеобухватнијем проучавању Дечанске пустиње као целине. Зато су одељци посвећени испосницама у Бошковићевим текстовима пропраћени тек каткад коментарима, и то оним основним, о намени објеката. Бошковић се није упуштао ни у аргументовано разматрање времена њиховог настанка. Тежња да се систематски претражи подручје и уоче нови објекти сасвим је изостала. Остаци појединих постројења – какав је, рецимо, био један потпорни зид у Белаји који се види на Бошковићевим снимцима – нису

⁶ Снимак им је уступио извесни Г. М. Радоњић, новинар из Пећи, уп. *истио*, 266, сл. 23.

⁷ Петковић, Бошковић, *Манастир Дечани*, 113–114.

⁸ О путовању екипе Ђурђа Бошковића до Белаје и „Краљеве испоснице“ направљена је богата фотодокументација, која се чува у оквиру Бошковићеве научне заоставштине у Археолошком институту у Београду.



Сл. 8. БЕЛАЈА, ПРАТИОЦИ ЂУРЂА БОШКОВИЋА У ОБИЛАСКУ ПОДРУЧЈА НЕКАДАШЊЕГ СКИТА
КРАЈЕМ ТРИДЕСЕТИХ ГОДИНА ПРОШЛОГ СТОЛЕЂА

обрађивани.⁹ Узгредно и сасвим неодређено помиње се „Испосница свете Јелене“, о којој тако живо пишу Британке, а за коју Нинковић само нешто раније вели да је „до темеља обурвана“.¹⁰ Очеvidно је због свега тога да је Ђурђе Бошковић, иначе широко заинтересован за различите споменичке вредности српског средњовековног наслеђа, био усредсређен само на одређени аспект Дечанске пустиње. Разлози за то умногоме су произлазили из развојних токова науке. Природа Бошковићевих истраживања испосница, која су већ по свом предмету представљала несумњив научни искорак, ипак је била пресудно одређена схватањима и научним узусима оног времена. Као првенствени задатак наше науке између два светска рата још су се наметали пописивање и основно описивање споменика. Помнија пажња усмеравања је само ка оним најзначајнијим. Заправо, једино је Ђурђе Бошковић међу ондашњим

истраживачима српске средњовековне прошлости био кадар да уочи споменички значај дечанских испосница. Он им налази место макар на периферији својих истраживања и ствара драгоцену документацију о њи-

⁹ Изгледа да је постојање баш тог зида од камена, у међувремену потпуно ишчезло, само констатовано у Смирновљевом и Бошковићевом извештају (*Археолошке белешке*, 265).

¹⁰ Нинковић, *Брасиво лавре Високих Дечана*, 26. Занимљиво је то што Бошковић тврди како је Нинковић „Зидану испосницу“, која није била „до темеља обурвана“, „делимично рашчистио и откопао“ и дао јој име „испосница свете Јелене“. Он се, при том, уопште не осврће на ранија сведочанства Британки и самог Нинковића (уп. Петковић, Бошковић, *Манастир Дечани*, 114, нап. 2). У претходном Смирновљевом и Бошковићевом извештају (*Археолошке белешке*, 266) нема помена о Нинковићевом „кумству“ у вези са „Зиданом испосницом“, мада се из описа види да је „испосница“ већ тада била рашчишћена и откопана у истој мери као и у време писања велике монографије о Дечанима.

ма. Због тога се јавља као заслужан зачетник научног проучавања материјалних остатака средњовековног испосничког живота у српским земљама, који задуго неће имати следбеника.

У првим деценијама XX века, међутим, и на другим истраживачким пољима почињу да се васпостављају извесни предуслови за изучавање споменика Дечанске пустиње и појава повезаних с њима. Значајни кораци учињени су најпре у области објављивања или припреме објављивања писаних извора о пустињи. Након Милоша С. Милојевића¹¹ и вредни Љубомир Стојановић публикује низ записа с листова древних српских рукописа у којима се помињу дечанске испоснице и личности што су се подвизавале у њима. Он то чини у својим *Старим српским записима и натписима*.¹² У белешкама из рукописа које су сакупили Милојевић и Стојановић садржано је мноштво драгоцених података о повести Дечанске пустиње. Започето је тако стварање веома корисне али још недовољно искоришћене изворне основе за продубљеније проучавање историје анахоретског живота у долини Бистрице. Значајан прилог прикупљању писаних извора о испосницама манастира Дечана пружио је и Светозар Матић. Он је саставио описе рукописа *Белајској йоменика* и *Поменика храма Светиа ѿри јерарха*. Ти поменици изгорели су у старој Народној библиотеци у Београду 1941. године,¹³ сустижући у неповрату, мада далеко од Дечана, злехуду судбину осталих споменика Дечанске пустиње. Као за некакву утеху, Матић је, игром случаја, начинио и детаљне исписе из поменика.¹⁴ Те његове белешке представљају једино подробно сведочанство о садржини два рукописа. Разумљиво је стога то што оне имају изузетну вредност за проучавање живота у дечанским скитовима. Међутим, на Матићеве исписе – досад необјављене – једва да је и била обрађана пажња.

Убрзан развој проучавања средњовековних споменика у другој половини XX столећа утицао је на уобичавање нових стандарда у прикупљању и документовању грађе. Разумљиво је стога што су у том периоду бар ретки истраживачи осетили потребу да провере и употпуне податке које су о дечанским испосницама сабрали њихови претходници. Нарочито интересовање истраживача привлачило је, при том, зидно сликар-

ство пећинске цркве у Белаји. Њему је раније поклањана само овлашна пажња. Јанко Радовановић посетио је белајски пештерни храм 1964. године и том приликом начинио описе очуваних фресака. Наредне године, по Радовановићевој препоруци, црквицу обилази академски сликар Милосав Младеновић, који је израдио цртеже с распоредом живописа у њој. Но, та грађа никада није обрађена и публикована. Сличан исход имала су, када је о Дечанској пустињи реч, и систематска истраживања спровођена под окриљем државних институција. Средином шездесетих година прошлог века Покрајински завод за заштиту споменика културе у Приштини покренуо је, под руководством Милана Ивановића, темељан и тематски занимљив истраживачки пројекат *Пећинско-испосничко средњовековно сликарство на Косову и Метохији*. Међу споменицима обухваћеним тим пројектом нашла се и црквица у Белаји. Истраживачка екипа Покрајинског завода обилази цркву 25. октобра 1966. године и израђује читав низ фотографија, техничких цртежа пећине и распореда живописа у њој, калкове зграфита и описе сликарства. Било је планирано да та детаљна документација буде сређена, обрађена и објављена у засебној студији, што није учињено. Осим тога, истраживачка екипа уочила је и описала остатке дотад непознатог објекта, зиданог каменом, који се налази југозападно од пећинске цркве у Белаји. Пошто се сматрало да у другим испосничким стаништима Дечанске пустиње нема трагова живописа, она су остала ван оквира истраживачког пројекта. Из даљине је начињено само неколико фотографија „Краљеве испоснице“.

Систематско истраживање веома угрожених фресака у испосничким црквама Косова и Метохије, удаљених од очију јавности, Милан Ивановић је, попут Ирбијеве и Мјур Макензијеве, већ у самом зачетку пројекта поставио у функцију заштите споменика. Овога пута није био у питању само призив научној и стручној савести. Истраживање низа испосничких средишта

¹¹ Уп. *supra*, стр. 18.

¹² ССЗН, бр. 646, 713, 6187, 6197, 6324, 6339, 6340, 6376, 9395.

¹³ Матић, *Опис рукописа*, 178–179.

¹⁴ О томе детаљније уп. *Прилој I*.

послужило је стварању документације на основу које су та станишта могла бити заштићена законом. Поменута документација садржавала је податке не само о живопису него о споменицима у целини. Зато је већ крајем 1966. године и пештерна црква у Белаји проглашена спомеником културе и уведена у Покрајински регистар заштите.¹⁵ Нажалост, када је о Дечанској пустињи реч, на томе се и стало. Нека друга анахоретска станишта на Косову и Метохији, попут Уљарица у долини Мируше, Светог Николе у клисури Призренске Бистрице или испосница у околини Пећана и Пећи, била су, бар накратко, боље среће. Тамо су убрзо спроведени већи или мањи конзерваторски радови.¹⁶ С друге стране, нема ни најмање назнаке да је служба заштите урадила било шта на консолидовању испосничких споменика у долини Дечанске Бистрице. Штавише, „Краљева“ и „Зидана испосница“ никада нису категорисане и проглашене споменицима културе. На то је можда пресудно утицао одлазак Милана Ивановића с руководећег места у Покрајинском заводу већ током 1968. године. Након Ивановићевог одласка из Приштине замиру и активности на пројекту изучавања средњовековних испосница Косова и Метохије, а с целовитим резултатима тих истраживања стручна јавност није била упозната. Ипак, не би се могло рећи да је рад на поменутом пројекту остао без вредног резултата када је реч о споменицима Дечанске пустиње. Из њега је произашла документација која најзначајнији од тих споменика представља у пуном светлу, пружајући сведочанство о изгледу белајске пећинске цркве из времена када је била знатно боље очувана него данас. Ако нису у целости сачувани споменици, сачувани су бар поуздани путокази у беспућу њихове трагичне историје.

Испосницама у долини Дечанске Бистрице Милан Ивановић посветио је знатну пажњу и када је сачинио преглед споменика српске културе на Косову и Метохији у оквиру монументалне публикације *Загужбине Косова*.¹⁷ Текст је добио облик лексикографске јединице. У том виду писано је о испосничким споменицима у долини Бистрице и пре Ивановића,¹⁸ но његова јединица неупоредиво је обухватнија и садржајнија од старијих.¹⁹ Осим тога, она је једини до сада написан текст о Дечанској пустињи као споменичкој цели-

ни. Због неког разлога у њу нису знатније укључени резултати поменутих истраживања спроведених 1966. године. С великом пажњом, међутим, сабрани су ту сви до тада познати подаци о испосницама и читавој пустињи. Они су прикупљени из различитих извора. Највише података и сведочанстава Ивановић преузима од Нинковића и Бошковића. Одатле потиче и често позивање на непроверену локалну традицију и произвољна домишљања старијих аутора, што је довело до извесних забуна. Такозвана Зидана испосница, рецимо, поистовећује се са „Испосницом Св. Јелене“, мада је из сведочанства Британки јасно да је реч о две суседне, али различите целине. У складу с Нинковићевим списима,²⁰ као посебно отшелничко станиште издваја се „Испосница Св. Јефрема“, о којој нема никаквих помена у писаним изворима.²¹ Додуше, Марко Пећи доноси сведочанство о томе да се монах Јефрем, потоњи српски патријарх, подвизавао у близини Дечана, али из његовог казивања произлази да Јефрем до-

¹⁵ То је учињено на основу решења Покрајинског завода за заштиту споменика културе у Приштини бр. 02-774/1 од 28. X 1966. године. Потписао га је Милан Ивановић. Према том решењу, у којем се помиње и увођење у Централни регистар, под заштиту су стављени Богородичина пећинска црква, велика суседна подзидана пећина и остатак зграде неколико десетина метара западно од цркве. Због процедуралних пропуста, међутим, Белајска испосница никада није уведена у Централни регистар споменика културе. Према решењу Општинског суда у Пећи (Р. бр. 899/66 од 16. III 1967), одобрен је упис Белајске испоснице у интабулациону књигу на страни 1, под бројем 2, за 1967. годину. Уп. и *Problemi zaštite i egzistencije spomenika kulture na Kosovu i Metohiji. VII savetovanje konzervatora Jugoslavije. Zbornik radova i saopštenja*, Priština–Beograd 1968, 200.

¹⁶ О томе постоје јасна сведочанства у документацији Покрајинског завода за заштиту споменика културе у Приштини.

¹⁷ Ивановић, *Загужбине Косова*, 395–396.

¹⁸ Уп. Петковић, *Прејлед*, 18–19.

¹⁹ Подаци које доноси Ивановић преузимани су касније за неке пописе и лексикографске јединице: D. Vojvodić, *Inventario abbreviato dei santuari di Cossovo e Metohija dal XIII al XX secolo*, у: G. Subotić, *Terra Sacra. L'Arte del Cossovo*, Milano 1997, 241; К. Ј. Пејовић, *Дечанске испоснице*, у: *Енциклопедија православаља* 1, Београд 2002, 538.

²⁰ Нинковић, *Брасиво лавре Високих Дечана*, 26.

²¹ О скорашњем пореклу те сасвим произвољне посвете, коју ни сам Нинковић у својој књизи није одређено повезао са остацима било којег испосничког станишта, уп. supra, стр. 20.



Сл. 9. БЕЛАЈА, истраживачка екипа Покрајинског завода за заштиту споменика културе у Приштини у пеџинској цркви Успења Богородичиног, фотографија из 1966. године

лази у неки постојећи скит, највероватније онај белајски.²² Ни проширивање појма Белај или Белаје на читаву Дечанску пустињу, што се у литератури појављује још од Милојевића,²³ није прихватљиво. Стари писани извори поменути појам повезују искључиво са скитом Успења Богородичиног у подножју данашњег села Доњи Белај.²⁴ Најзад, на супрот Ивановићевом мишљењу, нема основа за тврдњу да је испоснички живот у дечанском крају започет пре но што је ту саграђен манастир. Када Данило II приповеда о томе да је архиепископ Јаков (1286–1292) подарио испосницу Котрулицу крај Пећке Бистрице двојци анахорета који „дођоше од грчке стране“, он ниједном речју не помиње Дечанску пустињу као њихово претходно обитавалиште.²⁵

Тежећи да јединственим погледом обухвати читаву Дечанску пустињу и енциклопедијски обједини све познате податке о њој, Ивановић је пружио досад најобухватнију слику о тој споменичкој целини. Он не

²² *Шест иисаца*, 166–167; Д. Поповић, *Папирјарх Јефрем*, 111–124, 114, нап. 18.

²³ Милојевић, *Пушћојис*, 16, 46; Петковић, *Прејлед*, 18–19; итд. Поједини истраживачи под топоним „Белај“ подводе „Зидану испосницу“ (уп. Смирнов, Бошковић, *Археолошке белешке*, 266; Петковић, Бошковић, *Манастир Дечани*, 114).

²⁴ О тим изворима уп. *infra*, стр. 39–46. Иначе, Мјур Макензијева и Ирбијева, као и Леонтије Нинковић, топоним Белаја користе искључиво за остатке анахоретског станишта око пећинске цркве Успења Богородичиног.

²⁵ Данило Други, *Животи*, 176–177.



Сл. 10. БЕЛАЈА, ФРЕСКЕ У АПСИДИ ПЕЋИНСКЕ ЦРКВЕ УСПЕЊА БОГОРОДИЧИНОГ, ФОТОГРАФИЈА ИЗ 1966. ГОДИНЕ

занемарује ниједан њен аспект. Доноси податке из њене историје набрајајући имена њених познатих житеља, сажето описује остатке архитектуре и белажског сликарства, које први датује широко у XIV век, указује на сведочанства о богатој преписивачкој делатности, помиње предмете примењене уметности што потичу из ње. На тај начин још једном је скренута пажња на сав споменички значај испосничких станишта у клисури Дечанске Бистрице. Осим тога, створена је веома корисна и подстицајна основа за будућа истраживања. Настајању те основе допринели су, осим Нинковића и Бошковића, и други истраживачи на које се Ивановић могао ослонити. Тако је Мирјана Шакота у књизи о дечанској ризници размотрила поједине богослужбене предмете за које је утврђено или се претпоставља да

потичу из скитова Дечанске пустиње. Она се истовремено осврнула на податке из рукописа писаних у пустињи и на турске пописе дечанских метоха, међу којима се помињу и испоснице.²⁶ На те документе из 1570/1571. и 1582. године пажњу је скренула Олга Зиројевић. Она је најпре у основи пренела њихову садржину, веома важну за познавање испосничког живота у околини Дечана у XVI веку.²⁷ Убрзо потом О. Зиројевић пружила је и нешто подробније коментаре података из тих извора.²⁸

²⁶ Шакота, *Дечанска ризница*, 53, 55, 56, 173, 174, 189.

²⁷ Зиројевић, *Цркве и манастири*, 90.

²⁸ Иста, *Имање манастира Дечана*, 410–412.

Спорадични али вредни доприноси проучавању Дечанске пустиње остварени су и у новије време. Податке о преписивачкој делатности у Дечанској пустињи и сачуваним рукописима који су из ње произашли сабрали су и размотрили Мирослава Гроздановић-Пајић и Радоман Станковић. Њихово изучавање водених знакова у рукописима дечанске библиотеке бацило је додатно светло на историју белајског скрипторија.²⁹ На рукописне књиге из Дечанске пустиње, историјат испосничког живота у околини манастира и анахорете које су уврштене међу светитеље осврнуо се и Бранислав Тодић. У недавно објављеној великој монографији посвећеној Дечанима он је на више места сумирао знања о испосницама и изнео нека нова запажања.³⁰ Разумљиво је, међутим, што је све то било подређено основној намени књиге – тумачењу споменика дечанске лавре и њихове повеснице. И Смиља Марјановић-Душанић сагледава келије изникле дуж долине Бистрице у проблемском оквиру одређене теме. Појаву тих келија она је размотрила у вези са уобличавањем „светог простора“ Дечана као меморије светог краља Стефана Уроша III.³¹ С друге стране, Даница Поповић проучавање Дечанске пустиње поставља у шири контекст истраживања облика и историјата анахоретског живота у средњовековној Србији и Византији.³² Због тога су радови Д. Поповић на посебан начин допринели разумевању те споменичке целине. Они је поуздано смештају у шири феноменолошки оквир древних отшелничких традиција и пружају нов, свеобухватан методолошки прилаз њеном истраживању.

Нажалост, након трагичних догађаја из 1999. и 2004. године приступ испосницама у кањону Дечанске Бистрице веома је отежан. Њихово проучавање стога је знатно ограничено, а стручна археолошка истраживања онемогућена. Колико ће тога преостати за проучавања у будућности, најнепосредније зависи од степена заштићености и конзервације тих веома угрожених споменика. Испоснице не припадају оном уском подручју које је означено као део просторне целине Високих Дечана када је тај манастир уписан 2004. године на Унескову *Листу светске баштине*.³³ С друге стране, представници међународне заједнице, локалних власти и дечанског манастира установили су током преговора у Бечу и у самом манастиру знат-

но ширу Специјалну заштићену зону. Она је обухватила и испоснице у клисури Бистрице.³⁴ Предстоје још многи напори да успостављање те зоне стекне ширу правну утемељеност, заокруженост и сталност.

* * *

Започета још у временима пионирских настојања Ђурђа Бошковића, научна истраживања Дечанске пустиње одвијала су се прилично споро и једносмерно. Она су све донедавно задржала првобитну физиономију и карактер. Обележила их је тежња да се створи што боља документациона основа за даља и темељнија проучавања споменика, али она, нажалост, никада нису била спроведена. Штавише, и сама та мукотрпно стварана документација остала је у великој мери необјављена. Описи, цртежи и фотографије Јанка Радвановића, Милана Ивановића и њихових сарадника или преписи Светозара Матића лежали су тешко доступни у јавним или приватним архивама. На основу понуђеног погледа на историју настајања те документације, међутим, може се јасно разабрати њен изузетан значај. Закаслело пробуђену научну знатижељу новијих генерација она је кадра поуздано да поведе стазама времена у прошлост, да бар привидно зацели оно што је пострадало и створи прилично разговетну

²⁹ Гроздановић-Пајић, Станковић, *Рукописне књиге*, XXV–XXVIII, бр. 14, 47, 58, 59, 68, 97, 134.

³⁰ Тодић, Чанак-Медић, *Манастир Дечани*, 18, 61, 90, 97, 98, 110, 118.

³¹ С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ. Култи Стефана Дечанског*, Београд 2007, 274, 279, 323, 324, 326–328.

³² Уп. Д. Поповић, *Пештерни споменици*, 105–109, 107; иста, *Монах-иустинијак*, 552–585, 561, 580; иста, *Папирјарх Јефрем*, 114, нап. 18; иста, *Пустине и свете јоре*, 253–274, 260–261, 270–271; итд.

³³ Ипак, у номинацији за уписивање на *Листу светске баштине* у опису дечанске споменичке целине у више наврата поменуће су „три средњовековне испоснице“ лоциране „високо у неприступачном стеновитом пејзажу“ Дечанске Бистрице. За документе који се односе на уписивање Дечана на *Листу светске баштине* уп. <http://whc.unesco.org/en/decisions/130>.

³⁴ У оквиру Специјалне заштићене зоне испоснице се помињу већ у извршној одлуци Унмика број 2005/5, коју је 25. априла 2005. потписао Сорен Јесен-Петерсен.

ДЕЧАНСКА ПУСТИЊА

СКИТОВИ И КЕЛИЈЕ МОНАСТИРА ДЕЧАНА

слику о тешко оштећеним или већ непостојећим споменицима. Истовремено она пружа грађу за потресну хронику пропадања и намерног уништавања јединствене споменичке целине. Због тога су писци ове књиге, пуни захвалности према претходницима који су започели с прикупљањем те документације, примили дужност да употпуне грађу о дечанским испосницама на основу властитих истраживања, користећи се знањима и технолошким средствима свог доба. Публикујући је тако дорађену, сматрали су својом обавезом да учине и оне наредне истраживачке кораке, ради којих је некада давно и започето њено стварање. Сходно то-

ме, настојали су да проуче Дечанску пустињу као сложену и особену споменичку целину и да уз помоћ савременог научног приступа досегну до разумевања живота некадашње анахоретске заједнице кроз историју. Делећи са читаоцима своје спознаје о Дечанској пустињи, која умире у заборава, хтели су да поделе и одговорност за њену потоњу судбину. Можда их у тај покушај достојног ревновања тежњама часних Британки, Леонтија Нинковића, Ђурђа Бошковића или Милана Ивановића није повела исувише варљива нада да се последњи остаци споменика у клисури Дечанске Бистрице још могу некако сачувати.



ДЕЧАНСКЕ ИСПОСНИЦЕ У СВЕТЛУ ПИСАНИХ ИЗВОРА

ПРИМАМЉИВА ЈЕ ПРЕТПОСТАВКА да је монашки живот у дечанском крају, средњовековној Затрнавској жупи, започео још пре подизања манастира Дечана, али историјски извори то изричито не потврђују.¹ У првој, оснивачкој хрисовуљи краља Стефана Дечанског (1330), као ни у двама мало каснијим повељама, нема наговештаја да је манастир саграђен на месту или у близини старијих монашких станишта. Напротив, дечански ктитор необично је разговетан у аренги своје хрисовуље: место је нашао свети Сава као прикладно за подизање Божијег дома, обележио га је и благословио да буде светилиште; пошто, међутим, није стигао да на њему и сазида храм, то је учинио тек краљ Стефан Урош Трећи са сином Душаном.² Зидање манастира, са црквом посвећеном Христу Пантократору и с другим потребним грађевинама (сл. 11), трајало је дуго, од 1327. до 1334/1335, а живописање цркве још дуже – завршено је тек 1347. или 1348. године.³ Оснивање монашких испосница око манастира тек по његовој изградњи имало би сличности с другим владарским задужбинама саграђеним на запуштеним старим култ-

ним местима или на потпуно новим, попут Студенице, Милешеве или Светих арханђела код Призрена.⁴ Када је, међутим, реч о дечанским пештерним храмовима, односно о изостављању њиховог помена у најстаријим писаним изворима, извесну меру опреза треба сачувати због карактера тих текстова. У дечанским хрисовуљама краљева Стефана Дечанског и Стефана Душана подробно су набројана села огромног властелинства, па и цркве у њима, али је изостављена непосредна околина манастира, вероватно зато што у њој није било

¹ Податак да су ту у време архиепископа Јакова (1286–1292) живела двојица грчких монаха у испосници Котрулици (Ивановић, *Задужбине Косова*, 395) плод је забуне, јер је реч о пећинској испосници код Пећке Бистрице, близу Патријаршије, в. Данило, *Живоџи*, 203.

² Ивић, Грковић, *Дечанске хрисовуље*, 62, 75, 304; Грковић, *Прва хрисовуља манастира Дечани*, 68–71, слика повеље, ред 96–110.

³ Суботић, *Прилој хронологији дечанској зидној сликарства*, 111–135; Тодић, Чанак-Медић, *Манастир Дечани*, 16–31, 326–328.

⁴ Уп. Темерински, *Горња испосница*, 257–260; Д. Поповић, *Пећинске цркве и испоснице у области Полимља*, 47–60, 53–60; иста, *Средњовековне пећине-испоснице*, 129–154, 146–148.



Сл. 11. Црква у Дечанима и унутрашњост манастира

насељених места, а издвојене монашке насеобине, ако их је и било, нису навођене. С друге стране, у *Житију светіої Стефана Дечанскої* Григорија Цамблака, написаном око 1400. године, такође се не помињу испоснице око манастира – иако су оне тада поуздано постојале – јер се оно усредсређује само на манастир и околне цркве чији је ктитор био Стефан Дечански.⁵

Најранији сигуран податак о постојању неке испоснице у близини Дечана доноси епископ пећки Марко у *Житију патријарха Јефрема* (мало после 1400).⁶ Пратећи Јефремово претходно монашко подвизавање, писац прича како је он стигао у српску земљу, где га је најпре лепо примио патријарх Јоаникије у Пећи, а затим **кѢ ДЕЧАНЪСКОМЪ МОНАСТИРЪ ПРИХОДИТЬ И ВЪ ПУСТЫНЮ КДИНЬ ВЪСЕЛѦКМЪ И МНГО ЛѢТЬ ПРѢПРОВО-**

ДИВЬ ВЪ ТОИ ПУСТЫНИ. Пошто је Марко био дугогодишњи Јефремов ученик, у његово излагање не треба нимало сумњати; штавише, подаци из житија могу се прилично тачно хронолошки одредити. Јефрем је дошао у дечанску испосницу између 1347. и 1354. године, а ту је остао до смутних времена после смрти цара Душана (1355), када га је патријарх Сава Четврти (1354–1375) преместио на безбедније место, у Ждрело

⁵ *Житие на Стефан Дечански*, 104; Григорије Цамблук, *Књижевни рад у Србији*, 65–67, 69–70.

⁶ Ђ. Трифуновић, *Житије светіої патријарха Јефрема од епископа Марка*, *Анали Филолошког факултета* 7 (1967) 70; у преводу Д. Богдановића на савремени српски језик: *Шести йисаца*, 166.

код Пећи.⁷ Претпоставља се да је та „дечанска пустиња“ била позната испосница у Белаји (сл. 15),⁸ што изгледа тачно. У њој је Јефрем затекао Авраама и Спиридона, двојицу искусних монаха, као и Спиридоновог послушника Јакова, што значи да је та испосница већ постојала око 1350. године и да је образована најкасније у време изградње манастира. Податак из Јефремовог житија о томе да је Спиридон с Јаковом пребивао тридесет година у пустињи не може се користити за хронологију дечанске испоснице јер не знамо да ли су они непрекидно боравили у њој.

У сваком случају, на основу тих најранијих вести може се закључити да је живот у издвојеним исихастиријама око Дечана започео некако истовремено са изградњом манастира. Испосница у којој се подвизавао потоњи патријарх Јефрем, а која се поистовећује с Белајском испосницом, вероватно је била најстарија и тада можда једина у горњем току реке Бистрице. Касније се број пећинских испосница у том крају повећавао, али их, изгледа, никад није било више од десет, а најинтензивнији живот у њима одвијао се током XV и XVI века. У турским пописима из 1570/1571. и 1582. године на земљишту Дечана и у њиховој непосредној околини помиње се девет оваквих – како се називају – црква или манастира,⁹ а прва међу њима, свакако најстарија и најугледнија, била је Белаја. За њом су следили Душитова (?), Свети Никола, други Свети Никола, Свети Георгије, Богородичина црква (Пречиста), Свети Јован, Морава и Придворац.¹⁰

У изворима се називају различито: *џустиниња*, *црква*, *храм*, *дом*, *келија*, а у турским документима обично *манасџир*, као што се понекад називају и у српским текстовима. Само се за једну од цркава користи и реч *џирџи*, али као алтернативни назив.

Све су те испоснице у ствари биле келије или скитови манастира Дечана. Дечани су, наиме, од самог почетка, вољом ктитора, били организовани као општежителни манастир,¹¹ али се у хрисовуљама не наводи да је он био и лавриотског типа. У *Житију џаџиријарха Јефрема* помиње се лавра у коју су биле положене мошти Спиридона из Дечанске пустиње. Ако се то односи на Дечане (као што се чини),¹² ово је први помен манастира као лавре, што би било разумљиво с обзиром на околност да је тада, почетком XV века, посто-

јала бар једна келија изван манастира. Назив *лавра* за Дечане усталио се тек у XVIII столећу, тада са значењем великог и угледног манастира.

Киновијски облик живота у Дечанима, с већим бројем издвојених келија и скитова, део је раширене појаве у организацији позносредњовековног монаштва. У недостатку поузданијих потврда, само се претпоставља да су у Србији, у том смислу, усвојени обрасци са Свете горе, тачније правила типика који је свети Сава установио у својој Карејској келији.¹³ Нема, међутим, сумње да је свети Сава почео рано да уводи светогорски начин живота и богослужења у српске манастире, посебно од 1219, кад је постао први српски архиепископ. О томе јасно говори Доментијан: „И пренесе сваки узор Свете горе у своје отачаство киновијама, игуманијама, сихастиријама.“¹⁴ Премда типичи дечанских испосница нису сачувани, пажљиво пребирање по преосталим подацима може убедљиво показати да су оне биле организоване по моделу који је створио свети Сава у Карејској келији.¹⁵

⁷ Богдановић, *Песничка џворенија монаха Јефрема*, 121–126; Д. Поповић, *Патријарх Јефрем*, 114.

⁸ Богдановић, *Песничка џворенија монаха Јефрема*, 123.

⁹ Шаkota, *Дечанска ризница*, 55; Зиројевић, *Цркве и манасџири*, 90; иста, *Имање манасџира Дечана*, 411; иста, *Поседи манасџира*, 34.

¹⁰ Милош Милојевић поменуо је произвољно двадесет пет испосница у белајској околини, в. *Пуџоџис*, 16. Џорџина Мјур Макензи и Аделина Полина Ирби десет година раније забележиле су да их има доста, мада су обишле само пет, в. *Travels* (у српском преводу Ч. Мијатовића: *Пуџовање*, 319–329). И Леонтије Нинковић (*Брасџиво лавре Високих Дечана*) наводи да их има више, али каже да их се само седам прилично сачувало. Милан Ивановић (*Задужбине Косова*, 395–396) такође пише да се од повећег броја испосница седам очувало с доста трагова, а описује само четири.

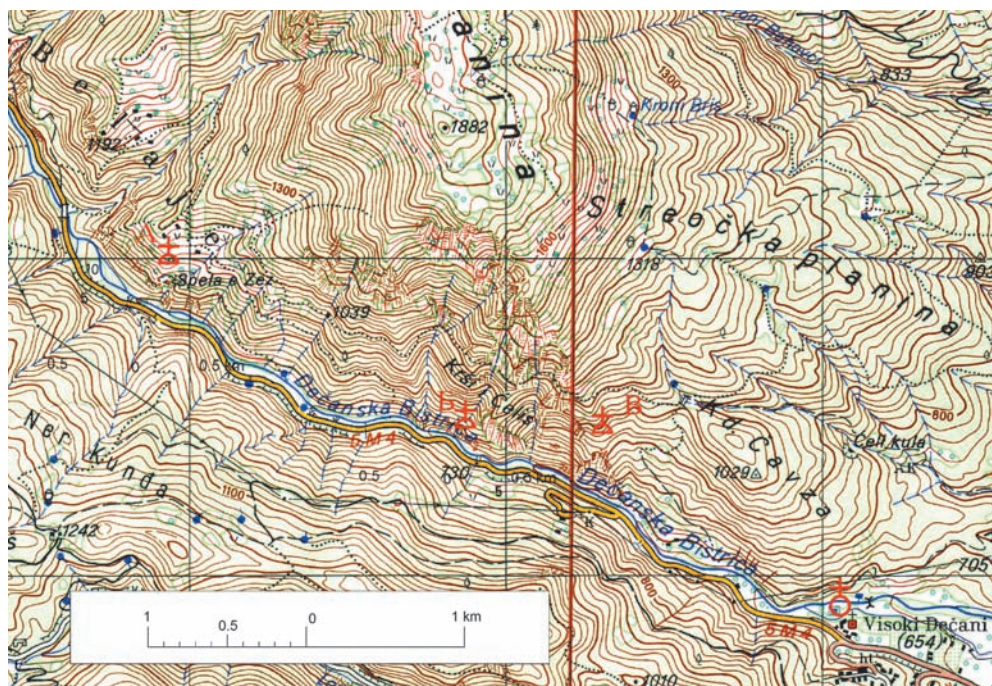
¹¹ Грковић, *Прва хрисовуља манасџира Дечани*, 68.

¹² В. нап. 6 у овом поглављу.

¹³ В. Марковић, *Православно монашџиво и манасџири у средњовековној Србији*, Сремски Карловци 1920, 72; Свети Сава, *Сабрани сџисци*, 15; Д. Поповић, *Монах-џустинињак*, 555–556, 559.

¹⁴ Доментијан, *Животџи светиџоџа Саве и светиџоџа Симеона* (1938), 103.

¹⁵ Мирковић, *Скиџски устџави*, 52–68; Свети Сава, *Сабрани сџисци*, 37–40.



Сл. 12. СИТУАЦИОНИ ПЛАН ДЕЧАНСКЕ ПУСТИЊЕ СА ОБЕЛЕЖЕНИМ СКИТОВИМА:
А. БЕЛАЧА; Б. СВЕТИ ГЕОРГИЈЕ („ИСПОСНИЦА СВЕТЕ ЈЕЛЕНЕ“); В. СВЕТА ТРИ ЈЕРАРХА („ИСПОСНИЦА СТЕФАНА ДЕЧАНСКОГ“)

Појединости о односу Дечана као матичног манастира и његових скитова и келија нису познате, али се у основним цртама тај однос може доста добро описати, уз напомену да се он у посебним околностима сигурно мењао. Несумњиво је да су испоснице уживале велику слободу, мада се њихова веза с манастиром никада није прекидала и оне су увек чиниле његов саставни део,¹⁶ иако су имале највећи степен аутономије. Она се пре свега огледала у економској независности, какву је и свети Сава предвидео за своју келију у Кареји и накнадно је ојачао 42. главом *Хиландарској шийика*.¹⁷ Када је реч о дечанским испосницама, неколико карактеристичних примера добро потврђује такву самосталност. Испоснице су поседовале сопствена имања, до којих су долазиле куповином или на други начин. Старац Нестор купио је у име Белајске келије ливаду више села Глођана, а онда је 1565. године једну њену трећину продао неком Раичу, што значи да је њоме слободно располагао, док се дечански монаси појављују само као сведоци те купопродаје.¹⁸ У попису из 1570/1571. године забележено је да калуђер Методије из Светог Николе (односно из Никољске кели-

је) држи три воденице и једну ваљавицу, а да друге три воденице поседује монах из манастира Белаје чије име није разрешено.¹⁹ Судаћи по спору због којег су у пролеће 1577. морали да путују чак у Цариград, и монаси из Никољске келије (у ферману Мурата Трећег такође назване манастиром) куповали су земљу с дрвећем кестена од неког спахије.²⁰ Осим обрадиве земље, ливада и кестенара, воденица и ваљавица, дечанске испоснице поседовале су и своју стоку, што је

¹⁶ У духовном погледу, уосталом као и Дечани, испоснице су припадале епископији, касније митрополији Студенице хвостанске, са седиштем у Богородичином манастиру, северно од Пећи; о њој в. Smirnov, Bošković, *L'église*, 47–81; В. Кораћ, *Студеница Хвостанска*, Београд 1976; М. Јанковић, *Ејископије и митрополије српске цркве у средњем веку*, Београд 1985, 30, 98, 149–151, 175.

¹⁷ Мирковић, *Скијски устав*, 53, 56, 58–59; Свети Сава, *Сабрани списи*, 37–38, 85.

¹⁸ ССЗН, бр. 6324.

¹⁹ Зиројевић, *Имање манастира Дечана*, 411; иста, *Поседи манастира*, 33 и нап. 147–148.

²⁰ Kaleši, Eren, *Četrnaest turskih fermana*, 313.

познато на основу помена „овчара манастира Белаје“ (в. *Прилој I*). Фрагментарно сачувани текстови *Белајској поменика* и *Поменика храма Света шри јерарха* сами по себи сведоче о једном од начина прибављања средстава – постојали су многобројни приложници, а њихова имена уписивана су у поменике: у другом наведеном поменику забележено је како је цело једно село – „сабор“ Архилаче – обећало да ће испосници Тројице светитеља давати сваког лета товар жита.²¹ Главни извор прихода током XVI и XVII века били су, изгледа, прилози прикупљани у писанијама, али и од побожних хришћана који су долазили у дечанске испоснице (в. *Прилој I*).

По турском освајању српске деспотовине, најпре привременом (1439–1444), а затим и коначном (1459), Дечани су се нашли у новој држави и изгубили су своје

Сл. 13. ПОГЛЕД НА „ЗИДАНУ ИСПОСНИЦУ“



велико властелинство, које је подељено турским и хришћанским феудалцима. Нова обавеза била је и уредно плаћање пореза, и то одсеком (у чему Дечани нису били изузетак међу манастирима), у висини од хиљаду акчи, не рачунајући ванредне намете.²² При том је манастир са околним келијама сачињавао једну пореску јединицу, а таквих „манастира“ је, као што је поменуто, године 1570/1571. и 1582. било девет. Досад се помишљало да су у те пописе улазили сви дечански метоси, па је један од манастира Светог Николе поистовећен с Гориочем код Истока,²³ али то неће бити тачно. Сви су се ти храмови, наиме, налазили близу манастира Дечана и с њим су чинили једну територијалну целину (сл. 3). То се види из фермана султана Селима Другог од 22. фебруара 1572. године, издатог поводом жалбе манастира Дечана, Белаје, Достове, Светог Николе и осталих манастира у Пећком кадилуку (очигледно свих оних наведених у пописима из 1570/1571. и 1582) због тога што им је уобичајено плаћање пореза одсеком замењено плаћањем десетине.²⁴ У ферману је наведено да сви ти манастири припадају једном спахији, Мемиху, што значи да су се налазили на заокруженом подручју око манастира Дечана,²⁵ па у њима треба видети првенствено монашке насеобине између Белаје и Дечана. Разрезивање пореза вероватно је било унутрашње питање целе монашке заједнице и зависило је од имовног стања појединих келија, а новац је сигурно прикупљан у манастиру и онда је укупна свота предавана порезницима.

Премда су испоснице уживале висок степен самосталности, између њих и манастира владали су складни

²¹ Матић, *Опис рукописца*, 178–179.

²² S. Pulaha, *Defteri i regjistrimit të Sanxhakut të Shkodrës i vitit 1485*, Tiranë 1974, 210; Зиројевић, *Имање манастира Дечана*, 407–412; иста, *Поседи манастира*, 29–35.

²³ Шакота, *Дечанска ризница*, 56; Зиројевић, *Поседи манастира*, 33, нап. 147, 34, нап. 152; Тодић, Чанак-Медић, *Манастир Дечани*, 118, нап. 372.

²⁴ Kaleši, Eren, *Četrnaest turskih fermana*, 312.

²⁵ Добро проучен начин плаћања пореза на Светој гори, иако је имао низ посебности, показује да је плаћање одсеком обухватало манастире, скитове и келије само на Светој гори, док су удаљени метоси плаћали порез одвојено, в. Фотић, *Света Гора и Хиландар*, 63–78.

односи – није забележен ниједан њихов међусобни сукоб. Није познато да ли се избор келиота, то јест монаха који су живели у испосницама, обављао у манастиру, онако као што је то за Карејску келију предвиђао њен типик. У њему, а још више у *Хиландарском шийику*, свети Сава нарочито је нагласио да се за келију у Кареји бирају само богобојажљиви монаси, писмени и достојни највећег подвига, а не они који би желели да у њој тргују или налазе телесни покој.²⁶ Иако не знамо како су и да ли су уопште бирани у матичном манастиру, за неке житеље дечанских испосница може се без устезања рећи да су припадали најистакнутијим и најобразованијим монасима свог доба. Већ на почетку, у петој деценији XIV века, у Дечанској пустињи, свакако у Белаји, затичемо великог старца и подвижника Авраама, затим искусног и образованог Спиридона, великог оца племенитог порекла (потicao је **ѡт полати царикви**), као и његовог послушника Јакова, којима се придружио већ тада прослављени пустиножител Јефрем, касније у два маха српски патријарх (сл. 14).²⁷ У тој испосници живео је на прелазу из XV у XVI век знаменити преписивач Никандар, који је исписао и украсио низ рукописа (сл. 16, 17), међу њима и текстове што су пресудно допринели прослављању светог Стефана Дечанског.²⁸ У дечанским испосницама није негована само преписивачка делатност, већ су се и деца учила писмености, о чему сведочи запис у *Поменику храма Света три јерарха* (в. Прилој II). Око средине XVI века веома се истакао старац Нестор из Белаје, добар економ, приложник великог крста (сл. 19) и најзаслужнији за подизање и живописање цркве Свете Тројице у дечанском метоху Брезовици код Плава (1567).²⁹ Познат је само један дечански игуман из реда изабраних монаха који су живели у оближњим испосницама – био је то јеромонах Методије из Никољске келије (1575)³⁰ – мада претпостављамо да није био и једини. Узгред помињемо да је и Карејска келија Хиландару дала неколико игумана.³¹

Јеромонах Методије могао је бити изабран за дечанског игумана јер су сви келиоти били чланови манастирског братства. На челу сваке келије, као што је то било уобичајено, налазио се старац или настојатељ, њен заступник у широј киновији и пред световним

властима. Тако старац Нестор у име братије своје келије купује и продаје ливаду у Глођанима, поручује израду крста, подиже и осликава цркву у Брезовици.³² Калуђер Методије из Никољске келије, несумњиво старац, појављује се као власник три воденице и једне ваљавице у попису из 1570/1571. године.³³ Карактеристично је то што се у *Белајском поменику* (в. Прилој I) и *Поменику храма Три јерарха* (в. Прилој II) игуман уопште не помиње у предговору, што је иначе било обавезно у манастирским типацима. У првом се наводе само еклесијарх и параеклесијарх, у вези с њиховом обавезом помињања записаних у поменику. У њему се, додуше, налази одељак *Поменик игумана и јероманаха* – где су, изгледа, поред дечанских, уписани и неки из других манастира – али и неуобичајена рубрика *Поменик свјем старцем иустинским*. Предговор у другом поменику сасвим је кратак и сам по себи довољно речит: „Поминаније светим ктитором, старцем и братије светаго храма сего, и православним господом, и частним и христољубивим властелом, и всем христијаном милостињу давшим.“ Изгледа да је он одмах почињао *Помеником иноческим*.

Облици усамљивања једног монаха или неколицине њих били су различити, као што је то био и изглед њихових станишта. Она су се налазила обично у близини манастира (сл. 1), на удаљености до десетак километара, често у пећинама, мање или више прилагођеним за становање, што није било и обавезно.³⁴ Највећи број дечанских испосница налазио се уз реку Бистрицу (сл. 12), у крају који се до данас назива Ће-

²⁶ Мирковић, *Скијски устави*, 54, 56; Свети Сава, *Сабрани списи*, 38, 85.

²⁷ В. нап. 6 у овом поглављу, као и Д. Поповић, *Патријарх Јефрем*, 114.

²⁸ Тодић, Чанак-Медић, *Манастир Дечани*, 97.

²⁹ Шакота, *О једној мало познатој дечанској старини*, 51–60; иста, *Дечанска ризница*, 55, 284, 292–294.

³⁰ ССЗН, бр. 6376.

³¹ Мошин, Пурковић, *Хиландарски игумани*, 77, 96, 114.

³² ССЗН, бр. 646, 6324, 6339.

³³ В. нап. 19 у овом поглављу.

³⁴ *Аџонско монаштво*, 28–48; Д. Поповић, *Монах-игуман*, 553–556, 561–562, 576–583.

лије, а најдаља од њих била је Белајска испосница (сл. 15), сада испод истоименог села, удаљена око пет километара од манастира Дечана. Њен храм смештен је у пећину, која је у ту сврху била дотеривана, а стамбени простор налазио се изван ње. Изгледа да су и друге

Сл. 14. ПАТРИЈАРХ ЈЕФРЕМ,
ФРЕСКА У ЦРКВИ СВЕТОГ ДИМИТРИЈА У ПЕЊИ, 1621



испоснице, које се каткад скупно називају белајским, биле везане за пећине.³⁵ Треба допустити могућност да су се неке од њих налазиле и на другим местима и да нису морале обавезно бити пештерног карактера. Пустуњачка станишта, зависно од места, броја монаха и облика њиховог подвизавања, нису увек обухватала храм, па су отшелници једном недељно и о празницима одлазили у манастир на литургију и заједнички обед у трпезарији.³⁶ Пошто су дечанске испоснице врло слабо испитане, тешко је рећи да ли је тај обичај важио и за њихове монахе. Како је, међутим, већина испосница позната баш по имену светог патрона, у најмању руку треба претпоставити да су оне обухватале мале храмове, зидане или обликом и величином прилагођене природним удубљењима у стени. Следеће занимљиво питање јесте то да ли се у њима редовно служило и да ли се обављала литургија или је ово било замењено појединачним и личним молитвама. Свети Сава је, углавном по обичајима Свете горе, предвидео да се у Карејској келији свакодневно обављају јутрење, вечерње и полуноћница, а у суботу и на Господње и велике празнике свеноћно бденије, док су се литургије служиле по могућности („према сили“).³⁷ Вероватно је тако било и у дечанским испосницама. У предговору *Белајској ѿменика* (в. *Прилој I*) наведене су само службе повезане с помињањем записаних у њему, како је то обично и у другим поменицима,³⁸ а о чему треба да се старају еклисијарх и параеклисијарх. Имена из поменика читају се у петак увече, после катизме *Блажени нейорочни* и задушних канона, а суботом на литургији. На основу тога може се закључити да се богослужење у Белаји обављало свакодневно, као што су се и литургије служиле бар суботом. У саставу невеликог братства сигурно је постојао еклисијарх, задужен за поредак у храму и одржавање службе у њему. У *Поменику храма Свеѿша шри јерарха* (в. *Прилој II*) такво упутство не постоји (или није преписано),

³⁵ Смирнов, Бошковић, *Археолошке белешке*, 264–266.

³⁶ Д. Поповић, *Монах-јусѿињак*, 560.

³⁷ Мирковић, *Скиѿски усѿави*, 54–55, 59–60; Свети Сава, *Сабрани сѿиси*, 38–39.

³⁸ Новаковић, *Срѿски ѿменици*, 4.

мада је већ само постојање поменика подразумевало његово читање на службама, што значи да је храм постојао и у тој испосници и да је у њему обављано потпуно или скраћено богослужење. Да ли је тако било и у осталим испосницама – данас је тешко рећи јер података о томе нема, мада треба претпоставити да су у већини њих постојале бар неке скромне богомоље и да се у њима служило.

Храмови у испосницама Света три јерарха и Белаји били су без сумње снабдевени иконама, можда и иконостасима, богослужбеним књигама, ризама и сасудима. Остало је забележено (в. *Прилој II*) да је храм Света три јерарха имао чак тридесет седам књига, већи број одежди и један путир. Сигурно се доста књига налазило и у Белајској испосници, јер је она била позната по добрим писарима од краја XV до средине XVI века. И то потврђује да су у овим испосницама живели предузимљиви и образовани монаси, који су својом делатношћу утиснули препознатљив печат историји манастира Дечана.

Није довољно јасно када је почео да замире живот у испосницама, али се то може претпоставити с доста вероватноће. Наиме, имена њихових житеља још су се ту и тамо појављивала током прве половине XVII века, а затим се потпуно губе. Зато треба веровати да су судбоносна 1690. година или деценије око ње означиле крај живота у дечанским испосницама. О томе би сведочио и запис у једном дечанском *Пролоју* – мада га је објавио недовољно поуздани Милош Милојевић,³⁹ могли бисмо му поклонити извесно поверење⁴⁰ јер одсликава немирно време аустро-турског рата. У њему се вели да је 1687. неки Арап-паша из Анадолије пленио околину Дечана, а Татархан је 1692. порушио утврђења у околини, запалио и опљачкао манастир и разорио или опустошио дечанске келије: **и разсипа келїи лаври дечаньских**, свакако белајске испоснице. Ово би објашњавало то зашто од краја XVII века уопште нема вести о њима. Сигурно је тешко стање после Велике сеобе и на почетку XVIII века учинило да се живот у Дечанима сведе на простор унутар манастирских зидова,⁴¹ па се једва може и замислити да се тада неки монах могао осамити и живети у врлетима око реке Бистрице. Келиоти су се повукли у манастир и вероватно су ту пренели из својих испо-

сница све што је било вредно чувања и памћења. Од богослужбених предмета о томе сведочи само једна тамјаница с накнадно угребаним записом у којем се наводи да је припадала храму Успења Богородичиног у Белаји (сл. 18). Из те испоснице у манастир је пренето и неколико књига (сл. 16, 17). Исто толико донето је и из келије Света три јерарха; на њима је забележено да су „пиржанске“ (сл. 23), можда с надом да ће тамо бити враћене кад келија опет буде оживела. Из те две испоснице у манастир су донети и њихови поменици. Од многобројних дечанских икона бар неке потичу, као и књиге, из околних испосница, а пре свега скупина икона изведених око 1620. године, за које се претпоставља да су првобитно стајале на неком иконостасу.

О томе да су ове испоснице давно напуштене говори и то што су до средине XIX века, када се појавило занимање за њих, њихове посвете углавном биле заборављене и што је историјско памћење које се односило на испоснице у великој мери било замењено легендама. Али и тада се у манастиру још знало да су некад у њима биле преписиване књиге и да су неке од тих књига доспеле у манастирску библиотеку.⁴² Издвајајући историјске чињенице од легендарних наноса, покушаћемо да бар неке од ових тешко пострадалих испосница препознамо у њиховим остацима и да кажемо понешто о њима.

³⁹ Милојевић, *Пушћоис*, 14–15. Запис је, по Милојевићу, објавио и Јстребов, *Стара Србија*, 35, а коментарисала га је Шако-та, *Дечанска ризница*, 59–60.

⁴⁰ Натписе и записе које је сам видео Милојевић је углавном тачно наводио, а овај запис не одудара од сличних из времена око 1700. године. Истина је да међу рукописима у Дечанима сада не постоји пролог са овим записом, али је у манастирској библиотеци некада сигурно било више од седам пролога, колико их сада има (зна се, на пример, да су од четири која је 1394. наручио дечански епископ Варлаам до данас остала само три, в. Богдановић, *Две редакције*, 41–43), што би могло значити да је пролог са овим записом нестао из манастира после 1877. године. О насиљима Турака и нарочито Арбанаса и Татара око 1690. говори више домаћих и страних извора (Ивановић, *Загужбине Косова*, 608–609), међу њима и запис у дечанском *Злашоусти* бр. 97, в. нап. 53 у овом поглављу.

⁴¹ Тодић, Чанак-Медић, *Манастир Дечани*, 120–121.

⁴² *Пушћовање*, 313, 323.

БЕЛАЈА

Белаја је најпознатија дечанска испосница, удаљена 5,2 km од манастира (сл. 12); о њој се сачувало највише података и њена идентификација никада није била довођена у питање. Као и све друге испоснице, она лежи на левој обали Дечанске Бистрице и обухвата пештерну цркву, највећим делом смештену у стеновиту пећину којој је делимичним клесањем и призиђивањем дат одговарајући облик храма (сл. 15). У њој је сачувано и највише фресака.⁴³ Била је не само најугледнија већ, изгледа, и најстарија, а у набрајању дечанских испосница увек је помињана на првом месту. Путоказ ка времену у којем је образована можда би се могао пронаћи у њеном поменику (в. *Прилој I*). Иако он потиче из XVI века, неким својим деловима сигурно се ослања на много старији предложак. Каталог архиепископа и патријараха завршава се патријархом Савом Четвртим (1354–1375), а наведена су и двојица вероватно хвостанских епископа, чија су имена унета између архиепископа Саве Трећег (1309–1316) и Никодима (1317–1324) и између Никодима и Данила (1324–1337). Епископ Јован, један од њих, помиње се и у другим изворима од 1301. до 1317. године. Ма колико да је та нит танка, она нас ипак води ка закључку да је Белајска испосница заснована или мало пре или у току подизања манастира Дечана, то јест у другој или трећој деценији XIV века. Не зна се ко је био њен оснивач јер ни поред једног владара у поменику, па ни уз Стефана Дечанског, не стоји ктиторска ознака, што наговештава да је то вероватно била нека мање значајна особа, чије је име до XVI века заборављено.

Готово је извесно да се податак из *Житија папирјарха Јефрема* о томе како се он неко време („много година“) подвизавао у Дечанској пустињи односи на Белају.⁴⁴ Пошто се Јефремов боравак у тој испосници датује у време између 1347. и 1357. године, то би био и њен најранији помен. Он је вишеструко важан, али ћемо овде скренути пажњу само на неколико значајних података које доноси поменути текст. Испосница је сигурно увелико постојала пре Јефремовог доласка, јер је он 1346. или 1347. године у њој затекао већ образовано мање братство. Она је вероватно од почетка била стециште угледних монаха. И сам Јефрем био

је један од знаменитих исихаста свог доба: пре доласка у Србију подвизавао се много година у Бугарској, на Светој гори (у Хиландару, Зографу и у некој пећини на падинама Атоса) и близу Филипопоља; у Пећи се појавио као познат подвижник, духовник и књижевник; ту га је са чашћу примио патријарх Јоаникије и могуће је да га је сам послао у Дечанску пустињу, вероватно добро познату по врлинама оних који су у њој боравили. Још је веће поштовање према Јефрему показивао патријарх Сава Четврти, који га је – због безбедности, а и да би му био ближе – године 1356. или 1357. преселио у келију Ждрело код Пећке патријаршије. Јефрем је после Савине смрти у два маха био изабран за српског патријарха (сл. 14), најпре 1375, а затим 1389. године.⁴⁵

Јефрема је у дечанској испосници дочекало трочлано братство. На његовом челу био је Авраам, „велики старац и крепки подвижник“, и то је први белајски старац за кога знамо. Епископ Марко, писац Јефремовог житија, вероватно га је познавао или је бар био добро обавештен о њему, јер у синаксару својих родитеља каже да је Авраам био духовник његовог оца, кога је оженио, а потом поставио за свештеника; колико га је Марко ценио, показује и то што Авраама назива великим и преподобним старцем „који је заблистао у испосничком подвигу и пустињачком борењу“.⁴⁶ Са Авраамом је у испосници био и Спиридон, „велики отац“, угледан не само због високог порекла већ и због савршеног тридесетогодишњег пустињачког искуства. Ис-

⁴³ Најпоузданије о њој пишу Ц. Мјур Макензи и А. П. Ирби, *Путовање*, 322–323; Нинковић, *Брасиво лавре Високих Дечана*, 27–28; Смирнов, Бошковић, *Археолошке белешке*, 264–265, сл. 19–20; Петковић, Бошковић, *Манастир Дечани*, 114, сл. 123–125; Ивановић, *Задужбине Косова*, 395–396 са сликом.

⁴⁴ В. нап. 6 у овом поглављу. Најпотпуније, с претпоставком да је реч о Белајској испосници: Богдановић, *Песничка творенија монаха Јефрема*, 123–124. О пећком епископу Марку, писцу житија, в. *Шест њисаца*, 41–58.

⁴⁵ Богдановић, *Песничка творенија монаха Јефрема*, 121–126; Д. Поповић, *Папирјарх Јефрем*, 112–116. О патријарху Јефрему в. и М. Пурковић, *Српски папирјарси средњега века*, Диселдорф 1976, 101–115, 123–126.

⁴⁶ *Шест њисаца*, 207. О Аврааму в. Ђ. Сп. Радојичић, „Авраам“ (о једном монограму из времена цара Стефана Душана), *Старинар XIV* (1939) 69–70.



Сл. 15. СКИТ У БЕЛАЈИ

такао се нарочитим исихастичким врлинама и „просветљењем“, а после смрти прославио се и светим моштима, које су почивале у лаври, свакако у Дечанима.⁴⁷ Изнета је претпоставка да би тај дечански пустиножитељ могао бити потоњи патријарх Спиридон (1379–1389);⁴⁸ без обзира на то да ли је ово тачно или није, Спиридон је свакако био изузетна личност, којој је Марко Пећки посветио неколико језгровитих реченица, пуних највећег уважавања. Уз Спиридона се налазио његов дугогодишњи послушник Јаков. У Белаји су се тако окупили угледни исихасти, од којих је касније бар један предводио српску цркву током једног од њених најтежих раздобља.

У време поменутих личности у Белаји је свакако већ постојао пештерни храм, чији су се остаци сачу-

вали до данас. Више извора сведочи о томе да је он био посвећен Успењу Богородичином. У *Белајском ѿоменику*, међутим, помиње се храм „Васкрсења Господа Бога и Спаса нашега Исуса Христа и Успења пречисте владичице наше Богородице и приснодјеве Марије“ (в. *Прилој I*). Таква двострука храмовна посвета, изузетно ретка, ставља нас пред проблем који не можемо да разрешимо. Помишљамо на то да су у Белаји можда постојале две црквице (мада се, осим у овом поменику, посвета Васкрсењу не појављује ни уз једну другу дечанску испосницу) или је првобитна посвета

⁴⁷ В. нап. 6 у овом поглављу.

⁴⁸ Богдановић, *Песничка ѿворенија монаха Јефрема*, 125–126.

храма Васкрсењу касније замењена Успењем. Остаје, наравно, и могућност да је храм од почетка имао две посвете, што нам изгледа најмање вероватно.

После Јефремовог одласка из Белаје о њој нема никаквих вести. Јефрем је, иначе, морао да напусти келију због разбојничких напада који су се збили након смрти цара Душана 1355. године. Изгледа да су се тада неки појединци осилили и доста зла нанели манастиру. Догађај са Ивојем, кога је за челника поставила царица Јелена, а о којем говори Григорије Цамблак у *Житију Стефана Дечанског*, ставља се обзриво у време око 1371. године,⁴⁹ мада није немогуће да се то десило и неколико деценија раније, у доба попуштања централне власти после Душанове смрти. Током дугог низа година након тога дечанске испоснице, па ни Белаја, не помињу се у изворима. Несумњиво је да су оне поделиле судбину манастира којем су припадале и да су наставиле живот у знатно измењеним околностима после доласка Турака.

Тек с краја XV и из првих година следећег века потичу наредне вести о Белаји, а оне се односе на интензиван преписивачки рад у њој, чији је носилац био Никандар, сигурно житељ те испоснице.⁵⁰ На њеном челу тада је био старац Јефтимије. По његовом налогу и с његовим благословом, Никандар је 1493/1494. преписао једно четворојеванђеље које се чува у манастиру Дечанима (бр. 14) (сл. 16). На његовом последњем листу писар је оставио овакав запис: **І(ИСОУ)С Х(РИСТО)С ЗАЧ(ЕЛО) И КОН(Ъ)ЦЪ. СЛАВА СЪВРШИТЕЛЮ В(О)У ВЪ БЕСКОНАЧНЫЕ ВЪКЫ, АМИНЬ. СЫ С(ВЕ)ТЫИ И Б(О)ЖСТВ-НЫИ ТЕТРОУТЕЛЬ СЪПИСА СЕ ВЪ ЛЪТ(О) 7. ВЪ ПЪСТИНЫ БЕЛАЕ, ВЪ ДОМОУ ПРЪС(ВЕ)ТЫЕ В(О)ГОРОДИЦЕ, ВЪ Д(Ъ)НЫИ НЕЧЪСТИВЫИХ(Ъ) ИСМАИЛТЕНЬ, ВЪ Ц(АРЬ)СТВО Ц(А)РА БААЗИТА, РОУКОЮ МНОГОГРЪШНАГО НИКАНДРА. ПИСА СЕ ПОВЕЛЪНІЕМЪ И БЛАГ(О)СЛОВЕНІЕМЪ СТАРЦА ЕУДІМІА. В(О)У НАШЕМЪ СЛАВА ВЪ ВЪКЫ, АМИНЬ.**⁵¹ Четворојеванђеље је не само писано у Белајској испосници већ се у њој и налазило све док није запустела. Тај исти Никандар забележио је у *Златоустију* (Дечани, бр. 97) (сл. 17) само 1502/1503. годину и своје име: **СЛАВА СЪВРШИТЕЛЮ В(О)У ВЪ БЕСКОНАЧНЫЕ ВЪКЫ, АМИНЬ. ВЪ ЛЪТ(О) 7. А. І. СЪПИСА СЕ СІА КНИГА. ПИСА НИКАНДР.**⁵² У том рукопису налази се и онај потресни запис о поразу аустријске војске у рату с Турцима 1690,

о страдању српског народа и разарању Дечана,⁵³ о догађајима који су изазвали коначно гашење дечанских испосница. Установљено је да је Никандар исписао и низ других књига које се сада чувају у манастиру Дечанима: *Пролог стиховни за јануар–март* (бр. 58) око 1494–1500. године, *Пролог стиховни за септембар–децембар* (бр. 59) око 1503. године, *Псалтир с њоследовањем* (бр. 47) око 1500–1505. године; такође је допунио старији *Требник* (бр. 68) и учествовао у писању *Архијерејског служабника* (бр. 134) око 1500. године.⁵⁴ Никандар је писао чистим и лепим рукописом, књиге су му испуњене крупним иницијалима, а велике заставице цртао је прецизно и већином их остављао необојене (сл. 16, 17). Заставице су састављене од концентричних кругова, међусобно повезаних преплетом; обично су слободне, без правоугаоних оквира, какве су и иначе биле доста честе у српским рукописима око 1500. године. Пада у очи то да је Никандар своје рукописе исписивао и илуминирао сам, али се у *Архијерејском служабнику* запажају и друге руке,⁵⁵ што наговештава да је у Белаји, осим њега, било и других писара. Истичемо да се у три Никандрова рукописа појављују параклис и стихови посвећени светом Стефану

⁴⁹ М. Благојевић, *Челници манастира Дечана*, у: *Дечани и византијска уметност*, 30–31.

⁵⁰ О Никандру в. Шаkota, *Дечанска ризница*, 53; Гроздановић-Пајић, Станковић, *Рукописне књиге*, XXV; о украсу његових рукописа: Љ. Васиљев, *Орнаментика у српским рукописима прве половине XVI века*, Археографски прилози 15 (1993) 47, сл. 1–2; Тодић, Чанак-Медић, *Манастир Дечани*, 97.

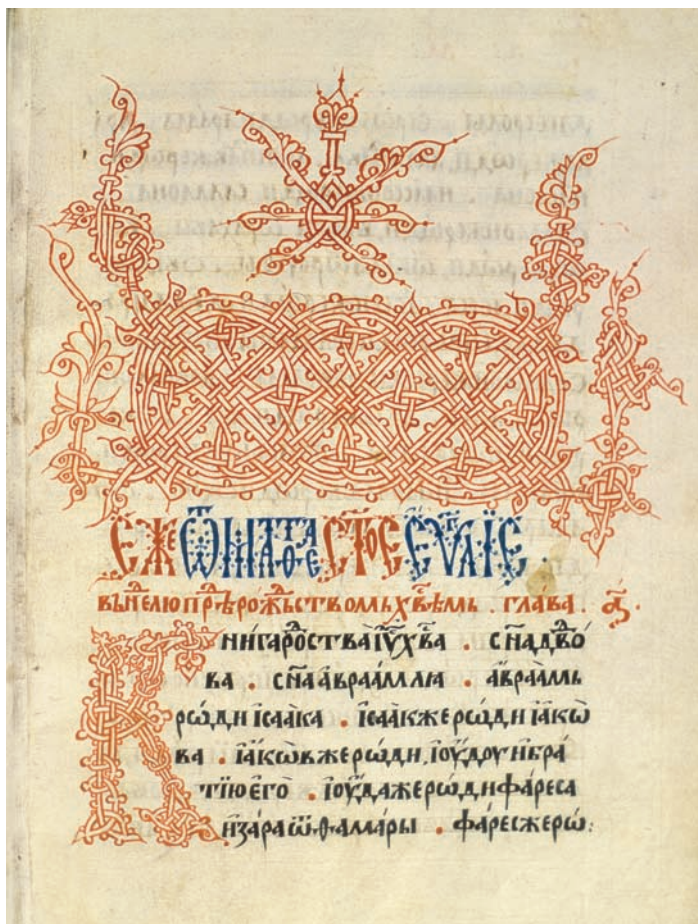
⁵¹ ССЗН, бр. 6187, превод у: Ивановић, *Задужбине Косова*, 302. О овом рукопису в. Милојевић, *Пуштойис*, 46; Петковић, Бошковић, *Манастир Дечани*, 7; Теодоровић-Шаkota, *Инвентар рукописних књига*, 199; Гроздановић-Пајић, Станковић, *Рукописне књиге*, XXV, 6–7; Тодић, Чанак-Медић, *Манастир Дечани*, 97, сл. 95.

⁵² ССЗН, бр. 6197.

⁵³ Ристић, *Дечански споменници*, 21; Милојевић, *Пуштойис*, 189; ССЗН, бр. 1934–1935; Ивановић, *Задужбине Косова*, 306 (превод записа); А. Младеновић, *О једном дечанском запису из 1690. године*, Косовско-метохијски зборник 2 (1998) 49–55; Тодић, Чанак-Медић, *Манастир Дечани*, 120.

⁵⁴ Богдановић, *Две редакције*, 44–45; Гроздановић-Пајић, Станковић, *Рукописне књиге*, XXV; Тодић, Чанак-Медић, *Манастир Дечани*, 97. Кратак опис ових рукописа донела је Теодоровић-Шаkota, *Инвентар рукописних књига*, 199, 202–204, 206, 209.

⁵⁵ Гроздановић-Пајић, Станковић, *Рукописне књиге*, XXV.



Сл. 16. ЧЕТВОРОЈЕВАНЂЕЉЕ МНОГОГРЕШНОГ НИКАНДРА,
ПИСАНО У БЕЛАЈИ 1493/1494

Дечанском,⁵⁶ што значи да су и преписивачи у дечанским испосницама значајно, ако не и пресудно, допринели ширењу култа светог дечанског заштитника. Иначе, о Никандру других података нема. Можда се на њега односи помен монаха Ника(н)дра у натпису угребаном крупним лепим словима на фреску у протезису Богородичине цркве у Белаји.⁵⁷ У Белајском ѿменнику међу јеромонасима појављује се и име Никандар (в. Прилој I), али то сасвим сигурно није преписивач Никандар из Белаје.⁵⁸

Средину XVI века обележио је Нестор, предузимљиви старац Белајске испоснице. Сви подаци о њему потичу из времена између 1565. и 1567. године. На првом месту он се помиње у уговору о продаји дела ливаде код Глођана од 17. маја 1565. године, склопљеном између Белајаца и Раича Рашкова или Ра-

шковића из Крушева и сачуваном у виду записа у поменутом Белајском четворојеванђељу (бр. 14):⁵⁹ **ВЪ** ЛЕТО **Ъ**. ТИСѸЦИНО И **Ѡ**. И **Г**., ТОГДА ШБЛАДАЮЩѸ СВѸТАН СВЛЕИМАНѸ, М(Е)С(Ъ)ЦА МАИА **І**Ъ. Д(Ь)НЬ. ДА СЕ ЗНА КАКО СЕ **Ъ**ГОДИ РАИЧЬ УТ КРѸШЕВА РАШКѠВ [СЬ] СТАРЦЕМ НЕСТОРОМ ИЕРМОНАХОМ И **Ъ** БРАТІАМИ ЗА ЛІВАДѸ ВИШЕ ГЛОЃАН. КѸПИ **Ъ** СТАРАЦЬ [СЬ] БРАТІАМІ УТ БЕХРАМА ЗА ХІЛАДѸ И **Ъ**. СЬТЬ, И ДАДОШЕ РАИЧѸ (sic) **Г**. ДЕУ ЗА ПЕТЦЬТЬ АСПРІ. И ПОГОДІ ИХЬ УТ МАНАСТИРА УТ ДЕЧАНЫ САВА ИЕРМОНАХ И ПОП ГРИГОРІ, И СТАРЦЬ АТАНАСИЕ, И СТАРАЦЬ МАКАРІЕ И **П** ИАКОВ УТ НІЛОВЕ КЕЛИЕ, И КИР ЖИВКО УТ РЪЗИНІ(К)И, И КИР ДОИЧИН УТ ЦРЬВЕНОГА ВРЕГА, ИШВА И КИР РАА УТ ПЕК(И). УТЦЕПІ СТАРЦА НЕСТОРА И БРАТІА УДЬ ШНЕИ ЛІВАДЕ **Г**. ДЕУ, БЕЛЕГА ІАСЕН И КРИВА РЕКА, СЬ ЕДНЕ СТРАНЕ ХАСАНОВА ЛІВАДА, **Ъ** ДВЕ СТРАНЕ ЖІВКОВ СТЬП, И ЧЕТВРЬТЕ СТРАНЕ БЕЛАИСКА ЛІВ(А)ДА СТЬП. ДОКЛЕ РАИЧЬ И НЕГОВИ С(Ы)НОВИ, ДА СЕ НЕ ПОМЕРИ. И ТКО ЋЕ С(І)Е ПОТВОРИТИ, ИЛИ УТ БЕЛАИЦЬ ИЛИ УТ РАИЧА ИЛИ УТ НЕГОВА ПЛЕМЕНА, ДА ЕС(Т)Ь ПРОКЛѸТЬ УТ **Т**. **Н**. **І**. С(ВЕ)ТІХ Ш(ТЬ)ЦЬ И УТ ПРЕЧ(И)СТЕ В(О)ГОРОДИЦЕ И УТ НАШЕГА ГРЕШЬНС(Т)ВА, АМИН.

Из уговора се, дакле, види да је старац Нестор с братијом из Белаје још раније био купио једну ливаду више села Глођана од неког Бехрама за 1.600 аспри. Нестор се 17. маја 1565. договорио с Раичем Рашковићем из Крушева да му прода трећину ливаде за пет

⁵⁶ Тодић, Чанак-Медић, *Манастир Дечани*, 97, сл. 29, 36.

⁵⁷ Нинковић, *Браство лавре Високих Дечана*, 27–28; Смирнов, Бошковић, *Археолошке белешке*, 265, сл. 21; Петковић, Бошковић, *Манастир Дечани I*, 114.

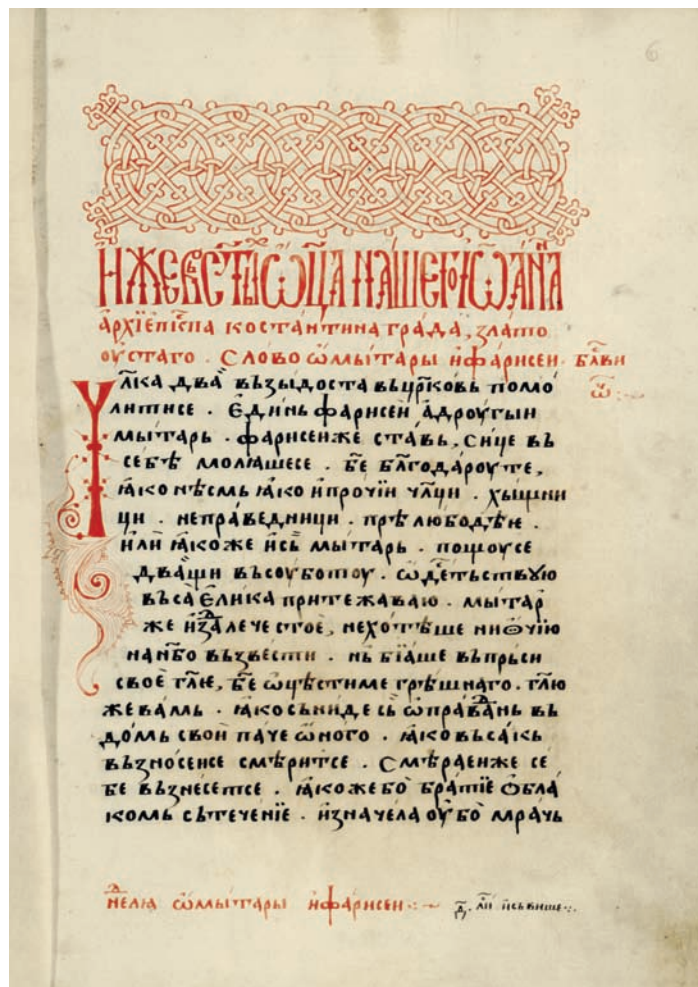
⁵⁸ Кад већ говоримо о књигама из Белаје, треба поменути да је вероватно овој испосници припадало рукописно *Четворојеванђеље* из XVI века приписано знаменитом зографу Лонгину [М. Теодоровић-Шакота, *Прилој ѿознавању иконописца Лонгина*, Саопштења I (1956) 159–161], које се сада налази у Архиву САНУ (бр. 4). На његовој последњој страни је запис: **ПИСА БЕЛАА СЕБЕ ПОМЕНИКЪ**, а у наставку су имена више лица из тог села која су себи или сродницима „писали литургију“. Милош Милојевић је у књизи *Пушћопис* (стр. 44) објавио и запис из старог штампаног *Псалтира* из Дечана: **ВЪ ПѸСТИНѢ БЕЛАИ ПРИ ВИСТРИЦѢ ДЕЧАНСКЕ**, што би значило да је књига припадала Белаји. Из Белаје поуздано потиче и лепа тамјаница (XVI или XVII век), на чије је налицје накнадно урезано: **СИА ЧАША БЕЛАИ Х(РАМ) ВЛАДИЧИЦЕ НАШЕ УСПЕНИА ПРЕСВ(Е)ТЕ** (Шакота, *Дечанска ризница*, 173, 189, сл. 12).

⁵⁹ ССЗН, бр. 6324. Пошто је објављен са знатним пропустима, овде доносимо наше читање записа.

стотина аспри. Сведоци њихове погодбе били су дечански монаси Сава и Григорије, затим старац Макарије и поп Јаков из Нилове келије, као и Живко из Рзинића, Дојчин из Црвеног Брега и Јова и Раја из Пећи. Затим су наведене међе продатог трећег дела ливаде и на крају је уговор утврђен заклетвом и претњом проклетства ако Раич, његови синови или неко од његова племена, с једне, или Белајци, с друге стране, буду прекршили договор.

Документ је вишеструко занимљив, а ми ћемо у вези с њим – да се не бисмо превише удаљили од теме – скренути пажњу на неколико података. Белајска испосница очигледно је располагала некретнинама и знатним финансијским средствима кад је могла да издвоји преко хиљаду и по аспри за куповину једне ливаде. Белајци су је купили од неког Турчина Бехрама и њоме су слободно располагали као својим власништвом, па су могли и да продају један њен део. Пошто у стеновитој околини њихове келије није било погодног земљишта, не чуди што су ливаду купили у удаљеном метохијском селу Глођанима (близу ушћа Дечанске Бистрице у Бели Дрим). Документ, најзад, потврђује потпуну својинску независност Белаје од матичног манастира, јер је у уговору јеромонах Сава из Дечана само сведок, поменуто, истина, на првом месту међу сведоцима.

Приходи којима је располагао белајски старац Нестор омогућили су му да 1564/1565. године наручи велики дуборезбарени и осликани крст (сл. 19), који је некада стајао између два саркофага у наосу дечанске цркве, а сада се налази лево од улаза у олтар.⁶⁰ На његовој предњој страни изрезбарени су кружни украси, на крацима је декоративним уплетеним и дуборезним словима исписана похвала крсту, а све је обојено у црвено, жуто и плаво. На крају натписа налази се текст о поручиоцу: **написа се си свѣти и в(ь)жст(ь)вниа крсть въ лѣто ̅7̅.̅0̅.̅7̅. повѣлѣниемъ старца нестора съ братіаміи. в(о)гъ да их прости въ д(а)нь сѣдни, аминъ.** На равној полеђини орнаменталним преплетеним тракама нацртани су крст, венац, копље и сунђер на трсци, обојени раскошније него оно што се налази на предњој страни, а уз ивице су исписана многобројна крсна слова. На постаменту крста забележио је своје име грешни Никодим свештеноинок, који је „пи-



Сл. 17. Слова Јована Златоустог, ПИСАО И УКРАСИО НИКАНДАР У БЕЛАЈИ 1502/1503

сао овај крст“. Ко је он био, да ли је можда припадао белајској братији – није познато.

Старац Нестор помиње се последњи пут 1567. године, у вези с подизањем и осликавањем цркве Свете Тројице у Брезовици код Плава. То место поуздано се може поистоветити с Брезовом равни код села Град, која се као метох помиње у дечанским хрисовуљама.⁶¹ Није познато да ли је Брезовица остала дечански метох

⁶⁰ Исцрпну студију посветила му је Шакота, *О једној мало познатој дечанској старини*, 51–60 (с потпуном дотадашњом литературом). В. и Шакота, *Дечанска ризница*, 284–285, 292–293, сл. 7–8; Тодић, Чанак-Медић, *Манастир Дечани*, 52–53, сл. 41.

⁶¹ Грковић, *Прва хрисовуља манастира Дечани*, 95.



Сл. 18. Тамјаница из Белаје, сада у ризници манастира Дечана, XVI–XVII век

и у XVI веку. О томе да је цркву подигао старац Нестор с братијом, уз помоћ тамошњих имућнијих породица, сведочи натпис над улазом, у којем се каже да се храм **създа и подписа трѣдом и подвигомъ ѱермонаха старца нестора съ братїами**, залагањем кнеза Вукмира Степанова и кнеза Живка Белакова, 25. јуна 1567. године.⁶² Исте године или нешто раније завршено је и осликавање олтара, што је забележено у натпису у прозору олтара, где је поменут труд неке породице **при старцѣ несторѣ**.⁶³ Црква је једнобродна, с прислоњеним луцима у унутрашњости, а од њеног живописа преостали су само мањи делови јер је храм у неколико махова страдао и био паљен.⁶⁴ Да су старац Нестор из Брезовице и старац Нестор из Белајске испоснице иста личност не говори само народно предање⁶⁵ већ и још неке околности. Поред тога што је манастир Дечани првобитно имао велике поседе у Плаву, током XVI века у тој области поседовао је место Ломницу, где су узгајани соколови које је дечански игуман слао на султанов двор;⁶⁶ Дечанци су још у XIX веку помагали манастир у Брезовици;⁶⁷ у дечанској архиви нашла се, свакако не случајно, једна мурасела о градњи цркве у Брезовици 1864. године (реч је вероватно о некој поправци).⁶⁸ Све то говори да је Брезовица заиста била дечански метох, па има основа за тврдњу да је баш белајски старац Нестор подигао ову цркву у Плаву.⁶⁹ Место за манастир пажљиво је одабрао – оно се налази испод планине Виситора, црква је северном страном прислоњена уз стену, а пред њом је велика пећина, о којој се очувало предање да је

била испосница старца Нестора.⁷⁰ Изгледа да је Нестор убрзо после 1567. напустио Белају (више се не помиње као њен старац) и преселио се у нов манастир у Брезовици, где је постао игуман. Наиме, у *Белајском ѱоменику* (в. *Прилої I*) руком првог писара међу игуманима јеромонасима забележено је Несторово име и поред њега је додата одредница – Плав. То истовремено значи да он није заборавио своје претходно ис-

⁶² Велимировић, *Гусињска нахија*, 358; ССЗН, бр. 6369; В. Р. Петковић, *Зайиси и наїїиси у сїарим црквама срїским*, Стари-нар X–XI (1935–1936) 41.

⁶³ Велимировић, *Гусињска нахија*, 358–359; ССЗН, бр. 6340.

⁶⁴ О архитектури и живопису Брезовице в. В. Кораћ, В. Ј. Ђурић, *Цркве с ѱислоњеним луковима у сїарој Херцѣговини и дубровачко їрадиїељсїво*, XV–XVII век, Зборник Филозофског факултета VIII/2 (1964) 571–572; С. Петковић, *Траїом једне сликарске їруїе из друїе ѱоловине XVI сїолећа*, Зборник Филозофског факултета VIII/2 (1964) 544–546; исти, *Зидно сликарсїво*, 166 и другде.

⁶⁵ Јастребов, *Податїци*, 176; Б. Оташевић, *Исїоријска їрошлосї манасїира Свеїте Троїице у Брезојевицама с осврїом на манасїирске їосједе Високих Дечана и Пећке ѱаїїријаршїје*. Манастир Све-те Троїице – Брезојевице. Зборник са симпозијума, Плав 2005, 73; Делетић, *Духовно сједишїе*, 203.

⁶⁶ Шакота, *Дечанска ризница*, 382–383, 386, 406.

⁶⁷ Делетић, *Духовно сједишїе*, 203–204.

⁶⁸ Шакота, *Дечанска ризница*, 405.

⁶⁹ У то уопште не сумњају Велимировић, *Гусињска нахија*, 356; Нинковић, *Брасїво лавре Високих Дечана*, 26; Шакота, *О једној мало їознаїој дечанској сїарини*, 54; иста, *Дечанска ризница*, 55; Тодић, *Чанак-Медић, Манасїир Дечани*, 126, нап. 430.

⁷⁰ Велимировић, *Гусињска нахија*, 357.

посничко станиште и да је због неког прилога његово име забележено у поменик.

У време док је старац Нестор још боравио у Белаји она је први пут поменута у турским исправама – у ферману султана Сулејмана 1565. године.⁷¹ То је један у низу докумената турских султана којима се забрањивало убирање десетка и других дажбина, осим пореза од хиљаду акчи који се плаћао одсеком. Ферман је издат манастиру Дечанима, а односи се на његову земљу и цркве, међу којима је на првом месту наведена Белаја. Сличне фермане манастир је добијао и касније; у оном султана Селима Другог (1572) Белаја је такође поменута на почетку.⁷²

Око 1580. године написан је *Белајски ѿменик*, чији је текст сачуван само делимично у препису (в. *Прилој I*). Била је то „огромна“ књига,⁷³ од 114 листова, увезана у дрвене корице пресвучене кожом.⁷⁴ Изгорела је 6. априла 1941. у Народној библиотеци у Београду. Поједини делови поменика без сумње су били преписани из неког старијег рукописа, најпре предговор са упутствима за уписивање и коришћење на богослужењу, а исто тако и владалачки поменик и поменик црквених поглавара. Остали одељци садрже имена приложника из XVI века. Њихово препознавање није лако јер је поменик попуњаван током дужег времена, а ни текст му није сачуван у оригиналу, па провере нису могуће. Једино се по сачуваним воденим знацима хартије може утврдити када је отпочето са исписивањем поменика; они га смештају у време између 1565. и 1575. године.⁷⁵ Корекција би се могла извести по списку архиепископа обновљене Пећке патријаршије, у којем су наведени Макарије (1557–1572), Антоније (1572 – пре 1575) и Герасим (пре 1575 – 1586), што значи да је поменик установљен у Герасимово време, ако је његово име било уписано руком првог писара. Није немогуће да потиче баш из 1586, последње године Герасимовог живота (в. *Прилој I*). После Герасима уписан је Никон, свакако хвостански митрополит, који је, изгледа, постао владика после 1597. године.⁷⁶ Затим су били уписани девет митрополита, седам епископа, једанаест игумана, десет „пустињских старца“, а иза њих су следили јеромонаси, јерођакони и монаси. Међу њима је свакако било и Белајаца (од старца су први уписани Гаврило, Давид, Никодим и Силве-



Сл. 19. Крст БЕЛАЈСКОГ СТАРЦА НЕСТОРА, ЦРКВА МАНАСТИРА ДЕЧАНА, 1564/1565

стар), али су имена записаних углавном изостављена у сачуваном препису. Судећи по местима из којих су били, што се посебно односи на презвитере, „благочастиве хришћане“ и жене, највише је уписаних из ближе и нешто даље околине Дечана – из Метохије, Плава, Гусиња, Старог Влаха, Дренице и с Косова – али и из Тетова, Подгорице и Трговишта. Претпостављамо да је највећи број имена уписан приликом писанија,

⁷¹ Јастребов, *Подгорица*, 51.

⁷² Нинковић, *Српска лавра Високи Дечани*, 35; Kalešić, Eren, *Četrnaest turskih fermana*, 312; Шакога, *Дечанска ризница*, 386; Зиројевић, *Имање манастира Дечана*, 409.

⁷³ Милојевић, *Путопис*, 46.

⁷⁴ Матић, *Опис рукописа*, 179.

⁷⁵ Мишљење Радомана Станковића, в. *Прилој I*.

⁷⁶ Smirnov, Bošković, *L'église*, 63–64, 67.

у које су вероватно одлазили и белајски монаси,⁷⁷ али није искључено ни да су појединци долазили у Белају. У том смислу био би карактеристичан запис на деветом листу поменика, у којем је неки Анта забележио имена Иве, Вапе и Саве и потом додао: „Ако Бог да (да) дођемо брзо тамо, Бог ми је на помоћи и Божји храм. И дао ми је свети храм исцеленије.“ Није познато чиме су уписани заслужили да им се имена нађу у поменику и да буду читана на службама у петак и суботу, односно шта су прилагали испосници, осим неколико примера саопштених у записима: Цветко Коран дао је карлицу ораха, Радован из Косорића пола (шиника?) јечма, а нека Ивана једног брва. Међу уписанима издвајају се и нека значајнија имена: егзарх Герасим, дохијар („дофјар“) Захарија, Вукашин, клирик велике цркве (свакако Пећке патријаршије), Матеј Прибисалић из Трговишта и потоњи митрополит. Нека световна лица била су блиска монасима из Дечана или онима из испосница: Неда – мати Захарије старца; Анђелија – мати Ананије Дечанца „от манастира“; Мара из Глођана – мати калуђеровог сина Николе; Јанка – мати Викторова; Станка – мати Сергијева; Јелица – мати старца Никите. Поред неког Николе забележено је да је „овчар манастира Белаје“. По запажању преписивача текста поменика, неколико имена забележено је рукописом из XVIII–XIX века; ако је то тачно, она сигурно нису уписана у Белаји, већ у манастиру Дечанима, где је поменик касније пренет.⁷⁸

У турским пописима из 1570/1571. и 1582. године међу дечанским богомољама најпре је била наведена Белаја, у којој су 1570/1571. живела тројица калуђера.⁷⁹ У оба пописа забележено је да су они држали три воденице.⁸⁰ Имена монаха нису наведена или се не могу прочитати. Она се ретко срећу и касније. У *Поменик манастира Дечана*, који је 1594/1595. исписао познати Димитрије Даскал из Јањева, уписан је јеромонах Нестор из Белаје (**НЕСТОРА – БЕЛАЈА**), али не Димитријевом руком, што значи да му је име записано у непознато време после 1595. године.⁸¹ Сигурно је реч о неком другом белајском јеромонаху, а не о старцу Нестору из седме деценије XVI века, који је после 1567. највероватније живео у манастиру Брезовици као игуман. Најзад, у *Сойоћанском ѿоменику* (који смо датовали у време између 1608. и 1612. године)⁸² сре-

ћу се и двојица јеромонаха из ове испоснице: Антоније, поред кога је забележено да је из манастира Белаје (**АНТОНІА – МОНАСТІР БЕЛАЈА**),⁸³ и Стефан (**СТЕФАНА – БЕЛАЈА**).⁸⁴ Њихова имена, међутим, нису уписана руком Пахомија, писца поменика, што значи да су каснија, свакако из времена после 1612. године.

Ово је, уједно, и последњи помен Белаје и њених монаха. То, наравно, не значи да су Антоније и Стефан били њени последњи житељи, али изостанак даљих вести о испосници наговештава да је у XVII веку, а нарочито у његовој другој половини, Белаја изгубила онај значај који је имала у претходна три столећа.

СВЕТА ТРИ ЈЕРАРХА

Испосница Света три јерарха у изворима се први пут помиње у опширном запису дечанског јеромонаха Григорија у *Посном ѿриоду*, Дечани бр. 64 (сл. 22). Рукопис се по воденим знацима датује у време око 1440–1450. године.⁸⁵ После лепог увода Григорије саопштава да је

⁷⁷ Запажено је, на пример, да је у то време половина или трећина свих светогорских монаха непрестано била у писанији, в. Фотић, *Света Гора и Хиландар*, 135. О начинима уписивања у поменике в. Новаковић, *Српски ѿоменици*, 5–8.

⁷⁸ То не би било необично: у *Сойоћански ѿоменик*, који је око 1689. пренет у Црну реку, и даље су уписивана имена нових приложника, в. Тодић, *Сойоћански ѿоменик*, 291–292.

⁷⁹ В. нап. 9 у овом поглављу.

⁸⁰ Зиројевић, *Поседи манастира*, 33–34 и нап. 148.

⁸¹ *Дечански ѿоменик* бр. 109, л. 21г.

⁸² Тодић, *Сойоћански ѿоменик*, 282.

⁸³ *Сойоћански ѿоменик*, Руска национална библиотека у Санкт Петербургу (Гиль. 59), л. 12г.

⁸⁴ *Истио*, л. 18г.

⁸⁵ Гроздановић-Пајић, Станковић, *Рукописне књије*, 24. О овом рукопису в. *истио*, XXV; Теодоровић-Шакота, *Инвентар рукописних књија*, 203; Тодић, Чанак-Медић, *Манастир Дечани*, 97. Осим овог посног триода, Григорије је исписао и несачувани цветни триод (такође за испосницу Света три јерарха), а методом атрибуције њему и још двојици сарадника приписан је и чувени дечански *Зборник* бр. 99, у којем се налазе најстарији преписи *Житија Стефана Дечанског* и *Службе с ѿролошким житијем Стефана Дечанског*, као и други веома значајни састави, в. Гроздановић-Пајић, Станковић, *Рукописне књије*, XXV; Тодић, Чанак-Медић, *Манастир Дечани*, 97.



Сл. 20. СКИТ СВЕТА ТРИ ЈЕРАРХА

књигу писао за старца Арсенија из пустиње више Дечана, у којој је црква Три јерарха: **ИСПИСА СЕ СІА КНИГА, РЕКШЕ ТРІВДЪ ТРИП(Ъ)С(Н)ЪЦЪ, ПРВІИ КОМАТЬ, СЪ МНОЗЕМ ТРЪДОМ И СЪ УТКЪПОМ ВЪСЕЧЪСТНОМЪ И ПР(Ъ)П(О)ДОВНОМЪ Г(О)С(ПОДИ)НОУ І У(ТЪ)ЦЪ СТАРЦЪ АР'СЕНІЮ ІЕР'МОНАХЪ ... ИЖ(Е) ВИШЕ ДЪЧАНІИ, КС(ТЪ) ВО ПОУСТИНИИ, ТАА КРАСНА ВИДЪНІКМЪ, ПАЧЕ ЖЕ И ДЪЛОМ ПРЪДЪСПЕВАЕ ПРЪМА ЮГОУ, И ВЪ УЧІЮ СЛ(Ъ)НЦОУ, КС(ТЪ) ВО ВИШЕ МОНАСТІРА ПОПРИШЕ КДИНО. ВЪ НКИЖ(Е) ЦР(Ъ)КВЪ С(ВЕ)Т(Ы)ХЪ ТРЕХЪ С(ВЕ)Т(И)ТЕЛЪ, ВАСИЛІА ВЕЛИКАГО, ГРИГОРІА Б(О)ГОСЛОВА, ІВАНА ЗЛАТОУС(ТА).** Григорије даље каже да је књигу писао у манастиру Дечанима и моли све оне који је буду читали или преписивали да помињу Арсенија јеромонаха; затим наводи да је писао из кастамонитских извода и извињава се наручиоцу књиге ако је у нечему погрешно.⁸⁶

Григоријев језгровит и сликовит опис испоснице („пустиње“) и њене цркве може помоћи да се она тачно одреди. Међу белајске испоснице сврстао ју је још Милош Милојевић,⁸⁷ а Владимир Р. Петковић поистоветио је испосницу са остацима цркве на узвишици сасвим близу манастира.⁸⁸ Та црква је, међутим, поздано храм Светог Николе који помиње Григорије Цамблук и који је на графичком листу манастира Дечана приказао Георгије Стојановић у XVIII веку.⁸⁹ Зато испосницу треба тражити на неком другом месту, при чему је главни путоказ податак из Григоријевог записа да је она била „више манастира паприште једно“, а то значи да се налазила изнад Дечана, од њега удаљена хиљаду корака. Одредницу *једно* требало би, мислимо, пре разумети као *приближно, око, оштрилике*, а не као тачно хиљаду корака, што је означавала средњовековна мера *пайришше*. Испосница је, дакле, била изнад манастира, али не много удаљена од њега. Најближа белајска испосница, од XIX века позната као испосница Светог краља Стефана Дечанског, налази се неколико километара или непун час хода од манастира (сл. 12).⁹⁰ Овако су је описали први посетиоци: „Изгледа као нека висока а узана кућа с прозорима и вратима, а којој задњи зид чини сама стена.“⁹¹ И други истраживачи као изразито обележје испоснице редовно су истицали њену вишеспратну грађевину

⁸⁶ ССЗН, бр. 9395. Запис је тачно објављен, уз сасвим ситне омашке, које овде исправљамо. Део који нас занима пренео је на савремени српски језик Димитрије Богдановић: „... више Дечана, јер је та пустиња красна изгледа, а уз то и делом плодна, према југу и у очи сунцу, више манастира паприште једно (хиљаду корака – Д. Б.) удаљена, у којој је храм, црква свете тројице светитеља – Василија Великог, Григорија Богослова, Јована Златоуста.“

⁸⁷ Милојевић, *Пушћојис*, 64.

⁸⁸ В. Р. Петковић, *Црква Три јерарха више Дечана*, Прилози КЈИФ X (1930) 90; Петковић, Бошковић, *Манасџир Дечани*, 4.

⁸⁹ *Житие на Стефан Дечански*, 104; Григорије Цамблук, *Књижевни рад у Србији*, 67; Д. Давидов, *Српска графика XVIII века*, Нови Сад 1978, 347, сл. 199; Б. Голубовић, *Георгије Стојановић*, Нови Сад 1990, 45, кат. бр. 43, са сликом. Најбоље о овој цркви: П. Ј. Поповић, *Две инџересанџне основе*, 226–227; Петковић, Бошковић, *Манасџир Дечани*, 112–113.

⁹⁰ *Пушћовање*, 320; Смирнов, Бошковић, *Археолошке белешке*, 266; Ивановић, *Задужбине Косова*, 395.

⁹¹ *Пушћовање*, 320.

прислоњену уз стену, налик на тврђаву или кулу.⁹² Напомињемо да такав облик сада има само ова дечанска испосница (сл. 20).

Имајући то на уму, до решења можемо доћи ако се окренемо *Поменику храма Светиа три јерарха* (в. *Прилој II*). У његовом наслову, а и другде, наводи се посвета цркве тројици светитеља. У поменику се, међутим, налазила и белешка о заветовању житеља села Архилаче да ће сваке године давати товар жита храму, то јест испосници „Тројице светитеља у Пиргу у Дечанима“: **ДА СЕ ЗНА КАКО СЕ ЗАВЕЩА СЕЛО АРХИЛАЧА ТРИЈЕМ СВЕТИТЕЛЕМЪ 8 ПИРГЪ 8 ДЕЧАНА ДА ПОМАГАЮ ШТ ЛЕТА ПО ТОВАРЪ ЖИТА**, итд.⁹³ То значи да су храм Три јерарха и Пирг заправо били исто место. Ово потврђује и попис „књига пиржанских“ у поменику испоснице (в. *Прилој II*). Очигледно је висока и уска грађевина одвајкада подсећала на пирг, што је испосници дало алтернативни назив. Ако то знамо, без ризика ћемо наведени Григоријев опис применити на ову испосницу: она је недалеко од манастира, налази се високо изнад Дечанске Бистрице, под гребеном Белајске стене, на једној заравни (некада свакако широј него данас), а цео комплекс окренут је према југу (сл. 20, 21). У испосници је и сада најбоље сачувана висока грађевина уз стену, која је вероватно имала и стамбену намену; поред ње је засведена зграда, а у комплексу се налазио и храм Света три јерарха.

У недостатку других извора о испосници, посебну важност добија њен поменик, који није сачуван, али му је текст познат, иако у врло окрњеном виду. Успут помињемо да су водени знаци његове хартије упућивали на време између 1565. и 1575. године (в. *Прилој II*) као на доба у којем је почео да се испуњава именима приложника. У њему постоји поменик владалаца од Симеона Немање до деспота Ђурђа Бранковића. Занимљивији је поменик „белчески“ на листу 11v. Почиње с благоверним господином деспотом Стефаном и благочастивом госпођом Маром, затим се ређају Бранковићи, њихова властела, Иван Црнојевић „и друга непозната имена“, како је забележио С. Матић. На шестој страни тог одељка са именима световњака понавља се: „Помени благовернаго деспота Стефана.“ То показује не само да је овај део поменика преписан с неког старијег предлошка, у којем су – као и овде – биле на-

ведене искључиво личности из XV века (претежно из његове прве половине), већ и наговештава да испосница с храмом постоји од тог времена. Можемо чак с доста вероватноће претпоставити да је образована у време деспота Стефана Лазаревића (1402–1427), и то у првим годинама његове владавине (в. *Прилој II*). Не можемо да тврдимо како је деспот био и ктитор испоснице (јер поред његовог имена нема такве ознаке), али ни то не би требало искључити. Познато је, наиме, да је кнегиња Милица као монахиња Јевгенија била са синовима нови ктитор и обновитељ манастира Дечана и да им је 1397. године даровала једну повељу. У књизи бр. 360 Архива САНУ у Београду, у којој су били повезани *Трећа дечанска хрисовуља*, ова Миличина повеља и још неколико докумената, налази се и лист с потписом кнеза Стефана Лазаревића од 9. јуна 1397, који се можда налазио поред повеље његове мајке кнегиње Милице (Јевгеније), мада издавачи не искључују могућност да је Стефан издао посебну повељу манастиру.⁹⁴ У Дечанима се чува и више рукописних књига са записима који их повезују с деспотима Стефаном и Ђурђем, мада није познато да ли су их они даривали манастиру и да ли су се – бар неке од њих – претходно налазиле у дечанским испосницама.⁹⁵ Судећи по поменику и уписаним именима Бранковића и њихове властеле (в. *Прилој II*), сасвим је могуће да се о испосници старао и деспот Ђурђе Бранковић.

У вези с хронологијом настанка испоснице и њеним могућим ктитором скрећемо пажњу на још једну чињеницу. У попису Дечана, његових келија и скитова из 1570/1571. и 1582. испосница се не помиње ни под називом Три јерарха, односно Тројица светитеља, нити као Пирг, што је необично, јер је она у то време сигурно постојала. Сви топоними у пописима углавном

⁹² A. Baschmakoff, *A travers le Monténégro et le pays des Guègues*, St.-Petersbourg 1911, 90–91; Смирнов, Бошковић, *Археолошке белешке*, 266, сл. 23; Петковић, Бошковић, *Манастир Дечани*, 113–114, сл. 120–121; Ивановић, *Задужбине Косова*, 395.

⁹³ Матић, *Опис рукописа*, 178.

⁹⁴ Ивић, Грковић, *Дечанске хрисовуље*, 30.

⁹⁵ В. Тодић, Чанак-Медић, *Манастир Дечани*, 94–95, 116 (с литературом).



Сл. 21. Поглед из скита Света три јерарха на околину манастира Дечана

су јасни, осим богомоље Душитове, записане на другом месту, после Белаје,⁹⁶ што можда говори о њеној старини или важности. У ферману султана Селима Другог од 22. фебруара 1572. испосница је наведена на истом месту, али као Достова,⁹⁷ што не уноси више јасноће у њено препознавање, али упозорава на то да се њен назив писао или читао различито. Иван Јастребов је, међутим, укратко саопштио садржину једног фермана султана Сулејмана из 1565. године (ферман се, изгледа, више не налази у архиви Дечана јер га у прегледима дечанских исправа не помињу ни Х. Калеси и И. Ерен ни М. Шакота), издатог поводом жалбе дечанских монаха што им се, осим уобичајених хиљаду

акчи, узимају и други порези. Као манастирска земља у ферману су наведени Белаја, Деспотик, Свети Никола и друге цркве.⁹⁸ Слажемо се са Олгом Зиројевић око тога да је Деспотик исто што и Душитова,⁹⁹ односно

⁹⁶ В. нап. 9 у овом поглављу.

⁹⁷ Kaleši, Eren, *Četrnaest turskih fermana*, 312.

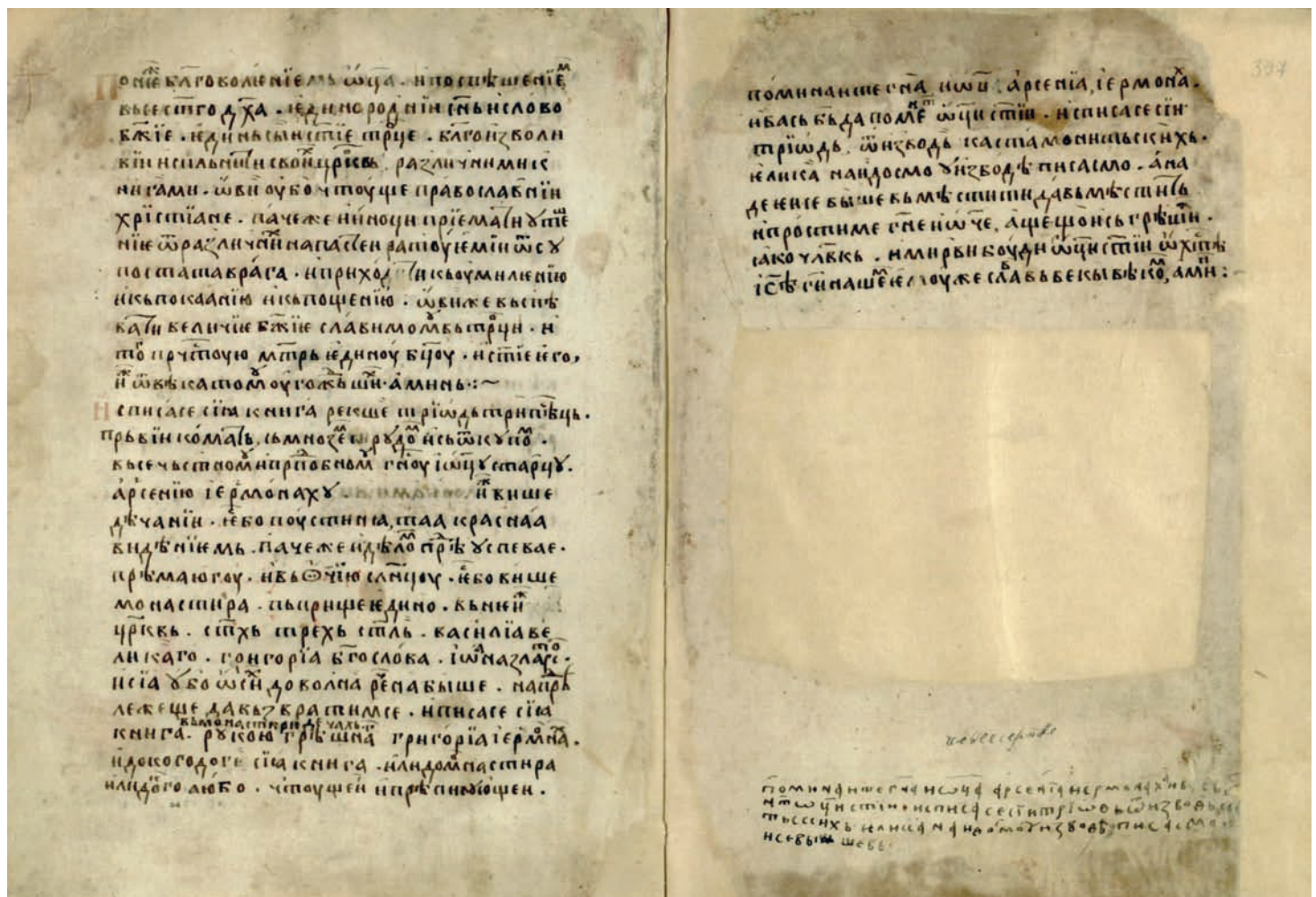
⁹⁸ Јастребов, *Подајци*, 51; исти, *Манастир Дечани*, 185.

⁹⁹ Зиројевић, *Имање манастира Дечана*, 411, нап. 55; иста, *Поседи манастира*, 34, нап. 151. Шакота (*Дечанска ризница*, 56, 386) поистовећује, међутим, Душитову са Истоком, што се не може прихватити.

Достова, а све би то били искварено писани називи неке испоснице која је могла бити позната као Деспотова или томе слично. На основу свега што смо рекли, с разумљивим опрезом, сматрамо да је овде заправо реч о испосници Света три јерарха.

Мада је текст *Поменика храма Светиа три јерарха* до нас доспео у непотпуном виду (в. Прилој II), из њега се ипак може понешто ишчитати. Нажалост, не можемо ништа сазнати о монасима ове испоснице јер их је С. Матић изоставио у делимичном препису поменика, па данас знамо једино за поменутог старца Арсенија из средине XV века, као и то да су 1570/1571. године у испосници живела двојица монаха, ако се Душитова из турског пописа може поистоветити са испосницом Света три јерарха, што сматрамо врло ве-

роватним. Они који су поменик видели навели су да је био доста оштећен и да је имао седамдесет два листа, што значи да се у њему налазио велики број записаних имена „милостињу давшим“, како је забележено у предговору. Прилози православних хришћана без сумње су чинили материјалну основу живота становника испоснице, а судећи по сачуваним називима места, приложници су били приближно из истих крајева као они из *Белајској йоменика*, дакле из области не много удаљених од Дечана. Неколико сачуваних записа из поменика сведочи о томе какви су то прилози били: Никола из Хоче дао је два кондира ракије, Станоје из Кијева кондир ракије и једно говедо, Вучета из Анчишта говедо и за свештање масла пет кондира ракије, Јаков и Паво из Хранковића обећали су да ће

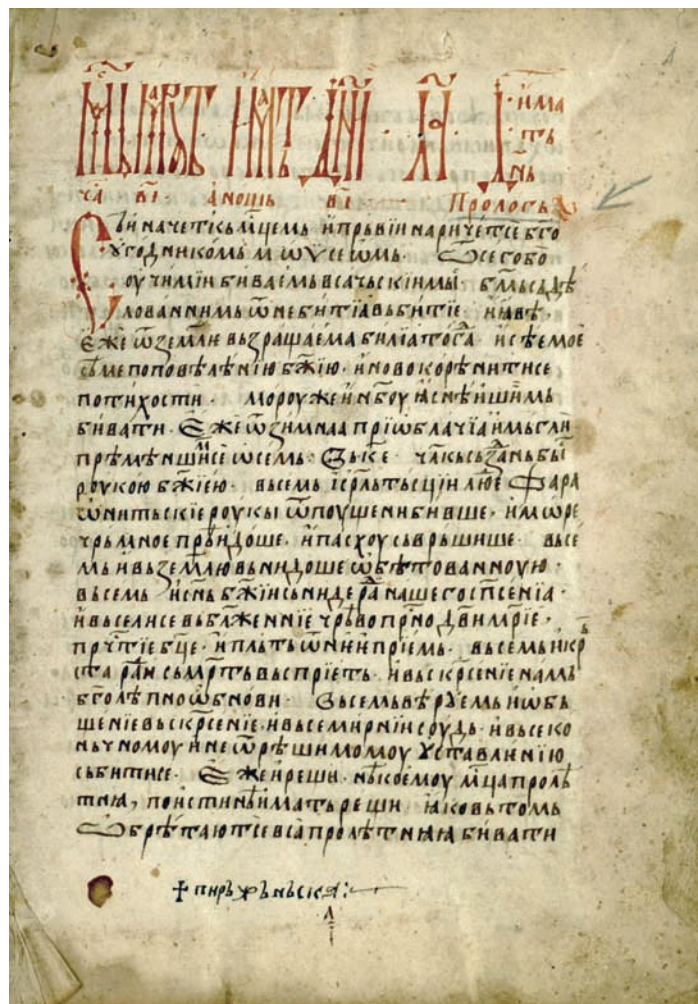


Сл. 22. Запис писара Григорија на крају *Посног триода* писаног за старца Арсенија из скита Света три јерарха

дати три овце „за благослов“, а сељаци из села Истинућа дали су или обећали следеће – Живко и Јакша по једну карлицу ражи, Миленко карлицу мешавине, Павун карлицу ражи и једно јаре, Степан пет легуна (?), Петко једне назувке, Крстојевић (можда кројач) обећао је да ће сашити једну хаљину, а Радосав и Недељко да ће по два дана „работати“. Ово последње указује на то да је испосница имала своју земљу, вероватно близу Истинућа, на којој су повремено бесплатно радили сељаци из тог села. Пример Архилаче показује да су се и читава села („сабори“) заветовала да ће помагати ову дечанску келију (што, иначе, није била ретка појава у XVI–XVII веку), то јест да ће сваког лета давати по товар жита, а требало је да се монаси заузврат „моле за њихне душе и трудове“.

На листу 72v налазио се занимљив запис: **радоња** **вдъ града вставѣ дете вчитѣ се кнѣге, и рекоше да даде т. ас., в(тѣ) тога рекоше ѣ. ввѣцѣ сѣда.** У испосницу су, дакле, становници ближе и даље околине (Град је вероватно село у Плаву) доводили децу како би их монаси учили писмености. Поменути Радоња договорио се с њима да им за то плати три стотине аспри и да одмах остави пет оваца. То, даље, значи да је испосница служила и као нека врста школе, што јој је доносило и значајне приходе.

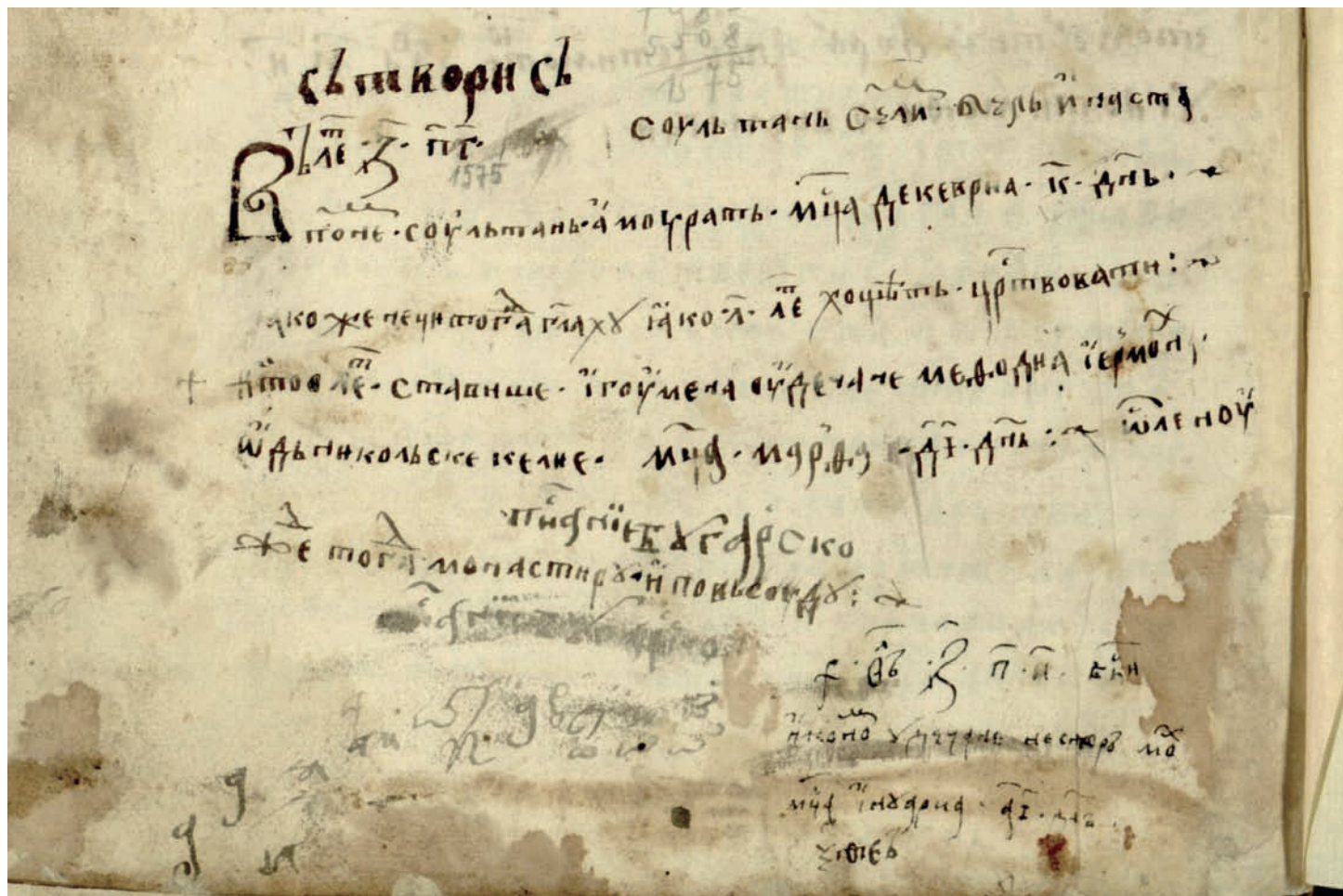
Испосница је поседовала доста велики број књига, као и богослужбене сасуде и одежде, па је могла и да их позајмљује појединцима и суседним келијама. О томе говори драгоцен запис на листу 43r поменика: **да се зна цю би книга пирѣжанѣскех ѡз., ѣ. комат вт нѣх в попа в милете, веѣ евѣ келіе в нѣлове келіе, в. комата в(и)х(а) и пѣтирѣ, в. петрахіла, в. вѣрара, в. фелона, ѣ. стиѣхара.** Кад је испосница запустела или пре него што је напуштена, бар неке од тих књига, а можда и поменуте ризе, пренете су у манастир Дечане. Данас се у дечанској библиотеци налазе три рукописне књиге (све три из XIV и XV века) на којима је истим рукописом забележено да припадају или да су припадале Пиргу (сл. 23): *Слова Јефрема Сирина* (бр. 77) на пергаменту (на листу 320v: **пирѣжѣнѣска**), *Пролоѣ стиѣховни за марѣи–авѣустѣи* (бр. 56) (на листу 1r: **пирѣжѣнѣска**; на листу 297v: **сѣа кнѣга пирѣжѣнскаа**), *Пролоѣ стиѣховни за децембар–фебруар* (бр. 55) анагноста Лукија (на листу 1r: **пирѣжѣнѣска**, а испод тога је



Сл. 23. Запис у *ПРОЛОГУ* о томе да је књига „Пиржанска“, то јест да потиче из Пирга или из Скита Света три Јерарха

запис о томе да књига сада припада Дечанима: **сѣа кнѣга манастирѣс(све)тагв краља стефана...**, што је појачано на листу 23v: **сѣа кнѣга манастирска вѣ вѣкѣ, аминѣ**). Из испоснице Три јерарха потиче и *Триод ѡ-снѣи* (бр. 64), о којем је било речи на почетку. У науци је изнето мишљење да дечанске „пиржанске“ књиге потичу из манастира Успења у Пиргу (данас Пирог) код Леснова.¹⁰⁰ Мада су у том манастиру, сада напуштеном, заиста преписиване књиге и мада су везе Дечана и

¹⁰⁰ Гроздановић-Пајић, Станковић, *Рукописне књиге*, XVII.



Сл. 24. Запис у ПРАКСАПОСТОЛУ о постављању Јеромонаха Методија из Никољске келије за дечанског игумана 1574. године

Леснова познате,¹⁰¹ нема сумње да књиге ипак потичу из дечанске испоснице Света три јерарха или Пирга, на шта смо раније упозорили.¹⁰²

Још један запис у поменику заслужује да га овде наведемо. То је молитва за патријарха Макарија у облику који се користи на литургији, али је овде шири и свечанија: **вѣ здравіе и сп(а)сеніе и вѣ дльгод(ь)нство и вѣ бл(а)гопоспѣшеніе и иже на враги повѣда бл(а)женномоу и всем сръблѣм, западнемъ поморію и севернихъ страномъ) и прочыхъ, господ(и)нѣ и оучителю и овцемъ оцѣ всехъ насъ квр макарію.** После тога следи многолетије на грчком језику, исписано ћирилицом. Запис је важан и зато што потврђује да је поменик настао у време патријарха Макарија (1557–1572).

НИКОЉСКА КЕЛИЈА

У пописима из 1570/1571. и 1582. помињу се два храма Светог Николе, један за другим, на трећем и четвртном месту, после Белаје и Душитове, у којој смо препознали испосницу са црквом Света три јерарха. У попису из 1570/1571. године наведено је да у првом Светом Николи живе двојица монаха, а у другом Светом Николи четворица.¹⁰³ Који је од њих Никољска келија,

¹⁰¹ В. ССЗН, бр. 6250, 9036.

¹⁰² Тодић, Чанак-Медић, *Манастир Дечани*, 94, нап. 273.

¹⁰³ В. нап. 9 у овом поглављу.

позната из других извора – не зна се. Даље ћемо видети да је у овим и другим турским изворима највероватније дошло до забуне и да је, заправо, постојала само једна испосница с посветом светом Николи.

Такође није лако рећи ни то где се она налазила. Најједноставнији одговор био би да је то црква сачувана у темељима неколико стотина метара јужно од манастира, а о којој говори Григорије Цамблак и која је 1745–1746. приказана на бакрорезу Георгија Стојановића.¹⁰⁴ Око ње постоје остаци грађевина (видљиви и на Стојановићевом цртежу) које су могле бити делови стамбеног комплекса. Одређену сумњу у њено препознавање као ове келије уноси једино то што је исувише близу манастира, па би зато келију можда требало тражити међу белајским пештерним испосницама.

Најодређенији помен Никољске келије налази се у запису у дечанском рукописном *Праксајостіолоу* (бр. 24) из XIV века (сл. 24). На његовом последњем листу (264v) помињу се смрт султана Селима Другог и долазак на престо Мурата Трећег 1574, султана за кога је постојало предсказање да ће владати тридесет година, док је у наставку додато: **и то лет(о) ставише ігоумена оу дечане, методиа іер'мон(а)ха удь никољске келик, м(ѣсе)ца мар'да дт. д(ь)нь.**¹⁰⁵

Иначе, прве вести о келији потичу из нешто ранијег времена. У ферману који је султан Сулејман Величанствени издао Дечанима 1565. године, а у којем се забрањује узимање других дажбина осим основних хиљаду акчи, међу богомољама на манастирској земљи поменуто је на трећем (и петом) месту црква Светог Николе, која је записана у вилајетске дефтере не само као вакуф већ и као шахински посед.¹⁰⁶ И у ферману султана Селима Другог из 1572. године, издатом поводом узимања истих пореза, Свети Никола наведен је међу осталим дечанским манастирима (после Белаје и Достове – највероватније Света три јерарха) који порез плаћају одсеком.¹⁰⁷ Можда се на ову келију односи ферман султана Мурата Трећег (1577) о спору између манастира Светог Николе и новог спахије око неког земљишта с дрвећем кестена које су калуђери купили од претходног спахије, због чега је манастир морао да упути изасланика на султанов двор ради заштите својих права.¹⁰⁸ Ако је тачна наша претпоставка

да је овде реч о Никољској келији, могао би се извући закључак да је манастир Дечани заступао и остале келије и скитове само у случајевима заштите манастира као целине, али не и када се радило о издвојеним споровима. Келије су имале властиту својину, коју су куповале, продавале, мењале, па и пред турским властима браниле независно од матичног манастира. Никољска келија је, изгледа, поседовала и три воденице и једну ваљавицу, поменуте у пописима из 1570/1571. и 1580. године.

Забуну, међутим, уноси то што се у оба пописа као власник појављује калуђер Методије.¹⁰⁹ Он је до 1575. заиста био јеромонах Никољске келије, али је те године изабран за дечанског игумана, па је нејасно како је и даље сматран власником непокретних добара ове келије. Могуће су разне претпоставке, али пошто их не можемо са сигурношћу потврдити, ово питање остављамо отвореним. Може бити да је Методија у Никољској келији заменио старац Василије, који је, изгледа, с братијом уписан у *Белајски ѿоменик* (у одељак пустињских старца), али не руком првог писара. Поред његовог имена додато је место – Свети Никола; испод Василијевог имена уписани су Захарија и Леонтије, можда монаси те келије (в. *Прилоі I*). Неизвесно је да ли се на монахе из Никољске келије односи помињање старца Методија и Василија у *Поменику Светиа три јерарха* (в. *Прилоі II*), уписаних доцније, после 1572. године, што би било могуће једино ако нису били уписани истовремено.

¹⁰⁴ В. нап. 89 у овом поглављу.

¹⁰⁵ ССЗН, бр. 713, 6376. Податак је регистрован код многих истраживача Дечана. Скрећемо пажњу на то да се у преводу записа (*Загуждине Косова*, 304) поткрала грешка, јер после Никољске келије нема речи „у близини“, као што то стоји у преводу.

¹⁰⁶ Јастребов, *Подгајци*, 51; исти, *Манасѿир Дечани*, 185.

¹⁰⁷ Kaleši, Eren, *Četrnaest turskih fermana*, 312.

¹⁰⁸ *Истіо*, 313. Манастир се поистовећује са Светим Николом у Горичу (Шакота, *Дечанска ризница*, 55–56, 386), али смо ми склонни да у њему видимо манастир (како га је називала турска администрација), односно келију у дечанском крају, где су се налазиле кестенове шуме.

¹⁰⁹ Зиројевић, *Имање манасѿира Дечана*, 411; иста, *Поседи манасѿира*, 33 и нап. 147.

НИЛОВА КЕЛИЈА

Поменули смо да се у два пописа (1570/1571. и 1582), а исто тако и раније у ферману Сулејмана Величанственог (1565), наводе две цркве Светог Николе у склопу манастира Дечана. Из осталих извора, међутим, позната је само једна с таквом посветом, коју смо препознали у Никољској келији. Пошто друга остаје непозната, поистовећује се с (каснијим?) дечанским метохом у Гориочу код Истока.¹¹⁰ Полазећи, међутим, од тога да дечанске цркве у пописима представљају заокружену територијалну целину, склони смо да другог Светог Николу видимо ближе Дечанима, као једну од њихових келија, али под другим називом – као Нилову келију. Она је, наиме, поуздано постојала у време оба пописа, а у њима није поменуто, што би било крајње необично. Због сличности имена Нил и Никола турски пописивачи вероватно су називе оба монашка станишта забележили на исти начин, под познатијим именом Никола. Једном тако записане називе тих келија турска администрација затим је једноставно преписивала, као што је стално понављала и редослед дечанских испосница. Другачије објашњење засад не видимо.

Није познато где се тачно налазила Нилова келија, нити када је заснована. Назив је добила или по свом храму посвећеном чувеном египатском пустиножителу или је њен оснивач био неки монах по имену Нил. Била је, изгледа, једна од значајнијих дечанских испосница. Прва вест о њој потиче из 1565. године, када су њен старац Макарије и јеромонах Јаков (**стараць макарїе и п(о)п(ь) иаков ѿт нїлове келие**)¹¹¹ били међу сведоцима купопродаје дела ливаде код Глођана између монаха из Белаје и Раича Рашковића из Крушева.¹¹² У *Белајски ѱоменик* били су уписани јеромонаси из Нилове келије („Дечани – пустиња Нилова“), али њихова имена нису преписана (в. *Прилої I*).¹¹³ Из *Поменика храма Светиша ѿри јерарха* сазнаје се да су Ниловој келији (**8 нїлове келие**) позајмљени два октоиха и један путир, можда и већи број богослужбених риза: два епитрахила, два орара, девет фелона и осам стихара (в. *Прилої II*).

Последњи пут Нилова келија појављује се у *Дечанском ѱоменику* (1594/1595), али не у години настанка рукописа, већ касније.¹¹⁴ Ту је двапут записано име ње-

ног јеромонаха Серафиона – на листу 14v: **їеромонаха серафиѿна – нилова келиа**, и на листу 21r: **серафїѿна – нилов'ска келиа**.

СВЕТИ ГЕОРГИЈЕ

Црква (или манастир) Светог Георгија помиње се само у пописима из 1570/1571. и 1582. године, када је ту живео један монах.¹¹⁵ Није, разумљиво, забележено ни где се налазила ова богомоља,¹¹⁶ али се она готово извесно може препознати у испосници Свете Јелене, како је називана у XIX веку.

* * *

У попису из 1570/1571. године поменуте су још четири цркве или манастира на земљишту Дечана: Пречиста, вероватно Богородичина црква, с тројицом монаха, Свети Јован с двојицом, Морава с тројицом и Придворац без монаха, а у попису из 1582. понављају се све те богомоље без навођења броја калуђера у њима.¹¹⁷ У ферману султана Сулејмана помињала се 1565. године и црква Светог Стефана.¹¹⁸ Не можемо рећи да ли су то уопште били скитови, односно келије, нити где су се налазили, али није искључено да су

¹¹⁰ Шакота, *Дечанска ризница*, 55–56.

¹¹¹ ССЗН, бр. 6324.

¹¹² У *Белајском ѱоменику* (в. *Прилої I*) помињу се неки старац Јаков и Георгије, али тешко да су тај старац и поп Јаков из Нилове келије иста личност. То би једино било могуће ако је Нилова келија исто што и Буту(ве)чка келија, уз коју су они уписани с неким Серафионом. И у *Поменику храма Светиша ѿри јерарха* (в. *Прилої II*) уписан је старац јеромонах Серафион с братијом, али није забележено из које је келије он био.

¹¹³ Можда се та ознака налазила поред неког од старца и јеромонаха поменутих у претходној напомени.

¹¹⁴ *Дечански ѱоменик* бр. 109, лист 14v и 21r.

¹¹⁵ В. нап. 9 у овом поглављу.

¹¹⁶ Олга Зиројевић (в. нап. 9 у овом поглављу) смешта је негде око Црвеног брега.

¹¹⁷ В. нап. 9 у овом поглављу.

¹¹⁸ Јастребов, *Подајци*, 51.

ДЕЧАНСКА ПУСТИЊА

СКИТОВИ И КЕЛИЈЕ МАНАСТИРА ДЕЧАНА

бар неки од њих били око Дечанске Бистрице у белајском крају, где се, поред Белаје, Света три јерарха и Светог Георгија, налазе и друге испоснице „пола од стене, пола озидане“. Неке од њих виделе су Мјур Макензијева и Ирбијева, а неке су остале потпуно неистражене. Свети Стефан, поменут у ферману из 1565, могао би се можда везати за Мораву или Придворац из пописа, чији свети патрони нису поменути. Придворац се, изгледа, налазио близу манастира Дечана,

тамо где турски извори смештају виноград Придворицу.¹¹⁹ Да није то можда некадашњи манастир с болницом, „три стадија далеко од велике цркве“, који описује Григорије Цамблук као задужбину Стефана Дечанског,¹²⁰ а од којег више нема ни трага? Све су то претпоставке и питања на која данас нема поузданог одговора, мада се треба надати да ће нова грађа, нарочито она с терена и из турских архива, можда пружити потпунији одговор на њих.

¹¹⁹ Зиројевић, *Имање манастира Дечана*, 411; иста, *Поседи манастира*, 33.

¹²⁰ *Житие на Стефан Дечански*, 112–113; Григорије Цамблук, *Књижевни рад у Србији*, 69–70.



СКИТ УСПЕЊА БОГОРОДИЧИНОГ У БЕЛАЈИ

НА ЛЕВОЈ ОБАЛИ Дечанске Бистрице, око пет километара северозападно од манастира, сачували су се остаци сакралних и стамбених објеката најпознатије испосничке заједнице у Дечанској пустињи – скита Успења Богородичиног у Белаји (сл. 12). О њему у писаним изворима, како се видело, постоји највише података. Ти извори пружају и драгоценно сведочанство о називу подручја у којем се налазио и по којем је сам био прозван. Пошто се топоним Белаја (Белаје, Белај) сачувао у имену кршевитог краја око остатака скита и називу два оближња сеоцета (Горњи и Доњи Белај),¹ у науци није било спора при препознавању давно напуштене испосничке насеобине.² Осим тога, још у другој половини XIX века место на којем је сачувана пећинска црква у том делу Дечанске пустиње носило је назив Богородичина капела.³ Тада се чувало сећање на његов некадашњи углед и добро познате рукописе који су одатле пренети у манастир.⁴ У првим деценијама прошлог столећа то место сматрано је „средиштем“ средњовековног испосничког живота Дечанске пустиње.⁵ Далеко мање упућени у древне традиције, локални Арбанаси су по пештерном

храму или испосничкој пећини уз њега, коју су користили као тор за козе⁶ и у којој су ложили ватру, тај локалитет прозвали *Shpela e zezë* (Црна пећина).

Осим поменутих рукописних књига, богослужбених утвари и опреме чуваних у манастиру и установама културе, материјалне остатке некадашњег скита данас

¹ *Travels*, 430; *Пушовање*, 319; Нинковић, *Брасиво лавре Високих Дечана*, 26–27.

² Смирнов, Бошковић, *Археолошке белешке*, 264–266; Петковић, Бошковић, *Манастир Дечани*, 114; Ивановић, *Загужбине Косова*, 395–396.

³ *Travels*, 435; *Пушовање*, 322–323. Ово место поједини истраживачи погрешно су поистоветили са Светом Богородицом – Пречистом, која се у турским пописима из 1570/1571. и 1582. помиње као манастирић у околини Дечана (уп. Зиројевић, *Цркве и манастири*, 90, 230, нап. 991). У поменутих пописима, међутим, Белаја се наводи као засебна јединица, одвојено од Пречисте. То значи да су у близини Дечана постојале две монашке заједнице посвећене Богородици.

⁴ *Исџо*.

⁵ Нинковић, *Брасиво лавре Високих Дечана*, 27.

⁶ *Travels*, 435; *Пушовање*, 323.

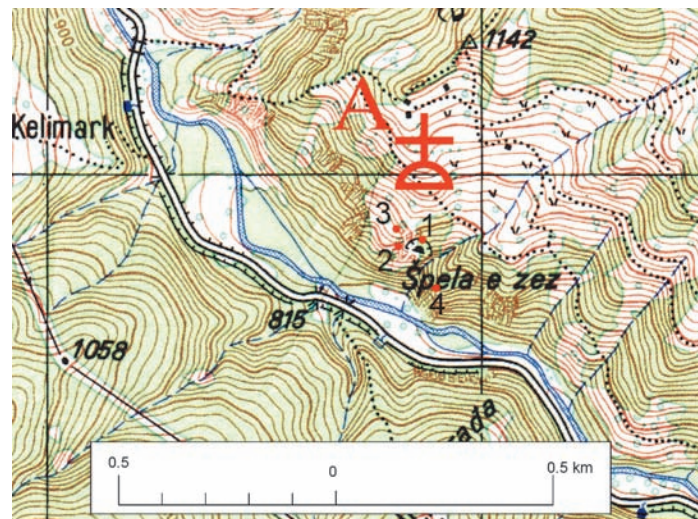
чини неколико све теже уочљивих објеката. Они су настајали постепено, у богонадахнутом стваралачком садејству природе и монаха испосника. У тужној разорителској сарадњи исте те природе и неких других, другачијих људи, вековима су потом девастирани, обесвећивани и рушени. Као култно средиште и најзначајнија јединица скита издвајала се пећинска Богородичина црква. Око ње су, на прилично уском простору, у пречнику од око 150 метара, биле окупљене остале грађевине и пештере, односно усеци у врлетним стенама, доградњом прилагођени потребама испосничког живота.

ПЕЋИНСКИ ХРАМ УСПЕЊА БОГОРОДИЧИНОГ

Када се уз Бистрицу од манастира Дечана превали тачно 5,2 km у правцу северозапада, с друма се у брду јасно може видети масивна стена, удаљена одатле неких 220 метара (сл. 25). У њену масу увучена су два већа пећинска отвора. На путу до тих пештера мора се најпре прећи река, чије се корито и обале на том месту шире, постајући шљунковити и смањујући дубину и брзину студене воде. Следи затим успон уз веома стрм, бујицама прокрчен усек у брду. Стена с пећинама налази се с леве (северозападне) стране тог усека (сл. 26). Пештерна црква смештена је у југоисточну пећину, заправо ону на десној страни стене, гледано из правца Бистрице (сл. 15; координате: 0435462; 4712914). Надморска висина њеног пода досеже до 858 метара. На основу затеченог стања цркве може се недвосмислено закључити да је пећина у коју је смештено светилиште била у неколико наврата проширивана и преграђивана људском руком. Поодмакао процес ерозије стене, међутим, дозвољава да се првобитни изглед пећине, фазе њеног преобликовања и коначан изглед пећинског храма сагледају само уз доста опреза и резерви.

ПРВОБИТНИ ИЗГЛЕД ЦРКВИЦЕ

Сасвим је извесно да су отшелници који су се населили у Белаји на месту потоњег пећинског храма затекли веома узак процеп, то јест расед у тријаским кречња-



Сл. 25. БЕЛАЈА, СИТУАЦИОНИ ПЛАН СКИТА:

1. ПЕЋИНСКА ЦРКВА УСПЕЊА БОГОРОДИЧИНОГ;
2. ОСТАЦИ НАЈВЕЋЕГ, КАМЕНОМ ЗИДАНОГ ИСПОСНИЧКОГ ПОСТРОЈЕЊА;
3. ОСТАТАК ПОДНИЦЕ ЈЕДНЕ ОД ИСПОСНИЧКИХ КЕЛИЈА;
4. ИЗДВОЈЕНА, КАМЕНОМ ЗИДАНА КЕЛИЈА НА СТЕНИ НАСПРАМ ПЕЋИНСКЕ ЦРКВЕ

цима.⁷ Шупљина тог првобитног раседа отворила се услед циркулације воде. Она је довела до ерозије и испадања дела растреситије масе тектонске брече која је некада испуњавала читаву раседну зону. Својим ужим делом пукотина се утискивала у дубину стене у правцу североистока, одступајући 50° од истока ка северу (сл. 27, 29).⁸ Њена првобитна ширина на западној страни, где је сада смештена црква, била је нешто већа. Она се може бар донекле одредити на основу распона горњег, клесањем неизмењеног дела пећине, са остацима „раседних огледала“ прекривених фрескама.

⁷ „Раседи су пукотине у стенама које настају услед тектонских покрета. Разламање (кидање) и померање стена доводи до њиховог дробљења и стварања тектонских бреча у раседној зони, а кретањем блокова стена по површинама пукотине настају раседна огледала – углачане површине стена на бочним странама раседа.“ Захвалност за објашњење геолошке предисторије белајског пештерног храма и за упућивање у стручну терминологију дугујемо проф. др Весни Димитријевић.

⁸ Ради поједностављивања описа у тексту ћемо занемарити то одступање и узети да се црква простире тачно у правцу исток–запад.

ДЕЧАНСКА ПУСТИЊА

СКИТОВИ И КЕЛИЈЕ МАНАСТИРА ДЕЧАНА

У том делу процеп се шири надоле, па је између горњих рубова наспрамних фресака с ликовима арханђела Гаврила и Богородице из Благовести широк око 40 см, а један метар ниже већ има ширину од 80 см (сл. 28, 35). О ширини раседа испод тог нивоа, до пода црквице, дакле у висини од нека два метра, тешко је поузданије расуђивати. Пећина је, као што ћемо видети, касније потпуно преобликована у нижем делу. Но, очевидно је да се првобитни процеп сужавао у висини пода пећине. У стени испод пода – тачно у оси горњег дела процепа – уочава се раседна зона широка свега око 45 см, испуњена бречом (сл. 7). Иначе, остаци масе тектонске брече која је некада испуњавала читав расед заповијају још и сада најужи део пукотине у дубини сте-

не, у простору иза олтара цркве (сл. 29), као и горњу страну процепа (сл. 28). Пећина тако има неку врсту природне таванице (4,2 m од пода). На западном крају процепа маса тектонске брече спушта се знатно ниже од нивоа „таванице“ и ствара неку врсту преграде (сл. 30). Тај „зидић“ ближи је поду за око 50 см него „таваница“, то јест налази се на 3,7 m од пода. Некада, пре преправки и обрушавања, могао је бити спуштен још више и знатније смањивати висину улаза у првобитну пећину. Као што смо поменули, слој тектонске брече прати се у оси поменутог процепа и испод нивоа пода садашње цркве. Тамо му је, међутим, састав много компактнији. Стога је знатно дуже задржао чврстину и стабилност, омогућујући да се над њим



Сл. 26. БЕЛАЈА, ПОГЛЕД С ПУТА НА ПЕШТЕРНУ ЦРКВУ УСПЕЊА БОГОРОДИЧИНОГ, ВЕЛИКУ ПЕЋИНУ ПОРЕД ЊЕ И СТЕНУ СА ОСТАЦИМА „ЗИДАНЕ ИСПОСНИЦЕ“ НА ДРУГОЈ СТРАНИ УСЕКА

формира подница светилишта. Под црквице налази се на висини од око 310 см, односно 430 см изнад подножја стене.⁹ Ипак, ни испод пода пећинске цркве „стуб“ тектонске брече није се беспрекорно очувао током векова. Вероватно је обрушавање стене испод нивоа храма и започело управо у том средишњем, бречом испуњеном делу, јер је у њему процес урушавања најдаље одмакао.¹⁰

Не може се рећи ништа поуздано о томе како се приступало тој првобитној уској пећини, односно у којој је мери и на које све начине њена унутрашњост била прилагођена потребама богослужења. У горњем делу пећинског храма, у зони која је задржала облик и ширину првобитног процепа, сачувало се најстарије зидно сликарство (сл. 35). Пошто се оно, како ћемо видети, може датовати у време око средине XIV века, сасвим је јасно да је пећина већ тада служила као црква.¹¹ Но, у источном делу, који је очевидно имао улогу олтарског простора, сликарство се у тој горњој зони завршава широким декоративним бордурама на месту где процеп пећине није био шири од 45 см. Надаље процеп се сужава, тако да на дубини од једног метра има ширину 30 см, а на дубини од 1,6 м, где се завршава, свега 20 см (сл. 29). Намеће се стога питање о томе да ли је источни, сасвим сужени и нефункционални крај пећине иза бордуре и првобитно био зазидан или није. Сачувана ивица фреско-малтера на северној страни тако је изравната да је јасно како је налегала на неку зидану преграду, касније уклоњену (сл. 42). То је утолико јасније што и боја на рубу насликане бордуре фреске досеже до исте линије.¹² Зид, чији се изглед може наслутити само у горњем делу, чинио је, несумњиво, преграду према најужем делу пећине. Та преграда срушена је у позније време, када је сазидана нова, чије је лице померено за око 30 см ка западу, то јест ка наосу цркве.

Већу и значајнију загонетку представља првобитно просторно решење у нижој зони пећинског храма. Не треба потпуно искључити могућност да је на истоку постојало неко постројење које је обележавало олтарску апсиду, слично оном касније дограђеном, али мање од њега. Није остало ни најмањег трага који би ту могућност потврдио. Очевидно је ипак да је читава пећина, заправо доста узак процеп у стени, у доњем делу

морала бити у извесној мери проширена дубљењем бочних камених зидова по читавој дужини. То је било нужно да би се обезбедило колико-толико простора за кретање свештенослужитеља и присуствовање анахорета богослужењу. Нажалост, касније интервенције у унутрашњости пештерне цркве потпуно су замаглиле увид у обим и природу тих радова. Једино, сасвим скромно сведочанство о томе да је процеп ипак био прошириван представља, можда, остатак живописа у најнижој зони на југоисточној страни олтарског простора. На том месту не уочавају се обриси сликаног сокла у виду инкрустације од црвеног и белог мермера, какав је, као што ћемо видети, изведен на млађем слоју живописа. Уместо тога појављују се потпуно другачије површине, обојене изразитим окером, тамноплавом и црвенкастомрком бојом (сл. 29). Стога је врло вероватно да је реч о фрагменту првобитног сликарства из средине XIV столећа. Он се налази на површини стене која је морала настати вештачким проширивањем пећинског процепа. Рекло би се зато да је то проширивање обављено пре првог осликавања црквице. Величина и позиција поменутог фрагмента не дозвољавају ипак да се тачније утврди ширина доњег дела првобитне цркве.

ПОТОЊА ПРОШИРИВАЊА И ПРЕГРАДЊЕ

Наредна фаза уобличавања унутрашњег простора храма Успења Богородичиног у Белаји уследила је средином XV столећа, о чему сведоче фреске које покрива-

⁹ Стеновити терен пред пећинском црквом веома је стрм и пада према Бистрици, али се непосредно испод цркве могу у основи издвојити два платоа. Висинска разлика између њих износи око 120 см.

¹⁰ Према оцени проф. др Весне Димитријевић, подручје на којем се налази белајска пештерна црква неотектонски је активно, па је додатно угрожено.

¹¹ О времену настанка фресака уп. *infra*, стр. 105.

¹² Нажалост, то постаје све очевидније јер се накнадно подигнут зид који покрива орнаменталну траку обрушава. Већи део тог зида обрушио се између децембра 2006. и почетка јула 2007. године (сл. 35, 41, 56).



Сл. 27. БЕЛАЈА, ПЕЋИНСКА ЦРКВА УСПЕЊА БОГОРОДИЧИНОГ

Сл. 28. ПОГЛЕД НА ГОРЊЕ ДЕЛОВЕ ПЕЋИНСКЕ ЦРКВЕ КРОЗ ШУПЉИНУ НА ОБРУШЕНОМ ПОДУ

ју преправљене делове пештерне цркве. Изглед светилишта из тог времена знатно је боље познат. У другој фази повећана је унутрашњост храма.¹³ Дубљење бочних зидова стене започето је на висини од око два метра (понегде и нешто ниже), при чему су клесари у горњем делу проширења настојали да опонашају изглед полуобличастог свода.¹⁴ Ширина цркве у нивоу пода повећана је до око 2,85 m (сл. 31).¹⁵ Тако проширен под покривен је чврстим и веома пажљиво изравнатим слојем малтера, дебљине десетак сантиметара. Преко њега је извучена сасвим танка, још боље углачана, доста тврда малтерна „кошуљица“, дебљине свега 0,5 cm (сл. 36). Осим тога, у олтарски део северног зида и у суседни, источни зид, на висини нешто мањој од једног метра од пода, уклесано је нарочито удубљење, дубине око 50 cm и високо приближно 90 cm. Тако је у доњем делу олтарског простора уобличен својеврстан, прилично дубоко усечен банак (сл. 32, 33, 69). Он је био коришћен приликом богослужења. Површина доње хоризонталне странице банка изравната је слојем чврстог малтера дебљине пет сантиметара, у који је утопљено доста овећих комада цигле, односно читавих опека. На тај начин банак је достигао висину од тачно једног метра. Описано удубљење доклесано је на северној страни како би се издвојила ниша проскомидије (сл. 32, 69). Разарање стене данас ствара

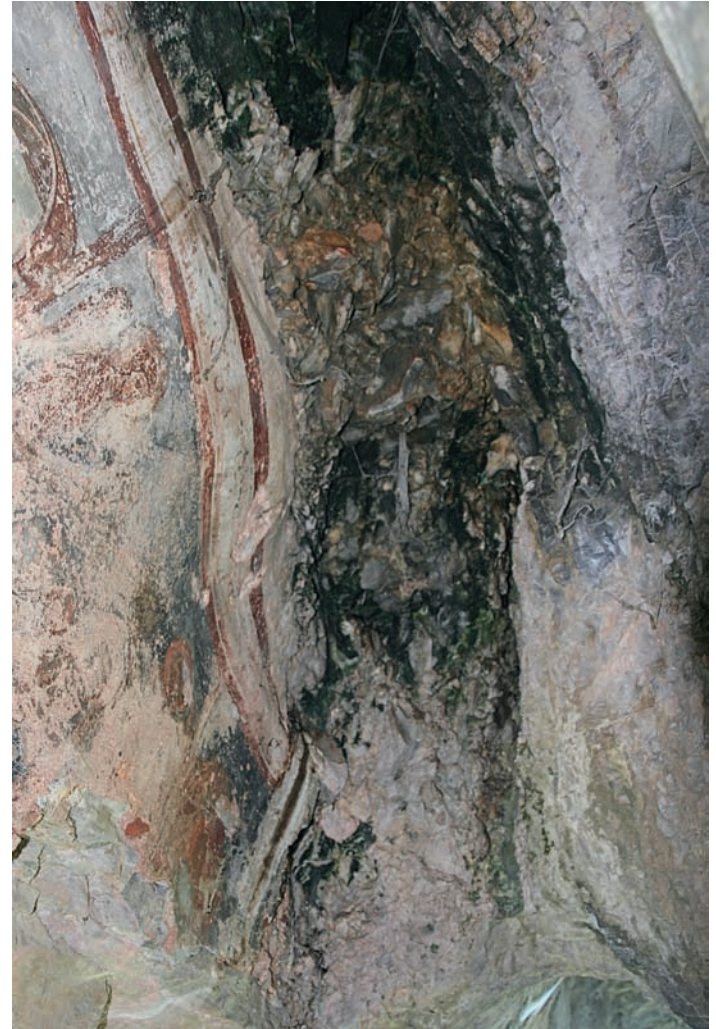
утицај да се нешто источније у удубљењу изнад банка налазила још једна уклесана ниша. Ипак, на основу фотографија из тридесетих година прошлог века може се поуздано закључити да друга ниша није постојала.

Источни део првобитног пећинског процепа у другој фази изнова је потпуно зазидан, пошто је, као што је поменуто, на тој страни стена издубљена да би се направио банак. Уз употребу притесаног камена и кречног малтера, над банком је формирана полукружна апсида, а изнад ње узак али доста масиван трапезоидни зид, дебљине око 35 cm (сл. 7, 10, 32–34). Постоје недвосмислена сведочанства о томе да је реч о градитељским интервенцијама знатно познијим од оних из средине XIV века. Осим стилских особености живописа сачуваног на дограђеним деловима, убедљиво

¹³ Смирнов, Бошковић, *Археолошке белешке*, 264–265. Цитирају аутори, као ни потоњи истраживачи, готово да нису ни били у прилици да уоче различите фазе у настајању и обликовању пештерне цркве. Тек је несрећни и поодмакли процес разарања пештере, дозиданих делова и остатака сликарства омогућио јасније разликовање тих фаза.

¹⁴ Уп. Смирнов, Бошковић, *Археолошке белешке*, 264–265, сл. 19.

¹⁵ Размак између зидова у висини пода благо варира. У најисточнијем делу он износи око 264 cm, а према западу се постепено повећава.



Сл. 29 и 30. БЕЛАЈА, ИСТОЧНИ ДЕО И ЗАПАДНА СТРАНА ГОРЊЕГ ДЕЛА ПЕЋИНСКЕ ЦРКВЕ

сведочанство пружа и околност да је нов трапезоидни зид потпуно прекрио широку орнаменталну бордуру с првобитног слоја сликарства (сл. 35, 41, 42).

Нове фреске нису украсиле само источни зид и апсиду. Површине бочних зидова и ниша у нижем делу проширене цркве изравнате су најпре дебљим слојем грубог кречног малтера. Нанет је затим тањи слој финијег фреско-малтера, на којем је изведен живопис. По техничким и стилским особеностима он се јасно одваја од старијег сликарства, оног из средине XIV века, а потпуно одговара живопису олтарске апсиде и зида над њом. Као што ћемо видети, ваља га датовати у време око средине XV столећа. Могло би се ипак поставити питање о томе није ли описано проширивање

храма изведено још средином XIV века, а у XV столећу обављена само доградња у олтарском делу и обновљено зидно сликарство у нижој зони пећинске цркве. Неколико техничких детаља говори против такве претпоставке. Један је нарочито убедљив. На фотографијама из шездесетих година прошлог века још се види доста груба ђорната између два слоја живописа под представом арханђела Гаврила из Благовести. Ђорната је била покривена црвеном бојом бордура и јасно је уочљиво да прелази преко арханђелових стопала (сл. 40, 56). Ово сведочи о томе да је клесање зидова ради замашнијег проширивања унутрашњости цркве изведено тек након постављања првог слоја фресака. Најнижи делови горње зоне живописа тада су оштећени,

док је сликарство у доњој зони готово потпуно уништено. Траг првобитног сликарства у нижем делу храма уочавао се само на једном месту, и то, као што је поменуто, сасвим близу ивице првобитног процепа у стени (сл. 29). Стога треба закључити следеће: ако је црква средином XIV века клесањем била донекле проширена, у XV веку изведено је ново, знатно веће проширивање. Оно је простору у којем су стајали монаси и свештенослужитељи дало нову ширину и висину.

Још су Мјур Макензијева и Ирбијева, посматрајући унутрашњост пећинског храма с подножја стене, у накнадно дограђеној апсиди могле да уоче „један четворougли отвор, а изнад њега лик Богородичин“ (сл. 10).¹⁶ Ђурђе Бошковић помиње да се тај отвор налази посред олтарског банка и да се кроз њега „улази у други сасвим узан простор“. На цртежу пећинске цркве тај истраживач представља овај отвор у облику правилног правоугаоног пролаза. По Бошковићу, поменути уски простор с горње стране има „одушке кроз једну широку пукотину“. Пошто је „таваница“ храма била потпуно почађавела, он је закључио да је ту некад ложено, а да је пукотина у горњем делу служила као оцак.¹⁷ Данас, када су средишњи део олтарске апсиде и преграда изнад ње готово у потпуности срушени, може се уочити да је зидом заклоњени простор био толико узак да се у њега готово није могло ући. Као што је речено, он на почетку има ширину од свега 45 cm, па се и даље сужава, да би на једном метру дубине његов распон био свега 30 cm. Уски простор на истоку је потпуно затворен стенама и масом тектонске брече (сл. 29, 31, 35). У том суженом делу пећине, иза апсиде, не уочавају се било какви остаци огњишта или трагови гарежи. Поменути трагови видљиви су само испред преградног зида, према наосу, где су албански чобани у потоњим временима палили ватре (сл. 30). Надаље, на основу старих фотографија може се разабрати да је отвор у малој апсидалној конхи у време када га је Бошковић видео био висок око 130 cm (сл. 7). Уочава се, међутим, да је горња ивица отвора пресеца главу малог Христа насликаног на Богомајчиним грудима (сл. 10, 33, 59). Потпуно је неприхватљива претпоставка да је у самој олтарској апсиди првобитно постојао било какав пролаз који је нарушавао целовитост представе Богомајке и Спаситеља у њеном на-

рчју. Бошковић не помиње никакве остатке довратника и надвратника, а они се не уочавају ни на старим фотографијама. С друге стране, на тим снимцима не виде се ни исликане бордуре око ивица отвора. Оне би сасвим сигурно означавале границу фреске да је живопис настао после постављања отвора.

Из свега наведеног произлази да отвор на апсиди није постављен приликом њене изградње, већ да је настао накнадно, обрушавањем зида. С обзиром на то да су средишњи део апсиде и зид изнад ње изграђени од низа веома равних камених плоча, њихово обрушавање остављало је празнине прилично правилних горњих ивица. Мањи отвор настао распадањем зида био је тридесетих година прошлог века видљив и изнад Богородичиног лика, на зиду с представом Свете Тројице (сл. 7, 10, 56). Тај отвор, као и онај под Богородичином представом, с временом се увећавао због распадања зида, да би негде између 1966. и 1997. године средишњи део апсиде с ликом Богомајке потпуно нестао (сл. 34, 35). Од лика Свете Тројице остала је само једна трећина првобитне представе. Врло је вероватно да су процес разградње зида убрзале и посете локалних Арбанаса. Они су у суседној пећини чували козе, залазећи и у сам пештерни храм, у чије су фреске урезивали своја имена и поруке (сл. 63).

Постоји, најзад, још један важан разлог за одбацивање претпоставке о постојању пролаза у олтарској апсиди пештерног храма у Белаји. На том месту морала се налазити часна трпеза. Истина, банак пред апсидом прекида се сада управо на месту под Богородичиним ликом. Но, тај процеп у банку део је првобитне сасвим уске пећинске шупљине о којој је раније било речи. Искошена страница његовог северног зида има необичну, веома равну површину (сл. 32, 33, 69). Сасвим је јасно да она није резултат клесарског рада длетом, већ геолошких процеса. Потпуно другачији облик има наспрамна, јужна страна процепа (сл. 29). Будући да опеке и окрњена малтерна кошуљица – којима је изравнавана хоризонтална страница банка –

¹⁶ *Travels*, 435; *Пушовање*, 323.

¹⁷ Смирнов, Бошковић, *Археолошке белешке*, 265, сл. 19; Петковић, Бошковић, *Манастир Дечани*, 114.

прелазе ивицу процепа, очевидно је да је након изградње апсиде та природна разделина била испуњена каменом, циглама и малтером, а испуна с горње стране изравната до висине банка. На тај начин банак је добио непрекинут ток уз читаву северну и источну страну олтарског простора. Нема сумње да је управо уништени део банка – у средишту олтара, под самом апсидом – имао функцију часне трпезе. Разуме се само по себи да на таквом месту није могло бити никаквог пролаза, како због техничких тако и због литургијских разлога. Нажалост, грађевинска испуна процепа на месту часне трпезе доживела је исту судбину као и средишњи део апсиде и зид изнад њега.

Највећу непознаницу представља изглед западног дела обновљеног пећинског храма. Услед интензивног распадања стене знатан део цркве с временом је у потпуности пропао и сурвао се у клисуру Бистрице (сл. 7, 9). Због тога не можемо са сигурношћу говорити о дужини храма и начину на који је црква била затворена према западу. Извесни елементи за приближно одређивање дужине ипак постоје. Под цркве највише је пропао у средишњем делу, јер се испод њега налази расед испуњен тектонском бречом, а затим на северној страни. Знатно је боље очуван уз јужни зид (сл. 31). Ту је средином шездесетих година прошлог века, тачније 1966. године, дужина пода износила око 2,65 m.¹⁸ На основу програма фресака може се закључити да је олтарски простор имао дубину од бар једног метра (од ивице банка, односно часне трпезе). Доведу ли се те чињенице у везу са укупним волуменом и рељефом стене у којој се налази пећинска црква, могло би се закључити да је храм био дуг најмање четири метра. То значи да је заузимао површину од бар 11,5 m² и да је у њега могло стати шест-седам монаха и свештенослужитеља. Постоји извесна могућност да је црква на западној страни била затворена зидом од притесаног камена повезаног малтером, како је често чињено у архитектури испосничких цркава. Остаци зида које помињу Мјур Макензијева и Ирбијева,¹⁹ међутим, припадали су постројењу подигнутом уз суседну пећину.²⁰ Ваља узети у обзир и то да творци пештерне цркве највероватније нису имали потребу да затварају њену унутрашњост рукоделаним зидом. Они су, као што смо покушали да покажемо, затекли првобит-

но прилично узан процеп у стени. На западу су уз незнатне интервенције почетак тог процепа могли прилагодити улазу у храм, а проширивање пећине започети тек иза „довратника“, тако да стена на западној страни остане недирнута у одређеној дебљини, добијајући изглед и улогу зида. На тај начин црква би била довољно затворена и заштићена са запада. Део првобитног процепа изнад улаза вероватно је прилагођен функцији прозора, јер су у утробу пећине светлост и ваздух могли допрети само с те стране.

* * *

Сасвим је сигурно да дечански отшелници у Белаји нису затекли пештеру која је – попут „Богосаздане цркве“ Светог Саве Освећеног у Јудејској пустињи – имала облик храма са удубљењем за олтарску апсиду на истоку и пастофорију на северу.²¹ Своју светињу они су морали да уобличавају властитим рукама током дужег периода. Тек постепено њихова пештерна црквица добијала је иконографију простора зиданих храмова и њима подобан изглед. Најпре су уску пећину, готово процеп у стени, клесањем донекле проширили у доњем делу, преградили је зидом на источној страни и прилично скучену унутрашњост украсили фрескама. У другој фази простор цркве додатно је увећан и прилагођен потребама богослужења. У висини од око два метра дубљењем стене размакнути су бочни зидови и створен је утисак засведености бочних делова полуобличастим сводом. На источној и северној страни исклесани су ниша проскомидије и банак с функцијом часне трпезе. Уклоњен је првобитни зид којим је био преграђен сужени део пећине на источној страни и над банком, нешто ближе западу, саграђени су нов зид и олтарска апсида. Под је изравнат дебелим слојем малтера, а оклесани делови стене и дограђени зидови украшени су новим фрескама.

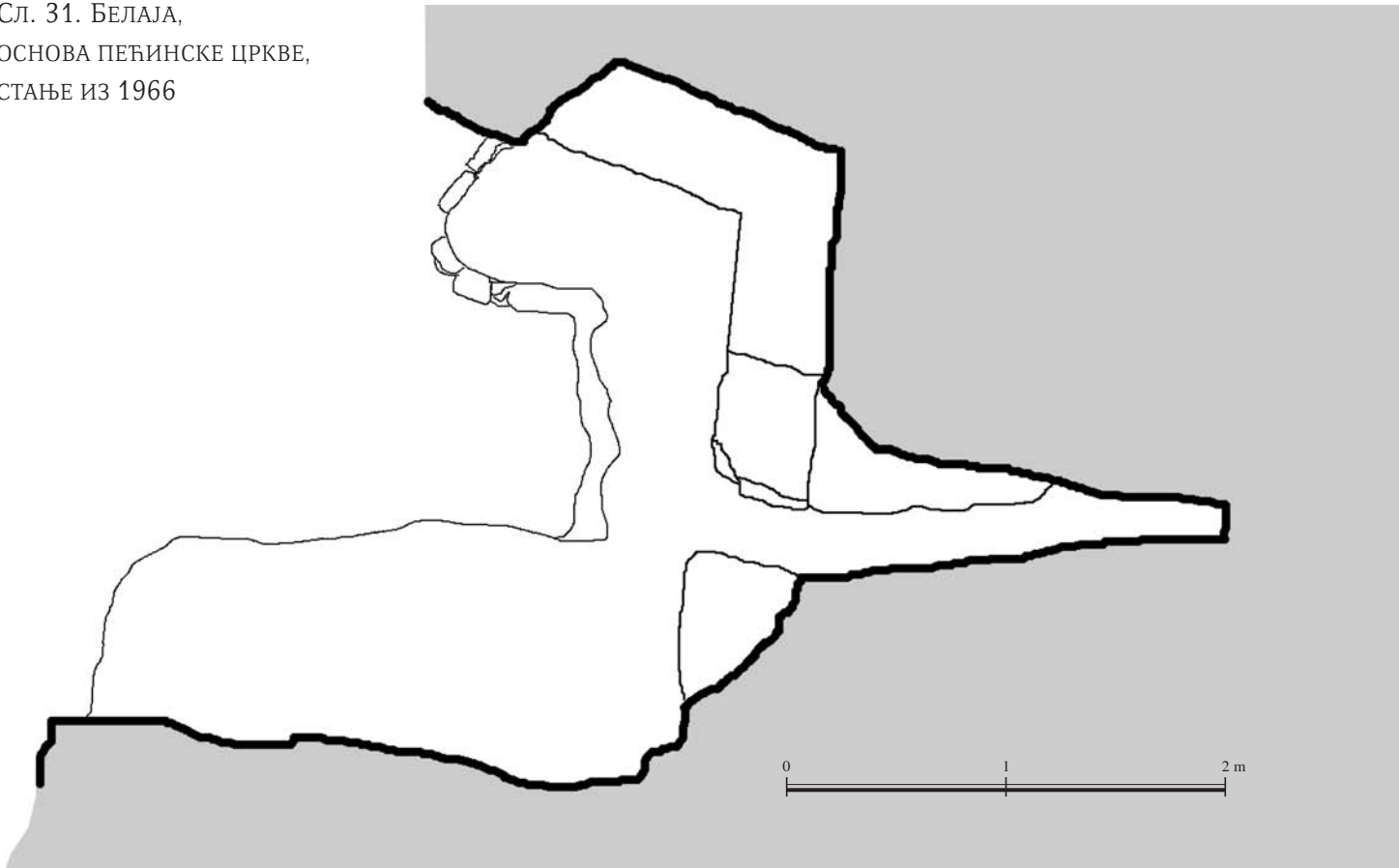
¹⁸ Услед одроњавања стене та дужина с временом се смањивала. Децембра 2006. године износила је око 231 cm.

¹⁹ *Travels*, 435; *Пушовање*, 323.

²⁰ О томе подробније уп. *infra*, стр. 110.

²¹ Скабаланович, *Тумачење шийика*, 174, 175.

Сл. 31. БЕЛАЈА,
ОСНОВА ПЕЋИНСКЕ ЦРКВЕ,
СТАЊЕ ИЗ 1966



ЗИДНО СЛИКАРСТВО

Од живописа храма Успења Богородичиног у Белаји, само површно познатог науци,²² сачували су се прилично скромни остаци. Шездесетих година XIX века заптија манастира Дечана уверавао је Ирбијеву и Мјур Макензијеву да је некада „стена на свим странама била покривена сликарством“.²³ Већ у доба када су њих две посетиле испосницу није му се могло лако поверовати.²⁴ Страдање фресака наставило се и касније, нарочито у неколико последњих деценија. Нешто потпунија слика о избору и распореду тема насликаних у белајској цркви, иконографији појединих представа и њиховим ликовним особеностима може се воспоставити само на основу документације стваране током XX века. Пропадање и уништавање белајског живописа одвијају се, нажалост, тако брзо да су историјску вредност стакле и фотографије начињене тек пре неколико година.

У највишој зони подужних зидова храма насликан је сажет циклус Великих празника. На источном крају, иза појаса са широком орнаменталном траком, представљени су арханђел Гаврило (северно) и Богородица (јужно). Насликани на наспрамним зидовима уског процепа, њихови необично постављени ликови обједињени су иконографски и програмски у приказ Благовести (сл. 38, 39). Иза Богородице место је добила

²² Смирнов, Бошковић, *Археолошке белешке*, 265; Петковић, Бошковић, *Манастир Дечани*, 114; Ивановић, *Загужбине Косова*, 395.

²³ *Travels*, 435 („The convent gard told us he rememberd the cliff on each side covered with paintings“); *Путовање*, 323 (где је у преводу понешто измењен смисао исказа).

²⁴ *Исџо*. Но, Британке – које нису успеле да се попну до саме цркве, већ су је посматрале са одстојања – претерују када тврде да се није очувао ни траг поменутих фресака. Уосталом, и саме претходно помињу да су у њој одоздо виделе Богородичину представу.



Сл. 32 и 33. БЕЛАЈА, ЦРТЕЖ УНУТРАШЊОСТИ ПЕЋИНСКЕ ЦРКВЕ;
ПОГЛЕДИ С ЈУГОЗАПАДА И ЗАПАДА (ПРЕМА СТАЊУ ИЗ 1966)

сцена Рођења Христовог, за којом следи Богојављење, то јест Крштење Христово (сл. 39). Потоњом сценом завршавао се низ представа на јужном зиду, пошто одмах иза ње остатак масе тектонске брече затвара горњи део храма (сл. 30). Наспрам Рођења, а иза арханђела Гаврила, на северној страни пештере нису се очували значајнији остаци живописа. Ипак, на основу старих фотографија поуздано се може закључити да се ту некада налазила представа Силаска у ад, својеврстан тематски и идејни пандан Рођењу (сл. 38). Иза представе *Анастасиса* била је насликана, изгледа, још само једна сцена, од које више нема ни најмањег трага.²⁵

На источном зиду олтара и у нижим деловима храма разазнатљиви су остаци нешто млађег живописа, који се простира у више зона. У највишој зони, изнад

олтарске конхе, насликана је представа Свете Тројице у виду троглавог анђела (сл. 37).²⁶ Олтарску конху красио је лик Богородице Оранте са Христом дететом на грудима,²⁷ којој се клањају двојица анђела. Сада су

²⁵ Необична програмска поставка Благовести, уз скромност нерастумачених остатака Силаска у ад, навела је истраживаче на то да читав живопис у горњој зони белајске испоснице, „десно и лево“ од олтарске конхе, препознају као „два дела Рождества Христовог“. Уп. Смирнов, Бошковић, *Археолошке белешке*, 265; Ивановић, *Задужбине Косова*, 395.

²⁶ Уп. Ивановић, *Задужбине Косова*, 395, који је помиње као „ретку представу Св. Тројице са три лица на портрету истог Богочовека“.

²⁷ Смирнов, Бошковић, *Археолошке белешке*, 265; Ивановић, *Задужбине Косова*, 395.



Сл. 34 и 35. БЕЛАЈА, СЕВЕРОИСТОЧНА СТРАНА ПЕЋИНСКЕ ЦРКВЕ,
ДОЊИ ДЕО (СНИМАК ИЗ 1997) И ГОРЊИ ДЕО (СТАЊЕ ИЗ 2007)

видљиви само доњи делови анђеоских фигура, али се остатак представе може поуздано реконструисати на основу старих фотографија (сл. 10). У „своду“ проширеног дела пећине, јужно од апсиде, некада су се боље но данас видели део светачког нимба и уздигнут развијени свитак (сл. 39). Сасвим је могуће да је реч о остацима представе неког светог архијереја, то јест да је у олтарском делу пештерног храма била насликана Литургијска служба отаца цркве. Како ће се показати, не треба искључити ни могућност да се свитак налазио у рукама неког пророка или светог мелода, идејно повезаног с представом Богородице у конхи. Од светачке фигуре у наспрамном делу цркве, лево од апсиде, преостао је само део нимба (сл. 34). Одмах испод те представе, у нишој зони, на вертикалном делу удуб-

љења изнад банка сада се разазнаје комад насликане црвене драперије. Реч је свакако о остатку попрсја неког светог (сл. 34, 37, 69). Крај њега је, како сведочи стара фото-документација, био представљен лик још једне свете личности, но нешто већих димензија. Због тога се бордура изнад његовог нимба лучно подизала. Још више ка западу, у ниши проскомидије, сачували су се фрагменти необичне представе Плача Богородичиног (сл. 38).

Млађе сликарство красило је и зону сокла олтарског простора, где је фреско-техником опонашана инкрустирана мермерна оплата (сл. 37, 69). Имитацију оплате сачињавала су квадратна поља саздана од четири троугла, с кругом у средишту. При самом западном крају сачуваног сликаног слоја у овој зони, на северној

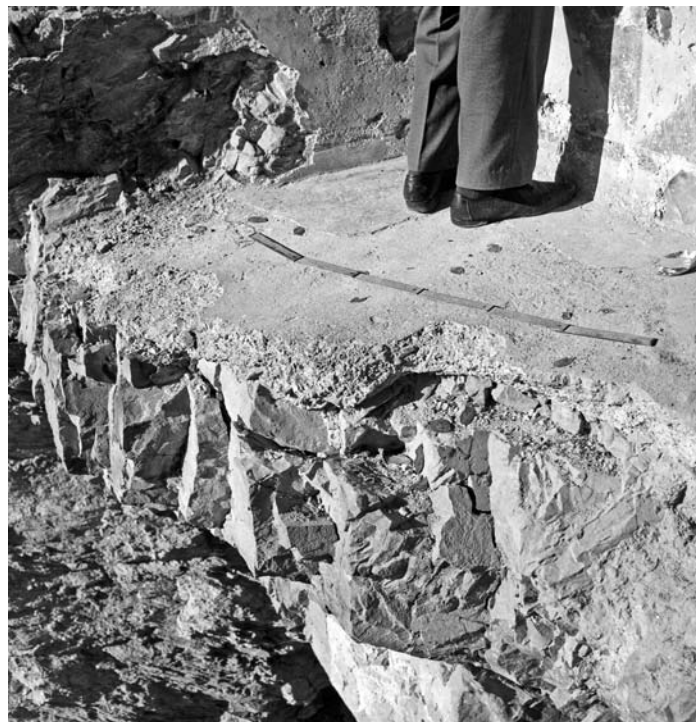
страни, под левом ивицом нише проскомидије,²⁸ мотив осликаног сокла неочекивано се мења. На поменутом месту ка кругу у средишту квадратног поља спушта се орнаментална трака саздана од два реда малих квадрата, изведених наизменично црвеном и белом бојом. Трака је оивичена црвеном бордуром (сл. 38, 69). Нема сумње да се она пружала и навише, уз сада обрушену ивицу нише. Рекло би се да је та трака припадала украсу повезаном са олтарском преградом, односно да је означавала границу олтарског простора. Ово је утолико занимљивије што на бочним зидовима и поду пећинске цркве нису уочени трагови постављања иконостаса. Зато не треба искључити могућност да је у белајском храму олтарски простор био издвојен само завесама, чему се могу пронаћи аналогije.²⁹ Западно од поменуте траке, у доњем, проширеном делу наоса, сликарство је готово потпуно уништено. Очувало се само мало живописа у висини сокла. Ту се, међутим, не уочавају остаци украса у виду мермерне оплате, већ завршетак насликане беличасте драперије, вероватно крај химатиона (сл. 69). Рекло би се стога да је у наосу украс сокла био спуштен или изостављен како би се створио простор за сликање стојећих фигура.

ИКОНОГРАФИЈА СЛИКАРСТВА И ИДЕЈНЕ ОСНОВЕ ПРОГРАМА

СТАРИЈЕ ФРЕСКЕ

Велики празници

Сцена Благовести, прва у низу представа Великих празника насликаних у белајској цркви, углавном је усклађена са уобичајеном иконографијом те сцене у уметности православних.³⁰ Арханђел Благовесник, одевен у хитон и химатион, закорачио је надесно. На исту страну он усмерава поглед и подигнуту десницу, којом благосиља, док левом руком држи гласничку палицу и залепршани крај химатиона (сл. 40, 41, 43, 44). У позадини композиције насликан је доста висок зид. Он је подељен у четири појаса, са два лучно засведена отвора у средишњој зони, и омеђен високим танким ступцима на горњој страни. Површина тог зида светло-



Сл. 36. БЕЛАЈА, ДВОСЛОЈНА МАЛТЕРНА ПОДНИЦА ПЕЋИНСКЕ ЦРКВЕ, СНИМАК ИЗ 1966

румене боје прекривена је мрежом тамноцрвених линија како би се створио утисак да је саздан од ружичастог мермера прошараног „жилама“. Неколико разлога утицало је на увођење описаног постројења у слику. Његовом поставком, облицима и масама композиција је ликовно обogaћена и уравнотежена, а истовремено су дочаране нарочита свечаност амбијента и илузија дубине сценског простора. Слична, само још разуђенија архитектонска кулиса појављује се иза Богородичиних леђа. Богомајка је представљена како стоји пред троном с пурпурним јастуком, али без наслона, и пред грађевином наткривеном необичним полубачвастим кровом (сл. 45, 46). На грађевини се разазнају стубови и врата застрта тканином. Четврти план

²⁸ Треба приметити да се поменута ивица с временом знатније обрушила, па је ниша сада шириа но првобитно.

²⁹ Уп. А. Lenoir, *Architecture monastique* 1, Paris 1852, 349, № 241.

³⁰ За литературу о иконографији Благовести у византијској уметности уп. Марковић, *Циклус Великих празника*, 107–108, нап. 3–8.

композиције омеђен је зидом сасвим подобним мермерном постројењу у позадини арханђелове представе. Десну руку Дјева Марија, окренута налево, подигла је до лица, у гесту смерног молитвеног обраћања. Друга рука спуштена јој је, изгледа, под мафорионом и због оштећења фреске није јасно да ли је у њој држала предиво. Из горњег левог угла сцене ка Богомајци спушта се зрак Светог Духа. Представљен је у виду беличастог сегмента неба са три крака, од којих је највећи знатно издужен и са звездом у средишту. У тој звезди некада је свакако био насликан голуб – симбол Духа Светога.

Изузме ли се композиционо надахнута и наглашена улога архитектуре у позадини,³¹ представу Благовести у белајској пештерној цркви не одликују значајније необичности. Ипак, захваљујући особеној просторној поставци, сцена је решена на веома необичан начин. Прилагођавајући властите замисли и устаљене сликарске поступке расположивом простору првобитно уског пећинског процепа, белајски живописци сцену су поделили на две целине, постављене на наспрамне зидове источног дела храма. Иако у основи утемељена на дугој програмској традицији украшавања православних цркава, таква поставка белајских Благовести у једном важном елементу одступа од ње. Још од XII века може се поуздано пратити обичај дељења сцене Благовести у две целине, наспрамно постављене у источном делу храма.³² Међутим, без обзира на то да ли су арханђел Гаврило и Богомајка сликани на источном зиду олтара (са страна апсиде) или на југоисточном пару стубаца, односно пиластара (изнад иконостаса), њихови ликови редовно су постављани у исту просторну раван. На тај начин оствариване су јасна визуелна комуникација и садржинска обједињеност два просторно одвојена дела исте композиције. Усмерени једно ка другоме, Благовесник и Богородица размењивали су погледе, док су ставови тела и гестови откривали нарочиту природу њиховог разговора. Ток радње лако се пратио слева надесно. С друге стране, два „крила“ диптиха белајских Благовести не налазе се у истој равни, већ припадају двома готово паралелним површинама наспрамних зидова. Мада постављени једно наспрам другог, арханђел Гаврило и Богородица стога не гледају једно према другом,



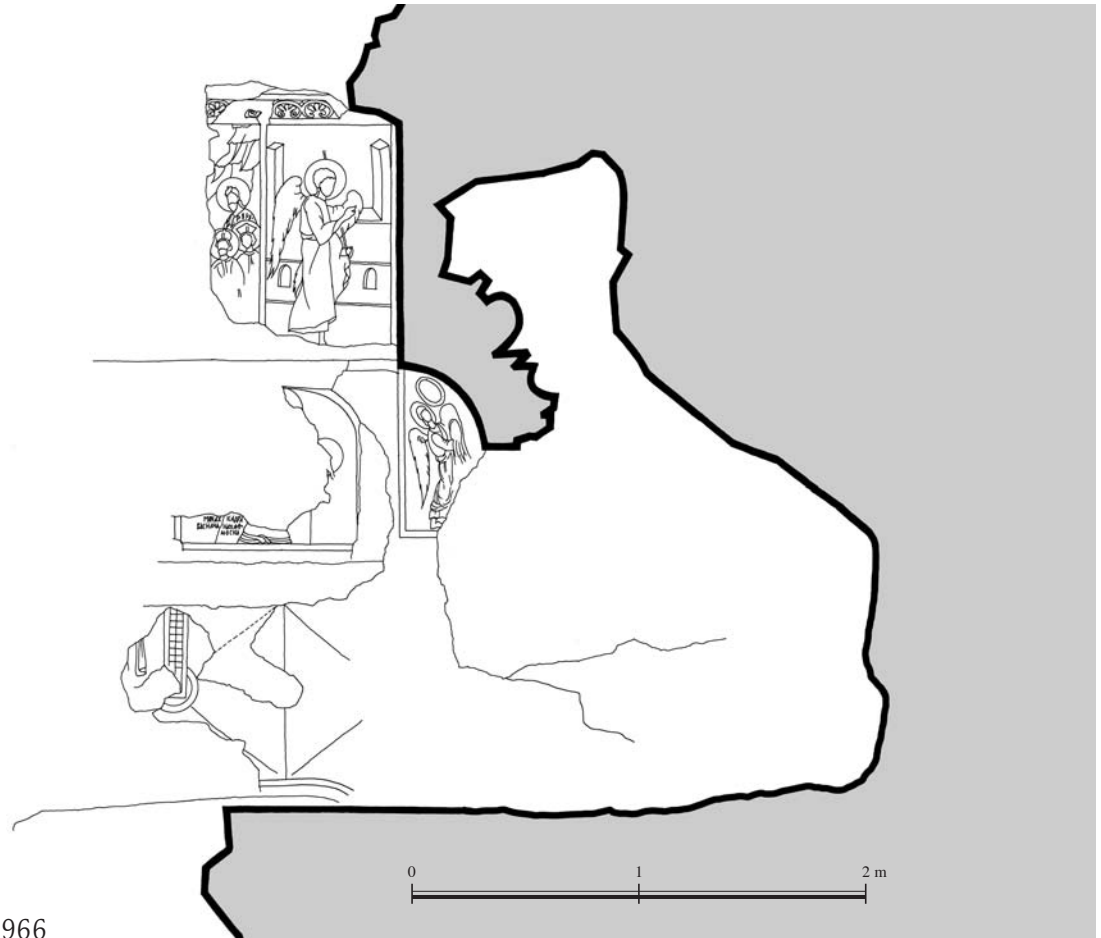
Сл. 37. БЕЛАЈА, ЦРТЕЖ ФРЕСАКА НА ИСТОЧНОЈ СТРАНИ ПЕЋИНСКЕ ЦРКВЕ, СТАЊЕ ИЗ 1966

већ обоје погледе и гестове усмеравају према истоку. Решење је на тај начин изгубило пуну јасноћу и оправданост. Једино је лака препознатљивост садржине дозвољавала повезивање делова у јединствену тематску целину.

Пошто су представе Благовесника и Богомајке биле уклопљене у оквире висински јасно дефинисане зоне, оне су зарад сразмерности бордурама оивичених поља добиле нешто већу ширину. То је за последицу имало поменућу наглашену улогу архитектонске

³¹ За сликану архитектонску кулису у сцени Благовести уп. J. Villet, *La Maison de la Vierge dans la scène de l'Annonciation*, Paris 1940; J. Fournée, *Architectures symboliques dans la thème iconographique de l'Annonciation*, у: *Synthronon*, 225–235; H. Papastavrou, *Recherche iconographique dans l'art byzantin et occidental du XI^e au XV^e siècle. L'Annonciation*, Venise 2007, 233–238.

³² Уп. J. Д. Варалис, *Παρατηρήσεις γὰρ τὴν θέσιν τοῦ Ἐὐαγγελισμοῦ στὴ μνημειακὴ ζωγραφικὴ κατὰ τὴν μεσοβυζαντινὴν περίοδο*, ΔΧΑΕ, περ. Δ', том. ΙΘ' (1996–1997), Атина 1997, 201–220.



Сл. 38. БЕЛАЈА, ПОДУЖНИ
ПРЕСЕК ПЕЋИНСКЕ ЦРКВЕ,
СЕВЕРНА СТРАНА, СТАЊЕ ИЗ 1966

позадине у испуњавању простора, то јест компоновању обе слике, и може навести на помисао о извесном наглашавању важности представе Благовести.

Истицање значаја празника Благовести у оквиру програма цркве нипошто не треба видети као циљ белајских сликара. Иако је пећински храм бар у каснијим временима био посвећен Богородици, његова слава нису биле Благовести, већ Успење Богомајчино. Поред тога, Благовести су потиснуте ка крајњем источном, слабије осветљеном делу храма. Због малог распона између зидова оне су на том месту биле сагледљиве само из непосредне близине. Очевидно је стога да су се сликари при позиционирању Благовести – које је довело до извесних потешкоћа у обликовању и сагледавању сцене као целине – водили неким другим разлозима. Да би се ти разлози препознали, мора се најпре приметити како је пред живописцима стајало и другачије, неретко примењивано решење. Благовести

су могле бити насликане у оквиру једног поља, као јединствена композиција на почетку низа празничних представа. То би, међутим, водило напуштању одређеног, веома поштованог програмског модела, којем су белајски живописци, изгледа, били врло наклоњени. У основи поменутог модела стајао је добро познати кружни систем распоређивања сцена по зидовима храма, постављен тако да служи препознатљивим идејним нагласцима. С низањем представа Великих празника започињало се на источном крају јужног зида, а завршавало на источном крају северног. Из тока сцена на бочним зидовима извлачене су само представе појединих празника које су у храмовној топологији имале нарочите, традицијом утврђене позиције (Благовести, Успење Богородичино, Вознесење и Силазак Светог Духа на апостоле). При том се, по правилу, добро пазило на то да низ на јужном зиду започне Рођењем Христовим, а да се на северном оконча наспрамном сце-



Сл. 39. БЕЛАЈА, ПОДУЖНИ
ПРЕСЕК ПЕЋИНСКЕ ЦРКВЕ,
ЛУЖНА СТРАНА, СТАЊЕ ИЗ 1966

ном Силаска у ад.³³ На тај начин, обично у олтарском простору или пред њим, посебно су истицане слике „највећег међу великим празницима“ – Божића – и „празника над свим празницима“ – Васкрса. Значај описаног поретка сцена јасно се огледа и у томе што је он одржаван било да је циклус Великих празника прошириван увођењем епизода тзв. пратећих циклуса, било да је својен, управо као у Белаји, на свега неколико празничних сцена.³⁴

Слике Рођења Господњег и Силаска у ад истицане су – не само због значаја празника које представљају – као пандани у различитим деловима православних храмова. Наглашавала се на тај начин њихова дубока догматска и симболичка повезаност. Васкрсење Христово – залог спасења људског рода од вечне смрти, пропадљивости тела и душе – свети оци цркве виде као непосредну последицу и циљ Логосовог оваплоћења.³⁵ Указујући, дакле, на дубоку светотајинску повезаност

Божића и Васкрса, византијски црквени писци и песници у исти мах величају нарочиту улогу коју та два догађаја имају у икономији спасења.³⁶ У овој прилици

³³ За тај програмски модел и његове варијације уп. Д. Војводић, *Из ариљској иконографској програма. Избор и распоред сцена христолошко-тхеолошко-иконолошког циклуса*, у: *Свети Ахилије у Ариљу. Историја, уметност*, Београд 2002, 100–106.

³⁴ *Исто*, 100–101.

³⁵ Ј. Поповић, *Домаћина*, 551.

³⁶ PG, t. 25, col. 112; t. 26, col. 101B, 136C, 145B, 393BC, 396A; 1161BC; t. 32, col. 972; t. 35, col. 432B–436A; t. 36, col. 325ABCD; t. 37, col. 459–462, 465, 464, 466; t. 45, col. 473D, 476A; t. 76, col. 1268B–1269A, 1352, 1365; t. 76, col. 197BC, 209ABC; t. 83, col. 760C; Athanase d'Alexandrie, *Sur l'Incarnation du Verbe*, ed. Ch. Kannengiesser, SC 199, Paris 1973, 294/295, 300/301–302/303, 312/313–314/315, 338/339–340/341, 428/429; J. V. Berchem, *L'Incarnation dans le plan divin d'après saint Athanase*, *Échos d'Orient* 33 (1934), 323; *The Homilies of Photius*, 218; Ј. Поповић, *Домаћина*, 288, 293, 303, 317, 323–333, 517–518, 531, 545.



Сл. 40 и 41. БЕЛАЈА, ПЕЋИНСКА ЦРКВА, АРХАНЂЕЛ ГАВРИЛО ИЗ БЛАГОВЕСТИ, СНИМЦИ ИЗ 1966. И 2006



веома је важно уочити да свети оци посебно наглашавају како су Божић и Васкрс својим значајем обележили започињање и испуњење домостроја људског спаса.³⁷ Надахнути управо тим учењем, зографи су програмски истакнутим сценама Рођења Христовог и Силаска у ад даривали положај алфе и омеге у кружном низању сцена на бочним зидовима цркава. Пошто су биле означене као две чворне тачке с почетка и краја икономије спасења, тајне Христовог рођења и васкрсења биле су у делима древних богослова довођене у непосредну симболичку везу којом се истицала њихова скривена али дубока сличност. Чињено је то не само на основу догматских разматрања већ, веома често, и успостављањем својеврсне поетске и мистичке компарације. Поређено је на многе начине Спаситељево чудесно рађање из утробе Девојке и његово „друго рођење“ из утробе земље, при чему је он називан Прворођеним из мртвих.³⁸ У складу с тим, поједини цркве-

ни песници указују на сличност места Христовог рођења у Витлејему и васкрсења у Јерусалиму. У хомилији која је улазила у састав богослужења Велике суботе свети Епифаније Кипарски, поред осталог, вели: „У каменој пећини Христос се роди и у каменој пећини Он

³⁷ PG, t. 35, col. 432B–436A; t. 45, col. 40; t. 96, col. 601C–604A, 628; *Homilies of Photius*, 164–165, 209–210; M. Aubineau, *Une Homélie de Théodote d'Ancyre sur la Nativité du Seigneur*, OCP 26/2 (Roma 1960) 224–225, 233–234, 235; J. Поповић, *Доїмаїшка*, 270, 273, 300, 523.

³⁸ PG, t. 46, col. 688; t. 65, col. 792A; A. Vaillant, *L'Homélie d'Épiphane sur l'ensevelissement du Christ*, Radovi Staroslovenskog instituta 3 (Zagreb 1958) 28–30; *Homilies of Photius*, 210; Aubineau, *Une Homélie de Théodote d'Ancyre*, 225, 235–236; Ephrem de Nisibe, *Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron*, SC 121, Paris 1966, 385; Romanos le Mélode, *Hymnes*, Tome IV, SC 128, Paris 1967, 451; *Homélie pascales (cinq homélie inédites)*, ed. M. Aubineau, SC 187, Paris 1972, 66–67, 92, 93, nap. 41, 134, nap. 13.



Сл. 42. БЕЛАЈА, ИСТОЧНИ ДЕО ПЕЋИНСКЕ ЦРКВЕ,
ОРНАМЕНТАЛНО ПОЉЕ НА СЕВЕРНОЈ СТРАНИ

се поново роди.³⁹ Сасвим слична схватања била су блиска и древним тумачима литургије и симболике хришћанског храма. Они су сматрали да олтарска апсида, часна трпеза и киворијум представљају, с једне стране, витлејемску пећину и јасле у којима се Христос родио, а, с друге, голготску пећину и гроб из којег је оваплоћени Бог васкрсао.⁴⁰ Таква симболика олтарског простора, нејнепосредније повезана са евхаристијом, остављала је трага и у тематском програму светилишта. Њу је лако довести у везу с тежњом да се представе Рођења Христовог и Силаска у ад поставе управо у најсветији део храма или у његову близину. Постављањем слика Божића и Васкрса као пандана на тим местима исказивало се и кључно православно учење о две природе Богочовекове, пошто је Рођење Христово довођено у везу са Спаситељевим човештвом,

а Силазак у ад с његовим божавством и ванвременим рођењем у крилу Оца.⁴¹

Постоје поуздана сведочанства о томе да су у Дечанској пустињи и у самој Белаји боравили врло учени и духом уздигнути монаси. Разумно је стога претпоставити да су такви подвижници, у договору са живописцима, и осмислили програм пећинске цркве, али није могуће са сигурношћу утврдити све разлоге који су их упутили на усвајање поменутог решења. Одабрано устројство тематског програма почивало је на основама дубоке и веома разуђене богословске симболике. Иако сажет, циклус Великих празника у белајској цркви имао је кружни ток, из чега је просијавала нарочита и добро позната симболика. У оквиру циклуса биле су програмски истакнуте кључне тачке икономије спасења. Њих су, као што ћемо видети, осим сцена Благовести, Рођења и Силаска у ад, у том сведеном програму обележавале још две празничне представе. Ипак, слике Божића и Васкрса постављене су тако да главни нагласак у оквиру циклуса добије управо њихова пресудна улога у икономији спасења и да својом евхаристијском симболиком баш оне наткриле програм олтара и простора пред њим. Треба, међутим, приметити да је идејни значај двеју представа везаних за витлејемску и голготску пећину у белајском храму могао бити и нешто шири. Наиме, оне су симболички доминирале читавим простором мале пештерне цркве. Увећаних димензија у односу на остале сцене и смештене у средиште сасвим сведеног тематског програма највише зоне живописа,⁴² те две представе исказују се

³⁹ Vaillant, *L'Homélie d'Épiphanie*, 28–30.

⁴⁰ Уп. Војводић, *Зидно сликарство цркве Светиој Ахилија у Ариљу*, 59, са старијом литературом и изворима.

⁴¹ Исто.

⁴² Све поменуте представе имају исту висину, 102 cm, али им се ширине међусобно знатније разликују. Рођење је широко 72 cm, сликано поље с ликом арханђела Гаврила из Благовести 53 cm, док је поље на којем је Богородица незнатно шире. На основу расположивог простора у горњем делу пећине може се поуздано закључити да сцена Крштења Христовог није била шира од 60 cm. Не треба сумњати у то да је Силазак у ад, као пандан Рођењу, узимао исту ширину као и оно, ако није био и шири. О развијености представе Христовог васкрса говоре, како ће се видети, и иконографија и размере њеног сачуваног дела.



Сл. 43. Детаљ слике 41

Сл. 44. БЕЛАЈА, ПЕЋИНСКА ЦРКВА,
АРХАНЂЕЛ ГАВРИЛО ИЗ БЛАГОВЕСТИ, ЦРТЕЖ

као његова идејна суштина. Можда су тиме белајски отшелници желели да нагласе, поред осталог, и дубоку светотајинску симболику читавог пећинског светилишта као верне слике простора у каквом се Спаситељ рађа и васкрсава. Претпостављена симболика произлазила би, дакле, из веште стваралачке примене уобичајеног модела у особеним околностима – у метафорички схваћеном простору пећинског храма. При том ваља приметити да примена размотреног програмског модела – услед неправилности унутрашњег простора пећина – није представљала нимало уобичајену појаву у пештерним црквама.

Једноставност и уобичајеност обележавају иконографију сачуваних делова двеју сцена. С више поузда-

ња може се говорити о представи Рођења (сл. 47–50). Она укључује све битне и устаљене елементе те композиције у византијској уметности.⁴³ У средишту сцене насликани су Богомајка на пурпурној простирци и Младенац у колевци, над коју главе надносе во и марагац. Новорођеном Господу и његовој мајци слева прилазе мудраци с даровима у рукама. У горњем делу сцене разазнају се фигуре двојице анђела, весника и водича мудраца и пастира. Представе пастира налазиле су се, без сумње, на десној страни композиције,

⁴³ За литературу о иконографији те сцене уп. Војводић, *Зидно сликарство цркве Светиој Ахилија*, 120–121.



Сл. 45. БЕЛАЈА, ПЕЋИНСКА ЦРКВА,
БОГОРОДИЦА ИЗ БЛАГОВЕСТИ, ЦРТЕЖ

Сл. 46. БОГОРОДИЦА ИЗ БЛАГОВЕСТИ, СНИМАК ИЗ 2006

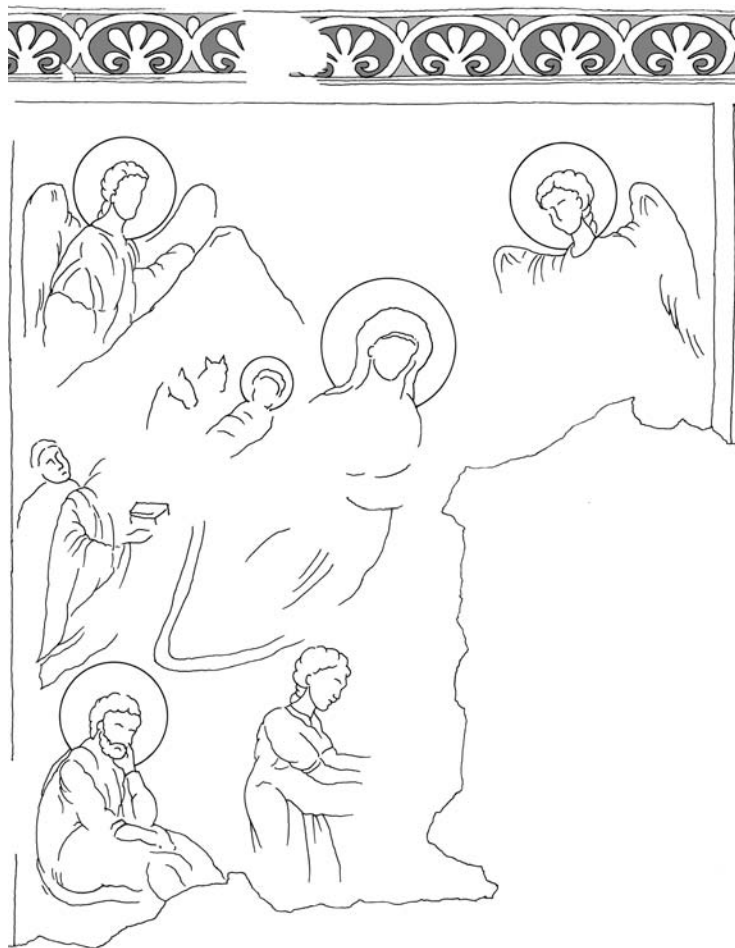


у њеном доњем, потпуно уништеном делу. При дну сцене, на левој страни, сачувао се лик праведног Јосифа, који седи замишљен, главе наслонене на леву руку. Десно од њега види се оштећена фигура младе бабице што је учествовала у купању новорођенчета. Тако уобличена белајска сцена ни по чему се није одвајала од уобичајене и широко прихваћене иконографије Рођења Христовог.

Као што смо поменули, сада потпуно уништену представу Силаска у ад могуће је идентификовати на основу фотографије из 1966. године. Она показује крајњи десни део композиције, који је тада био очуван (сл. 53–55). У стеновитом пејзажу разазнају се фигуре тројице светих, а њих је на основу физиономија и

одеће лако препознати као старозаветне царе Давида и Соломона и светог Јована Крститеља. Цареви су одевени у тунике и хламиде,⁴⁴ док на главама носе круне – старији куполну, а млађи отворену. Из другог плана над њима се издиже свети Јован Крститељ; на себи има власеницу и није огрнут химатионом. Сва

⁴⁴ Истраживачи који су обилазили белајску пећинску цркву средином шездесетих година прошлог века и правили белешке нису се упуштали у идентификацију оштећене сцене, али су њене остатке подробно описали. На основу бележака Јанка Радовановића знамо да је цар Давид био одевен у тамноцрвену тунику и тамноплаву хламиду, док је Соломон носио тунику тамноплаве боје и тамноцрвену хламиду.



Сл. 47. БЕЛАЈА, ПЕЋИНСКА ЦРКВА,
РОЂЕЊЕ ХРИСТОВО, ЦРТЕЖ



Сл. 48, 49 и 50. БЕЛАЈА, ПЕЋИНСКА ЦРКВА,
РОЂЕЊЕ ХРИСТОВО, ДЕТАЉИ, СНИМЦИ ИЗ 2006



тројица окренута су налево, ка средишту композиције. Тако обједињени и постављени у стеновит предео ликови тројице пророка појављују се искључиво у оквиру композиције Силаска у ад, међу праведницима пробуђеним из смрти. На основу поменуте фотографије не може се са сигурношћу закључити да ли су се пророци уздизали из унутрашњости саркофага. С друге стране, сасвим је јасно да свети Јован Крститељ није био истакнут као пророк који и у царству мртвих проповеда долазак Месијин – потиснут је у други план, на себи нема химатион, а десну руку не подиже у беседничком гесту.⁴⁵ Очевидно је такође да је у време настанка фотографије био сачуван само мањи део првобитне композиције. По правилу, груписани ликови пророка на једној страни композиције Силаска у ад заузимају мање од трећине њене укупне ширине.⁴⁶ Нема никакве сумње у то да је на уништеном средишњем делу белајске представе био насликан Христос који је на Велику суботу са својим анђелима сишао до ада како би сатро господара смрти и подарио обећање вечног живота. На другој страни сцене, наспрам двојице библијских царева и светог Јована Крститеља, морала је, према обичају, бити представљена још једна група стојећих пророка и праведника.

Само скроман али довољно речит фрагмент сачувао се и од композиције насликане иза Рођења Христовог. Он показује горњи део тела светог Јована Крститеља, одевеног у сињеплаву власеницу и маслинасти химатион. Крститељ стоји у стеновитом крајолику и пружа руку надесно, ка месту где је некада био представљен Исус Христос, кога је крстио водом (сл. 51, 52). Нажалост, читава десна страна и доњи део композиције с ликом Спаситеља, обалама реке Јордана и уобичајеним анђелима из Христове пратње нетрагом су нестали. Иако је у тој мери оштећену сцену могуће поуздано препознати као Крштење Спаситељево, није могуће сагледати и темељније размотрити њену иконографију. Но, и пуко препознавање сцене има изузетан значај за проучавање сликарства белајске црквице. Пошто је одмах иза Рођења Христовог представљено Крштење, а не Сретење Господње, јасно је да у пећинском храму није сликан развијен циклус Великих празника. На исти закључак упућује и сагледавање расположивог простора у горњем делу првобитног пећинског проце-

па у којем су сликане празничне сцене. Заправо, као што смо већ приметили, може се закључити да је празнични циклус у Белаји био веома сажет. Садржао је још само једну сцену, постављену наспрам Крштења Христовог, а покрај Силаска у ад. Од те сцене, најалост, није се сачувао ни најмањи део. Покушај одгонећа њене садржине зато не може добити поузданију основу. Ако се, међутим, узме у обзир чињеница да су сачуване празничне представе у свом кружном току указивале на чворне тачке икономије спасења и да су распоређиване у виду симболички и догматски утврђених пандана, изгледа да се ипак може изнети довољно прихватљива претпоставка. Чини се да ни из тако сажетог циклуса Великих празника није могла бити изостављена слика кључног јеванђеоског догађаја – Распећа. Осим тога, управо би представа Распећа чинила симболички оправдану програмску антитезу Крштењу Господњем, везујући се у исто време смисаоно и хронолошки за суседну сцену Силаска у ад.⁴⁷ Читавом празничном циклусу она би подарила још убедљивији сотириолошки нагласак.

Још у богословским списима из најстаријих хришћанских времена истицана је дубока светотајинска повезаност крштења са Спаситељевој крсном смрћу, силаском у ад и васкрсењем.⁴⁸ Свети оци указивали су на чињеницу да тек крштењем искупитељска сила Христовог оваплоћења, Часног крста и победе над смрћу постаје делотворна за грешно човечанство.⁴⁹

⁴⁵ За два изразита примера представљања проповеди светог Јована у аду уп. Ј. Радовановић, *Иконографска истраживања српског сликарства XIII и XIV века*, Београд 1988, 103–106.

⁴⁶ За литературу о иконографији Силаска у ад уп. Марковић, *Циклус Великих празника*, 112, нап. 42 и на другим местима.

⁴⁷ О тој вези: Nicolaidès, *L'église de la Panagia Arakiotissa*, 88–89, 135.

⁴⁸ Уп. P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Église*, Uppsala 1942, 167–228; O. Rousseau, *La Descente aux enfers, fondement sotériologique du baptême chrétien*, Recherches de Science religieuse 40 (Paris 1951–1952), Mélanges Jules Lebreton II, 273–297; J. Поповић, *Доїмаїица*, 341–367; Nicolaidès, *L'église de la Panagia Arakiotissa*, 88.

⁴⁹ Свети Атанасије Александријски, *Contra arian. Orat. 3:33*; PG, t. 26, col. 393B–396A; K. Anatolios, *Athanasius*, London – New York 2004, 53.

Заправо, наглашавала се сотириолошка димензија Крста, која је хришћанском крштењу, заснованом приликом Христовог силаска у воде Јордана, дала значење истинског очишћења од греха и победе над демонима. То познато учење додатно је могло утицати на творце програма белајске цркве да наспрам Крштења Христовог, а покрај Силаска у ад, поставе представу Распећа. Они би таквим избором тема задржали логику смисаоног и симболичног повезивања сцена у истој мери у којој и начело истицања пресудних моментата икономије спасења у оквиру скраћеног празничног циклуса. Тек у низу с представом Распећа своје право значење и звучност добила би и сцена Силаска у ад.⁵⁰ Логика тако симболички заснованог и хронолошки устројеног тока празничног циклуса у Белаји не оставља простор за претпоставку да се на месту уништене сцене некада налазила композиција Успења Богородичиног. Облик пећине и њој одговарајући оквир западног зида искључују, надаље, и могућност да се представа Успења замисли на тој страни. То би значило да представа храмовне славе о којој говоре познији извори, по свему судећи, није била истакнута или уопште није била заступљена у живопису пештерног храма. Ваља зато обратити пажњу на чињеницу да је у *Белајском ѿменуку* Васкрсење Христово поменуто на првом месту при навођењу посвете мале цркве и на тај начин апострофирано.⁵¹ Као што ћемо покушати да покажемо нешто касније, реч је вероватно о првобитној храмовној слави. Нема сумње да би таква посвета веома добро пристајала пећинском светилишту с поменутиим идејним нагласцима у тематском програму.

МЛАЂЕ ЗИДНО СЛИКАРСТВО

Иако су коначан изглед и фазе уобличавања пећинског храма данас сагледљиви само у прилично уопштеним цртама, они ипак указују на одређене мене у повесници мале испосничке заједнице. Измењене околности и животне потребе наметале су промене. При томе се новостворено рађало делом кроз разграђивање старог, а делом се ослањало на њега, дајући му нове вредности, значења или нагласке. Проширивање Богородичине цркве у Белаји имало је као не-



Сл. 51. БЕЛАЈА, ПЕЋИНСКА ЦРКВА,
КРШТЕЊЕ ХРИСТОВО, ДЕТАЉ, СНИМАК ИЗ 2006

миновну последицу уништење првобитног живописа у нижим зонама храма. Његова садржина и уметничке поруке остаће зато потпуно непознате. Уочљива је, међутим, тежња обновитеља храма да сачувају стари сликани украс бар у горњем делу цркве. Они су морали уложити заиста много пажње да би издубили боч-

⁵⁰ Као упечатљив пример истицања управо Рођења Христовог, Крштења, Распећа и Силаска у ад у највишој зони бочних зидова храма – и то у поретку који је, изгледа, био заступљен у Белаји – може се навести програм Краљеве цркве у Студеници (уп. Г. Бабић, *Краљева црква у Студеници*, Београд 1987, 135, 238–239, сл. 89–90, сх. VI–VII). На нешто другачији начин те четири сцене биле су програмски повезане у западном травеју Панагије Аракиотисе у Лагудери на Кипру (Nicolaidès, *L'église de la Panagia Arakiotissa*, 59, 88, 135, Pl. 2–4; Војводић, *Зидно сликарство цркве Светиої Ахилија*, 68).

⁵¹ В. Прилоі I.

не зидове не оштетивши клесарским радом фреске у горњој зони. Било је нужно најпре да длетима опрезно пресеку крхки фреско-малтер, одређујући тако нову доњу ивицу првобитног слоја на бочним зидовима. Пуну бригу о затеченом живопису обновитељи су показали и у време наношења новог фреско-слоја. На старим зидним сликама нема значајнијих трагова преправки, сем на местима где је бордурама требало сакрити спој слојева малтера. Судећи по остацима познијег сликарства, додата садржина уклапана је у постојећу програмску целину са жељом да се њена логика очува, али и тематски надогради.

Света Тројица

На зидићу изнад олтарске апсиде насликана је не-обична представа Свете Тројице у виду троглавог анђе-ла (сл. 56–58). Иако натпис крај његовог лика није сачуван, препознавање је могуће на основу сачуване иконографске садржине. Троглави анђеолодевен је у хитон и химатион, а главе су му осветљене нимбовима са уписаним крстовима. Старе фотографије показују да је читавим телом био полуокренут налево, а на ту страну усмерио је и поглед. Загорачивши у истом правцу, он је у левој руци држао подужи свитак са истрвеним текстом, док је подигнутом десницом, по свему судећи, благосиљао. У позном средњем веку и касније црквени ауторитети оспоравали су подобним троглавим антропоморфним представама Свете Тројице заснованост на правоверном хришћанском учењу. Зато су их забрањивали и на Западу и на Истоку, али без знатнијег успеха.⁵² Истраживачи су им тражили идејно и формално порекло у паганству, односно богумилству, или су их, насупротив томе, сматрали својеврсном реакцијом правоверних на богумилско кривоверје, односно схоластичка застрањивања и јерес унитарца (антитринитари, социнијани).⁵³ У сваком случају, те представе нису биле непосредно утемљене на старозаветним, новозаветним или светоотачким текстовима, нити на пророчким визијама. Изгледа, ипак, да су се у хришћанској уметности Истока појавиле доста рано. Најстарији, веома оштећени примери, сачувани у једној црквици у горњем Египту (Нубија), потицали би из VIII–IX века.⁵⁴ Нешто чешће оне се појављују у XIII столећу, да би пуну популарност



Сл. 52. БЕЛАЈА, ПЕЋИНСКА ЦРКВА, КРШТЕЊЕ ХРИСТОВО, ЦРТЕЖ ПРЕОСТАЛОГ ДЕЛА СЦЕНЕ

⁵² Didron, *Iconographie chrétienne*, 533–561; Hackel, *Die Trinität in der Kunst*, 19, 99–100; Grujić, *Ikonoграфски мотив сличан индуском Trimurtiu*, 107; Успенски, *Теологија иконе*, 295, нап. 85; Стошић, *Предсјава Христиа Великої архијереја*, 183.

⁵³ Уп. Валтровићев чланак *О сликању Свете Тројице* (у оквиру годишњег извештаја о раду САД), 8–23; R. Pettazzoni, *The Pagan Origins of the Three-Heads Representations of the Christian Trinity*, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 9 (London 1946) 135–151, нарочито 149–151; Grujić, *Ikonoграфски мотив сличан индуском Trimurtiu*, 100, 106–107; K. Onasch, *Ketzergeschichtliche Zusammenhänge bei der Entstehung des anthropomorphen Dreieinigkeitsbildes der byzantinisch-slavischen Orthodoxie*, *Byzantinoslavica* XXX/2 (1970) 232–233; Успенски, *Теологија иконе*, 295; Стошић, *Предсјава Христиа Великої архијереја*, 179–194.

⁵⁴ Уп. *Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte* IV, Stuttgart 1958, col. 506.



Сл. 53. БЕЛАЈА, ПЕЋИНСКА ЦРКВА, СИЛАЗАК У АД,
ДЕТАЉ, СНИМАК ИЗ 1966

почеле да стичу вероватно тек у XIV и XV веку. Заправо, постоји неколико основних типова трикефалне или троличне антропоморфне представе Свете Тројице. У питању могу бити три истоветне главе, односно у једну главу стопљена три лица, средовечног брадатог човека (Исуса Христа у „својим годинама“),⁵⁵ голобрадог младића,⁵⁶ или пак лик Старца данима, из кога се са страна помаљају главе Христа Емануила и голуба као симбола Светог Духа.⁵⁷ И на средњовековном Западу биле су познате представе тројичног Бога са три мушке главе, односно с једном главом из које изничу три лица истог или различитог старосног доба.⁵⁸ Најзад, на православном Истоку Света Тројица понекад је представљана у виду троглавог или троличног анђела Бо-

жијег, управо као у белајској цркви. С обзиром на то да је реч о неустаљеној и стога иконографски нејасно одређеној представи, сачувани примери показују међусобне разлике. Изображења Свете Тројице у виду троглавог анђела у науци нису увек била ваљано препознавана и тумачена.

Као најстарији познат пример такве представе у уметности православних навођена је појава троглавог бића у сцени Сна Навукодоносоровог у Богородици Перивлепти у Охриду (1294/1295).⁵⁹ На тој старозаветној композицији, међутим, није приказан анђеоски лик. Три младолике главе с тракама у коси и обухваћене једним нимбом (без уписаног крста) изничу из тела девојке, с јасно оцртаним женским грудима. Она је одевена у дугу хаљину без рукава, па је јасно да у њој треба видети античком уметношћу надахнуту гинекоморфну персонификацију, најпре олицетворење Премудрости Божије као „енергије својствене Тројици“.⁶⁰ Према античким и средњовековним схватањима,

⁵⁵ Бошковић, *Светиоторски њабирци*, 101, сл. 36; Grujić, *Ikonoграфски мотив сличан индуском Trimurtiu*, 103–106, сл. 1, 17a; Петковић, *Зидно сликарство*, 73–75, црт. на стр. 74; Бабић, *Фреско-живопис сликара Онуфрија*, сл. 20; Палијурас, *Βυζαντινή Αιθολοκακρναία*, 121–122, нап. 54; итд. Истог је типа и необјављена представа Свете Тројице у цркви Светог Николе у селу Брекову у Старом Влаху, живописана у XVII веку.

⁵⁶ Grujić, *Ikonoграфски мотив сличан индуском Trimurtiu*, сл. 14a, 14b, 15a, 15b; Кајмаковић, *Зидно сликарство у Босни и Херцеговини*, 283–285, сл. 230, 234.

⁵⁷ Пајсиду, *Η ανθρωπόμορφη Αγία Τριάδα*, 373–394, εικ. 1–4.

⁵⁸ Didron, *Iconographie chrétienne*, 543–561, figs. 138, 141, 142; Hackel, *Die Trinität in der Kunst*, поглавље *Die dreiköpfige Dreieinigkeit*; М. Pantelić, *Povjesna podloga iluminacije Hrvojeva misala*, *Slovo* 20 (1970) 59–60, sl. 2 (са старијом литературом).

⁵⁹ Grujić, *Ikonoграфски мотив сличан индуском Trimurtiu*, 102, сл. 13a; Грозданов, *Охридско зидно сликарство*, 165; Ђурић, *Византијске фреске*, 71; Евсева, *Две симболическе композиције*, 140; Габелић, *Сликарство XIV века у Св. Спасау у Шћипу*, 103.

⁶⁰ За иконографију Премудрости у сувременој византијској уметности уп. В. Р. Петковић, *Фреске са ѓреском Премудрости*, у: *Зборник у част Бојана Појовића*, Београд 1929, 317–321, сл. 1–3; Meyendorff, *L'iconographie de la Sagesse Divine*, 269–277, сл. 7–12 (који у свим крилатим персонификацијама Премудрости неоправдано види анђеле); S. Radojčić, *La table de la Sagesse dans littérature et l'art serbes depuis le début du XIII^e jusqu'au début du XIV^e siècles*, *ЗРВИ* 16 (1975) 215–224; Евсева, *Две симболическе композиције*, 136–140.



Сл. 54. БЕЛАЈА, ПЕЋИНСКА ЦРКВА,
СИЛАЗАК У АД, КОМПЈУТЕРСКИ
ИСПРАВЉЕН СНИМАК ИЗ 1966

Сл. 55. ЦРТЕЖ ПРЕМА ФОТОГРАФИЈИ ИЗ 1966





Сл. 56. БЕЛАЈА, СЕВЕРОИСТОЧНА СТРАНА ПЕЋИНСКЕ ЦРКВЕ, ГОРЊИ ДЕО, СТАЊЕ ИЗ 1966

персонификацији Премудрости заиста је одговарало девојачко обличје. Она је оличавала апстрактан појам којем и у грчком (ἡ σοφία) и у словенском језику (**прѣ-моудростъ**) одговара именица женског рода. По значењу и иконографији сасвим слична представа троглавог и крилатог девојачког лика појављује се и знатно касније. Тако је у женске хаљине кратких рукава одевено крилато трикефално биће девојачког лика у цркви Светог Фанурија у месту Валсамонери на Криту. Девојка са три главе окружена је анђелима, херувими-

ма и симболима јеванђелиста.⁶¹ У сложеној програмској целини на источном зиду припрате католикона Роженског манастира у Бугарској насликано је у XVI веку трикефално леполико биће са шест крила, такође у богато украшеној женској хаљини кратких рукава,

⁶¹ Представа потиче из 1428–1431. године. Уп. М. Borboudakis, K. Gallas, K. Wessel, *Byzantinisches Kreta*, München 1983, 320, Abb. 281; Пајсиду, *Η ανθρωπόμορφη Αγία Τριάδα*, 385, εικ. 15.



Сл. 57. БЕЛАЈА, ПРЕДСТАВА СВЕТЕ ТРОЈИЦЕ У ВИДУ ТРОГЛАВОГ АНЂЕЛА, СТАЊЕ ИЗ 2006

какову не носе анђели на суседним представама.⁶² Троглава девојка огрнута је плаштом чији је крај везан у чвор и лепрша јој изнад главе према маниру познатом из античке уметности. Натписа, нажалост, нема, али крстови уцртани у сва три нимба око глава персонафикације јасно јој одређују смисао. Ни троглаво оликотворење Божије премудрости насликано на источном зиду хиландарске приправе не носи хитон и химатион.⁶³ Ово је утолико уочљивије што поменута представа чини део композиције Премудрост сазда себи храм, у којој се појављују и двојица анђела у хитонима и химатионима, с крстоносним нимбовима. Троглаво биће обележено је натписом Η ΤΡΙΣΥΠΟΣΤΑΤΟΣ ΜΟΝΑΣ (Триипостасна Јединица). Све три његове главе обухваћене су трапезоидним нимбом, у чијим су крацима исписана слова ὁ Ὡν (Онај који јесте).⁶⁴ Композиција се налази на сликаном слоју из 1804. године, који углавном доследно понавља програмска и иконографска решења првобитних хиландарских фресака. Стога је сасвим вероватно да је необична „Триипостасна Јединица“ припадала поменутој сцени још на слоју живописа краља Милутина. У прилог таквом

закључку говорила би и чињеница да је у оквиру композиције Премудрост сазда себи храм у грузијском манастиру Зарзми средином XIV века такође било насликано троглаво крилато биће у анђеоском, односно девојачком обличју.⁶⁵

Иако је са извесном резервом убројана у „анђеоске“,⁶⁶ ни представа Свете Тројице из цркве Успења Богородичиног у Матеичу не припада развојној линији која непосредно води до решења какво је оно у Белаји. У Матеичу није насликан анђеоски, већ јуноша без крила на леђима, са три главе обухваћене троугластим нимбом. Троглави младић седи на трону окруженом небеским силама, у левој руци држи свитак, а десном благосиља. Све три главе окренуо је надесно.⁶⁷ Ако је веровати Панти Срећковићу, његову фигуру некада је пратио натпис **Трыс(ве)тлаи**.⁶⁸ Далеко ближу аналогичју представи тројичног Божаштва у Белаји чини слика Свете Тројице у виду троглавог анђела очувана на своду цркве Светог Спаса у Штипу, први пут осликане вероватно око 1380. године.⁶⁹ Реч је о допојасној представи у зракастом медаљону, из којег се помаљају симболи четворице јеванђелиста. Изнад крилатог трикефалоса, одевеног у хитон и химатион, поновљен је 1601. године

⁶² Геров, Пенкова, Божинов, *Стенописите на Роженския манастир*, 35–39.

⁶³ Бошковић, *Светиоторски ѓабирци*, 101, нап. 1, сл. 30; G. Millet, *Monuments de l'Athos*, Paris 1927, Pl. 79.2; М. Марковић, *Првобитни живопис главне манастирске цркве*, у: *Манастир Хиландар*, 239.

⁶⁴ Таква ознака за крст у нимбу око глава Свете Тројице препоручује се у *Ерминији Дионисија из Фурне*. Уп. М. Медих, *Сликарски ѓиручници III*, Београд 2005, 548/549.

⁶⁵ Евсева, *Две симболическе композицији*, 134–136.

⁶⁶ Grujić, *Ikonoграфски мотив сличан индуском Trimurtiu*, 102, сл. 13b; Евсева, *Две симболическе композицији*, 140, 142.

⁶⁷ Н. Окуњев, *Грађа за историју српске уметности. 2. Црква Свете Богородице – Матеич*, Гласник Скопског научног друштва 7–8 (Скопље 1930) 111, сл. 15, сх. I, III; Grujić, *Ikonoграфски мотив сличан индуском Trimurtiu*, 100, 101, таб. 13b; Е. Димитрова, *Манастир Матеиче*, Скопје 2002, 196–197.

⁶⁸ П. Срећковић, *Гроб царице Јелене*, Браство 2 (1888) 131–132; Валтровић, *О сликању Свете Тројице*, 22.

⁶⁹ Ј. Петров, *Истраживачки и конзерваторски работи во црквама Вознесение – Св. Сѣас во Штипи*, Зборник на штипскиот Народен музеј 4–5 (1975) 164, сл. 9; Габелић, *Сликарство XIV века у Св. Сѣасу у Штипи*, 102–103, сл. 7.

натпис – **С(ВЕТ)А ТРОИЦА** – док је непосредно уз саме главе очувана стара ознака – $\text{Ἰ(ησοῦ)ς Χ(ριστό)ς}$.⁷⁰ Све три главе, од којих је средишња чеоно постављена, обухваћене су сложеним вишекраким нимбом. Тај необични анђео одевен је у хитон и химатион и држи свитак с текстом што указује на догму о Светој Тројици – **✦ ΩΤ(Α)ЦЬ ВЕЗНАЧЕЛ'НЬ, С(И)НЬ СЪВЪЗН(Ь)ЧЕЛ(Ε)НЬ...**

Можда је попрсје троглавог анђела било насликано и у врху потрбушја јужног поткуполног лука цркве Светог Николе у Рамаћи крајем XIV века.⁷¹ На веома оштећеној представи разазнају се три приљубљене али чеоно постављене главе, на три јасно раздвојена и размакнута врата. Сва је прилика да су оне израстале из јединственог тела са два крила на леђима и једним паром руку.⁷² Све три главе осветљене су нимбовима који се преклапају. Својевремено је изнета претпоставка да је реч о Христу, уз кога са сваке стране стоји један анђео.⁷³ Уочава се ипак да средишња фигура има таласасту косу и да је без крста у нимбу. Разложније је стога претпоставити да је реч о представи Свете Тројице у виду троглавог анђела. Помало је необично то што је средња глава нешто већа од осталих. Увећавање средишње главе, међутим, запажа се и на неким познијим анђелоликим представама Свете Тројице. Тако је зограф Онуфрије у католикону манастира Зрза 1535. године насликао бисту анђела раширених крила, са три главе обухваћене јединственим нимбом у који је уцртан крст.⁷⁴ На крацима тог крста исписана су слова – $\delta \text{ } \Omega \nu$ – док је у два медаљона са страна представе истакнут натпис – Ἡ Ἀγία Τριάς . Две мање, бочне главе имају засебне вратове, али је њихова коса у горњем делу потпуно стопљена с косом на средишњој, увећаној анђеоској глави. И на представи три анђела обједињена у необичну целину у цркви Светог Николе у Брезови код Ивањице (друга или трећа деценија XVII века) средишња глава благо је повећана. Нимбови без крстова насликани око тих глава преклапају се, а садржина приказа одређена је пратећим натписом – **С(ВЕ)ТГА ТРОИЦА**.⁷⁵ Важно је стога приметити да је и у развијеним, нарративним сценама Гостољубља Авраамовог средишњи анђео, оликотворење другог лица троједног Бога, понекад истицан величином.⁷⁶

Заправо, чини се сасвим прихватљивим мишљење да су ретке трикефалне представе Свете Тројице „ан-

ђеоског“ типа у основи биле надахнуте библијском повешћу о гостољубљу Авраамовом и симболиком те повести.⁷⁷ Представници доминантног егзегетског тока православне црквене мисли препознавали су три анђела што посећују старозаветног патријарха као својеврсну живу икону Свете Тројице.⁷⁸ Писце су следили иконографи. Они су натписима и иконографским детаљима истицали да је Авраам угостио триипостасно Божество које му се указало у виду анђела.⁷⁹ Да би представу тројице анђела из Гостољубља јасније одредили као икону тројичног Бога, сликари су често издвајали њихове ликове из недвосмислено нарративног контекста сцене, изостављајући фигуре Авраама и Саре. То је учињено, рецимо, у Сопоћанима, Драгутиновом параклису у Ђурђевим ступовима, Ресави или на чувеној икони Андреја Рубљова.⁸⁰ Вероватно у покушају да нагласе једносушност и нераздељивост триипостасног Божества, поједини иконографи стопили су, надаље, три анђеоске појаве у јединствено тело са

⁷⁰ О представи у време док је била пресликана: С. Петковић, *Црква Свети Сисас во Штпийи*, Зборник на штупскиот Народен музеј 2 (1960–1961) 89, 91–92.

⁷¹ Кнежевић, *Црква у селу Рамаћи*, 134–135, ск. 2б.

⁷² Уп. Стародубцев, *Српско зидно сликарство*, 289–290.

⁷³ Кнежевић, *Црква у селу Рамаћи*, 134.

⁷⁴ Бабић, *Фреско-живопис сликара Онуфрија*, 272, 275, сл. 8; Митревски, *Фрескоживописот во Пелагионија*, 61, 65, 240–241.

⁷⁵ Станић, *Црква Свети Николе у Брезови*, 120, 139.

⁷⁶ Alpatov, *La «Trinité»*, fig. 18, 27, 28, 30, 31, 34; Meyendorff, *L'icôgraphie de la Sagesse Divine*, 268–269, fig. 5 (тумачи нарочито значење таквих представа); Вздорнов, *Троица Андреја Рублева*, сл. 6, 8, 9, 14; Е. Kollias, *Patmos*, Athens 1986, fig. 8; Б. Тодић, *Грачаница. Сликарство*, Београд–Приштина 1988, сл. 28.

⁷⁷ Grujić, *Ikonoграфски мотив сличан индуском Trimurtiu*, 102; Грозданов, *Охридско зидно сликарство*, 165; Евсејева, *Две символически композиции*, 141–142.

⁷⁸ Малицкий, *К истории композиции ветхозаветной Троицы*, 35–41; Протојереј Н. Озољин, *Гостољубље Авраамово као љазнична икона Свете Тројице*, Иконографске студије 1 (2007) 56–73.

⁷⁹ Alpatov, *La «Trinité»*, 150–186; Малицкий, *К истории композиции ветхозаветной Троицы*, 33–45.

⁸⁰ Уп. Вздорнов, *Троица Андреја Рублева*, сл. на стр. 21; Д. Милошевић, Ј. Нешковић, *Ђурђеви Спуйови*, Београд 1983, 60, сл. 31; В. Ј. Ђурић, *Сопоћани*, Београд 1991, сл. 64; Б. Тодић, *Манастир Ресави*, Београд 1995, 103–104, сл. 82.



Сл. 58. БЕЛАЈА, ПРЕСТАВА СВЕТЕ ТРОЈИЦЕ У ВИДУ ТРОГЛАВОГ АНЂЕЛА, ЦРТЕЖ ПРЕМА ФОТОГРАФИЈИ ИЗ 1966

три главе или са три лица. Стапање је, по свему судећи, изведено под утицајем других трикефалних и троличних представа тројединог Бога. Основна иконографија такве представе Свете Тројице могла је бити надограђена додатним детаљима и пратећим натписима, па постављена у прилично неочекиван контекст, који ју је удаљавао од њеног изворног смисла. На једној занимљивој руској икони из XVI века троглави анђеоло раздраних хаљина оличава антиаријанску визију светог Петра Александријског.⁸¹ Као симболична представа тројичног Бога, такав анђеоло заменио је фигуру дванаестогодишњег Христа да би сликовито указао на

неодрживост Аријевог оспоравања једносушности Сина са Оцем и грубог нарушавања догме о Светој Тројици. Дешавало се, с друге стране, да троглава анђеолоска представа буде враћена у нарративни контекст сцене Гостољубља Авраамовог, односно да буде непосредно уклопљена у њу. У том смислу занимљиво сведочанство пружа представа из манастира Светог Николе крај села Аетоса у Етолоакарнанији, настала 1692. године. Постављена у оквир старозаветног циклуса, она показује лик трикефалног анђеоло кога у проскинези дочекује праотац Авраам.⁸² Иначе, многи иконографски детаљи повезивали су ликове троглавих анђеоло са старозаветном, типолошком представом триипостасног Бога. Када је о белајској представи реч, чини се да је и уписивање крста у сва три анђеолоска нимба последица угледања на неке представе Гостољубља Авраамовог.⁸³

Могло би се помислити како је у белајској црквици необичном представом Свете Тројице симболика патријарховог гостољубља наткрилила и нешто ширу програмску замисао. Поменули смо да се троглави анђеоло нашао изнад лика Богородице Оранте у апсиди, а између два дела слике Благовештења (сл. 37, 56). Крилати трикефалос приказан је у полупрофилу, читавим телом усмерен налево, као арханђеоло Гаврилу из Благовести. Стиче се зато утисак да је тројични Бог у белајској црквици насликан као налогодавац који се с висине обраћа Благовеснику и поверава му задатак у домостроју спасења људског рода. Повезивање Свете

⁸¹ Н. П. Кондаковъ, *Русская икона*, т. II, Альбомъ, Прага 1929, таб. 97.

⁸² Палијурас, *Βυζαντινή Αιτωλοακαρνανία*, 120–122, 326, εικ. 109, 328.

⁸³ За такве представе уп. Alpatov, *La «Trinité»*, fig. 11, 14; Д. Богдановић, В. Ј. Бурић, Д. Медаковић, *Хилангар*, Београд 1978, сл. 78; Суботић, *Охридска сликарска школа*, сл. 91; Вздорнов, *Троица Андреја Рублева*, илл. 19, 38; Шакота, *Дечанска ризница*, 106, Таб. II, сл. 10 (И-30 и И-62 – на обе иконе ауторка уочава нимб само у крсту левог анђеоло, мада истоветне нимбове имају сва тројица); Хадзидакис, Бита, *Ευρετήριο Βυζαντινών Τοιχογραφιών Ελλάδος*, 300 (№ 37), εικ. 1, 5. О питању оправданости представљања крстоносних нимбова око глава анђеоло у Гостољубљу Авраамовом: Успенски, *Теологија иконе*, 198–200. За покушај тумачења порекла и изворног богословског значења крста у нимбу само једног од анђеоло уп. Meyendorff, *L'icônographie de la Sagesse Divine*, 268–269.

Тројице са оваплоћењем Спаситељевим, надахнуто појавом три анђела код мамвријског дуба, имало би много богословског смисла. Предање цркве у гостољубљу Авраамовом види наговештај отеловљења Исуса Христа и праобраз благовести. При томе је и шатор у којем је праотац примио небеске госте схватан као праслика Богомајке.⁸⁴ Необичном решењу из Белаје могле би се пронаћи и аналогije у ликовној уметности. Тако је илустратор ватиканског рукописа *Хомилија Јакова Кокиновафскої* (1130–1150) на једној минијатури представио Свету Тројицу у виду тројице младића који седе на заједничком трону и шаљу арханђела Гаврила да благу вест однесе Богородици.⁸⁵ Као иконографски нешто даља паралела белајском решењу, али просторно и временски ближа, могла би се можда навести представа из протезиса Пантократорове цркве у Дечанима. У апсиди тог дела олтарског простора дечанског храма насликана је сцена Три јереја благосиљају малу Марију. Та сцена припада циклусу Богородичиног житија, али је истакнута у апсидалној конхи, непосредно изнад лика Богомајке Оранте „Шире од небеса“ – симбола оваплоћења Божијег. На источном зиду протезиса, уз ове представе, издвојене су две сцене благовести: Благовести на бунару и *Сила Вишњеїа осени ше*, то јест Зачеће Христово.⁸⁶ У оквиру таквог програма, надахнутог идејом отеловљења Божијег,⁸⁷ пророчански благослов тројице израиљских свештеника могао је добити и својство предсказања или праобраза благодати која се милошћу Свете Тројице, преко Богородице, спустила на човечанство.⁸⁸

Хронолошки и програмски најближа паралела белајском решењу може се, међутим, пронаћи у цркви Преображења Господњег у манастиру Зрзе. Тамо је, на источној страни олтарског простора, насликана представа Свете Тројице у виду троглавог анђела изнад апсидалног лика Богомајке „Шире од небеса“, а између арханђела Гаврила и Богородице из Благовести.⁸⁹ Распоред тема у споменику из 1535. године у потпуности одговара оном у Белаји. Разложно је стога претпоставити да су две олтарске програмске целине израсле на сасвим сличним идејним основама. Оне су свакако засноване на учењу о Светој Тројици и оваплоћењу њене друге ипостаси – по вољи Бога Оца, а од Духа Светога и Марије Дјеве – зарад спасења света. Пред-

става тројединог Божаства укључивана је и у друге олтарске програме. У вези са овим ваља подсетити на то да је поменута анђелолика представа Свете Тројице добила место и у олтару цркве Светог Николе у Брезови. Три анђела стопљена у необичан колоплет насликана су тамо на источном челу тријумфалног лука, изнад иконостаса. Ка представи тројичног Бога указују рукама двојица пророка насликана у доњем делу лука и у истом правцу пружају развијене свитке. Нажалост, текст на ротулусима пророка потпуно је ишчилио, па није могуће разумети сву слојевитост идејне везе Тројичиног оликотворења с другим деловима олтарског програма у Брезови.⁹⁰

Рекло би се, дакле, да су белајски сликари из XV века необичну представу Свете Тројице са успехом уклопили у шири, делом већ постојећи програм, тако да допринесе богатству и речитости богословских исказа. Може се, међутим, поставити питање о томе да ли су баш сви иконографски детаљи Тројичине представе били смишљено подређени том циљу. Да ли су сама поставка представе у полупрофил и њено усмерење налево произлазили из жеље да се она и додатно, разрађенијим сижеом, повеже с ликом арханђела Гаврила из Благовести? И поред аналогije коју пружа поменута минијатура ватиканског рукописа *Хомилија Јакова Кокиновафскої*, то није сасвим извесно. При-

⁸⁴ Уп. Д. Војводић, *О живојису Беле цркве каранске и савременом сликарству Рашке*, Зограф 31 (2006–2007) 141, са упућивањем на изворе.

⁸⁵ С. Stornajolo, *Miniature delle omilie di Giacomo Monaco (cod. Vatic. gr. 1162) e dell'Evangelario greco Urbinate (cod. Vatic. Urbinate gr. 2)*, Roma 1910, 14, tav. 48; Малицкий, *К истории композиции ветхозаветной Троицы*, 34; D. I. Pallas, *Eine Differenzierung unter den Himmlischen Ordnungen (ikonographische Analyse)*, Byzantinische Zeitschrift 46/1 (1971) 58–59, Abb. 3; Вздорнов, *Троица Андрея Рублева*, 137, илл. 10.

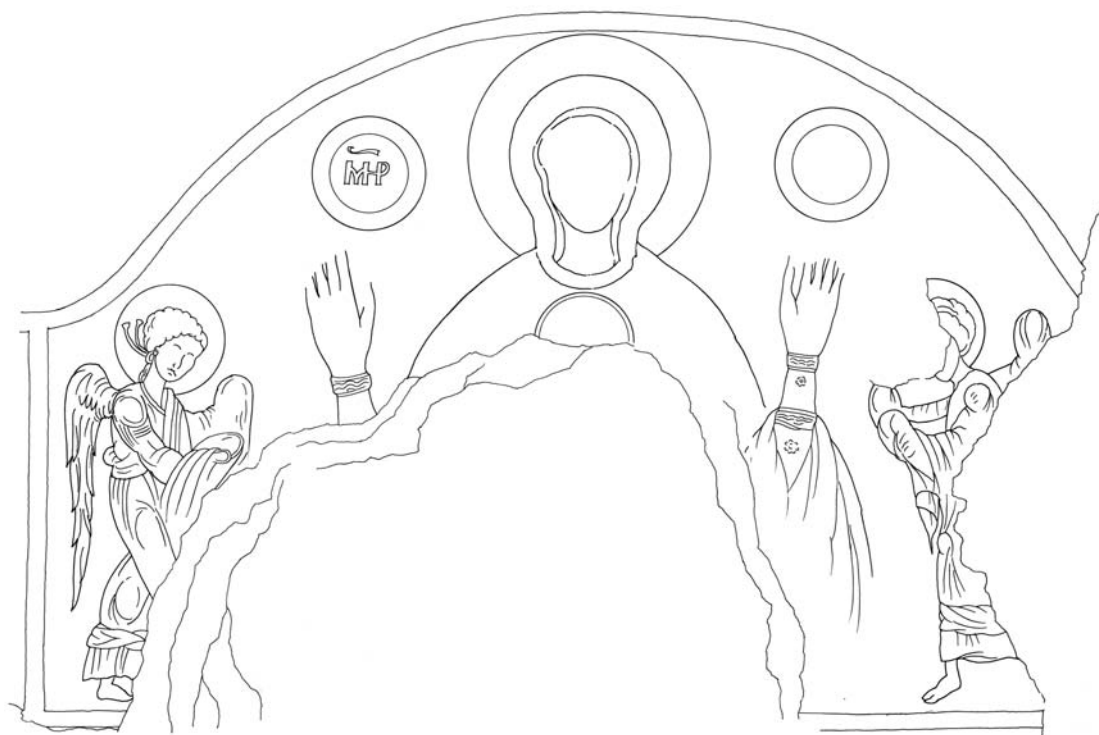
⁸⁶ *Зидно сликарство манастира Дечана*, 87, 20–22, црт. Ia.

⁸⁷ Тодић, Чанак-Медић, *Манастир Дечани*, 364–365.

⁸⁸ Уп. Б. Поповић, *Програм живојиса у олтарском простору*, у: *Зидно сликарство манастира Дечана*, 91.

⁸⁹ Бабић, *Фреско-живојис сликара Онуфрија*, 272, 275, сл. 4, 7, 8; Митревски, *Фрескоживојисої во Пелагионија*, 61, 65.

⁹⁰ За тај програм уп. Станић, *Црква Светої Николе у Брезови*, 112–120.



Сл. 59. БЕЛАЈА, ПЕЋИНСКА ЦРКВА, ЦРТЕЖ ФРЕСАКА У ОЛТАРСКОЈ АПСИДИ ПРЕМА ФОТОГРАФИЈИ ИЗ 1966

укључивању различитих видова представе Божаства у сцену Благовештења у византијској уметности оно је, по правилу, непосредно иконографски повезивано с Богородицом, а не са арханђелом.⁹¹ Осим тога, представљање антропоморфне троглаве Свете Тројице у полупрофилу било је релативно често. И када сиже то није наметао, све три главе, па и читаво тело, бивали су полуокренути и усмеравани на једну страну, чиме се нарушавало начело икониčnosti. Тако је то у Матеичу, али и на неким познијим фрескама и иконама.⁹² Разлог се, изгледа, може наслутити. Чеоно постављање глава доводило је до незграпног размицања вратова. То је, опет, повлачило за собом неприхватљиво ширење раменог појаса троглаве фигуре и читавог њеног торза, како је, изгледа, било у Рамаћи. Ако нису желели да бочне главе окрену у супротним смеровима, као у Штипу, или да над једним вратом следе три лица, сликарима је преостајало да прибегну приказивању глава у полупрофилу. Тако се због перспективног преклапања глава и вратова осетно смањивала њихова укупна ширина и чувало јединство усмерења.

Живописцима је стога одговарало да у сижеу широк композиција пронађу оправдање за приказивање трикефалне персонификације тројичног Божаства у полупрофилу.⁹³ Рекло би се да су се белајски сликари, односно њихови идејни покровитељи, водили сличном логиком. Када су налево окренути представу тројичног Божаства укључивали у ширу програмску целину олтар, они су се морали суочити с чињеницом да се тако постављена представа иконографски нужно повезује – на сасвим одређен начин – с постојећим ликом арханђела Гаврила из Благовести. Ту околност

⁹¹ Ј. Радовановић, *Иконографија фреске Благовести из манастира Жиче*, у: *Манастир Жича*, 187–194, с примерима и старијом литературом.

⁹² Grujić, *Ikonografski motiv sličan induskom Trimurtiu*, sl. 13b, 15a, 15b; Геров, Пенкова, Божинов, *Стенописите на Роженския манастир*, 35–45; Пајсиду, *Η ανθρωπόμορφη Αγία Τριάδα*, 385, εικ. 15.

⁹³ Grujić, *Ikonografski motiv sličan induskom Trimurtiu*, sl. 13a; Бошковић, *Светиоторски џабирци*, сл. 30.

могао је да оправда само јасан сижејни претекст, о којем је раније било речи.⁹⁴

Богородица са Христом и анђелима

Тајна оваплоћења Божијег и улога Богородице у њој нарочито су узвеличани, као што је то био обичај, у ниши апсиде. Тачно испод представе Свете Тројице наша се слика Богомајке, одевене у светломрки мафорион, са обе руке молитвено подигнуте крај тела, у гесту оранте (сл. 59). Средишњи, најважнији део њене представе сада је потпуно уништен (сл. 34). Захваљујући старим фотографијама, знамо да јој је још шездесетих година прошлог века под вратом био видљив горњи део малог Христовог нимба, оживљеног низом светлосних линија (сл. 10).⁹⁵ Стога се може закључити да је Богородица на грудима носила Младенца. Крај њене главе насликана су два велика медаљона, од којих се до данас очувао само онај на левој страни. Слова усписана у те медаљоне означавала су је као Мајку Божију – Μ(ή)τηρ <Θ(εο)ῦ>. Богородици су са страна прилазила два анђела одевена у хитоне и химатионе (сл. 59–62). Они су умањених димензија, али насликани у пуној висини и подигнути у ниво попрсја Богомајке. Представљени готово у пуном профилу, анђели су у знак адорације благо приклањали главе и молитвено подизали руке, покривене крајем химатиона. На тај начин указивали су на то да стоје пред „Часнијом“, односно „Неупоредиво славнијом“ и од бестелесних небеских сила.

Због оштећења фреске није могуће с поуздањем утврдити који је иконографски тип Богородице био насликан у олтарској апсиди белајске црквице. То што је Приснодјева држала молитвено подигнуте руке у ставу оранте чини спознају о њеној иконографији донекле одређеном. Оштећеност Христовог лика, међутим, не дозвољава да се представа са извесношћу прецизно типолошки одреди. Сасвим је мало вероватно да је реч о такозваној Богородици Знамења.⁹⁶ Крај видљиве горње половине нимба Христа Младенца нема трагова карактеристичног медаљона или мандорле у коју би био уписан Спаситељев лик. Постоје, додуше, представе „Богородице Знамења“ на којима Христова глава, односно горњи део његовог нимба, излази из оквира кружног или елипсастог клипеуса. Такви при-

мери били су ипак сасвим изузетни у средњовековној уметности.⁹⁷ На грудима Богородице Оранте нешто чешће сликан је Христос чије попрсје израња из кладенца или цветне чашице – елемената довођених најчешће, мада не увек, у везу са иконографијом Богородице „Живоносног источника“.⁹⁸ Не може се потпуно искључити ни могућност да је у белајској црквици Христос био насликан управо у некој таквој посуди. Треба, међутим, приметити да је лик Богомајке с малим Спаситељем који стоји у кладенцу или чашици ретко сликан у главној олтарској апсиди средњовековних православних храмова. Из обиља познатих олтарских програма може се издвојити тек десетак таквих примера: Мали свети врач у Охриду, Свети Никола у Псачи, црква Успења у Аливерију на Евбеји, Свети Никола Дзодза у Костуру, североисточни параклис Светих Теодора у Мистри, Свети Алимпије Иконому у Костуру, Свети Димитрије у Бобошеву, Матка и Поганово.⁹⁹ Прилична ексклузивност ове појаве чини мало вероватном

⁹⁴ Професору Сретену Петковићу дугујемо захвалност због тога што нам је уступио свој садржајни досије о представама Свете Тројице са три лица или три главе у хришћанској уметности.

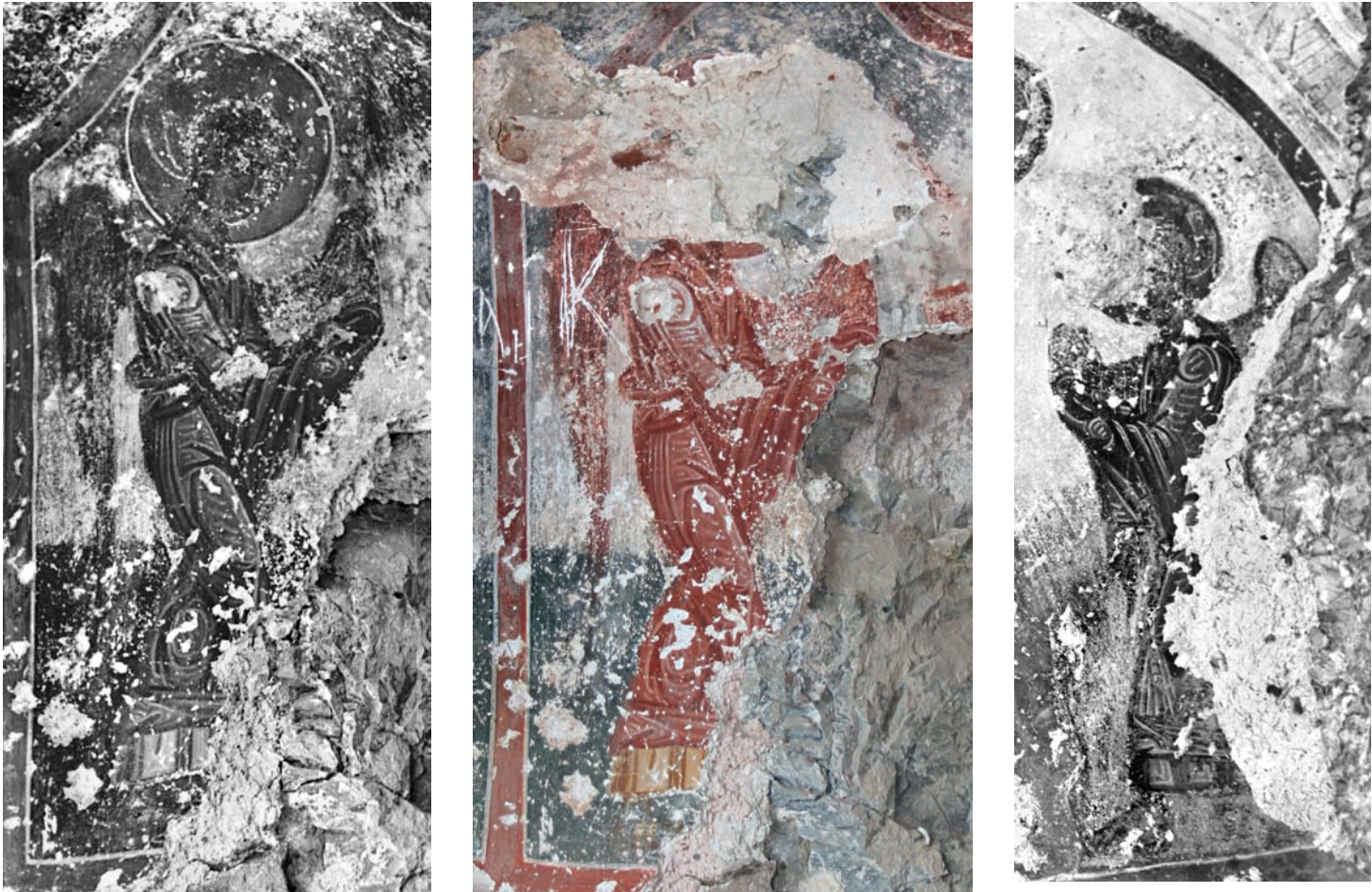
⁹⁵ Поменути фотографски снимци израђени су 1966. године као део документације Покрајинског завода за заштиту споменика културе у Приштини.

⁹⁶ О том типу уп. Татић-Ђурић, *Сџугије о Богородици*, 177–195.

⁹⁷ За неколико изузетака уп. *истио*, сл. 7; Суботић, *Охридска сликарска школа*, сл. 76; Татић-Ђурић, *Сџугије о Богородици*, 181, сл. 7; *Цркваша Воведение на Богородица, Кучевшиште. Цршежи на фрески*, Скопје 2008, 33.

⁹⁸ За тај иконографски тип уп. Т. Стародубцев, *Култи Богородице Ζωοδόχος πηγή и његов одјек у сликарству доба Палеолоја*, Зограф 33 (2009) 101–115, са старијом литературом.

⁹⁹ Уп. Velmans, *L'icongraphie de la «Fontaine de vie»*, у: *Synthronon*, 128–131, 132, fig. 11; Грозданов, *Охридско зидно сликарство*, 50–51, сл. 20; Суботић, *Охридска сликарска школа*, 145, црт. 108; Б. Живковић, *Појаново. Цршежи фресака*, Београд 1986, 17; С. Ђурић, *Портрети Данила II изнад улаза у Богородичину цркву у Пећи*, у: *Архиепископ Данило II и његово доба*, ed. В. Ј. Ђурић, Београд 1991, 348, сл. 4; R. Etzeoglou, *The cult of the Virgin Zoodochos Pege at Mistra*, у: *Images of the Mother of God*, 245, fig. 20.9; К. Н. Цигаридас, *Τοιχογραφίες της περιόδου των Παλαιολόγων σε ναούς της Μακεδονίας*, Солун 1999, 254, еικ. IV, 147; Н. Staneva, R. Rousseva, *The Church of St. Demetrius in Boboshevo*, Sofia 2009, 36–40. И у цркви Богородице Перивлепте у Охриду насликана је Богомајка с малим Христом у каменој посуди на грудима, али она није типа Оранте и смештена је у протезис.



Сл. 60, 61 и 62. БЕЛАЈА, ПЕЋИНСКА ЦРКВА, ПРЕДСТАВЕ АНЂЕЛА У АПСИДИ, СНИМЦИ ИЗ 1966. И 2006

претпоставку да је и у апсиди белајске цркве била насликана Богородица тог иконографског типа.

Најзад, средњовековна уметност познаје још једну врсту представа Богородице Оранте са Христом Младенцем на грудима. На њима Спаситељ није приказиван у медаљону, нити је сликан у кладенцу као симболу извора. Могао је благосиљати раширеним рукама или је у левици држао свитак, док је десну руку подигао пред грудима, у гесту благослова. Реч је, по правилу, о попрсним Богородицама Орантама, баш као у Белаји. Управо су такве представе, сведене на протому, омогућавале прихватљиво постављање непридржаване бисте малог Христа међу наборе мајчиног мафориона. Представе ове врсте нису оставиле трага у иконопису и монументалној уметности православних од XI до краја XIII века, иако се срећу у сувременој ситној

пластици и минијатурном сликарству.¹⁰⁰ Током XIV столећа, посебно у његовој последњој четвртини, оне ће почети спорадично да се појављују у монументалном сликарству.¹⁰¹ Но, од почетка XV до краја XVII века такве представе срећу се неупоредиво чешће на

¹⁰⁰ В. Pitarakis, *À propos de l'image de la Vierge orante avec le Christ-Enfant (XI^e–XII^e siècle): l'émergence d'un cult, Cahiers archéologiques* 48 (2000) 45–58; N. Teteriatnikov, *The image of Virgin Zoodochos Pege: two questions concerning its origin, in: Images of the Mother of God*, 230–231.

¹⁰¹ За неколико објављених примера уп. Р. А. Underwood, *The Kariye Djami*, New York 1968, Vol. I, 281; Vol. III, Pl. 543; S. Dufrenne, *Les programmes iconographiques des églises byzantines de Mistra*, Paris 1970, fig. 28; Б. Живковић, *Павлица. Црпежи фреска*, Београд 1993, II, 47; М. Беловић, *Раваница. Историја и сликарство*, Београд 1999, 152–155, сл. 37.

зидовима православних храмова.¹⁰² Штавише, тада по правилу добијају место у полукалоти конхе олтара, постајући прилично уобичајен тип апсидалне слике. Због свега поменутог врло је вероватно да је у апсиди белајске цркве била насликана Богородица баш тог иконографског вида, прилично позно устаљеног у монументалном сликарству.

Остаци представе светих

У програмској вези с Богомајчиним ликом сигурно је стајала делимично очувана представа светог уз јужну страну апсиде, на своду насталом проширивањем пећине. Сада је на том месту видљив само мали остатак развијеног свитка, усмереног нагоре. На старим фотографијама, међутим, свитак се показује у знатно већој дужини, а крај њега се уочава нимб непознате свете личности (сл. 39, 62). Могло би се помислити да је оштећена светачка представа, с обзиром на своју иконографију и место у програму, припадала неком од архијереја из Литургијске службе отаца цркве. Усмеравање ликова архијереја који служе литургију ка Богородици Оранти са Христом на грудима, иако ретко, није непознато у старијој уметности православних.¹⁰³ Осим тога, идејно повезивање представе Богомајке Оранте (с Младенцем на грудима) и Литургијске службе отаца цркве имало би несумњиво догматичко и литургичко оправдање.¹⁰⁴ Величина нимба поменутог светог са свитком у рукама, међутим, показује да је његов лик био осетно мањи и од умањених представа анђела крај Богородице у апсиди. Рекло би се зато да је реч о светачком попрсју, а не о фигури, тим пре што би она морала бити насликана делом на своду, а делом на зиду. На такав закључак упућивало би и поређење с наспрамном представом, на своду северно од апсиде. Од ње је видљив још само нимб, али старе фотографије показују да се налазила у пољу ограниченом бордурама. У то поље могло је стати само неко попрсје. То што су оба поменута лика вероватно била приказана као бисте, односно полуфигуре, уз чињеницу да су насликана на „своду“, умањује уверљивост претпоставке да је реч о архијерејима из Литургијске службе.

Неће зато бити неоправдан покушај да се остаци светачке фигуре и свитка у источном делу цркве про-

тумаче на нешто другачији начин. Крај Богородице у апсиди могле су бити насликане бисте пророка или светих мелода с текстовима на свицима посвећеним Богомајци. Такво решење среће се, рецимо, у олтарском програму цркве Арханђела Михаила у Педули на Кипру из 1474. године. Тамо су крај лика Богородице Знамења, постављеног између двојице арханђела у конхи, насликана попрсја пророка Давида и Соломона с подигнутим развијеним свицима у рукама. На њима су исписани текстови који се односе на Богородицу и оваплоћење Христово.¹⁰⁵ Ако су слични пророчки ликови били насликани у Белаји, они су се идејно могли повезати не само с Богородицом у конхи већ и с представом два одвојена дела Благовести, под које су постављени. Програмско повезивање ликовца царева Давида и Соломона с Благовестима представљало је опште место тематских програма у византијским црквама.¹⁰⁶ Но, мора се приметити да у белајској цркви на очуваној површини фреске северно од апсиде нема свитка пред главом светог, иако је, као што смо поменули, виљив део његовог нимба. Могуће је да је свитак био насликан на другој, сада уништеној страни представе. У сваком случају, очевидно је да у живопису доње зоне сликарства у Белаји није била васпостављена пуна симетрија форми, а можда ни садржине.

¹⁰² Dufrenne, *Les programmes iconographiques*, fig. 54; Суботић, *Охридска сликарска школа*, црт. 2, 15, 32, 41, сл. 26; Петковић, *Зидно сликарство*, сл. 117; Кајмаковић, *Зидно сликарство у Босни и Херцеговини*, црт. XXXII; Хадзидакис, Бита, *Ευρετήριο Βυζαντινών Τοιχογραφιών Ελλάδος*, 143 (№ 11), εικ. 1; 226 (№ 25), εικ. 5; Д. Милицављевић, *Јошаница. Пршежи фресака*, Београд 2007, 19 (II, бр. 1), 30 (VI, бр. 1); В. Поповска-Коробар, *Зидно сликарство с краја XV века у манастирској цркви Свете Пейке код Брајчина*, ЗРВИ 44/2 (2007) 558 и две илустрације у додатку; итд.

¹⁰³ S. Djurić, *Some Variants of the Officiating Bishops from the End of the 12th and the Beginning of the 13th Century*, у: XVI. *Byzantinistenkongress* II/5, Wien 1982, 481–485.

¹⁰⁴ Исџо; Velmans, *L'iconographie de la «Fontaine de vie»*, 130–131, 132–134; Б. Тодић, *Фреске*, у: М. Кашанин и други, *Манастир Сџугеница*, Београд 1986, 168.

¹⁰⁵ A. and J. A. Stylianou, *The Painted Churches of Cyprus*, London 1985, 339, figs. 203–205.

¹⁰⁶ Војводић, *Зидно сликарство цркве Свете Ахилија*, 48–49, са старијом литературом.

Скромни остаци фресака очували су се и на издубљеном делу стене изнад олтарског банка на северној страни. Нажалост, ни старе фотографије не могу помоћи да се садржина живописа у том делу пећинске цркве у потпуности ишчита, иако се на њима уочава нешто више детаља. Фрагменте једног нимба и делова торза у неправилном пољу уоквиреном бордуром у североисточном углу немогуће је повезати у разазнатљиву представу (сл. 34, 69).

*Плач Богомајчин
над мртвим Христом у наручју*

Иако су остаци сликарства у ниши проскомидије на северном зиду сасвим скромни, веома су речити и недвосмислено сведоче о томе да се ту налазила особена, литургијом надахнута представа Оплакивања Христовог. Спаситељ је био приказан у полуфигури, од које су у доњем делу оштећене представе видљиви део трбуха и перизома којом је опасан (сл. 63, 64). Она је, као што је то уобичајено, беле боје и стегнута је у чвор. Иза Христа су стајале бар две особе. Силуете њихових хаљина оцртавају се на белој позадини слике, док се у горњем делу јасно виде њихови нимбови, између којих је уочљив крајичак ореола Господа спуштеног са крста. Делимично очувана бела ивица Христовог нимба пресекала је доњи ореол. На основу позиције нимбова и положаја доњег дела Христовог торза очевидно је да је Господ био лежао надесно, готово дијагонално, те да су његово умртвљено тело прихватале особе у позадини. Судаћи према аналогијама, највећи нимб, постављен у највиши део слике, припадао је несумњиво Богородици. Одређенијем дефинисању необичне и сложене теме доприноси изостављање неколико иконографских елемената уобичајених на различитим сликама с представом мртвог Христа. Тако је горња ивица Богомајчиног нимба додиривала бордуру слике, па је јасно да није било места за сликање Часног крста. Релативно добро очуван доњи део фреске недвосмислено показује да Спаситељево тело није било положено у камени оквир гроба. Са слике су, дакле, изостали детаљи којима би она симболички непосредније указивала на Распеће, Скидање с крста и Полагање у гроб.

По свему судећи, необична и ретка иконографска схема Оплакивања из Белаје имала је најближу анало-

гију у представи с полеђине познате дечанске иконе Богородице Пелагонитисе из треће четвртине XIV века (сл. 65). На икони из Дечана насликана је *Pietà*, односно Плач Богородичин, сада веома оштећена.¹⁰⁷ У средишњу осу слике постављено је Богомајчино попрсје, знатно веће од представа осталих учесника у сцени. Сасвим благо погнута, образа приљубљеног уз Христову главу, коју придржава левом руком, Богородица десницом привија на груди Спаситеља. Његово беживотно тело, опасно беличастом перизомом, видљиво је до испод појаса и потпуно је искошено, заправо полегнуто на мајчина прса. Иако доњи део торза није представљен, положај кукова сугерише, као и на фресци из Белаје, да се ноге Господове спуштају вертикално. Десну Христову руку прихвата и целива свети Јован Богослов, чије се попрсје помаља иза Богородичиних леђа и који је обележен нимбом. На супротној страни слике, такође иза Богородице и Христа, погнута стоји једна од мироносица што оплакује Господа. Изнад Богородичиног нимба на позадини иконе није био насликан крст, као што ни при доњој ивици није био представљен отвор камене гробнице. Изгледа да је иконографија белајске фреске Оплакивања одступала од решења описане иконе само у мање важним детаљима. Тако је, рецимо, мироносица могла добити нимб, што не би било необично,¹⁰⁸ или заменити место у композицији са светим Јованом, што се чини мање вероватним. У сваком случају, на готово потпуно уништеној левој страни композиције из Белаје морала се, зарад уравнотежења сликаних маса, налазити представа још једне личности. Она се, изгледа, помаљала иза Богородичиних рамена, као и на икони.

Разлоге због којих се белајски сликар угледао на икону из Дечана није тешко препознати. Двострана икона Богородице Пелагонијске и Плача Богомајчиног

¹⁰⁷ Тодић, Чанак-Медић, *Манастир Дечани*, 66, сл. 45, са старијом литературом.

¹⁰⁸ На византијским представама Скидања с крста и Оплакивања мироносице су могле бити насликане без нимба, али су често њиме обележаване. Уп. Millet, *Recherches*, figs. 493, 498–500, 502–516, 522, 525, 529–531, 533–535, 538–562; Радојчић, *Милешева*, Таб. XX; I. Sinkević, *The Church of St. Panteleimon at Nerezi. Architecture, Programme, Patronage*, Wiesbaden 2000, fig. XLVI; итд.



Сл. 63. БЕЛАЈА, ПЕЋИНСКА ЦРКВА, ПЛАЧ БОГОРОДИЧИН НАД МРТВИМ ХРИСТОМ, СНИМАК ИЗ 2006

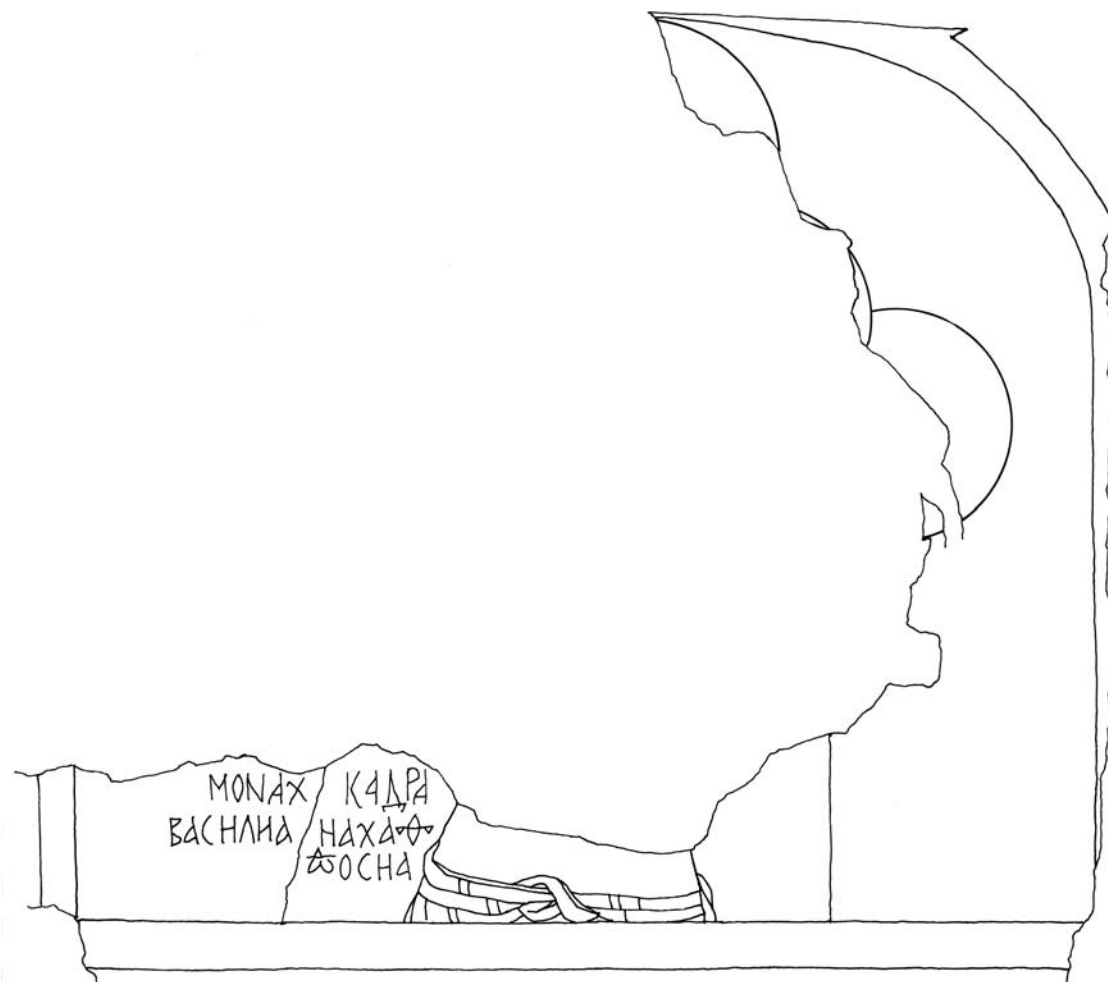
уживала је нарочит углед у дечанском братству. Најречитије сведочанство о томе пружају стихови посвећени Богородици Битољској (Пелагонијској), записани у дечанском *Минеју за јул и август* с краја XIV столећа (бр. 32).¹⁰⁹ Нешто млађи рукопис којим су ти стихови дописани у *минеј* могао се датovati у почетак XV века. Дакле, култ иконе био је у успону нешто пре настанка млађих фресака белајске цркве. Плитки усеци на двостраној дечанској икони показују да је она стајала на некој врсти проскинитара или на постољу у вези с плаштаницом, свакако у слободном простору.¹¹⁰ Зато су јој обе стране биле доступне погледу верних и, изгледа, добро познате. Пошто представу на полеђини двостране дечанске иконе и живописану слику у Белаји обележава у основи иста, сасвим особена ико-

нографија Христовог оплакивања, разложно је закључити да је она непосредно пренета са старије иконе на млађу пећинску фреску. На то су, без сумње, пресудно утицали углед иконе Богородице Пелагонијске у Дечанима и припадништво белајског скита широј дечанској заједници.

Изгледа да се могу пронаћи додатне основе за тврђењу да је особено иконографско решење с полеђине чувене дечанске иконе имало осетнијег одраза на ширем подручју Метохије. Од тог решења несумњиво је зависна једна пећка икона Богородице с мртвим Христом,

¹⁰⁹ Шакота, *Дечанска ризница*, 89.

¹¹⁰ *Истио*, 89; Тодић, Чанак-Медић, *Манастир Дечани*, 66.



Сл. 64. БЕЛАЈА, ПЕЋИНСКА ЦРКВА, ПЛАЧ БОГОРОДИЧИН НАД МРТВИМ ХРИСТОМ, ЦРТЕЖ

настала у другој половини XVI века.¹¹¹ Уз белајску фреску, она сведочи о томе да је у потоњој српској уметности иконографски образац с полеђине двостране дечанске иконе имао самосталну и занимљиву повест. На поменутој икони из Пећке патријаршије Богомајчина фигура својом величином, ставом и положајем руку дословно понавља лик Богородице с дечанског Плача Богородичиног.¹¹² Са старије иконе преузети су и положај Христове главе и руку, нарочито деснице, коју је придржавао и целивао свети Јован на левој страни представе. О самом лику Спаситељевог ученика тешко је говорити јер је он на пећкој икони готово потпуно уништен. Извесна одступања ипак се уочавају у поставци Христовог торза, који је на млађој представи мање извијен и искошен, затим у томе што нема

мироносице на десној страни, док се при врху слике појављује горњи крак крста. Због свега тога могло би се рећи да је белајски живописац био нешто вернији решењу дечанског изворника но пећки иконописац.

Нажалост, засад није могуће утврдити да ли је ретко иконографско решење дечанског Плача Богородичиног настало у области Метохије или је ту само било нешто више поштовано. Околност да се први пут

¹¹¹ Д. Медаковић, *Дрворезна икона Распећа у манастиру Хиландару*, ЗРВИ 4 (1956) 190, сл. 6.

¹¹² На непосредну везу „ретке, ако не и јединствене сцене“ с полеђине дечанске иконе и њене „реплике“ из Пећке патријаршије указао је још Борђевић, *Две занимљиве представе мртвој Христима*, 193–194.

појављује на полеђини иконе Богородице називане Битољском, односно Пелагонијском, није од пресудног значаја. Ниједна друга позната икона Богородице Взигранија, односно Пелагонијске, нема на наличју такво необично оплакивање. С друге стране, тешко је просуђивати о путевима и опсегу ширења поменуте иконографске формуле изван метохијске области. Нама је позната још само једна представа која у основи понавља иконографију с полеђине дечанске иконе. У протезису цркве Ваведења Богородичиног у манастиру Добрићеву Георгије Митрофановић извео је скицу Оплакивања Христовог у синопији, а затим и зидну слику, несумњиво засновану на разматраном решењу.¹¹³ Богородица, представљена у виду увећане полуфигуре, надвија се над дијагонално постављено тело мртвог сина и приљубљује образ уз његово лице. Једну руку Богомајка полаже на Христове груди, а другом је, сасвим сигурно, придржавала његову главу. Иза ње се помаљају свети Јован, који прихвата и љуби учитељеву левицу, и мироносица што рукама подигнутим под тканином мафориона покрива уплакано лице. Све је исто као у Дечанима и Белаји, само обрнуто, попут слике у огледалу (сл. 66). Сличност је изразитија на скици у сепији но на завршеној зидној слици, пошто у припремној верзији нема крста у позадини и каменог гробног саркофага у првом плану. Познато је да је Георгије Митрофановић долазио у Метохију и да је осликао трпезарију и обновио живопис у Светом Димитрију у Пећкој патријаршији (1619/1620).¹¹⁴ Ту је могао видети поменуту пећку икону из XVI века. Но, биће да на својим пропутовањима кроз српске земље тај хиландарски монах није заобишао ни оближње славне и светињама богате Дечане. Иконографско решење на скици и зидној слици Оплакивања у Добрићеву по општој поставци ближе је повезано с дечанском иконом, мада се на коначној верзији слике појављују поједини елементи, попут крста, преузети вероватно с пећке иконе. Извесну потешкоћу у подробнијем разматрању овог питања представља недостатак поузданог ослонца за прецизно датовање фресака у Добрићеву.¹¹⁵ У сваком случају, у време када је осликавао Доњу студеничку испосницу и Завалу Митрофановић је био склонии да у проскомидију постави знатно конвенционалнију *Imago pietatis*.¹¹⁶

У иконографији дечанске иконе, белајске фреске и добрићевске скице могуће је препознати тешко различив сплет елемената који се појављују на представама Скидања с крста и Оплакивања Христовог.¹¹⁷ Поменули смо да је на белајској фресци изостало непосредно указивање на прву од поменutih сцена због тога што нема представе Часног крста. Ипак, посредна подсећања на ту сцену веома су изражена. Необичан положај кукова укусо извијеног, готово преломљеног Спаситељевог тела и његов однос с Богомајком, која, стојећи изнад Христа, приљубљује главу уз његово лице, као да су преузети с појединих представа Скидања с крста. Такве су, рецимо, оне на слоновачи из Хановера, диптиху из Пинакотеке у Перуђи или на фрескама у крипти катедрале у Аквилеји и у живопису Милешеве и Дохијара.¹¹⁸ На сликама попут оних у Милешеву, Перуђи и Дохијару нарочито истакнуто место уз Богородицу добили су, у средишњем делу, свети Јован Богослов и мироносице, који целивају ране на Христовим рукама. У иконографији Скидања с крста и иначе постоји тај мотив целивања Спаситељевих руку. Свети Јован Богослов, Богородица или пак једна од мироносица приказивани су веома често у византијској уметности како целивају руку Спаситељеву док Јосиф из Ариматеје и Никодим спуштају његово тело с крста.¹¹⁹ Мање сличности с решењем дечанске и пећке иконе, односно белајске и добрићевске фреске, показује иконографска поставка многобројних представа типа *Pietà* са Запада, као и поствизантијских икона надахнутих западњачким обрасцима. Реч је о приказима Богородице која седи и у крилу држи Хри-

¹¹³ Кајмаковић, *Георгије Митрофановић*, 140–141, 333, сл. 72. Аутор тражи порекло иконографије представе из Добрићева у руској уметности.

¹¹⁴ *Исџо*, 26–64, 92 и на другим местима.

¹¹⁵ *Исџо*, 34–37; Петковић, *Српска уметност*, 137–138.

¹¹⁶ Кајмаковић, *Георгије Митрофановић*, 83, 90, 142–143, сл. 30.

¹¹⁷ За иконографију ових сцена у византијској уметности уп. Millet, *Recherches*, 467–516.

¹¹⁸ *Исџо*, 479–482, figs. 508–514, 629, 670; Радојчић, *Милешева*, Таб. XX.

¹¹⁹ Millet, *Recherches*, 467–483.



Сл. 65. Плач Богородичин над мртвим Христом и Богородица Пелагонијска, двострана икона у манастиру Дечанима

стово тело савијено у коленима, а не у куковима.¹²⁰ На дечанској и пећкој икони, као и на белајској фресци, нема никаквих наговештаја да Богородица седи, иако су насликане полуфигуре. Осим тога, од западњачких слика типа *Pietà* две српске иконе из Метохије и фреску из Добрићева одвајала је и приљубљеност образа мајке и сина. И у Белаји је Богородица прислањала лице уз Христово, о чему сведочи однос нимбова. Таква приљубљеност Богомајке и мртвог Христа појављује се на Западу готово искључиво на тзв. типу *Не ридиј мене, мајчи*, који је сличан *Pietà*-ма и где Христос стоји усправно или је полагао у гробу.¹²¹ С друге стране, извесна сличност с појединим од поменутих западњачких слика огледа се у томе што је Богородица представљена као несразмерно већа од самог Господа. Такво увећавање представе Богомајке која оплакује

сина среће се, међутим, и у уметности православних, каткад и на развијеним, „историјским“ сценама Скидања с крста.¹²² Оно је давало посебан значај Богородици и истицало трагику њеног губитка као основни мотив приказа.

¹²⁰ Татић-Ђурић, *Пијеџа*, 551–567, са старијом литературом; Schiller, *Iconography*, fig. 609–614, 622–636, 664, 737; Belting, *Das Bild und sein Publikum*, Abb. 46; итд.

¹²¹ Schiller, *Iconography*, fig. 730, 733, 738–739; Belting, *Das Bild und sein Publikum*, 32, 69, 84–86, 135–136, 286, 288, Abb. 5, 15, 24, 48, 109; итд.

¹²² Татић-Ђурић, *Пијеџа*, сл. 4, 6; Millet, *Recherches*, figs. 513, 514. Понекад је увећан само Богородичин нимб, уп. Радојчић, *Милешијева*, Таб. XX.

Поменути мотиви целивања Христове деснице и Богородичиног приљубљивања образа уз Спаситељев, односно обгрљивања његовог мртвог тела – обично на нешто другачији начин¹²³ – појављују се и на представама Оплакивања.¹²⁴ На њима значајну улогу такође добијају свети Јован Богослов и ожалошћене жене мироносице. Нажалост, у овој прилици није могуће упустити се у разматрање иконографске генезе и сложеног међусобног односа представа Скидања с крста и Оплакивања. Довољно је ипак уочити да су на дечанској икони, а свакако и на белајској фресци, биле истакнуте управо оне личности које су чиниле језгро развијене сцене Оплакивања Христовог. О томе да је реч о својеврсном Оплакивању, односно Плачу Богородичином, као основној теми разматраних представа јасно сведоче и препознатљиви гестови протагониста. Због изостављања инструмената страдања и карактеристичних личности (Јосифа Ариматејског и Никодима) асоцијације на Скидање с крста на тим сликама губе пресудан значај. Ма колико да су поједини елементи смишљено преузети из иконографске схеме спуштања Христовог тела с крста, они су на нарочит начин пробрани и утопљени у нов контекст, који у први план истиче тему Богородичиног ридања над мртвим Спаситељем.¹²⁵

Разнолике представе телом умрлог Господа и плача Богородичиног над њим изникле су на непосредном литургијском надахнућу,¹²⁶ везујући се за различите поетске саставе читане и појане на богослужењима Страсне седмице, пре свега Великог петка и Велике суботе.¹²⁷ Самој дечанској икони тражен је и сасвим одређен текстуални извор. Препознат је у стиховима пете песме канона с малог повечерја Великог петка: „Примивши тело твоје у наручје материнско, Дјева пречиста заплака горко: љубљени сине мој, зашто ме остави у претешком болу и жалости; и кроз сузе горке она те љубљаше.“¹²⁸ Будући да је песма била повезана са изношењем плаштанице на средину храма, претпостављено је да је тада посебно истицана и поменута икона.¹²⁹ Добро је познато да су представе мртвог Христа и Богородице која га оплакује заиста изношене током богослужења Страсне седмице.¹³⁰ У складу с таквом „функцијом“ слике стоји и представа Богомајке утонуле у сенку слутњи, са живахним Младенцем

у наручју, на другој страни иконе. У поетским и прозним текстовима на богослужењима Великог петка и Велике суботе ритмично се преплиће успомена на плач Богородичин за јединцем са сећањем на доба када га је као дете држала у наручју.¹³¹ С обзиром на те поетске саставе, нарочите пажње вредна је чињеница да је на лицу дечанске иконе насликана баш Пелагонитиса – Богородица визигранија. У црквеној поезији повезаној са Страсном седмицом често се као антитеза непомичности мртвог Христа кога грли и оплакује Богородица истиче некадашње разиграно поскакивање божаственог детета у мајчином наручју.¹³² Управо то сучељавање мајчинске радости засе-

¹²³ Иако се однос Богородице и Христовог тела на представама Оплакивања, сем по изузетку (Millet, *Recherches*, fig. 670), разликује од оног на дечанској икони и белајској фресци, сам начин на који Богородица у Оплакивању грли Спаситеља, односно прихвата његову главу, пружа убедљивије паралеле решењу из Дечана и Белаје на представи Скидања с крста. Уп. Millet, *Recherches*, figs. 538–540, 542–547, 550, 553–555.

¹²⁴ Millet, *Recherches*, 489–516.

¹²⁵ Не чуди стога што су истраживачи чешће одређивали ову сцену као Плач Богородичин или *Не илачи, моја маји* него као Скидање с крста. Уп. Л. Мирковић, *Иконе манастира Дечана*, Старине Косова и Метохије 2–3 (1963) 45–46; М. Ђоровић-Љубинковић, *Две дечанске иконе Умиљенија*, Старинар 3–4 (1952–1953) 89; Татић-Ђурић, *Пијетета*, 558, нап. 35; Д. Милошевић, *Умешност у средњовековној Србији од XII до XVII века*, Београд 1980, 31; Шаkota, *Дечанска ризница*, 89, 105; Тодић, Чанак-Медић, *Манастир Дечани*, 66.

¹²⁶ О тим различитим представама: Ђорђевић, *Две занимљиве представе мртвог Христа*, 185–195, са свом важнијом старијом литературом; Симић-Лазар, *Каленић*, 140–164; иста, *Sur le thème du Christ de Pitié en Serbie à la fin du moyen âge et dans les Balkans à l'époque post-byzantine*, у: *Μίλτος Γαρίδης (1926–1996) Αφιέρωμα*, Јањина 2003, 689–720.

¹²⁷ Myslivec, *Dvě studie*, 31–47; Belting, *An Image and Its Function*, 3–12; Марковић, *Прилози проучавању ушницаја канона Велике суботе*, 167–179.

¹²⁸ Тодић, Чанак-Медић, *Манастир Дечани*, 66.

¹²⁹ *Исцо*.

¹³⁰ Myslivec, *Dvě studie*, 47–48; Belting, *An Image and Its Function*, 6–8; иста, *Das Bild und sein Publikum*, 159–160, 166–167.

¹³¹ Belting, *An Image and Its Function*, 4; Тодић, Чанак-Медић, *Манастир Дечани*, 66.

¹³² Н. Maguire, *Art and Eloquence in Byzantium*, Princeton 1981, 99, 100, 102–103.



Сл. 66. МАНАСТИР ДОБРИЋЕВО, Плач Богородичин НАД МРТВИМ ХРИСТОМ, СКИЦА У СИНОПИЈИ (ЛЕВО) И ЦРТЕЖ ЗАВРШНЕ КОМПОЗИЦИЈЕ

њене слутњом и горког плача осветљеног тихом надом појављује се у програмској поставци дечанске иконе (сл. 65).¹³³ Осим ње, сачувано је још неколико двостраних средњовековних икона са сасвим сличном тематиком, симболиком и литургијском наменом, насталих у православним земљама.¹³⁴

Белајска представа Плача Богородичиног постављена је у другачији богослужбени контекст, ипак посредно повезан са службама Страсне седмице. Добивши место у ниши проскомидије, она је идејно саобраћала са симболиком тог дела храма и обреда који се у њему обављао. С обзиром на то да је чин припремања часних дарова за жртвено приношење, обављан у протезису, свештеним радњама и молитвама недвосмислено евоцирао успомену на Христово страдање и живоносну крсну смрт,¹³⁵ православни мистагози одвајкада су га повезивали са искупитељским голготским збитијем. О томе, између осталог, сведоче списи цариградског патријарха Германа, светог Николе Кавасиле или светог Симеона Солунског.¹³⁶ Разумљиво је стога што су извесни поетски састави и иконографска решења својствени прослављању Великог петка и Велике суботе лако могли наћи одраза у обреду проскомидије и тематском програму протезиса,¹³⁷ испрва тек у знацима и спорадично, а касније све редовније и очевидније.

Ако се оставе по страни неки не баш поуздано датовани примери из прве половине и средине XIII века,¹³⁸ може се приметити да је већ око 1263. године *Imago*

¹³³ Као занимљиве аналогије дечанској икони могу се навести неки сувремене диптиси са Запада: на њиховом левом крилу налази се сетна Богородица типа Пелагонитисе, која усмерава поглед ка десном крилу с представом *Imago pietatis*, уп. Belting, *Das Bild und sein Publikum*, 53–58, Abb. 8–10.

¹³⁴ Belting, *An Image and Its Function*, 8–11.

¹³⁵ С. Муретов, *Исторический обзор цинопоследования проскомидии до «устава литургии» константинопольскаго патриарха Филофея. Опыт историко-литургическаго изследования*, Москва 1895, на разним местима; Мирковић, *Православна литургија* II/2, 55–64; Altripp, *Die Prothesis*, 41–67.

¹³⁶ Св. Герман Константинопольский, *Сказание о Церкви и рассмотрение таинств*, Москва 1995, 44/45–46/47, 54/55–56/57; Nicolas Cabasilas, *Explication de la Divine liturgie*, SC 4bis, Paris 1967, 80/81–92/93; *Сочинения блаженнаго Симеона архиеп. Фессалоникийскаго*, Писания св. отцев и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православнаго богослужения, Санктпетербург 1856, 105–107; Altripp, *Die Prothesis*, 38–40.

¹³⁷ Millet, *Recherches*, 482–488; S. Dufrenne, *Images du décor de la prothèse*, *Revue des études byzantines* 26 (1968) 297–310, нарочито 298–300; Belting, *An Image and Its Function*, 12.

¹³⁸ T. Velmans, *Le décor du sanctuaire de l'église de Calendžikha*, CA 36 (1988) 156, нап. 74, са старијом литературом; Altripp, *Die Prothesis*, 90, са старијом литературом.

pietatis била насликана у ниши на северној страни жртвеника Свете Софије трапезунтске.¹³⁹ У Сопоћанима је та слика добила место у лунети на западном зиду протезиса,¹⁴⁰ док је у Градцу тек посредно али ипак јасно повезана с простором проскомидије. Наиме, у конхи протезиса задужбине краљице Јелене Анжујске насликана је Богомајка окренута надесно, с молитвено придигнутим рукама. Она своју молитву усмерава ка попрсној *Imago pietatis* у конхи ђаконикона, с којом је повезана у недељиву програмску целину.¹⁴¹ У познијим временима Богородичина представа често је обједињена у самој проскомидији с ликом Христа уснулог смртним сном.

Различити иконографски видови представа Христа приљубљеног уз крст или скинутог с крста (*Imago pietatis*), кога каткад оплакују и грле Богомајка, свети Јован Богослов и други ближњи (*Pietà*), појављују се нешто учесталије у програму протезиса православних храмова тек у другој половини XIV века, да би се у њему усталили током XV и XVI столећа.¹⁴² Реч је готово увек о представама које, као и белајска, својом иконографијом и натписима указују истовремено на две етапе голготске драме или више њих. Та појава, која не допушта прецизно историјско дефинисање представљеног, последица је непосредног литургијског надахнућа и намене тих слика.¹⁴³ Од друге половине XIV века у тематски програм протезиса православних храмова улази нешто опширнија представа једног од тропара Марка Отрантског из првог канона Велике суботе (*Ἦν ὁ σὲ ἐν θρόνῳ καὶ κάτω ἐν τάφῳ...*).¹⁴⁴ Њоме се такође подсећало на крсну смрт Господа, који чудесно борави у гробу не напуштајући небески престо. Почетком XVI века, а можда и нешто раније, у програм протезиса уводи се још једна тема, сасвим сличног смисла. Реч је о представи тропара *Ἐν τάφῳ σωματικῶς...*, односно *Во іробе ілоішски*.¹⁴⁵ Преузет из богослужења Велике суботе, тај тропар уведен је у обред проскомидије најраније негде у другој половини XIV века.¹⁴⁶ Појава његовог опсежног приказа у програму проскомидије није, међутим, нужно искључивала представе као што су *Imago pietatis*, *Pietà*, Снетије, односно Оплакивање Христово, из конхе жртвеника, о чему сведоче програми Добрићева или Свете Тројице пљеваљске.¹⁴⁷ Појава нових тема и удвајање садржине у програму

протезиса веома су речити. С једне стране, они показују трајност и ширину давно васпостављених динамичких веза програма проскомидије с богослужењима Великог петка и Велике суботе. С друге стране, на особен начин сведоче о дубокој утемељености симболичке крсног страдања у обреду и простору жртвеника у којем се он одвијао. Стога је сасвим разумљиво што је *Pietà* насликана и у проскомидији једне пећинске цркве каква је белајска, која у основи понавља програм већих, зиданих храмова.

Зірафити іри дну іредішаве

Плача Боіомајчиноі

На представи у протезису белајске пећинске цркве могу се пронаћи и другачији трагови непосредне повезаности с богослужбеним обредом. У њеном доњем делу, с леве стране, угребан је занимљив натпис. Зграфит је данас веома оштећен (сл. 63, 64, 67, 68). Нажалост, ни у временима када је откривен није био сачуван његов почетак. Тада су Ђурђе Бошковић и Сергеј Смирнов ипак могли да прочитају знатно више текста: ... **монах... | ирмонаха · и монаха Никадра · и монаха · Василиа · и монаха Θεωδосиа // Помени Г(оспод)и Гурга и роди | ... его · Помени Г(оспод)и (И)сван · 8 и Милиць.**¹⁴⁸ Ако се натпис пажљивије осмотри, мо-

¹³⁹ G. Millet, D. Talbot Rice, *Byzantine Painting at Trebizond*, London 1936, 98; D. Talbot Rice, *The Church of Haghia Sophia at Trebizond*, Edinburgh 1968, 121.

¹⁴⁰ Ђурић, *Византијске фреске*, 198.

¹⁴¹ *Исџо*, 41, 198.

¹⁴² Уп. литературу наведену у нап. 125; Altripp, *Die Prothesis*, 89–91.

¹⁴³ Belting, *An Image and Its Function*, 3–7.

¹⁴⁴ Марковић, *Прилоі іроучавању уіицијаја канона Велике субоіше*, 167–179.

¹⁴⁵ *Исџо*, 177–179, са старијом литературом.

¹⁴⁶ *Исџо*, 178–179, са упућивањем на изворе и старију литературу.

¹⁴⁷ Кајмаковић, *Георіје Миірофановић*, 70, 143–144; Петковић, *Манасіиір Свейша Тројица*, 53, 61–62, 128–129, 180.

¹⁴⁸ Смирнов, Бошковић, *Археолошке белешке*, 265. У читање које су донели цитирани аутори унели смо мање измене и допуне. Тако су, на пример, вертикалним цртама означени крајеви редова, косим цртама одвојене су две основне хронолошке целине натписа, додата су нека слова, а скраћенице су разрешене.

гуће је уочити бар две фазе његовог настанка. Старији део зграфита завршавао се на крају трећег реда одоздо, свршетком имена монаха Теодосија – **ѡдосиа**. У првом делу тог реда, који је остао непокривен словима, започет је нов натпис речима: **Помен(и) Г(оспод)и Гурга и роди**, а наставак није следио у продужетку реда, где се налазио остатак Теодосијевог имена, већ испод. Дакле, новији натпис просторно се надовезао, али сасвим механички, на старији текст. Тако је унета извесна збрка у редослед читања,¹⁴⁹ који је могуће васпоставити само ако се прати смисао написаног. Јасно је да је до тога дошло јер је део натписа с поменом Ђурђа, Јоване¹⁵⁰ и Милице додат позније на преосталу површину фреске испод старијег зграфита. Текст с поменутиим именима извела је нека урезивању мање вична рука. За разлику од слова старијег, писмена новијег натписа знатније варирају у величини, угребана су у неправилнијим редовима и не поштују оквир зидне слике. Тако су се његово почетно слово (П) и два завршна реда нашли на црвеној бордури, изван површине са иконографском садржином (сл. 63, 67). У новијем натпису не помињу се монаси, као у старијем, већ искључиво световњаци, међу којима су и жене. Старији натпис у потпуности је урезан унутар површине омеђене бордурама. Ипак, не може се с пуним поуздањем тврдити ни то да је бар он читав настао једновремено и да је дело једног писара. Разлике у облику појединих слова, нарочито слова „М“ и „А“, указују на могућност да су имена дописивале различите руке, то јест да је реч о „потписима“ поменутих монаха, уписаним истовремено или можда сукцесивно. Логично је претпоставити да се најстарија текстуална целина завршавала поменом монаха испред чијег је имена први пут у набрајању исписан везник **(и монаха Никадра)**.

У Белаји је било изузетно писмених и писању вичних инока, па су у скиту преписиване књиге, о чему је било речи.¹⁵¹ Монах Никандар, писар што је 1493/1494. године у „пустињи Белаје“ преписао *Четворојеванђеље* које се сада чува у Дечанима (бр. 14), својевремено је препознат као Ника(н)дар из разматраног зграфита.¹⁵² Показало се да је поменути писар заслужан и за наставак више других књига с краја XV или почетка XVI века из библиотеке дечанског манастира (бр. 47,

58, 59, 68, 97, 134).¹⁵³ Међу књигама поменути библиотеке налазе се још две у чијој су изради учествовали писари са именом Никандар. Реч је о требницима из 1422. и 1453. године (бр. 68 и 131).¹⁵⁴ С обзиром на особености писма и време настанка рукописа, сигурно је да ниједан од тих писара није истоветан с Никандром који дела у Белаји крајем XV и почетком XVI века. За поменути двојицу, осим тога, нема ни најмање потврде да су боравили у белајској пустињи. Онај млађи чак изричито вели да пише књигу у манастиру Богородичиног **Испѣвѣи** (највероватније Успења) у Лесковцу.¹⁵⁵ Посвета цркве у којој он дела истоветна је, по свему судећи, с посветом белајског храма, али се топоним Лесковац ни у једном писаном извору не везује за Белају. Име неког јеромонаха Никандра, међутим, појављује се и у *Белајском ѿменику*.¹⁵⁶ У сваком случају, препознавање пустињака из зграфита у белајској цркви као познатог белајског преписивача с краја XV и почетка XVI века морало би се додатно проверити.

Према уверењу Гордане Томовић, поузданог познаваоца српске ћирилске епиграфике и палеографије, зграфит је настао током прве половине XV века. Своју палеографску анализу белајског натписа Г. Томовић љубазно нам је ставила на располагање:

„Записи, јасних и издужених слова, вешто су угребани у редове доста уједначене висине, уз мања уметнута и надредна слова, са уобичајеном скраћеницом

¹⁴⁹ Она је, рецимо, битно утицала на једно раније погрешно читање натписа (уп. Нинковић, *Брасѿво лавре Високих Дечана*, 27).

¹⁵⁰ Њено име својевремено је протумачено као мушко име **Иѡванъ** (Петковић, Бошковић, *Манастир Дечани*, 114), што је исправио Ивановић, *Задужбине Косова*, 395.

¹⁵¹ О томе уп. *сурга*, стр. 39–46.

¹⁵² Нинковић, *Брасѿво лавре Високих Дечана*, 27–28; Смирнов, Бошковић, *Археолошке белешке*, 265.

¹⁵³ Уп. *сурга*, стр. 41–42.

¹⁵⁴ Уп. Богдановић, *Инвентар ћирилских рукописа*, 109 (1569 и 1570), са старијом литературом.

¹⁵⁵ Љ. Васиљев, *Помен Лесковца у рукописном служабнику из 1454. године?*, *Лесковачки зборник* 29 (1989) 15–18.

¹⁵⁶ Уп. *Прилој I*. Никандар из зграфита поменути је као монах, а не јеромонах, док преписивач дечанских рукописа бр. 14 и 97 не даје прецизније податке о свом статусу и чину. Статус и чин монаха могли су се с временом мењати.



Сл. 67. БЕЛАЈА, ЗГРАФИТ ПРИ ДНУ ПРЕДСТАВЕ ПЛАЧА БОГОРОДИЧИНОГ НАД МРТВИМ ХРИСТОМ, ФОТОГРАФИЈА ИЗ 1966

за реч *Госѡди* (ГИ) и једноставним лигатурама (им, ни, ги, ир). Облик слова А претежно је омчаст, са усправном или улево закривљеном хастом, а само једном јавља се рачvasti облик. Два облика има и слово М, шири, закошених кракова, и ужи облик, с кратким укрштеним цртама, као и слово С, веће, тропотезно и као плитки полумесец. Узак и издужен облик задржава слово О и кад је у реду и кад је уметнуто у друго слово (Мо). Код слова К усправна црта одвојена је од десног полукружног дела, а слово В има две одвојене полукружне петљице спојене са усправним стаблом. Двојни слични облици слова А, М, О, затим облик слова Т, нарочито В, и широк и отворен облик слова омега (w) појављују се у натпису о смрти деспота Стефана из 1427. године и у надгробном натпису Родопа из 1436. године.¹⁵⁷ Високо слово Х са крацима који се на врху завршавају кукицама и сличан облик слова ук (x) срећу се у надгробном натпису Вигња Милошевића (1404).¹⁵⁸ У записима из Белаје утицај канцеларијског брзописа огледа се у облику слова Д, које личи на двокрако А (и роди ... его), какво се у рукописима појављује и у другој половини XIV века (*Повеља кнеза Лазара цркви Ваведена у Ибру*, 1387),¹⁵⁹ а у натписима од средине XV века (надгробни натпис јеромонаха Доментијана

из Петковице код Страгара, 1443; натпис на плочици из манастира Градца са именима деспота Лазара и Гргура, 1446–1458).¹⁶⁰ У целини, записи из Белаје, као својеврстан поменик, својим општим изгледом, уредним, јасним и сведеним писањем и језиком показују да их је на руб фреске уносио непознати учени свештеник у кратком временском размаку, током неколико година у првој половини XV века.“

Сасвим је јасно да у назначено време у Белаји није могао живети писар чија је рука спретно водила перо још почетком XVI столећа. Због тога губи заснованост покушај да се монах Никандар поменут у белајском зграфиту поистовети с јединим по имену познатим преписивачем из Белаје. Веродостојан основ не може се пронаћи ни за препознавање осталих личности поменутих у зграфиту. Својевремено је претпостављено да је Ђурђе (Гург) из белајског натписа заправо Ђурђе (Гург)

¹⁵⁷ Томовић, *Морфологија*, 105–108, бр. 102–104; 112, бр. 110.

¹⁵⁸ *Исѡ*, 95, бр. 88.

¹⁵⁹ П. Ђорђевић, *Историја српске ћирилице*, Београд 1971, 349, сл. 147.

¹⁶⁰ Томовић, *Морфологија*, 114, бр. 113; бр. 114.

Сл. 68. БЕЛАЈА, ЦРТЕЖ ЗГРАФИТА С ПРЕДСТАВЕ ПЛАЧА БОГОРОДИЧИНОГ НАД МРТВИМ ХРИСТОМ
ПРЕМА СТАРИМ КАЛКОВИМА И ФОТОГРАФИЈАМА

Остоуша Пећпал, у монаштву назван Јефрем, сахрањен у припрати манастира Дечана.¹⁶¹ На каменој плочи која покрива његов гроб забележено је да је монах Јефрем преминуо 3. септембра 1377. године.¹⁶² Стога се понуђена претпоставка мора одбацити. Под световним именом, и то међу другим световњацима, женама, Ђурђе је могао бити поменут у запису само пре монашења. С друге стране, зграфит је, као што ћемо видети, угребан у фреску насталу око средине XV столећа, дакле много после 1377. године, када је Ђурђе Јефрем као инок окончао живот. Да у зграфиту није могао бити поменут Ђурђе Остоуша, замонашен као Јефрем, показују и наведени резултати палеографске анализе.

Својевремено се помишљало на то да белајски зграфит чува успомену на имена личности „чијим је трудом црква пописана“.¹⁶³ Ни то, међутим, неће бити тачно. Уочава се, најпре, да зграфит не представља јединствену целину и да потиче из различитих периода. Затим, чињеница је да су имена ктитора и заслужника за настанак средњовековних живописа исписивана готово искључиво у фреско-техници у току самог живописања.¹⁶⁴ Напослетку, садржина сачуваног дела белајског натписа, угребаног у већ давно осушену фреску, не пружа ни најмање сведочанство о ктиторству.¹⁶⁵ Сасвим би било необично и поименично помињање читаве монашке братије (бар петорице инока, можда уз старешину скита) као ктитора обнове сасвим скром-

ног храма. Разложно је стога претпоставити да су своја имена у фреску урезивали испосници који су се подвизавали у Белаји у време када су сликари већ увелико били напустили пештерну цркву. Њихове заслуге и права нипошто се нису морали односити на обнову храма. Позније поменути световњаци, па и Ђурђе, били су највероватније некакви приложници и сродници приложника. Њих је ипак тешко препознати међу личностима из *Белајској ѿоменика*. Тако се, рецимо, имена Јована и Милица појављују неколико пута у делу поменика намењеном женама, и то једно недалеко од другог или чак једно уз друго. Јасно је да је реч о

¹⁶¹ Нинковић, *Брасџво лавре Високих Дечана*, 23–25, 27; исти, *Сан краља Стефана*, 65; Смирнов, Бошковић, *Археолошке белешке*, 265; Ивановић, *Загужбине Косова*, 395.

¹⁶² Д. Поповић, *Средњовековни надгробни споменници у Дечанима, у: Дечани и византијска уметност*, 233–234, сл. 8–9, са старијом литературом.

¹⁶³ Нинковић, *Брасџво лавре Високих Дечана*, 27.

¹⁶⁴ По изузетку, имена ктитора могла су бити поменута у оквиру зграфита трећих лица, али у сасвим другачијем контексту и са сасвим другачијим смислом но што је то било у Белаји. Уп. Војводић, *Зидно сликарство цркве Светиој Ахилија у Ариљу*, 32–33, са старијом литературом; Симић-Лазар, *Каленић*, 79 (7), 81; итд.

¹⁶⁵ Веровало се да је уништен „историјски дио натписа“ (Нинковић, *Брасџво лавре Високих Дечана*, 27), што је, с обзиром на садржину сачуваног дела зграфита, сасвим мало вероватно.

поменима различитих али истоимених особа. Зато је потпуно безнадежан било какав покушај повезивања личности записаних у поменик са именима наведеним у зграфиту.

У сваком случају, извесно је да су у молитви урезаној при дну представе Плача Богородичиног у проскомидији малог пећинског храма исписана најпре имена неколицине монаха, а за њима мањег броја световњака. Захваљујући многим аналогима, разлог и смисао исписивања тих имена у ниши проскомидије сасвим су јасни. Обичај бележења имена ктитора, приложника, сликара или других личности на зидовима протезиса православних храмова поштован је током читавог средњег века. Имена су могла бити записана у оквиру краће молитве, као у жртвеницима Токали килисе – Нове у Кападокији, Светог Андреје на Трески, Светог Константина и Јелене у Охриду, Светог Ђорђа у селу Врбјанима крај Охрида, Светог Николе у Брезови код Ивањице, Светих апостола у Костуру, Светог Николе у Шељцанима код Елбасана, Светог Димитрија у селу Туминецу (Преспа), Светог Јована Претече у Црколезу итд.,¹⁶⁶ или су била побројана у виду диптиха, рецимо у цркви Светог Мине у селу Штави и пећинској цркви Светог крста у Острогу.¹⁶⁷ У Дечанима је портрет с молитвеним натписом првог игумана Арсенија насликан на улазу у протезис.¹⁶⁸ Неретко је помен са именима заслужника исписиван у проскомидији управо у оквиру представа *Imago pietatis* и *Pietà*, односно уз њих. То је учињено у Руденици, Светом Јовану Претечи у Јашуњи, Светој Петки у Валешу код Елбасана, Светом Николи у Подврху код Бијелог Поља, пећинском храму Светог крста у Острогу, цркви Ваведена Богородичиног у манастиру Пустинији итд.¹⁶⁹

Исписивање имена у протезису било је непосредно повезано с литургијским обредом.¹⁷⁰ У току чина проскомидије свештеник у жртвенику издваја из просфора честице за живе и почивше, изговарајући молитвено њихова имена према диптиху или неком другом списку.¹⁷¹ Особе поменуте у зграфитима на фресци нише протезиса белајске цркве могле су рачунати на трајну литургијску успомену. Још је дечански архимандрит Леонтије Нинковић разумео да је зграфит у белајској проскомидији „служио за вјечни поменик братије свјатаго мјеста сего“.¹⁷² Урезана уз представу

Оплакивања Христовог, као под агнецом и честицом посвећеном Богородици, њихова имена била су непосредно пред очима свештеника који су припремали дарове и читали молитве. Иако је литургијски смисао бележења имена у белајској проскомидији исти као у побројаним споменицима,¹⁷³ поступак је другачији. У испосничкој црквици имена су додата накнадно, можда и више година пошто је фреска била насликана.

¹⁶⁶ С. Пелеканидис, *Καστοριά. Βυζαντινά τοιχογραφαί*, Солун 1953, 190, 200; Паузанова, Дамо, *О творечестве албанского средневекового художника Онуфрия*, 287; Суботић, *Светии Консџанџин и Јелена*, 5, 107 (2); А. Wharton Epstein, *Tokali Kilise. Tenth-Century Metropolitan Art in Byzantine Cappadocia*, Washington 1986, 33, 80; J. Prolović, *Die Kirche des Heiligen Andreas an der Treska*, Wien 1997, 42–43, Fig. 5, Abb. 2; Г. Ангеличин Жура, *Страници од историјата на уметноста на Охрид и Охридско*, Охрид 1997, 100, 112; Станић, *Црква Светиој Николе у Брезови*, 114–119, сл. 31; 3. Ракић, *Црква Светиој Јована Претече у Црколезу*, Београд 2007, 9, сл. 36; Г. Ангеличин-Жура, *Два прилога за познавање на православно-византиската уметност во Охридско-преџанскиот регион*, Културно наследство 34 (2008) 57, 58; J. Сисиу, *Εικόνες του Ονουφρίου τάχα και ζωγράφου στην Καστοριά*, Ниш и Византија 8 (2010) 342–343.

¹⁶⁷ Петковић, *Зидне слике у Осџроју*, 33, 34; исти, *Срџска уметност*, 332–334.

¹⁶⁸ И. Ђорђевић, *Представа Стефана Дечанској уз олџарску претрагу у Дечанима*, Саопштења XV (1983) 40.

¹⁶⁹ Л. Мирковић, *Руденица*, Прилози за књижевност, језик историју и фолклор 11 (1931) 91–92, сл. 2; А. Сковран, *Црква Св. Николе у Подврху код Бијелог Поља*, Старице 9–10 (1959) 358 (115), 359, сл. 9; V. Pauzanova, *Piktori shqiptar i shekullit të XVI-të Onufri nga Neokastra (Elbasan)*, Buletin per shkencat shoqerore III (Tiranë 1953) 13–14, fig. 1; Пузанова, Дамо, *О творечестве албанского средневекового художника Онуфрия*, 288, сл. 9; Петковић, *Зидне слике у Осџроју*, 33; Г. Суботић, *Зидно сликарство Светиој Јована Претече у Јашуњи (1)*, Лесковачки зборник 27 (1987) 25–26, 32–33; С. Пејић, *Манастир Пустиниња*, Београд 2002, 21, сл. 12.

¹⁷⁰ Л. Мирковић, *Манастир Пустиниња. Историја манастира Пустиниње*, Богословље, год. V (XX), бр. 1–2 (1961) 87.

¹⁷¹ E. Melia, *Les Diptiques liturgiques et leur signification ecclésiologique*, у: *L'Église dans la liturgie. Conférences Saint-Serge, XXVI^e semaine d'études liturgiques*, Paris 1980, 224–227.

¹⁷² Уп. Нинковић, *Браство лавре Високих Дечана*, 27. Наравно, поменути световњаци нису могли бити део монашког братства.

¹⁷³ У натпису у проскомидији охридске цркве Светог Константина и Јелене, рецимо, помиње се ктитор Партеније (Суботић, *Светии Консџанџин и Јелена*, 5, 107.2), чије је име несумњиво било забележено у храмовном диптиху, односно поменику. Стога не треба искључити могућност да су личности поменуте у зграфиту у цркви у Белаји биле уписане и у *Белајски поменик*.

Аналогија таквом поступку може се пронаћи у служабницима какав је онај дечански бр. 130 из XIV века.¹⁷⁴ У тај кодекс, на маргине листа 6, који садржи текст обреда проскомидије с молитвом за ктиторе и живе чланове цркве, познијим рукописом унето је десетак имена. Након молитвеног призива, у складу са обредом проскомидије – **ПОМЕНИ Г(ОСПО)ДИ РАВА СВОЕГО** (односно **РАВЪ СВОЮ**) – записана су имена Радислава, монахиње Василије, Вукана, Милице, Владислава, Дмитра, Марије итд.¹⁷⁵

ЛИКОВНЕ ОСОБЕНОСТИ И ВРЕМЕ НАСТАНКА ЖИВОПИСА

Већ је поменуто да је део првобитне фреске са шиροком декоративном траком покривен омалтерисаним и живописаним зидом који је затварао белајску пећину на источној страни. Ово сасвим јасно сведочи о томе да је пештерна црквица осликавана у два наврата.¹⁷⁶ Пошто је декоративна трака изведена на истом слоју фреско-малтера на којем су и арханђео Гаврило из Благовести и сцена Силазак у ад у горњој зони северног зида, очевидно је да су и те представе припадале првобитном украсу храма (сл. 40–42). За њих се, по својим ликовним особеностима, недвосмислено већују Богородица из Благовести, Рођење Христово и фрагмент Крштења у горњој зони наспрамног зида. Уосталом, те три представе насликане су на истом слоју фреске на којем је и орнаментална трака покривена доградњом на јужној страни (сл. 35, 45). Млађу сликарску целину чине фреске у доњој зони, сродне представи Свете Тројице на поменутом накнадно саграђеном источном зиду. Осим по стилским особеностима и начину сликања, две целине живописа у белајској цркви разликују се и по извесним техничким детаљима. Тако су, рецимо, бордуре старијег слоја извођене знатно тамнијим тоном црвене боје и нису наглашаване белом линијом оквира. Насупрот томе, цигластоцрвене бордуре у нижим зонама цркве пећине имају такве оквире.¹⁷⁷ Да би олакшао себи рад, сликар старијих фресака најпре је хитро урезивао у свеж малтер цртеж нимбова, наборе драперија и обресе архитектуре у позадини. Таквим поступком није владао

млађи зограф. С друге стране, он се суочавао са знатно неравнијим површинама зидова, насталим накнадним проширивањем пећине у нижем делу. Због тога овај мајстор готово редовно наноси најпре слој малтера за равнање, па тек онда финији фреско-малтер. Старији сликар чинио је то знатно ређе. Најзад, запажају се и извесне разлике у саставу и структури малтера који користе двојица мајстора.

Фреске обојице сликара у белајској црквици Успења Богородичиног веома су страдале. Уништене су читаве композиције или делови композиција, најфинији, завршни слој боје готово је потпуно ишчезао, док су првобитне колористичке вредности живописа значајно измењене под топлотним утицајем сунца и ватре. Ипак, лако је уочљиво да је старији белајски сликар знатно надаренији, вештији и образованији уметник од млађег зографа.

Тај старији мајстор био је веома добро упознат с начелима, уметничким средствима и духом сликарства зреле ренесансе Палеолога. Из ризнице класицистичког наслеђа коју је баштинио византијска уметност прве половине XIV века он је био кадар да на своје слике пренесе особене каноне лепоте и пропорција, достојанствену елеганцију покрета и срачунату уравнотеженост композиција. На његовим сликама нема драматичног сукобљавања светла и сенке или експресивно изобличених физиономија и нервозних кретњи. Структуром композиција владају вертикале и хоризонтале, низане у стабилном и ведром ритму, док су дијагонале ретке и ненаглашене (стене у позадини Силаска у ад, крила арханђела у Благовестима, Богородичин

¹⁷⁴ О том рукопису уп. Теодоровић-Шакота, *Инвенџар рукописних књија*, 209; Богдановић, *Инвенџар ћирилских рукописа*, 101 (1444).

¹⁷⁵ На основу увида у рукописе.

¹⁷⁶ У старијој литератури те две фазе живописа нису уочене и раздвојене. Белајско сликарство широко је датовано у XIV, односно XIV–XV век. Уп. Ивановић, *Задужбине Косова*, 395; Тодић, Чанак-Медић, *Манастир Дечани*, 18, нап. 15.

¹⁷⁷ Ако би се претпоставило да су и у горњој зони били извучени бели оквири бордура, али да су се одлепили и отпали, што је мало вероватно, и то би указивало на постојање разлика, само нешто другачијих – технолошких – у раду старијег и млађег сликара.

лежај у Рођењу). У дефинисању композиционог оквира и ритма знатну улогу добили су сликана архитектура и пејзаж. Мермерни зид са ступцима и сводна грађевина у Благовестима или стеновите литице у Силаску у ад и Крштењу умешно су коришћени за успостављање равнотеже сликаних маса и стварање утиска продубљености простора. Својим облицима они се активно укључују и у обликовање амбијенталне атмосфере на слици. У том смислу нарочиту улогу имало је класицистички замишљено здање на стубовима из Богородице у Благовестима, са отвореним поткровљем, фасадом украшеном рељефима (гризај) и лучним отвором, делимично застртим завесом. Моделацију заобљених лица сликар изводи прилично поступно и истанчано. Остварује је и тонским и колористичким средствима, па је начин на који су волумени дочарани најчешће тешко пратити због промена боја и љупања финалних, лазурних наноса пигмента.¹⁷⁸ Иако је колорит старијих белајских фресака веома пострадао, може се уочити да је био прилично расветљен. Њиме су владале – насупрот утиску који сада пружа – сасвим уравнотежене хармоније топлих и хладних тонова. Голубље плава, светлозелена и бела сусретале су се с топлим окером, мрком и црном у оквиру истих композиција (Благовести, Крштење). Утиску свечаности и ведрине првобитног белајског живописа, па и извесне раскоши, доприносиле су и простране декоративне површине, изведене на белој подлози. Сачувани су остаци широких, вертикално постављених трака у источном делу храма и хоризонталних, нешто ужих, али пажљивије сликаних и колористички богатих, изнад празничних композиција.

Нема сумње да је сликар старијег белајског живописа доследно пратио класицистичке уметничке токове унутар све наглашенијег стилског разногласја зреле ренесансе Палеолога. Његова основна уметничка оријентација стога је лако разазнатљива. Старији белајски живописац, међутим, уравнотежену класицистичку структуру није потапао у сувоћу сликарске обраде, карактеристичну за академизовано сликарство друге четвртине и средине XIV века. У складу са својим темпераментом и надахнућем, он успева да сачува непосредност и живост сликарског поступка. То се уочава већ у цртежу, изведеном спонтано и са извесном ме-

ром напона (крила, хаљине и увојци косе арханђела Гаврила из Благовести, власи и одећа светог Јована из Крштења), а понекад чак нервозно и нехајно (црвене жилице у структури мермерног зида у Благовестима). Утиску титравог површинског покрета доприносе донекле и светлосни акценти на лицима и власима (пророци у Силаску у ад), драперијама (арханђел Гаврило) или стеновитим литицама (Силазак у ад). Ипак, остварења старијег белајског сликара веома су удаљена од тзв. експресионистичких стилских токова из средине XIV века. У Белаји ни приближно нема оног динамизма цртежа, драматичних, готово барокно наглашених сукоба светла и сенке или изразитих деформација фигура и ликова какви се срећу, рецимо, у дечанској припрати или на луку према западном травеју Светих апостола у Пећи, осликаном у време архиепископа Јоаникија. Само је глава анђела на десној страни композиције Рођења Христовог у белајској цркви сасвим благо изобличена, с понешто „увученим“ горњим делом чела (сл. 50). Поређење с поменутиим сликарством у Пећи, стилски можда најближим старијим фрескама у Белаји, нарочито је поучно. Типологија ликова пророка Давида и Соломона, а нарочито облик и начин исцртавања њихових круна, карактеристичних за средину XIV века, доста је слична у два споменика.¹⁷⁹ И лик светог Јована Крститеља из Белаје показује сличност с појединим пророчким физиономијама у Пећи.¹⁸⁰

¹⁷⁸ Зелена подсликавања и окер доњег наноса боје уочљиви су још на руци, врату и горњем делу чела арханђела из Благовести и два анђела из Рођења. Преко такве основе наносена је боја у слојевима, која је углавном поцрвенела и у приличној мери отпала. Као што је уобичајено, завршни светлосни акценти на најосветљенијим деловима лица извођени су потезима беле. Мада сасвим истањени, они су видљиви на челу, грбини носа и под капцима арханђела Гаврила из Благовести и светог Јована Претече и пророка Давида из Силаска у ад (стара фотографија). Боја је и на драперијама наносена у слојевима (Богородица и арханђел из Благовести, свети Јован из Крштења), али се због дебљине наноса ту још више љупала.

¹⁷⁹ Готово лоптасте, наврх главе издигнуте круне пророка Давида, са удвојеном ивицом полуобруча који премошћује теме и карактеристично распоређеним крупним бисерима и драгуљима, готово су идентичне у оба споменика. Уп. В. Ј. Бурић, С. Ђирковић, В. Кораћ, *Пећка њашријаршија*, Београд 1990, сл. 133.

¹⁸⁰ *Истио*, сл. 134.

Но, начин обраде и дух слика знатно се разликују у два споменика. До сличног резултата доводи и поређење с појединим остварењима сликара дечанске приправе и њима сродних уметника.¹⁸¹ Заправо, белајском живопису веома је тешко пронаћи непосредније аналогије, иако он показује многе опште сличности са сликарством средине XIV века. На датовање старијих белајских фресака у то време, осим типолошких и инсигнолошких особености, наводе и начин моделовања и својства цртежа.¹⁸²

Као што смо поменули, извесне сличности, углавном општије природе, белајски живопис има с појединим фреско-целинама дечанског католикона. Те сличности, међутим, могу послужити само као сведочанство о томе да су два сликарска ансамбла изведена у приближно исто доба. Извесно је ипак да ниједан од сликара угледне владарске лавре којој је припадао белајски скит није радио фреске у пећинској црквици Успења. Та чињеница такође може имати значаја за одређенија хронолошка разматрања. Живописане зидне површине у Белаји сасвим су скромне, а стил фресака и уметнички квалитет приближни су дечанском сликарству. Да је испосница осликавана кад и католикон Дечана, не би било разлога да се за извођење тог живописа позива посебан сликар. То изгледа утолико логичније што је више живописаца, подељених у неколико група, годинама радило у Дечанима истовремено.¹⁸³ Пошто белајски сликар није оставио никакав траг своје делатности у Пантократоровој цркви, разложно је претпоставити да је пећинска црквица Успења осликана непосредно пре или непосредно после Дечана. У вези с тим, поменимо да су недавно изнета запажања важна за тачније датовање отпочињања сликарских радова у дечанском храму. Утврђено је да се натпис игумана Арсенија из 1339/1340. године, исписан на греди у северном делу цркве, везује за сликарство унутрашњег, а не спољашњег северног брода.¹⁸⁴ Скренута је пажња и на чињеницу да се тај натпис налази у нижим зонама храма. На основу свега тога изнето је мишљење да је осликавање периферних простора дечанске цркве могло започети и коју годину раније но што се досад сматрало, свакако још негде око 1337.¹⁸⁵ С обзиром на стилску зрелост белајских фресака, чини се мање вероватним да су оне настале до 1337. или

1339. године. Далеко је вероватније да су изведене након 1347/1348, када је окончано осликавање дечанског наоса.¹⁸⁶

Млађи живопис белајске црквице пострадао је још више него сликарство из средине XIV века. Сачувани су само фрагменти фигура, без иједне боље очуване главе, а сложеније наративне композиције, по свему судећи, нису ни биле сликане на том слоју фресака. Ипак, захваљујући ономе што се сачувало у храму и старијој документацији, могуће је бар донекле сагледати његове ликовне особености. Већ је поменуто да је реч о делу живописца мање надареног и слабије образованог од сликара старијих фресака. Његове фигуре нескладних су пропорција, са увећаном главом, чија је величина једнака четвртини висине тела. Пластика лица и волумени тела знатно су мање изразити, једва нешто више но наговештени, јер је моделација схематизована, а исликавање прилично запостављено. У дефинисању облика нарочиту улогу добила је доста тврда линија. Више од сведене тонске моделације она описује физиономије и обресе тела, пресеца форме и уситњава их. На драперијама сплет линија гради густу мрежу светлосних акцената, готово издвојену у засебну раван, сводећи природне облике на прилично стилизовану интерпретацију. У том погледу на фигурама има нарочито карактеристичних детаља. Особен

¹⁸¹ За те уметнике уп. С. Габелић, *Једна локална сликарска радоница из средине XIV века. Лесново – Дечани – Марков манастир – Челоек, у: Дечани и византијска уметност*, 367–377.

¹⁸² Рецимо, моделација чела арханђела Гаврила из Благовести и цртеж увојака косе над челом, као и моделација арханђеловог химатиона.

¹⁸³ О тим сликарима и њиховим групама: Тодић, Чанак-Медић, *Манастир Дечани*, 460–500.

¹⁸⁴ *Исто*, 326.

¹⁸⁵ *Исто*, 30.

¹⁸⁶ За хронологију настанка дечанског живописа уп. Суботић, *Прилој хронологији дечанској зидној сликарства*, 111–135. Недавно након завршетка живописања у наосу насликан је портрет другог дечанског игумана Данила на јужној страни ступца у југозападном углу. Ни он није рад сликара Белајске испоснице. Уп. Д. Војводић, *Поршреји владара, црквених достојанственика и илемића у наосу и иприраји, у: Зидно сликарство манастира Дечана*, 276–277, сл. 13.



Сл. 69. БЕЛАЈА, СЕВЕРОИСТОЧНА СТРАНА ПЕЋИНСКЕ ЦРКВЕ, ДОЊИ ДЕО, СНИМАК ИЗ 2006

је, рецимо, начин на који се кроз наглашено продужени полукружни урез истиче облина рамена троглавог анђела Свете Тројице или двојице арханђела крај Богородице (сл. 57, 60–62). На представама ових других поучан је и начин представљања молитвено подигнутих руку под драперијом. Утиску неуглађености, чак и незграпности, доприноси несразмерна увећаност стопала арханђела у односу на те покривене шаке, као и начин на који су бестелеснима „окачена“ неприродно раширена крила.

Судећи по остацима представе арханђела насликаног лево од Богородице, на којима је боја сачувала свежину, сликарска материја млађег белајског сликара није била сасвим „сува“ и без извесне једре лепоте (сл. 61, 69). Као целина, млађи живопис морао је дати нову интонацију читавом ансамблу, посебно особеношћу својих боја. Изложене светлосном и топлотном дејству сунца и ватре, оне су умногоме изгубиле

своју праву вредност.¹⁸⁷ Очуванији делови живописа, међутим, недвосмислено сведоче о његовим изворним својствима. С доста сиромашне палете млађег белајског зографа – палете звучних али неоплемењених боја – расуо се по нижој зони зидова анахоретског храма сасвим транспарентан, прилично расветљен и ведар колорит. Превлађују црвена и зелена, које се преплићу са окером и расветљеном плавом бојом позадине слика. Уз представе нису сликане орнаменталне траке, као у вишим деловима цркве. Очеvidан је покушај, међутим, да се уз што издашнија сликарска средства дочара утисак свечаности, па и раскоши у ентеријеру пештерног храма, по узору на зидане задужбине углед-

¹⁸⁷ Боје су биле измењене већ у време када су испосничку цркву обишле две Британке и у њој виделе „лик Богородичин доста грубо црвеном бојом нацртан“. Уп. *Travels*, 435; *Пушовање*, 323.

них ктитора. У приземној зони изведена је веома пажљиво у фреско-техници имитација сокла украшеног инкрустацијом од мермерних плоча (сл. 69). Као што је поменуто, може се ипак закључити да сокл у виду мермерних плоча није био насликан и ван олтарског дела, на целокупној дужини зидова храма.

Због великих оштећења млађег белајског живописа веома је тешко пронаћи уверљиве стилске аналогije том сликарству и донети поуздане и сасвим прецизне судове о времену његовог настанка. Пажљивије сагледавање његових програмских, иконографских и стилских обележја ипак води уверењу да је он настао негде око средине XV столећа. Појава особене представе Плача Богородичиног над мртвим сином у ниши проскомидије и изображавање Свете Тројице у виду троглавог анђела на источном зиду упућују на закључак да млађе белајско сликарство није настало пре краја XIV века.¹⁸⁸ Иконографска разматрања показала су такође да се представа попрсне Богородице Оранте са Христом на грудима, ван медаљона, појављује нешто чешће у апсидалним програмима тек од XV столећа. Извесну вредност за одређивање горње хронолошке границе настанка другог слоја живописа пештерног храма у Белаји има и разматрани зграфит. Палеографска анализа слова зграфита смешта његов настанак у прву половину XV века.¹⁸⁹ Ово би сведочило о томе да је други слој сликарства у Белаји настао најкасније око средине XV столећа. И смањивање броја монаха који у Дечанској пустињи бораве пред крај XV века и у XVI столећу, о чему ће касније бити речи, као да говори против претпоставке да се тада могла појавити потреба за проширивањем храма и осликовањем новонасталих зидних површина. Најзад, очевидно је и по стилским особеностима млађег белајског живописа да он не припада сликарству из доба обновљене Пећке патријаршије. По начину моделовања, улози линије, колориту, поједностављивању облика, истицању мреже белих линија светлосних акцената и њиховом издвајању у засебну раван, он је далеко сроднији живопису у споменицима из средине и друге половине XV столећа. Датовању белајског живописа у то време ишла би у прилог и помало здепаста, развучена слова кратких вертикала из натписа уз лик Богородице у конхи.

Ако се све речено узме у обзир, чини се да је најоправданије датovati други слој белајског сликарства у време око средине XV века или нешто мало раније. Тачније, оно је могло настати негде непосредно пре 1439, када су Турци први пут освојили област у којој се налазе Дечани, или у периоду између ослобођења те области 1444. и њеног коначног пада под турску власт 1455. године. Сасвим је мало вероватно да су у Дечанима и њиховој околини били предузимани иоле значајнији радови у доба прве, краткотрајне турске окупације (1439–1444). Иако је тада врховна османска власт у извесној мери признала манастиру привилегован положај, тешко да су Дечанци успевали да га одбране од локалних моћника услед несређених прилика.¹⁹⁰ Тада ни у другим деловима Србије нису предузимани значајнији задужбинарски подухвати.¹⁹¹ Можда има највише разлога за закључак да је млађе белајско сликарство изведено у деценији након „Дуге војне“ (1443–1444) и Сегединског мировног споразума.¹⁹² У том периоду релативног мира и извесног привредног опоравка Србије¹⁹³ некадашња област Бранковића, мада и надаље у посебном положају, поново се нашла у оквирима српске деспотовине.¹⁹⁴ У њој је остала све до 1455, када Мехмед II осваја Ново Брдо и коначно запоседа јужни део Србије, укључујући

¹⁸⁸ О времену појављивања различитих литургијски надахнутих видова Снетија и Оплакивања у протезисима српских цркава уп. Ђорђевић, *Две занимљиве представе мртвог Христа*, 185–195. За представе Свете Тројице као анђела трикефалоса уп. *supra*, стр. 79–88.

¹⁸⁹ За поменутоу палеографску анализу уп. *supra*, стр. 99–100.

¹⁹⁰ Шакота, *Дечанска ризница*, 53.

¹⁹¹ Сасвим је неодрживо, мада је општеприхваћено, датовање обнове и осликовања Богородичине цркве у Доцу код Студенице у 1441/1442. годину. На основу преписа ктиторског натписа који је 1877. године начинио Михаило Валтровић може се прилично поуздано закључити да је долачка црква осликана нешто раније, заправо 1435/1436. године. О томе уп. Д. Војводић, *Нови поглед на ктиторски натпис из Богородичине цркве у Доцу код Студенице*, *Наша прошлост* 10 (2010) 59–66.

¹⁹² О „Дугој војни“ и њеним последицама уп. Спремић, *Десетог Бугар Бранковић*, 277–301.

¹⁹³ ИСН II, 254–277.

¹⁹⁴ Спремић, *Десетог Бугар Бранковић*, 299.

Метохију, све до Крушевца.¹⁹⁵ Нема сумње да је и та деценија мира протекла у осећању несигурности услед туђинске претње и велике дужничке кризе у градовима и да није била нимало повољно време за уметничко стварање. Но, тада су ипак подизани и осликавани српски храмови. Тако је, рецимо, године 1451/1452. саграђена и живописана црква Ваведена Богородичиног у Пећанима код Суве Реке у Метохији.¹⁹⁶ У исто то доба – око средине XV века, свакако пре 1455 – настају и фреске другог слоја у Доцу код КLINE и у Светом Николи у Чабићима.¹⁹⁷ Вративши се у обновљену деспотовину, о црквама и манастирима брине такође сам деспот Ђурђе.¹⁹⁸ Он је, како се наводи у једном познијем натпису, године 1444. подигао храм у селу Брезовцу под Венчацом.¹⁹⁹ Нешто касније, 1453–1455. године, српски владар гради цркву Светог Луке пред својом утврдом у Купинову у Срему.²⁰⁰ Деспот се о материјалној страни црквеног живота старао и на други начин. Потрудио се, рецимо, да Дечанима и Бањској буде прослеђена из Дубровника сребрнина коју им је средином XV века тестаментом оставила удовица војводе Мркше.²⁰¹ Православну цркву у Србији и ван ње у тим годинама обдарију, дакле, како српски владар тако и његови поданици,²⁰² што је омогућило одржавање, обнављање, па и подизање цркава и манастира.

У деценијама непосредно по пропасти државе 1459. године, међутим, делатност на стварању монументалне уметности у Србији готово потпуно замире. Само су ретки појединци, блиски врху завојевачке власти – какав је био Михаило Анђеловић, чијом је заслугом 1464. године осликана припрата Нове Павлице – били кадри и власни да остваре неко знатније уметничко дело.²⁰³ Уз све наведене разлоге, и та околност наводи на закључак да су млађе белајске фреске морале настати пре средине шесте деценије XV века. О томе колико су тешке биле прилике у којима су се нашли Дечани у првим десетлећима након турских освајања сведочи јетки запис из 1477/1478. године у једном дечанском прологу (инв. бр. 57).²⁰⁴ Услед тих прилика манастирско братство, које је плаћало годишње дажбине у износу од 12.625 акчи, свело се већ 1485. године на свега дванаесторицу монаха.²⁰⁵

С обзиром на оштећеност живописа белајске црквице, не може се створити потпуно јасна представа о

томе како су се две стилски веома различите групе фресака уклопиле у јединствену целину. Изгледа да знатне разлике у уметничком приступу, колориту и вештини двојице зографа ипак нису долазиле до пуног израза у необичном ентеријеру пештере. Углавном строго одељена по зонама, у слабо прегледном и вероватно шкрто осветљеном простору, остварења различитих белајских сликара нису била очевидно и оштро сучељена. Сигурно је ипак да су се фреске млађег сликара наметале оку посматрача. Постављене су на прегледније и истакнутије површине и биле су колористички упадљивије. Судећи по ономе што је очувано, њихов творац обдарио их је необичним тематским решењима и иконографским реткостима. Двојицу белајских сликара, међутим, повезивала је припадност оним стилским тежњама које се никако не би могле назвати „монашким“, ако су такве уопште постојале. Они не теже експресији и опором негирању телесне лепоте, већ, у складу са својим могућностима, покушавају да пренесу на слику допадљивост видљивог света. Очигледно је да су монаси који су их позвали да украсе белајску цркву схватили храм као слику царства небеског, а не као одраз свог аскетског пута до

¹⁹⁵ *Истио*, 429–439; А. Веселиновић, *Држава српских десиоша*, Београд 1995, 144–145, карта 3.

¹⁹⁶ М. Ивановић, *Остаци цркве Ваведена Богородице у селу Пећани код Суве Реке*, Саопштења XX–XXI (1988–1989) 187–195.

¹⁹⁷ Г. Суботић, *Белешке из Доца*, Гласник ДКС 12 (1988) 54–59; исти, *Заједнички ликови светиої Саве Српскої и светиої Климентија Охридскої*, у: *Јубилеен зборник. 25 години митрополији Тимошеј*, Охрид 2006, 236.

¹⁹⁸ Спремић, *Десиош Ђурађ Бранковић*, 311.

¹⁹⁹ *Археолошки сјоменици и налазишта у Србији II. Централна Србија*, Београд 1956, 163–164.

²⁰⁰ Д. Поповић, *Под окриљем светиости*, 313, са старијом литературом.

²⁰¹ *Старе српске јовеље и писма I/2*, средно Л. Стојановић, Београд – Сремски Карловци 1934, 444–445 (бр. 1056); К. Јиречек, *Историја Срба II*, Београд 1952, 387.

²⁰² О томе уп. и Спремић, *Десиош Ђурађ Бранковић*, 389–390.

²⁰³ Р. Петровић, *Ошкриће фресака у Новој Павлици – ирилої проучавању уметности XV века*, Рашка баштина 3 (1988) 137–154.

²⁰⁴ Шакота, *Дечанска ризница*, 53.

²⁰⁵ Зиројевић, *Цркве и манастири*, 90.

тог царства. И поред недостатка простора за развијање иконографске садржине, у малој пештерној цркви није се штедело на богатству сликаног орнамента или имитацији раскошне мермерне инкрустације у соклу. Уз расветљен колорит, тај украс доприносио је утиску свечаности у ентеријеру пештере. Само по извитопереној површини фресака, узрокованој обликом стена, разликовао се живопис пећинске цркве у Белаји од савременог сликарства зиданих храмова српских високих црквених достојанственика, властеле и владара.

ОСТАЛИ ОБЈЕКТИ ИСПОСНИЧКОГ СТАНИШТА У БЕЛАЈИ

У *Белајском ѿменику* истиче се да је он припадао „дому Васкрсења Господа Бога и Спаса нашега Исуса Христа и Успења пречисте владичице наше Богородице“.²⁰⁶ С обзиром на такво истицање двоструке посвете, могло би се помислити да су у оквиру скита постојала два храма. Како је на првом месту наведено Васкрсење, излазило би, надаље, да је њему била посвећена главна црква. Уочава се, међутим, да је реч *дом*, што у датом контексту може значити само *храм*, написана у једнини, као што су у једнини поменути и послушници задужени за ред у тој цркви – еклесијарх и параклесијарх. Уосталом, сасвим је тешко замислити да су у оквиру релативно малог испосничког скита постојала два храма. То такође не би било лако услагласити с традицијом. Јасно је због свега тога да ваља размишљати само о једној белајској црквици, али с двоструком посветом. У средњем веку такви храмови нису били непозната појава.²⁰⁷ Удвајање патрона обично је последица појаве и јачања новог култа у оквиру већ постојећег светилишта.²⁰⁸ Каткад би с временом нови култ потпуно потиснуо стари и наметнуо се као искључив. Тако је могло бити и у Белаји, поготово ако је поменик, у којем се једино и наводи посвета Васкрсењу, установљен у XIV веку. У том случају, лако би се могло објаснити и апострофирање Васкрсења испред Успења у навођењу посвете белајског храма у поменику. Изгледа да оно не одражава само нарочит догматски значај култа Васкрсења но и његову ранију појаву у посвети белајске црквице.²⁰⁹ С обзиром на програм

живописа пештерног светилишта, изгледа да је та посвета била искључиво важећа или је бар превлађивала још у време његовог првобитног осликавања, о чему је већ било речи. Чини се, такође, да успомена на првобитну посвету белајског храма није ни позније потпуно избледела. Када је у XVI веку преписиван увод у поменик, као што се могло видети, Васкрсење Господње и даље се истиче у посвети храма. У свим другим изворима, а они потичу из XV, XVI и XVII столећа, у „белајској пустињи“ помиње се само *дом* или *храм* посвећен Богородици, то јест њеном Успењу.²¹⁰ На то је вероватно утицао поодмакли процес потискивања Васкрсења као претпостављене првобитне посвете. С друге стране, ваља имати на уму да поменути извори о скиту из доба турске власти, осим поменика, пружају сасвим кратка и сведена сведочанства. Реч је о записима, натписима и белешкама из дефтера. У њима није било простора за пажљиво нијансиране, детаљне исказе о свим појединостама. Изостављање помена старе и потиснуте посвете у таквим изворима могло би се разумети чак и да је Дечанци нису потпуно забравили у време турске владавине.

Око пећинског храма било је у пречнику од око 150 метара груписано више објеката намењених животу, раду и молитви белајских испосника (сл. 25). Сачували су се остаци каменом грађених постројења, као и пећинских просторија прилагођених потребама

²⁰⁶ Уп. *Прилој I*.

²⁰⁷ Поједини средњовековни храмови имали су већ у време настанка чак троструку посвету. Тако је Никон Метаноита крајем X века одлучио да своју заветну цркву у Лакедемону посвети Спаситељу, Богородици и светој Недељи истовремено. Уп. VMFD, vol. 1, 317.

²⁰⁸ Пошто су, на пример, у цариградску цркву Васкрсења пренете мошти свете Анастасије Фармаколитрије, црква је била „посвећена Васкрсењу Христа нашег Бога и мученици Анастасији“. Уп. R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin, Le siège de Constantinople et le patriarcat oecuménique*, III. *Les églises et les monastères*, Paris 1953, 27; Mango, *The Art of the Byzantine Empire*, 193.

²⁰⁹ Ако би се прихватила ова претпоставка, онда би се морало закључити да је између заснивања отшелничке заједнице у Белаји и настанка *Белајског ѿменика* прошло извесно време.

²¹⁰ Уп. *supra*, стр. 39–46.

анахорета. У предњем делу каменог масива у којем се налази црква, неколико метара испред сачуваних остатака храма, на јужној страни, запажа се да је стена знатније оклесана како би се створила стајна површина уз њу (сл. 135). Та уска платформа налази се више од два метра испод нивоа пода храма. Пошто се камени масив пред црквом у знатној мери обрушио, немогуће је закључивати у каквом се односу према храму налазио исклесани усек. Због тога није јасна ни његова функција. Можда је реч о остатку шире платформе пред храмом, а можда о издвојеном видиковцу намењеном молитви и медитацији испосника.²¹¹

Поменуто је да се у непосредном суседству цркве – неколико метара северозападно од ње – налазила друга, нешто већа пећина (сл. 15). При отвору ширина те пећине износи 7,30 m, да би се у дубини шупљина знатније сузила, достижући на другом крају, удаљеном једанаест метара од улаза, распон од 2,86 m између зидова. На левој страни пећине, гледано из правца Бистрице, уочљиви су трагови штемовања у виду доста правилних усека. Ти усеци могли су служити као ослонци за греде. Они нису бројни и стиче се утисак како у пећини није била постављена нека већа и сложенија конструкција. Десно, према цркви, уз ту велику спиљу налази се мање пећинско удубљење, готово ниша. Његова ширина износи око три метра, а дубина 3,20 m. Ниво пода тог удубљења подигнут је сухозидом до висине од 0,95 m, али ни приближно не досеже нивелету пода веће пећине. Сухозид је доста немарно изведен од грубо ломљеног камена и делује као да је сложен релативно недавно. Но, он се уочава и на фотографијама из шездесетих година прошлог века (сл. 9). Ипак, чини се мало вероватним да Мјур Макензијева и Ирбијева говоре о њему као о остатку зиданог лица пећине, сличном фасади испоснице „Светог краља“.²¹² Важно је приметити да у великој пећини, у којој су дивље свиње сада направиле брлог, нема никаквих трагова зидарског затварања или сужавања улазног отвора. То значи да њена унутрашњост није била потпуно заштићена од атмосферичких и ветрова. Због тога је, без сумње, представљала простор непогодан за становање или дужи боравак. Пошто се налази уз цркву, можда је имала улогу неке врсте затвореног трема или припрате уз њу, односно зборнице

у којој се ради већања и пред службе окупљало целокупно братство скита.

Нешто ниже од те велике пећине, десетак метара у правцу северозапада, некада се уздизао масиван зид. Нажалост, његови остаци – познати с фотографија начињених тридесетих година прошлог столећа – нису утврђени на терену (сл. 8, 70).²¹³ Могуће је да су Мјур Макензијева и Ирбијева узимале у обзир управо тај зид када су претпоставиле да је велика белајска пећина имала лице попут испоснице „Светог краља“.²¹⁴ Зид је био широк три до четири метра и пажљиво грађен од притесаног камена различите величине и састава. Лица су му била изравната, а ивице веома правилне, што сведочи о томе да је као везиво коришћен малтер, иако малтерне спојнице нису видљиве на фотографијама. На основу једног од старих снимака може се закључити да је био знатне масе и да је својом висином изравнавао оштру косину тла (око 45°) на које је налегао. На тај начин он је својом горњом страном формирао хоризонталну платформу као супструкцију неког лакшег постројења. С обзиром на то да је зид, то јест подзид, у време фотографисања био обрушен, тешко је тачније проценити колика је била површина те платформе. Ипак, сигурно је на њој могла бити подигнута испосничка колиба од прућа или дрвених греда.²¹⁵ Ако се ту заиста налазила стамбена јединица, место за њу веома је пажљиво одабрано. Колиба би била лоцирана недалеко од цркве, уз пут који је водио од храма ка постројењима у северном делу скита, и уздизала би се високо над клисуром Бистрице, омогућујући свом житељу или житељима изванредан поглед на долину и контролу над њом.

Крупнијим, веома пажљиво притесаним каменом уједначеног састава био је изграђен објекат знатних димензија, удаљен од Богородичиног храма неких два-

²¹¹ Уп. Д. Поповић, *Монах-испушњак*, 584.

²¹² Уп. *Travels*, 435; *Пушовање*, 323.

²¹³ Због тога остаци разматраног објекта нису означени на карти белајског испосничког станишта.

²¹⁴ *Travels*, 435; *Пушовање*, 323.

²¹⁵ Управо су колибе биле најчешћи вид отшелничких келија. Уп. Д. Поповић, *Монах-испушњак*, 582.

десет пет метара (ваздушном линијом) ка северозападу (координате: 0435390; 4712928, н. в. 891 m). Одмакнут од масива стене на врху брда око десет метара, и он је подигнут на веома стрмом тлу (сл. 25, бр. 2). Сачуван је угао здања (90°), који чине прави зидови дебљине око осамдесет сантиметара. Први, подужни зид, постављен у правцу исток–запад, може се пратити у дужини од око 5,5 m и сада има висину до пет редова камена, док је онај управно постављен на њега сачуван у дужини од три метра (сл. 71). На месту на којем се други зид прекида уочљив је остатак трећег зида, постављеног под правим углом у односу на њега. Тај трећи зид, међутим, пружа се у смеру супротном од првог, подужног зида грађевине, дакле ка истоку, и знатно је грубље изведен од претходна два. Он, заправо, личи на подзид, чија појава на необично стрмој подлози на којој је била саздана грађевина не би требало да зачуди. Тај зид је вероватно нивелисао подлогу и обезбеђивао грађевину или неки њен део од одрона и клизања низ стрмину. Пошто одговарајућа археолошка истраживања нису обављена ни на том локалитету, немогуће је с поуздањем говорити о облику, времену настанка и намени здања. Може се само нагађати како је оно било покривено, колико је и каквих отвора имало, односно како су ти отвори били распоређени.²¹⁶ Сигурно је једино то да је ово сразмерно пространо здање грађено прилично брижљиво и да су лица његових доста јаким зидова са унутрашње стране била потпуно изравната (сл. 72). Таква грађевина могла је имати стамбену или комбиновану намену, то јест служила је вероватно за становање и складиштење по трепштина. С обзиром на величину здања, рекло би се да је оно пружало услове за боравак бар двојице или тројице испосника.

Изнад описаних остатака грађевине, доста високо у брду, а неких педесет метара северно од црквице, налази се на трагове још једног скромног испосничког објекта, досад неуочене (сл. 25, бр. 3). Реч је о заравни на надморској висини од 920 метара, у подножју прилично окомите кречњачке стене, високе око 3,4 m. Та зараван дуга је 6,2 m, а широка 1,6–1,7 m. Њен повећи део, уз саму клисуру, покривен је дебелим слојем компактног малтера, заправо остатком некадашње малтерне поднице скромног испосничког оби-

тавалишта. Малтерни слој је, по свој прилици, имао двоструку улогу. Њиме је плато испод обитавалишта изравнат и заштићен од влаге. Пошто на површини окомите стене нису уочени трагови грађевинске обраде, поменути остаци малтера једино су сведочанство о ишчезлом испосничком станишту. Додатна сазнања о њему могла би да пруже тек археолошка истраживања локалитета. Ипак, и на основу доступних података могуће је изнети неке уопштене претпоставке о изгледу разматраног обитавалишта. На невеликој али довољно пространој заравни вероватно је над малтерном подницом била подигнута дрвена колиба, најчешћи облик отшелничке и пустињачке келије. Примакнута окомитој стени, она је имала приличну заштиту од ветрова, падавина и сунца. Погодност места на којем је подигнута огледа се и у томе што се изнад обитавалишта налази још једна мања зараван, као уклесана у стену, нека врста видиковца према клисури. Таква места с добрим погледом, погодна како за осматрање тако и за медитацију, чине уобичајену, штавише омиљену појединост у монашким пештерним стаништима.²¹⁷

Може се уочити да су сви досад поменути објекти отшелничке заједнице у Белаји смештени северозападно од пећинске црквице Успења Богородичиног. На супротној страни, јужно од храма, налази се благусек у брду, продубљен бујицама. Ако се узме да је он представљао јужну границу области скита, морало би се закључити да се црквица није налазила ни приближно у средишту испосничког станишта, већ на једном његовом крају. Постоји, међутим, веома озбиљан разлог да се такав закључак не прихвати. На другој страни усека уздиже се окомито кршевито брдо (сл. 26), при чијем се врху налазе остаци необично занимљиве испосничке келије (сл. 25, бр. 4). Келија је на северној страни брда (координате: 0435475; 4712828), на надморској висини од 832 метра. То значи да је имала визуелну комуникацију управо с подручјем на којем

²¹⁶ Милан Ивановић у необјављеним белешкама из 1966. године помиње да су се у југоисточном углу разазнавали остаци отвора – врата. Дужина источног зида, мереног с тим отвором, износила је четири метра. Остатке поменутог отвора нисмо пронашли на терену.

²¹⁷ Д. Поповић, *Монах-йусийињак*, 584.

се налази белајски скит, а не са оним узводно уз Би-стрицу. Приликом обиласка терена утврђено је такође да се због конфигурације стеновитог брда келији може прићи искључиво с белајске стране. Сигурно је стога да је и та келија припадала испосничкој заједници у Белаји.

До келије је могуће стићи, али се у њу не може ући, бар не без алпинистичке опреме. То су искусиле још Мјур Макензијева и Ирбијева када су, пуне полета, шездесетих година претпрошлог столећа покушале да посету објекат. Приближавајући му се, оне су биле сасвим погрешно уверене да су се упутиле ка негдашњој црквици. Због неког разлога две Британке побркале су намену објеката које су затекле у белајском скиту. Док разматрану зидану келију сматрају црквом, пећински храм Успења на више места називају испосницом, иако су од својих пратилаца дознале да је реч о „Богородичиној капели“. Положај високо уздигнуте зидане келије Мјур Макензијева и Ирбијева могле су из даљине да одреде „по дрвеним вратницама утврђеним у стени“.²¹⁸ Међутим, после напорног и ризичног успињања, кад су се већ приближиле самом објекту, морале су да прекину свој истраживачки подухват. О томе су оставиле упечатљиво сведочанство: „Већ усклицавасмо при помисли на фреске па чак и на књиге о којима нам рекоше да ту имају, кад се између нас и оних врата указа стена једна на којој не беше никакве стазе; ово беше права провалија преко које су некадашњи становници бацали мост како су кад хтели па одлазећи и однели га собом оставивши испосницу затворену за свагда.“²¹⁹ И данас је могуће попети се уз стену до места с којег су разочаране Британке преко амбиса посматрале келију, удаљену од њих свега неколико метара (сл. 74). Оне су, несумњиво, биле у прилици да бар спољашњост испосничког станишта добро сагледају. Утолико је значајније што уопште не помињу обрушеност објекта и не одричу се уверења да су у њему могле наићи на старе рукописе. На основу тога дало би се с приличном поузданошћу закључити да је зидана келија у време када су је посетиле Мјур Макензијева и Ирбијева била још добро очувана. Сада су од ње видљиви сасвим скромни остаци. Нажалост, и они су само делимично проучени, с обзиром на то да није било могуће ући у келију.

Келија је саграђена у стеновитој поткапини, на омањем заравњеном платоу при врху високе и окоми-те литице, одакле се пружа широк и врло упечатљив поглед на клисуру Би-стрице (сл. 136). На основу преосталих трагова тешко је и у главним обрисима разабрати њен некадашњи изглед. Реч је била, по свему судећи, о грађевини сложене основе. Чинили су је зидови саздани од ломљеног, полуобрађеног камена, повезаног малтером. Задњом страном келија је била прислоњена уз стену. Јасно се уочавају спољна лица појединих зидова, као и углови (сл. 73). Још су видљиви зид с прилазне стране, сачуван до висине од око 1,50 m, и онај окренут клисури, сада висок око 0,60 m. На објекту су делимично преостале и две дрвене греде, једна велика, квадратног пресека, и друга знатно мања. Оне су сачуване пошто су се налазиле под заклоном који их је столећима штитио од атмосферичности. Узан улаз – чије довратнике, од којих се нису сачували трагови, помињу две Британке – био је на југоистоку. Налазио се, отприлике, на месту на којем данас стоји поменута велика дрвена греда. Она представља последњи остатак некадашњег носача дрвене платформе што се пружала над провалијом уз подужни зид келије. На њу се једним својим крајем морала наслањати нека врста покретног моста, како су то претпоставиле Мјур Макензијева и Ирбијева. Платформа и покретни мост, вероватно у виду шире даске, омогућавали су комуникацију између испоснице и прилазне стене. По свој прилици, келија је била покривена једносљивним кровом, чија се горња ивица ослањала на литицу. У целини посматрана, разматрана испосница представља карактеристичан и занимљив пример монашког станишта намењеног келиотском начину живота. Треба истаћи да је солидно грађена и да је у целини била саздана од чврстог материјала. По томе се разликовала од неколико поменутих анахоретских стамбених објеката у Белаји.

²¹⁸ Реч је, у ствари, о довратницима.

²¹⁹ Превод Чедомиља Мијатовића овде је подоста непрецизан. Између осталог, у преводу се помињу становници келије, у множини, док Британке говоре о станару, у једнини (*inmate*). Уп. *Travels*, 434–435; Пушовање, 322.



Сл. 70. БЕЛАЈА, ОСТАЦИ МАСИВНОГ ПОДЗИДА НЕДАЛЕКО ОД ВЕЛИКЕ ПЕЋИНЕ, СНИМАК ИЗ 1966

На особитост ове келије и нарочиту намену коју је имала додатно указује њена наглашена издвојеност у оквиру белајског скита. Издигнута на врлетној, тешко приступачној стени, одвојена од остатка белајског испосничког станишта благим усеком у брду, та келија је са остатком света комуницирала искључиво помоћу покретног моста над провалијом. Рекло би се, бар у први мах, да су положај ове келије и начин на који је контролисан приступ к њој били изабрани из безбедносних разлога. Из писаних извора познато је да је Дечанска пустиња још од средине XIV века била изложена упадима насилника и пљачкаша. У доба надирања Турака опасност је расла. Због тог разлога на зградама и у просторном устројству скита Света три јерарха примењена су развијена фортификациона начела и грађевински елементи. Посматрани у целини, остаци белајског станишта, међутим, не показују тежњу

градитеља да пружи сличну безбедност житељима. Чини се стога да су анахорете из Белаје биле принуђене да са својих веома добрих видиковаца надзиру прилазне путеве и да хитро напусте скит у случају опасности. Изузетак представља само поменута неприступачна келија на стени. Она је била исувише мала да би послужила као прибежиште макар неколицини испосника, али је могла да пружи приличну сигурност једном сталном станару или двојници њих, а ту су се могле склонити и највеће скитске богослужбене драгоцености. Намеће се зато претпоставка да је та келија била намењена неком старијем, слабије покретном и угледном члану заједнице. Најпре ваља помислити да је реч о обитавалишту белајског старца, настојника скита, кога је могао пратити и служити један од ученика. Добро је познат обичај да отшелнички старци подижу своју келију намењену осамљеничком тиховању подаље

од средишта заједнице којом руководе.²²⁰ У сваком случају, белајска исихастирија на стени пружала је свом станару приличну заштиту од разбојничких напада, као и могућност да се, по жељи, потпуно одвоји од осталих припадника анахоретске заједнице. Издвојено и уздигнуто под врх брда, то место изазивало је снажно осећање блискости небесима и призивало на нарочит испоснички подвиг.

ВЕЛИЧИНА БЕЛАЈСКОГ БРАТСТВА, ЊЕГОВО УСТРОЈСТВО, БОГОСЛУЖБЕНИ ЖИВОТ И СТАТУС

Пострадалост и археолошка неистраженост објеката некада најзначајнијег анахоретског станишта Дечанске пустиње не допуштају да се дође до поузданих сазнања о величини скита, његовој насељености, организацији важнијих видова живота у њему, односно о хронологији његовог настајања и нестајања. Нешто више хронолошки вредних података пружају остаци пештерног храма. Захваљујући њима, могло се закључити да су негде средином XIV века већ били окончавани радови на украшавању цркве. Средином XV столећа белајски пећински храм је проширен, а оклесане и дограђене зидне површине покривене су новим фрескама. Колика је црква до тада била и чиме је подстакнуто то проширивање – тешко је рећи. У сваком случају, обновљена црква била је довољно пространа да у њу стану седморица или осморица инока и свештенослужитеља. Намеће се, при том, питање о томе да ли величина храма може послужити као довољно ваљан основ за доношење закључака о бројности белајског братства.

Према Леонтију Нинковићу, у белајској црквици окупљали су се испосници из читаве Дечанске пустиње „у неђељне дане“ ради „заједничке молитве, исповиједи, причести и примања obroка за храну за осам дана“.²²¹ Значило би то да је белајски пештерни храм служио знатно широј анахоретској заједници,²²² заправо да је Белаја имала улогу пештерне лавре.²²³ Сасвим је извесно, међутим, да је отшелнички и богослужбени живот у Дечанској пустињи био устројен другачије но што је сматрао Нинковић, пошто су от-

шелници били груписани у скитове, који су, судећи по посветама,²²⁴ сви одреда имали властита светилишта. Када је реч о скитовима Света три јерарха и Светог Ђорђа, очувала су се несумњива сведочанства о томе да су у њима, осим црквица, постојале и складишне просторије.²²⁵ Богослужење је свакако обављано и у Ниловој келији, у којој се у XVI веку помињу јеромонаси Јаков и Серафион. За потребе службе у тој келији позајмљене су у некој прилици из скита Три јерарха богослужбене књиге, а можда и сасуди и ризе.²²⁶ Осим тога, у белајској цркви литургија није служена само недељом, већ и суботом, о чему ће касније бити више речи. Очигледно је, дакле, да Леонтије Нинковић не износи неку веродостојну локалну традицију, већ домишљање засновано на њему познатим облицима отшелничког живота. Пространост пештерног храма може стога послужити као прилично поуздан основ за закључак да се у самој Белаји подвизавало веће братство. С обзиром на број и величину других сачуваних објеката у оквиру белајског скита, стиче се такође уверење да братство бар у појединим периодима није било мало. Осим тога, сасвим је сигурно да је време потпуно уништило трагове појединих испосничких келија, готово оних изграђених од пружа и дрвета.²²⁷

И писани извори дозвољавају да се изведу само прилично уопштени закључци о величини и устројству белајског братства током XIV и XV века. Тако се у Жи-

²²⁰ Тако је било, рецимо, у светогорском скиту Магули у време светог Григорија Синаита. О томе детаљније уп. *infra*, стр. 120.

²²¹ Нинковић, *Братство лавре Високих Дечана*, 27; Д. Поповић, *Пустииње и светије горе*, 270–271.

²²² Уп. Ивановић, *Задужбине Косова*, 395.

²²³ Као пример монашке заједнице типа пећинске лавре могу послужити матоске испоснице у области Призрена. Реч је о неколико скупина келија с малим једнобродним храмом као сакралним средиштем. Уп. Д. Поповић, *Средњовековне пећинске испоснице*, 140–144.

²²⁴ Уп. *supra*, стр. 37.

²²⁵ Уп. *infra*, стр. 140, 158.

²²⁶ Уп. *supra*, стр. 54.

²²⁷ Такви стамбени објекти, у виду колиба, најчешће су грађени у оквиру отшелничких станишта. Уп. Д. Поповић, *Монах-пустиињак*, 582.

ицију *свѣтѣи ѡтѣи* патријарха Јефрема, у којем се налази најстарији писани помен Дечанске пустиње, вели да су у њој, негде између 1346. и 1356. године, потоњег српског патријарха дочекали старац Авраам, испосник Спиридон, његов послушник Јаков „и други многи, сјајни у добродетељима“. ²²⁸ Ово сведочанство везује се, по свему судећи, управо за Белају као највеће и најугледније дечанско анахоретско станиште, а вероватно и најстарије. ²²⁹ Зато би се могло закључити да се, баш некако у време осликавања пећинске црквике, у белајском скиту подвизавало више од четворице угледних ереми-та. Ипак, и овде је нужан извештај опрез. Не може се са сигурношћу тврдити да у Дечанској пустињи већ тада није постојао још неки скит, те да ту пустињу Марко Пећки није посматрао као целину.

Својеврсну потврду мишљења да је око храма Успења у Белаји већ средином XIV века било сабрано знатно испосничко братство може да пружи и увод у *Белајски ѱоменик*. У њему се као чиниоци хијерархије и богослужбеног устројства скита наводе старац, тачније настојатељ (**настоѣѣѣ**), еклисијарх и параеклисијарх, а затим и „сав сабор“. ²³⁰ Помињање настојатеља и чак двојице монаха задужених за одржавање реда у цркви, подстакнуто разрадом одредби увода у поменик, ²³¹ сведочи о томе да је у скиту морало бити окупљено веће отшелничко братство. И позивање на „сав сабор“ поседује знатну доказну тежину. Тешко је претпоставити да би се наведена синтагма могла односити на неки сасвим сведен број анахорета. Подаци које пружа поменик утолико су вреднији што је уочено да је његов уводни део сличан уводним деловима других поменика, али не и истоветан с њима. ²³² По појединим својим одредбама он има извесних блискости са уводним поглављима *Призренској* и *Лесновској ѱоменика*, као и других сродних поменичких књига. ²³³ Но, знатно је сличнији неким деловима опширног увода *Крушедолској ѱоменика* с почетка XVI века. ²³⁴ Могу се пронаћи поједине готово истоветне реченице и одредбе у *Белајском* и *Крушедолском ѱоменику*. ²³⁵ Иако му је уводни део неупоредиво сведенији, првобитни *Белајски ѱоменик* био је знатно старији од *Крушедолској*. На такав закључак наводи већ летимично поређење садржине њихових спискова с поменима владара и архиепископа. ²³⁶ Сигурно је стога да уводни делови оба поме-

ника имају исти изворник, чију је садржину творац *Белајској ѱоменика* многоструко сажео, знатније прекомпоновао и прилагодио приликама у отшелничкој заједници. Тако је, на пример, у *Белајском ѱоменику* пажљиво изостављено позивање не само на игумана ²³⁷ већ и на иконома као истакнуте чланове заједнице. Звања игумана и иконома, која се помињу у приступном делу *Крушедолској ѱоменика*, ²³⁸ била су примерена општежићу, али не и анахоретској средини. ²³⁹ Осим тога, у уводу *Белајској ѱоменика* изостало је, након указивања на еклисијарха и параеклисијарха,

²²⁸ *Шест ѡмѣнѣ*, 166.

²²⁹ Богдановић, *Песничка ѡворенија монаха Јефрема*, 123; Д. Поповић, *Патријарх Јефрем*, 114, нап. 18. Ако је скит Успења у Белаји заиста најстарија анахоретска заједница у Дечанској пустињи, онда се мора закључити како се пустиња у основи развијала тако што су млађа испосничка станишта настајала ближе манастиру. На то су могли утицати безбедносни разлози. О читавом том питању подробније уп. *infra*.

²³⁰ Уп. *infra*, стр. 224.

²³¹ Брига о помињању живих и умрлих „који су уписани да се спомињу“ поверена је еклисијарху и параеклисијарху већ у *Хиландарском ѡмѣнику*. Уп. Свети Сава, *Сабрана дела*, 74/75.

²³² Уп. *Прилој I*, *infra*, стр. 224, нап. 6.

²³³ Уп. Новаковић, *Срѣпски ѱоменици*, 3–5; исти, *Пишињски ѱоменик*, *Споменик СКА 29 (1895) 9*; Костић, *Поменик манастира Св. Тројице*, 27–28; Целакоски, *Најстарији ѱоменик*, 225; *Поменик манастира Раче*, л. 1а–4б.

²³⁴ За тај поменик уп. *Поменик манастира Крушедола*. Сасвим другачији и знатно краћи увод има *Крушедолска „ѡроскомидија“*, која се чува у Музеју Српске православне цркве (рукопис бр. 240).

²³⁵ Укажимо на два таква кључна места у млађем и опширнијем тексту: *Поменик манастира Крушедола*, Фотокопије: л. 1б₂₂–2б, л. 4б₂–12.

²³⁶ Уп. *исѣо*, 9–13, и *Прилој I* у овој књизи.

²³⁷ О изостављању помена игумана у уводу *Белајској ѱоменика* уп. и *infra*, стр. 224, нап. 6.

²³⁸ *Поменик манастира Крушедола*, Фотокопије: л. 1б₈₋₉, л. 2б.

²³⁹ У *Белајском ѱоменику* старшина се назива настојатељем на оба места на којима се помиње. И у уводу поменика црква киновијских манастира поглавар заједнице често се помиње као настојатељ, односно предстатељ, али је бар једанпут назван и игуманом (уп. Новаковић, *Срѣпски ѱоменици*, 5; Костић, *Поменик манастира Св. Тројице*, 28; Целакоски, *Најстарији ѱоменик*, 225; *Поменик манастира Раче*, 2а₂₀). Као редак изузетак може се навести сасвим лапидаран увод *Крушедолске „ѡроскомидије“* из Музеја СПЦ (рукопис бр. 240), л. 2а–2б.



Сл. 71. БЕЛАЈА, ОСТАЦИ КАМЕНИХ ЗИДИНА У СЕВЕРОЗАПАДНОМ ДЕЛУ СКИТА, СНИМАК ИЗ 2007

истицање „и свих стројитеља црквених“.²⁴⁰ Јасно је због свега тога да његове одредбе заиста нису преузете механички, већ да су пажљиво усклађене са околности-ма које су владале у скиту.

Према сведочанству турских извора, у Белаји су се у другој половини XVI века подвизавала само тројица монаха.²⁴¹ Наравно, такво стање не одговара прилика-ма на које упућује *Белајски ѿменик*. Поменути несклад представља, чини се, још једно сведочанство о томе да је око 1570. године на почетне странице нове књиге само преписан уводни део старијег поменика белајског храма, чији настанак Бранислав Тодић опрезно датује у другу или трећу деценију XIV века.²⁴² Могу се пронаћи и нешто посредније основе за закључак да је број испосника у Белаји током XIV и у првој половини XV века био већи но пред крај XV и у XVI столећу. Наиме, у доба обновљене Пећке патријаршије укупни монашки живот у области Дечана нема ону пуноћу коју је имао у доба независности српске државе. У самом манастиру борави тада свега седамнаест монаха.²⁴³ Нешто ранији писани споменици, као и они познији,

такође показују да је дечанских инока у доба турске власти чак и током кратких периода благостања ретко кад бивало више од двадесетак.²⁴⁴ У средњем веку, међутим, број Дечанаца морао је бити више но двоструко или троструко већи.

Познато је да се број монаха у православним средњовековним киновијама мењао током времена,²⁴⁵ а нај-

²⁴⁰ Они се помињу у *Крушедолском ѿменику*. Уп. *Поменник манастира Крушедола*, Фотокопије: л. 2₃₋₄.

²⁴¹ Зиројевић, *Имање манастира Дечана*, 411.

²⁴² Уп. *supra*, стр. 39.

²⁴³ Зиројевић, *Имање манастира Дечана*, 411.

²⁴⁴ Забележено је да су 1485. године у манастиру живела дванаесторица калуђера, 1707. свега тројица, а 1720. на заклетви се потписују игуман и дванаесторица јеромонаха. Око 1848. године у Дечанима је окупљено више од двадесет инока, а 1896. поново их је свега десет. Сада се у манастиру подвизава око тридесет монаха. Уп. Зиројевић, *Цркве и манастири*, 90; Тодић, *Чанак-Медић, Манастир Дечани*, 120, 120–121, 125, 127, 131.

²⁴⁵ Constable, *Preface*, xvi–xvii.



Сл. 72. БЕЛАЈА, САЧУВАНИ УГАО ЗГРАДЕ У СЕВЕРОЗАПАДНОМ ДЕЛУ СКИТА, СНИМАК ИЗ 2007

више је зависио од величине и економске снаге манастира. Тако су свети Никон Метаноита и Михаило Аталијат одредили да у сасвим малим монашким заједницама које су оснивали у Лакедемону и Цариграду не буде више од петорице, односно седморице монаха.²⁴⁶ Но, у великим и поседима богатим царским манастирима била су окупљена неупоредиво већа братства. Већ у време Атанасија Атонског ограничење броја монаха у Лаври помера се са осамдесет на сто двадесет.²⁴⁷ Према сведочанству цара Константина IX, братство Лавре, које је некада бројало стотину монаха, године 1045. има седам стотина братственика.²⁴⁸ Крајем XV века тај број порастао је чак на више од две хиљаде.²⁴⁹ Наравно, за поређење с Дечанима далеко су погоднији манастири настајали под патронатом царева и високе аристократије зрелог средњовизантијског и позновизантијског периода. У Пантократоровом манастиру у Цариграду, који је служио као узор приликом заснивања Дечана, према жељи Јована II Комнина, требало је да живи најмање осамдесет монаха. У тај број није било урачунато педесет плаћених клирика који су опслуживали храм Богородице Елеусе.²⁵⁰ Заснивајући манастир Богородице Космосотире у Вири, севастократор Исак Комнин одређује да се у њему подвизавају седамдесет четири монаха и изражава жељу да се тај број с временом повећа.²⁵¹ Миха-

ило VIII Палеолог прописао је да у манастиру Арханђела Михаила на планини Аксентиосу код Халкидона обитавају четрдесеторица инока.²⁵² С друге стране, царева удовица Теодора Палеологина, као нови ктитор манастира Константина Липса у Константинопољу, одређује да заједницу у њеној задужбини треба да чини педесет монахиња.²⁵³ И царска сродница монахиња Ефросина одлучила је, негде око средине XIV века, да у цариградском манастиру Богородице Добре наде окупи до педесет монахиња.²⁵⁴ Баш некако у време оснивања Дечана, 1329. године, раније сасвим мали и нискорангирани светогорски манастир Кутлумуш имао је четрдесет монаха.²⁵⁵ Када је реч о броју инока у српским манастирима, изворни подаци сасвим су ретки. Познато је, рецимо, да су се у манастиру Рођења Богородичиног на ушћу реке Далше подвизавала тридесет петорица монаха у доба деспота Стефана.²⁵⁶ Сви ти примери, посебно они из суседне Византије, помажу да се створи бар оквирна слика о

²⁴⁶ BMFD, vol. 1, 320 [13], 346–347 [27].

²⁴⁷ *Истѡ*, 260 [36].

²⁴⁸ *Истѡ*, 287 [4].

²⁴⁹ Н. Lowry, Jr., *A note on the Population and Status of the Athonite Monasteries under Ottoman Rule (ca. 1520)*, у: иста, *Studies in "Deferology". Ottoman Society in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Istanbul 1992, 238.

²⁵⁰ BMFD, vol. 2, 749 [19], 754–755 [30–32]. У изразито елитистичком цариградском манастиру Богородице Кехаритомени у време његовог оснивања живеле су, уз игуманију, двадесет четири монахиње, две искушенице и шест слушкиња. Царица Ирина Дукина Комнина, ктиторка манастира, допушта, међутим, могућност каснијег увећавања сестринства (до четрдесет монахиња), уп. *истѡ*, 671 [5].

²⁵¹ *Истѡ*, 800 [3], 821 [48].

²⁵² *Истѡ*, vol. III, 1223–1224 [6]. Исти владар установио је својим типиком да ће се у манастиру Светог Димитрија Келибара у Цариграду подвизавати тридесет шест монаха. Уп. *истѡ*, 1250–1251 [17].

²⁵³ *Истѡ*, 1267 [4]. За манастир Светих Кузмана и Дамјана, другу царичину ктиторију, било је предвиђено сестринство од „само тридесет“ монахиња, уп. *истѡ*, 1292 [6].

²⁵⁴ *Истѡ*, 1564 [146–147].

²⁵⁵ *Actes de Kutlumus*, 69 (№ 15); Живојиновић, *Светѡјорске келије и ѡирѡви*, 49.

²⁵⁶ ССЗН, бр. 250.

броју монаха окупљених у Дечанима током XIV века. Као владарска задужбина и један од највећих манастира у средњовековној Србији, с најпространијом црквом и изузетно великим поседима,²⁵⁷ Дечани су, сасвим сигурно, окупљали братство од више десетина инока.

То да је монашки живот у околини Дечана у другој половини XVI века био знатно сведенији но у средњем веку јасно показује и разматрање података које турски извори пружају о самој Дечанској пустињи. Поједина монашка станишта у близини манастира, какав је, рецимо, био Придворац, напуштена су.²⁵⁸ Осетно смањење анахоретских заједница уочава се у то доба и у другим деловима Дечанске пустиње. Према турским пописима из 1570/1571. и 1582. године у скиту Светог Георгија подвизавао се само један монах.²⁵⁹ Сложено спратно постројење, с црквицом осликаном фрескама у више зона, које су у средишту испосничке насеобине посвећене светом Георгију затекле Мјур Макензијева и Ирбијева²⁶⁰ наводи на закључак да је у том скиту некада морало бити окупљено знатно веће братство. Ако је Душитова келија, односно Деспотик, добро идентификована,²⁶¹ онда излази да су седамдесетих и осамдесетих година XVI столећа у вишеспратној кули са сложеним безбедносним системом и низом великих прозора, крај које су биле подигнуте и друге сакралне и стамбено-складишне грађевине, живела свега двојица монаха.²⁶² Нема никакве сумње у то да је у овом скиту с богатом библиотеком у време његовог формирања обитавало бар двоструко више испосника. Разложно је због свега тога закључити да је у доба укупног опадања монашког и испосничког живота у подручју Дечана смањено и братство Белајске испоснице.²⁶³

Да би се створила нешто одређенија и веродостојнија слика о броју белајских отшелника и њиховом начину живота, ваљало би, уз познате податке о самом скиту и Дечанској пустињи, размотрити бар летимично извесне анахоретске традиције у суседним балканским областима. При том се као једино оправдано намеће истовремено посматрање величине и типологије анахоретских заједница као повезаних феномена. Наравно, највећа пажња мора се посветити скитовима и келијама Атоса и Метеора, тих Србији

прилично блиских и изузетно значајних средишта анахоретског живота.

Много пре заснивања белајског скита свети Атанасије Атонски одредио је у X веку да Велика лавра, која је требало да окупи више од стотину монаха, има само петорицу келиота посвећених испосничком животу изван манастира. Искључиво искусни и духовно узрасли међу тим келиотима могли су имати по једног ученика, никако више. Било је допуштено да келиота након смрти замени само монах кадар за испосништво, а ако таквог није било, келија је остајала празна. Број келија није се смео повећавати без игумановог одобрења.²⁶⁴ На основу наведених одредби јасно је да је оснивач прве праве киновије на Светој гори првобитно прилично строго ограничио број отшелника под својом влашћу и влашћу својих наследника. Иако и сам пустињак и анахорета, он је давао предност животу у киновији. Заправо, желео је да му утре пут на Атосу, где раније такав вид живота није био пустио дубље корене.²⁶⁵ Стога су одредбе Атанасија Атонског прилично рестриктивне у односу на пустињаштво и отшелништво, који су дотад превладавали. Сведен број од пет келиота са ученицима умногоме

²⁵⁷ Р. Ивановић, *Дечанско власћелинство*, ИЧ 4 (1952–1953) 173–226; Ивић, Грковић, *Дечанске хрисовуље*, 15–16, нап. 15 (са старијом литературом).

²⁵⁸ Зиројевић, *Имање манастира Дечана*, 411.

²⁵⁹ *Исцо*.

²⁶⁰ Уп. *Travels*, 431–433; *Пушовање*, 320–321. За поистовећивање „испоснице Свете Јелене“ са скитом Светог Георгија уп. *supra*, стр. 54.

²⁶¹ Уп. *supra*, стр. 48–50, и *infra*, стр. 131–152.

²⁶² Уп. *infra*, стр. 152.

²⁶³ Можда вреди подсетити и на запажање да је, уз Никандра, у преписивању дечанског *Архијерејској служабника* из око 1500. године (бр. 134) учествовало неколико преписивача (уп. Гроздановић-Пајић, Станковић, *Рукописне књиге*, XXV–XXVI). Ако је тај рукопис добро атрибуисан и ако је настао у Белаји, то би значило да је белајско анахоретско братство крајем XV века било довољно велико да се у њему нађе више добрих преписивача.

²⁶⁴ VMFD, vol. 1, 260 [37]; Гранић, *Црквено-правне одредбе*, 192–197, са упућивањем на изворе.

²⁶⁵ Leroy, *La conversion de saint Athanase*, 102–120; Живојиновић, *Светиоторске келије и њихови*, 11–13; *Ајшонско монаштво*, 153–154.

је био повезан и с првобитном, током времена напуштеном замисли цара Нићифора Фоке о устројству Лавре.²⁶⁶ С друге стране, мора се уочити и то да се тип келија које је свети Атанасије на крају установио својим типиком знатно разликовао од типа који се среће у Дечанској пустињи. Келиоти Велике лавре нису били повезани у било какву засебну организациону целину, хијерархијски уређену заједницу окупљену око издвојене црквике. Подвизавали су се одвојено један од другог. Сваки од келиота потпуно је економски и духовно зависио од свог матичног манастира и у свему је био непосредно потчињен игуману.²⁶⁷ *Тийик светиої Христио-гула* одређивао је сасвим слично устројство отшелничког живота највише дванаесторице међусобно одвојених келиота исихаста и прописивао њихов зависан однос према манастиру Светог Јована на Патмосу.²⁶⁸ Подобне келије постојале су и у средњовековној Србији. Тако су се, на пример, двојица грчких анахорета, уз одобрење архиепископа Јакова, подвизавала у „пештери у камену, која се зове Котрулица“ код Пећи, „хранећи се од манастира Светих апостола“, а „у време сваког празника силазили су у збор братије“.²⁶⁹

Када је о Великој лаври и Светој гори реч, већу сличност с белајским отшелничким стаништем показују неке друге испосничке установе.²⁷⁰ Свети Атанасије је утицајним грузијским монасима Велике лавре уступио одређено место на око километар и по од манастира, где је саградио келије и цркву посвећену светом Јовану Богослову. Према Атанасијевом типичу, тамо је могло обитавати највише осам испосника.²⁷¹ Он им је дао готово потпуну независност, али своје станиште и постројења у њему, као власништво Лавре, они нису могли продати нити поклонити. Нарочито је важно то што њихово братство није било организовано као киновијски манастир, већ као отшелничка група, с духовником Јованом на челу.²⁷² Нешто касније, 979/980. године, Грузини су напустили те келије и саградили су свој манастир Ивирон. Анахоретске групе, сличне оној у коју су се Грузини издвојили из Лавре, биле су одраније познате и имале су велики значај за развој монаштва на Атосу, као и у византијској провинцији IX и X века.²⁷³ Наравно, њихово постојање прати се и у нешто старијим изворима. Број чланова таквих отшелничких заједница и начин живота у

њима зависили су највише од схватања духовника око кога је заједница била окупљена. Понекад су отшелничке групе бројале више чланова но мања општежића.²⁷⁴ Ученици неког усамљеника градили су своје келије обично око учитељеве пећине. По правилу, први и најистакнутији следбеници становали су ближе духовнику, али је он често тежио издвајању ради тиховања. Средишње место у станишту испосничке групе имала је понекад мала црква. Отшелничка група, међутим, није увек поседовала властито светилиште, зидано или пештерно, попут оног у Белаји. Зато су њени чланови путовали километрима да би у најближој манастирској цркви присуствовали бар празничним литургијама. Осим тога, отшелници окупљени у поменуте групе и њихова заједница нису имали никаквих поседа. Издржавали су се искључиво од свог рада и милостиње која је пристизала из оближњих манастира.²⁷⁵

За организацију, величину, начин живота и правни статус белајског испосничког станишта могу се пронаћи можда још уверљивије паралеле у нешто познијим анахоретским заједницама Свете горе. Реч је о њеним самосталним келијама или скитовима.²⁷⁶ Поред просторија за живот и сопствених црквица, те са-

²⁶⁶ Цар Никифор и свети Атанасије намеравали су да заснују лавриотску заједницу, какве су у то време биле уобичајене на Светој гори. Било је планирано да се она састоји управо од пет међусобно удаљених исихастичких келија, црквике у којој би се келиоти недељом окупљали и трпезарије у којој би тада заједнички обедовали. Уп. Leroy, *La conversion de saint Athanase*, 110.

²⁶⁷ VMFD, vol. 1, 260–261 [37–38]; Гранић, *Црквено-йравне одређе*, 192–197; *Аѿонско монашїво*, 154, 192.

²⁶⁸ VMFD, vol. 2, 590–592 [A23–A24]; Гранић, *Црквено-йравне одређе*, 193, 194, 195.

²⁶⁹ Данило Други, *Живоїи*, 176–177.

²⁷⁰ Већ Филарет Гранић издваја два различита вида анахоретског живота на Атосу у периоду од X до XII века, уп. *Црквено-йравне одређе*, 191 и на другим местима.

²⁷¹ VMFD, vol. 1, 262 [47].

²⁷² *Аѿонско монашїво*, 163–164, 192.

²⁷³ О тим отшелничким групама уп. *истио*, 31–33, 37–41, 78–79, 193–194, нап. 70, и на другим местима.

²⁷⁴ *Истио*, 76 и на другим местима.

²⁷⁵ *Истио*, 40–41.

²⁷⁶ Живојиновић, *Светїоторске келије и йирїови*, 16–67.

мосталне келије или „манастирићи“, односно скитови, поседовали су обрадиву земљу и друге привредне ресурсе (шуме, воденице и слично), ма како скромни да су они били, о чему ће касније бити више речи. Њихова самосталност није заувек остала потпуна, али су у основи сачували своју структуру и облике живота. У познијим периодима светогорске историје територија Атоса подељена је међу манастирима, па су самостални келиоти били принуђени да признају власт надлежног игумана. Келиоти су располагали засебном имовином, али оно што су у оквиру келије затекли и стекли нису могли по својој вољи отуђити. Манастир је био прави титулар све имовине на својој територији. Истинску самосталност, како имовинску тако и духовну, имала је на Светој гори у тим познијим временима само хиландарска испосница Светог Саве у Кареји.²⁷⁷

Старешинство над таквим келијама или скитовима било је поверено старцима, који су уз себе имали једног, двојицу, а неретко и више послушника, односно ученика.²⁷⁸ Тако, рецимо, априла 1012. године настаје самостална келија Ивирина са становима за испоснике и домом за молитву (κελλία καὶ εὐκτήριον). На чело малог братства стао је Јован, претходно монах ивирског манастира. Било је дозвољено да уз Јована буду двојица или тројица, а највише седморица братственика, пошто би већи број отшелника био штетан и у нескладу са уставом матичне лавре.²⁷⁹ Дошавши на Атос, свети Григорије Синаита затекао је у скиту Магули, близу Филотеја, тројицу испосника: Исаију, Корнилија и Макарија. Да би се ту подвизавао, он је са ученицима подигао келије (κελλία) за пребивање, а мало даље и молчалницу (ἡσυχαστήριον) за своје молитвено осамљивање. Пошто патријарх Калист I, подвижник у том исихастичком скиту и писац Григоријевог житија, Синаитове ученике помиње у множини (τῶν φαίτητῶν), јасно је да се у Магули окупила знатна група анахорета.²⁸⁰ Она се, без сумње, током времена увећавала. Свети Калист, уз себе, поименце набраја још једанаесторицу Григоријевих ученика и приповеда о њима.²⁸¹ Слично је тада било и недалеко од Магуле, у познатом светогорском исихастичком скиту Глосији. У тај скит, међу отшелнике под руководством старца Григорија, ступио је у другој децени-

ји XIV века и свети Григорије Палама.²⁸² Када је, око 1325. године, Палама био принуђен да због опасности од турских разбојника напусти поменуто светогорско станиште, учинио је то у пратњи једанаесторице својих другова испосника.²⁸³ Нешто касније из акта прота Теодосија из 1353. године сазнаје се да је скит Глосија имао више келија и исихастирија, јер су и једне и друге поменуте у множини.²⁸⁴ Скиту је с временом запретила потпуна пропаст. Зато је припојен Великој лаври, која се о њему могла старати пошто је имала „велико мноштво монаха“.

Број анахорета окупљених у светогорским скитовима често је бивао и мањи. Тако, рецимо, на почетку *Карејској тхији* свети Сава Српски вели да је саградио молчалничку келију Светог Саве Освећеног у Ораховици „за стан двојици или тројици“ испосника.²⁸⁵ Изгледа да је та ктиторова жеља у каснијим временима схватана као строго ограничавајућа. Данилов ученик пише да је „узакоњено“ да у Савиној Карејској келији

²⁷⁷ *Исѡ*, 91–102.

²⁷⁸ Живојиновић, *Светогорске келије и ѡирѡви*, 17.

²⁷⁹ *Actes de Lavra I*, 373_{11–19}; Живојиновић, *Светогорске келије и ѡирѡви*, 19.

²⁸⁰ Уп. Помяловский, *Житие*, 10_{17–29}; Сырку, *Житие Григория Синаита*, IX–X, XXVI, 10–11.

²⁸¹ Помяловский, *Житие*, 15–30. Већ је примећено да број Григоријевих ученика одговара броју апостола, при чему је изнета недовољно утемељена претпоставка да је толики број ученика као последицу имао преображај Григоријеве келије у нов скит [A.-E. Tachiaos, *Gregory Sinaites' Legacy to the Slavs. Preliminary Remarks*, *Cyrrilomethodianum* 7 (1983) 115]. Може се поставити питање о томе да ли су баш сви ти подвижници истовремено обитавали у скиту. Уочљиво је ипак да патријарх Калист, истичући своју присност са сабратором Марком, вели како је њихово „једномислије“, осим светог Григорија, хвалила и „сва братија која је по добродетељи обитавала у скиту“. Уп. Помяловский, *Житие*, 22_{10–11}; Сырку, *Житие Григория Синаита*, XXXVIII, 24.

²⁸² PG, t. 151, col. 568B; J. Поповић, *Житија светѡих*, 437.

²⁸³ PG, t. 151, col. 569C; J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris 1959, 53. Не можемо бити сигурни да су баш сви ти Паламини „другови и једномишљеници“ били из скита Глосије.

²⁸⁴ *Archives de l'Athos*, IX, *Actes de Lavra III. Texte*, éd. par P. Lemerle, A. Guillou, N. Svoronos, D. Papachryssanthou, Paris 1979, № 133.6–7; A.-M. Talbot, A. Kazhdan, *Skete*, у: ODB III, 1909.

²⁸⁵ Мирковић, *Скитѡски усѡшави*, 52–67.



Сл. 73. БЕЛАЈА, РУШЕВИНЕ КАМЕНОМ ЗИДАНЕ КЕЛИЈЕ НА СТЕНИ
НАСПРАМ ПЕЋИНСКЕ ЦРКВЕ, СНИМАК ИЗ 2007

„живе не више до два или три црнца“.²⁸⁶ У самој Кареји, међутим, у келији Светог Стефана, келији папа Дионисија или келији Герасима Паха обитавала су каткад у XIV и XV веку по четворица, петорица или шесторица инока истовремено.²⁸⁷

Под пресудним утицајима са Свете горе обликовали су се испоснички живот и испосничка станишта на ширим балканским просторима. Као преносиоци тих утицаја појављују се обично сами светогорски молчалници који заснивају нове анахоретске заједнице ван Атоса или се придружују старим. У сусрету светогорских искустава са затеченим приликама често се, уз необичну постојаност древних исихастичких модела, показивала и могућност њихове промене и прилагођавања. Тако је, рецимо, испосничка заједница у

Метеорима, иако сасвим посебна, умногоме била организована сагласно светогорским исихастичким обичајима.²⁸⁸ При томе је нарочиту улогу имао свети Атанасије, оснивач манастира Преображења на Широкој стени. Он се замонашио на Светој гори, где је најпре дошао у додир са исихастима из помињаног скита Магуле, а касније се придружио двојици анахорета из испоснице Милеја у тешко приступачним деловима

²⁸⁶ Данилови настављачи, 101.

²⁸⁷ Живојиновић, *Светогорске келије и њихови*, 75–78, 81, 82, 84–86.

²⁸⁸ Суботић, *Почеци монашког живота*, 134–135 и на другим местима.

Атоса.²⁸⁹ С једним од њих, својим духовним оцем Григоријем, свети Атанасије отишао је у Тесалију да се подвизава у области скита Стага. Ту, у Метеорима, Атанасије је убрзо основао келију на Широкој стени, изнад које је најпре саградио малу Богородичину капелу, делом узидану у удубљење стене.²⁹⁰ Анахоретска заједница на Широкој стени постепено је окупила четрнаесторицу испосника, као што сведочи *Житије светіої Аѿанасија*.²⁹¹ Према тзв. *Метеорској хроници*, у тренутку смрти светог оснивача крај њега су обитавала деветорица монаха.²⁹² Ипак, Атанасије је своју анахоретску насеобину до краја живота звао келијом, док су њега следбеници називали само оцем.²⁹³

Дакле, у испосничким стаништима Свете горе и анахоретским келијама настајалим под атоским утицајем у унутрашњости Балкана број окупљених подвизника није био нарочито строго сведен. Нема сумње у то да је на Светој гори био веома раширен обичај здруживања двојице или тројице анахорета у отшелничку заједницу, каква је била она српска у Кареји. О томе речито сведочи и Теодосије у казивању Светогорца Руса у *Житију светіої Саве*.²⁹⁴ Ипак, многа светогорска анахоретска братства окупљала су и више од петорице инока. Подобна пракса претрајава у „монашкој држави“ и данас. Поштује се обичај да у атоским скитовима обитава до десет монаха.²⁹⁵ Писани споменици и остаци белајског скита с црквицом која је могла примити седморицу-осморицу монаха и свештенослужитеља наводе на закључак да је он спадао у знатније и веће скитове, те да се у њему подвизавало више испосника. Њихов тачан број није могуће утврдити, али, по свему судећи, у доба пуног живота скита било их је бар шесторица-седморица. Мање основе има за размишљање о променама њиховог броја током средњег века. У вези са овим, поставља се изнова питање о томе да ли је проширивање белајске цркве средином XV столећа било подстакнуто повећањем отшелничког братства у току прве половине тог столећа. Познато је да је у последњим деценијама XIV века и почетком XV у српске земље пристигао већи број православних монаха.²⁹⁶ Међу њима је било нарочито много исихаста, односно „синаита“ из суседних балканских земаља, који су се склањали пред Турцима. Изгледа да су у област Пећи и Дечана нешто чешће долазили монаси

из Бугарске.²⁹⁷ Дечански игуман и писац житија светог краља Стефана Дечанског Григорије Цамблук био је само један од њих.²⁹⁸ Међутим, средином XV века – у време када се проширује, преграђује и поново осликава белајска пештерна црквица – Србија, а нарочито њене јужне области, није више била ни приближно онако привлачна за иноке из суседних крајева. Осим тога, није могуће тачније утврдити обим поменутог проширивања, па стога ни поуздано разазнати разлоге због којих је било предузето.

Један од важнијих повода за прераду црквице треба тражити у потреби да се пештерно светилиште иконографијом свог простора што више приближи зиданим храмовима. При томе би повећање било само пратећа појава. Доградњом праве апсиде на истоку, а затим удубљењем олтарског банка и нише за проскомидију, унутрашњост белајског храма добила је изглед унутрашњег простора мале зидане цркве, и то у мери у којој је до тада свакако није имала. У основи таквих промена лежала је вероватно жеља да се одговори на повећане литургијске потребе братства. Раст значаја литургијског богослужења у молитвеном животу белајских испосника могао би да укаже на померање њихових схватања и обичаја од аутентично анахоретских ка киновијским.

²⁸⁹ *Исѿо*, 137–136, нап. 68, са изворима и старијом литературом.

²⁹⁰ *Исѿо*, 138–140.

²⁹¹ *Исѿо*, 139.

²⁹² Успенский, *Путешествие*, 410.

²⁹³ Nicol, *Meteora*, 98; Суботић, *Почети монашкої живоїа*, 139. Иначе, појмом *скиѿи* означавања је читава испосничка заједница у области Стага, односно Метеора, којој су – поред анахорета окупљених у низу келија, а касније и тешко доступних манастирића – припадали и усамљени пустињаци. Према турском дефтеру из 1454/1455. године, ту заједницу чинило је четрдесет монаха. Уп. J. C. Alexander, *The Monasteries of the Meteora during the First Two Centuries of Ottoman Rule*, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 32/2 (1982) 95.

²⁹⁴ Теодосије, *Житија*, 105.

²⁹⁵ Милошевић, *Келија*, у: ЛССВ, 288.

²⁹⁶ Д. Поповић, *Монах-исѿињак*, 557–558, са старијом литературом.

²⁹⁷ Д. Петровић, *Цамблакова литерарна делатност у Србији*, у: Григорије Цамблук, *Књижевни рад у Србији*, 13.

²⁹⁸ *Исѿо*, 12–14.

Но, није ту реч о неким коренитим променама у односу на претходно раздобље. Пећински храм, с великом пажњом осликан, анахоретска заједница имала је већ у доба свог настајања. О правом значају који су богослужење и литургија имали још у време постанка скита нарочито уверљиво може да посведочи додатно разматрање одредби о читању *Белајској ѿменика*.

У уводу *Поменика храма Усијења Богородичиној у Белаји*, као и у одговарајућем делу *Крушедолској ѿменика*, изриком је указано на суботњу литургију.²⁹⁹ Њено помињање стоји у вези с редовним молитвеним обнављањем успомене на скитске заслужнике и братственике, те јасно показује да литургија у белајској пештерној цркви није служена само једанпут седмично. Она је морала бити обављана и недељом. У супротном, произлазило би да је, подобно старозаветним схватањима, већи значај придаван суботи него „дану Господњем“, што је потпуно неспојиво с православним учењем и обичајима. Давању већег празничког и литургијског значаја суботи него недељи, као и њиховом изједначавању, противили су се свети оци још од апостолских времена.³⁰⁰ Од III века хришћани су почели да обављају евхаристијску службу и суботом, али тај дан по богослужбеном значају никада није изједначен с недељом.³⁰¹ Недеља је у хришћанству одувек сматрана законитим, односно главним даном за молитву и богослужење, а посебно за служење литургије.³⁰² Додуше, у већим манастирима с више храмова могло се догодити да се у неком од светилишта служи само обичним данима, а не недељом.³⁰³ Такве прилике, међутим, нису ни приближно упоредиве с белајским. Осим тога, од IV века недеља се с нарочитим сјајем богослужбено прославља као „Мали Васкрс“.³⁰⁴ Белајци су, дакле, имали и додатног разлога за свечано литургијско слављење васкрсног дана, пошто се у насловном делу *Белајској ѿменика* као посвета храма на првом месту помиње Васкрсење Господње. Управо због свог светлог, радосног карактера богослужења обављана недељом нису обухватала неке уобичајене молитве за умрле и читање поменика.³⁰⁵ Из тог разлога се у сажетом уводу *Белајској ѿменика* не указује на недељна богослужења, па ни на литургију. Ни у одредбама о читању имена „усопших“ у другим древним поменичким књигама нема помена недељне литургије.

Не треба сумњати у то да је, осим суботом и недељом, у белајском пећинском храму литургија служена и на веће црквене празнике, пре свега Господње, јер је то било у складу са општеприхваћеним обичајима келиота.³⁰⁶ Нарочита пажња морала је бити поклањана и литургијама служеним у оквиру светковина посвећених Богородици – патронки храма. С друге стране, тешко је с поуздањем просудити да ли је у белајској пештерној цркви литургијско богослужење обављано и осталим данима у седмици. Када се размишља о томе, ваља имати на уму древну и веома раширену традицију отшелника да у току седмице присуствују само суботњим и недељним литургијама.³⁰⁷

Нарочито истицање богослужења суботом у уводу *Белајској ѿменика* не треба нимало да зачуди јер је тај дан посвећен успомени на мртве.³⁰⁸ И у уводима

²⁹⁹ Уп. *Поменик манастира Крушегола*, Фотокопије: л. 4б₁₁₋₁₂. О томе да је литургија била суботом служена у Белаји в. и сурга, стр. 37.

³⁰⁰ Мирковић, *Православна литургија* II/2, 42–43; Taft, *Sunday* (са старијом литературом); Р. Ракић, *Субота*, у: *Енциклопедија православаља* 3, Београд 2002, 1876–1877; Скабаланович, *Тумачење шийика*, 34–35, 37, 58, 71, 145–146.

³⁰¹ Taft, *Sunday* (са старијом литературом); Скабаланович, *Тумачење шийика*, 71–72, 90–91, 144–146.

³⁰² Dumaine, *Dimanche*, у: DACL, vol. IV/1, col. 884–886; Мирковић, *Православна литургија* II/2, 42, 137; исти, *Православна литургија* II/1, 72–74; Taft, *Sunday*.

³⁰³ Тако је, рецимо, у храму Светог арханђела Михаила у Пантократоровом манастиру у Цариграду литургија служена трипут седмично – у уторак, четвртак и суботу. У лаври Светог Саве Освећеног сабрање је суботом одржавано у „Богомсазданом“, пећинском храму Светог Николе, а недељом у великој Богородичиној цркви. Уп. VMFD, vol. 2, 756 [35]; Скабаланович, *Тумачење шийика*, 175.

³⁰⁴ Taft, *Sunday*. О недељи као дану васкрсења уп. и Dumaine, *Dimanche*, col. 884–886.

³⁰⁵ Мирковић, *Православна литургија* II/2, 140. Наравно, богослужења у вези с прослављањем недеље започињу суботњом вечерњом.

³⁰⁶ И келиоти Светог Јована на Патмосу, рецимо, који нису имали своју засебну црквицу, били су обавезни да на Господње празнике дођу у манастир и присуствују литургији, исто као и недељом. Уп. VMFD, vol. 2, 591 [A24].

³⁰⁷ Taft, *The Liturgy of the Hours*, 61; Скабаланович, *Тумачење шийика*, 121–122, 173–175.

³⁰⁸ Мирковић, *Православна литургија* II/2, 146; исти, *Православна литургија* II/1, 179–180.

других српских поменика издвајају се на извештан начин вечерња у петак и јутрење у суботу. На литији су тада, уместо стихире храма, појани нарочити тропари за почивше.³⁰⁹ Појање посебних стихотворења посвећених мртвима одређено је за та богослужења, као и за суботњу литургију, и у Никодимовом типикју.³¹⁰ У складу с тим, у *Белајском ѿменику* утврђено је да се на вечерњој у петак певају **бл̄женѣ непорочнѣ и канѡни иже сѣтъ задшны**.³¹¹ Међутим, суботње јутрење не помиње се изричито, као ни у одговарајућем делу увода у *Крушедолски ѿменик*.³¹² Сигурно је ипак да су у Крушедолу, у складу с поменутиим обичајем, имена усопших читана и на јутрењу у суботу. То је јасно заповеђено у претходном делу опширног увода у *Крушедолски ѿменик*,³¹³ изостављеном у сажетом белајском тексту.

У сваком случају, веома је речито позивање на вечерњу службу обављану у белајском храму Успења Богородичиног петком. На основу тога закључено је, с доста разлога, да су у Белаји свакодневно одржавана бар главна дневна богослужења.³¹⁴ Обављање тих служби у току читаве седмице и сабирање отшелника на њима изричито утврђују поједини скитски типичи, попут *Карејској* и *Меѿеорској*.³¹⁵ По редовном обављању дневних богослужења, уз присуство анахорета у самој цркви, међутим, молитвени живот у поменутиим скитовима, а вероватно и у Белаји, знатније се одвајао од изворних отшелничких традиција.³¹⁶ Према сведочењу Јована Касијана, испосници египатског Скита обављали су два дневна богослужења током седмице у властитим келијама. Само су се суботом и недељом, као и знатно касније келиоти Светог Јована на Патмосу, окупљали у храму на заједничким службама.³¹⁷ Сасвим слично молитвено правило утврђују и многи каснији скитски типичи православног света,³¹⁸ али су постојала и одступања. Управо у вези с тим, Иван Мансветов закључио је да се молитвена пракса у скитовима у којима су била више заступљена скупна богослужења знатније приближавала служби одређеној општим, манастирским типиком.³¹⁹ Наравно, на облик и садржину скитског богослужења битно је утицало присуство свештенства,³²⁰ које је, показаће се, било итекако заступљено у Белаји.

Уочава се, међутим, да у *Белајском ѿменику* није заповеђено читање имена усопших након отпуста на

јутрењу и вечерњој од понедељка до петка, уобичајено за богослужење у општежићима. Изостављање те заповести никако не може бити последица непажње при сажимању уводног текста. Јасно је зато да су се богослужбени обичаји у Белаји, ако су и укључивали заједничка дневна богослужења током седмице, разли-

³⁰⁹ Уп. *Поменик манастира Крушедола*, Фотокопије: л. 3–4; *Поменик манастира Раче*, л. 1б, 3б; *Водичнички ѿменик* (САНУ, бр. 32), л. 1а–1б; *Коришки ѿменик* (САНУ, бр. 123), л. 49а–49б; итд. Изузетак представља *Сойоћански ѿменик* (Руска национална библиотека у Санкт Петербургу, Гиль. 59, л. 1а – према препису Б. Тодића).

³¹⁰ *Тийик архиејискоја Никодима*, књ. 2, Српскословенски текст разрешио Л. Мирковић, Београд 2007, л. 286–296. Осим тога, према слову тог типика, свештеник на јутрењу у суботу помиње све почивше „оце и браћу нашу“. И у неким другим манастирским типичима заповеда се појање канона, паљење кандила итд. за усопше у петак увече и суботу ујутру и помињање умрлих на дневним богослужењима и суботњој литургији. Уп. *ВМFD*, vol. 1, 103 [7, 8]; vol. 2, 700 [70], 742 [8], 756 [35]; vol. 3, 1020 [39], 1077–1078 [39], 1274 [30]; vol. 4, 1375–1376 [6], 1380 [6]; итд.

³¹¹ Уп. *Прилој I*, стр. 224. По оваквом одређивању вечерње у петак *Белајски ѿменик* разликује се од *Крушедолској*, у којем се не помиње катизма *Блажени и нейорочни*, а наведени су почеци неколико тропара за умрле. Уп. *Поменик манастира Крушедола*, Фотокопије: л. 3б–4.

³¹² Уп. *Поменик манастира Крушедола*, Фотокопије: л. 4б.

³¹³ *Исѿо*, л. 3б_{13–14}.

³¹⁴ Уп. *supra*, стр. 37.

³¹⁵ Свети Сава, *Сабрана дела*, 8/9–10/11; *ВМFD*, vol. 4, 1460–1461 [11]. Још је Иван Мансветов закључио да се поредак служби скитског правила светог Саве Српског веома приближава обичном црквеном уставу (*Церковный устав*, 296). Према истраживању Лазара Мирковића, одредбе о богослужењу и посту у *Карејском тийику* састављене су на основу *Дијатийосиса* светог Атанасија Атонског и *Еверјејидској тийику* – дакле на основу киновијских устава. Уп. Мирковић, *Скијски усѿави*, 61.

³¹⁶ О тим скитским традицијама на основу типика уп. Мансветов, *Церковный устав*, 294–304; Скабаланович, *Тумачење тийику*, 242–245; Мирковић, *Скијски усѿави*, 56–57.

³¹⁷ Taft, *The Liturgy of the Hours*, 58–62; *ВМFD*, vol. 2, 591 [A24]. Заједничким дневним богослужењима нису могли присуствовати ни поменути келиоти Велике лавре.

³¹⁸ За литературу о томе уп. неколико претходних напомена. Према појединим уставима, келиоти су се окупљали и на свеноћним бдењима пред четвртак. Уп. Мансветов, *Церковный устав*, 301; Скабаланович, *Тумачење тийику*, 245.

³¹⁹ Мансветов, *Церковный устав*, 303.

³²⁰ *Исѿо*, 303–304.



Сл. 74. БЕЛАЈА, ПРИЛАЗ КАМЕНОМ ЗИДАНОЈ КЕЛИЈИ НА СТЕНИ НАСПРАМ ПЕЋИНСКЕ ЦРКВЕ, СНИМАК ИЗ 2007

ковали од праксе у великим киновијским манастирима, познате из сачуваних поменика.³²¹ Скраћивање саборног богослужења у Белаји било је свакако последица потребе да се остави простор за испуњавање особених захтева анахоретског подвига, односно за индивидуално, изузетно важно келијско молитвено правило отшелника. Богослужење у белајској пештерној цркви и иначе је морало бити свођено и прилагођавано условима живота у пустињи. Тако, на пример, у њој нису могле бити обављане уобичајене литије, током којих је најчешће читан поменик.³²² Дакле, прилично узак пресек молитвене праксе у Белаји, остварен у равни читања поменика, дозвољава закључак да је богослужење у скиту било приближено киновијским обичаји-

ма, али је задржало и неке црте усклађене са захтевима анахоретског начина живота.

С обзиром на развијеност богослужења у Белаји, не треба ни најмање сумњати у то да је међу белајским монасима увек било свештеника, односно ђакона.³²³ Видело се да је у зграфиту у проскомидији белајске цркве, исписаном негде шездесетих година XV века, међу братијом поменут бар један јеромонах. Свештенмонашки чин белајског старца Нестора наводи се на почетку уговора од 17. маја 1565. године.³²⁴ Неки други Нестор, такође јеромонах белајски, уписан је нешто после 1594/1595. у *Поменик манастира Дечана*.³²⁵ Јеромонаси Антоније и Стефан из Белаје уписани су у првој половини XVII века у *Сојођански ѿменик*.³²⁶ Готово је извесно да су управо белајски јеромонаси обављали послушање епископа назначено у уводу у скитски поменик.³²⁷ Присуство свештенства било је сасвим разумљиво у анахоретским заједницама окупљеним око пештерних храмова. Када је, рецимо, свети Атанасије Метеорски одлучио да у оквиру поменути келије на Широкој стени установи малу цркву, одмах је упутио подручном архијереју ученика Јована

³²¹ Целакоски, *Најстариош ѿменик*, 225, 226; *Поменик манастира Крушедола*, Фотокопије: л. 3₁₋₃; *Поменик манастира Раче*, л. 1а-3б; *Водичнички ѿменик*, л. 1а-1б; *Коришки ѿменик*, л. 49а-49б; итд.

³²² Уп. претходну напомену.

³²³ На закључак да су и ђакони служили у храмовима Дечанске пустиње наводи помен два орара у власништву скита Света три јерарха (уп. *Прилој II*, стр. 235).

³²⁴ Уп. ССЗН, бр. 6324 и кориговано издање Б. Тодића, *supra*, стр. 42.

³²⁵ Уп. *supra*, стр. 46.

³²⁶ Уп. *исто*.

³²⁷ М. Јанковић сматра како је „највероватније да су многи јеромонаси“ били на дужности епископа. Уп. Јанковић, *Епископ*, у: ЛССВ, 179. Уз примере које она наводи, скренимо пажњу на читав низ јеромонаха атоских манастира који су имали звање епископа у XIV веку: *Actes de Kutlumus*, 66₄₀ (№ 12), (№ 39); *Actes de Chilandar I*, 284₅₂₋₅₃ (№ 135), 174₃₀₋₃₁ (№ 80), 177₅₅ (№ 82), 284₅₂₋₅₃ (№ 135), 307₆₈₋₆₉ (№ 145), 313₄₀₋₄₁ (№ 148), 322₅₂ (№ 152), 324_{37-38, 48} (№ 153), 330₄₃ (№ 156), 342₄₀₋₄₁ (№ 159), 344₆₅₋₆₆ (№ 160); итд. И у *Дечанској „ѿпроскомидији“* (Дечани, бр. 109, л. 23) помиње се неки јеромонах Кентирион (?) као дечански епископ.

с молбом да га епископ рукоположи за свештеника.³²⁸ Пре тога Атанасијево братство није имало јереја пошто за обављање изворно скитске службе – у келији, а не у храму – није потребан свештеник.³²⁹ Презвитере је Атанасије затицао још у исихастичким заједницама на Атосу које је у младости походио. Поменути Калист, потоњи цариградски патријарх, подвизавао се тада као јеромонах у светогорском скиту Магули.³³⁰

Веома је важно уочити да је одржавање богослужења и молитвеног реда у белајском пештерном храму имало нарочит значај за живот скита још од времена писања првобитног поменика. Брига о храму и уређености богослужења била је већ тада поверена, као и у општежитељним манастирима, еклисијарху и параеклисијарху.³³¹ Белајско братство је, дакле, вероватно од времена самог свог оснивања, било хијерархијски устројено по послушањима. Управо је такво устројство још од доба светог Пахомија чинило битну особеност киновијског монаштва.³³² О разуђености хијерархијске скале послушања, на подобје општежићу, и о знатним богослужбеним потребама у Белаји нарочито јасно сведочи чињеница да је у оквиру братства, поред еклисијарха, постојао и његов помоћник.

Но, нису само наглашена улога храмовног богослужења и извесно хијерархијско устројство одвајали у одређеној мери братство белајског скита од изворних анахоретских обичаја и приближавали га начину живота у већим манастирским заједницама. Како је поменуто, Белајци у XVI веку имају своје земљишне поседе и некретнине, којима располажу и којима тргују, попут ливаде у близини Глођана и три воденице.³³³ Они такође поседују властито стадо и имају свог овчара.³³⁴ По томе су се житељи белајског скита битно разликовали од исихаста што су се подвизавали у малим келијама око Велике лавре у време светог Атанасија Атонског. Као што смо навели, ти келиоти били су потпуно економски зависни од манастира. Заправо, о њиховом издржавању бринуло је братство Лавре. Оно је обезбеђивало различита давања и помоћ, односно потпуну опскрбу, како би исихасти били сасвим слободни од телесних брига и могли несметано да се посвете непрестаној молитви.³³⁵ Слично је било и с келиотима манастира Светог Јована на Патмосу. Они су за првих пет дана седмице добијали од игумана све

потребне намирнице и материјал за ручни рад. Када су у суботу и недељу долазили поново у манастир да учествују у заједничким богослужењима и трпезама, игуману су предавали сва завршена рукоделанија.³³⁶

По броју анахорета већа и самосталнија отшелничка братства Свете горе имала су, као што се могло видети, своју непокретну и покретну имовину. Та имовина, коју су чинили стамбени објекти, светилишта, воденице, виногради, воћњаци, маслињаци итд., обезбеђивала је услове за живот заједнице. Тако су, осим земљишта на којем су подигнуте келије и капелица, за живот поменуто самосталне отшелничке заједнице издвојене из Ивилона 1012. године обезбеђени њива и виноград.³³⁷ Земљишним поседима и другом врстом имовине располажу и многе светогорске келије и скитови у XIV и XV веку.³³⁸ Својој Карејској келији свети Сава Српски завештава половину винограда.³³⁹ Касније јој цар Душан и царица Јелена дарују знатније поседе. Светосавска келија тако стиче „село Косориће

³²⁸ Суботић, *Почеци монашкој животи*, 138–139.

³²⁹ Уп. Мансветов, *Церковный устав*, 295, 303–304; Мирковић, *Скијски устав*, 56.

³³⁰ С. Pavlikianov, *The Medieval Aristocracy on Mount Athos*, Sofia 2001, 72, 91, са упућивањем на изворе.

³³¹ О дужностима и високом хијерархијском месту еклисијарха и параеклисијарха у средњовековним манастирима уп. Јанковић, *Еклисијарх*, 179–180, са старијом литературом; Епископ шумадијски др Сава, *Еклисијарх*, у: *Енциклопедија православаља* 1, Београд 2002, 641.

³³² Скабаланович, *Тумачење шийика*, 125–126.

³³³ Уп. *supra*, стр. 34–35, 42–43.

³³⁴ Уп. *supra*, стр. 46.

³³⁵ VMFD, vol. 1, 260–261 [37–38]; Гранић, *Црквено-йравне одредбе*, 195–196.

³³⁶ VMFD, vol. 2, 591 [A24]; Гранић, *Црквено-йравне одредбе*, 196–197.

³³⁷ *Actes de Lavra* I, 373_{25–35}. Винограде је поседовала до 1023. или 1038. године и самостална келија монаха Саве и двојице његових ученика у Ксирокастру. Уп. Живојиновић, *Светиоторске келије и ииртови*, 19–20, 21.

³³⁸ Живојиновић, *Светиоторске келије и ииртови*, 17, 44, 50–53, 78–79, 84 и на другим местима.

³³⁹ *Actes de Chilandar* II, 370_{50–51} (№ 1); Живојиновић, *Светиоторске келије и ииртови*, 93.

у Хвосну, са свим његовим засеоцима ... с вртovima, виноградима и млиновима, са ливадама, пасиштима, крчевинама и планином“.³⁴⁰ И светогорски проти вишекратно су даривали скит Светог Саве запуштеним карејским келијама с њиховим поседима.³⁴¹ Све то обезбеђивало му је потпуну материјалну независност и самосталност, а да није нарушавало канонску везу с матичним манастиром. Њу је чувала одредба *Карејској тийици* према којој су право избора келиота имали само игуман и братство Хиландара.³⁴² Осим вишеспратне стамбене зграде и кућице у близини цркве, карејска келија Светог Стефана поседовала је крајем XIV века виноград с капелом, повртњак са земљом на угару, још једно земљиште на угару и напуштен виноград с нешто маслина.³⁴³ Средином XV века иноци келије папа Дионисија за своје издржавање користе воћњак, виноград, неколико маслина и један врт.³⁴⁴ Подобни примери могу се пронаћи и изван Атоса. Тако је, рецимо, син цара Симеона Синише монах Јоасаф, који је, попут светог Атанасија, оснивача отшелничке заједнице на Широкој стени, називан само оцем,³⁴⁵ издејствовао свом метеорском братству знатне прилоге – између осталог, овце и биволе.³⁴⁶ Од сташког епископа и тивайдског прота као милостињу за свеће Јоасаф је добио дупијанску кулу у стени Претечи. Она је братству служила као амбар.³⁴⁷

Када се сви ти примери узму у обзир, постаје сасвим јасно да су самосталније, по правилу веће келије и скитови поседовали приличну непокретну и покретну имовину.³⁴⁸ Такви поседи битно су утицали на статус и све важније сегменте живота средњовековних анахоретских заједница. Величина и богатство имања били су повезани са степеном уређености отшелничких братстава и њиховим односима са спољашњим светом, то јест с развијеношћу и облицима богослужења која су она обављала, доприносећи вишеструко типолошком профилисању заједнице. У складу с тим треба разумети значај економских ресурса и за уобличавање целокупне материјалне и духовне физиономије белајског скита. Захваљујући поседима, скит је свакако имао знатну економску независност, што је представљало услов потпуније институционалне и богослужбене окружености живота у њему. Поседи Белајаца помињу се, додуше, тек у изворима из XVI века. На основу

закључака о величини заједнице и особеностима њеног молитвеног живота у претходном раздобљу, међутим, треба претпоставити да је белајски скит имао извесне поседе и у XIV и XV веку. Пошто је братство тада било несумњиво многобројније, врло је вероватно да је и имовина неопходна за његово издржавање била већа.

Белајски отшелници обезбеђивали су део прихода и од приложника уписиваних у поменик, што је такође утицало на режим живота у скиту. Садржина поменика показује да су Белајци у XVI веку одржавали живе и непосредне, за анахорете исихасте прилично неуобичајене односе са својом ближом и даљом световном околином. Судећи по зграфиту у протезису цркве, такви односи негују се још у другој половини XV века, ако не и раније. У поменутом зграфиту наводе се имена световњака – Ђурђа, Јоване и Милице. У вези с тим може се приметити да је скитски типик светог Саве предвиђао посете отшелницима у Карејској келији.³⁴⁹ Када се, међутим, узме у обзир положај те келије, јасно је да је творац устава помишљао готово искључиво на сусрете келиота с другим атоским монасима. Према *Тийику свейој Христодула*, келиоти манастира Светог Јована на Патмосу нису смели без посебне игуманове дозволе било ком пролазнику да отворе врата своје келије или да поведу с њим разговор. Било им је строго забрањено да одлазе на оне делове острва

³⁴⁰ *Actes de Chilandar* II, 500₈₁₋₈₅ (№ 39); Р. Грујић, *Царица Јелена и Ђелија Св. Саве у Кареји*, Гласник Скопског научног друштва 14 (1935) 51–54.

³⁴¹ Живојиновић, *Свештогорске келије и њихови*, 48, 97, 100.

³⁴² Гранић, *Црквено-јавне одредбе*, 197–198.

³⁴³ *Actes de Dionysiou*, 131₁₇₋₂₀ (№ 23); Живојиновић, *Свештогорске келије и њихови*, 84–85.

³⁴⁴ *Actes de Dionysiou*, 158–159 (№ 29), 175 (№ 34); Живојиновић, *Свештогорске келије и њихови*, 80.

³⁴⁵ Успенский, *Пушешествие*, 411.

³⁴⁶ *Исшо*.

³⁴⁷ *Исшо*.

³⁴⁸ О томе подробније пише Д. Поповић у закључном поглављу ове књиге, стр. 186–189.

³⁴⁹ Свети Сава, *Сабрана дела*, 10/11.

где су живели световњаци. Без игумановог одобрења или наредбе они нису смели да се обраћају ни братији у манастиру.³⁵⁰ Типик метеорског скита забрањивао је отшелницима да пруже храну жени чак и кад би она умирала од глади.³⁵¹

Чињеница да су келије белајских подвижника биле изражене углавном од трошних материјала потпуно је у складу с древним анахоретским традицијама. Нема сумње у то да је и читава „урбана“ структура скита Успења Богородичиног у Белаји била заснована на древним отшелничким моделима. Ипак, иако раздвојене, келије белајског скита биле су прилично приближене једна другој. Све су оне, са црквицом, распоређене на простору који у пречнику мери једва нешто више од стотину педесет метара. Између пештерног храма и готово свих њих била је стога успостављена довољна визуелна и звучна комуникација као битан обједињујући елемент заједнице.³⁵² То је омогућавало да се економски и молитвени живот скита донекле приближи обичајима киновијских заједница. Може се рећи да је начин живота у Белаји представљао само један од облика испосничког подвига на путу који је водио од манастирског, преко различитих видова отшелничког, до еремитског искуства. Због њиховог прелазног карактера сличне заједнице било је тешко дефинисати и у средњем веку. За поједине светогорске скитове и отшелничке заједнице примењиван је стога у исто време назив *келија* (*κελλίον*) и назив *манастир* (*μονή*), односно *монидрион* (*μονήδριον*). Тако је, рецимо, старац Нил засновао у области манастира Дохијара, на месту где се у осами подвизавао његов духовни отац ава Јован, малу монашку заједницу. У свом тестаменту из 1330–1333. године он је наизменично назива *манастир* и *келијом*.³⁵³ Слично је било и са српским светосавским скитом у Кареји. У складу са статусом који је уживао, светогорски проти га током XIV века у својим исправама истовремено одређују као келију, исихастирију и пирг, али и као манастир или манастир.³⁵⁴ Не чуди стога што се у писаним споменицима XVI и XVII века белајско испосничко станиште назива такође манастиром. Тај статус оно добија, као и неки други скитови Дечанске пустиње, у званичним турским пописима из 1570/1571. и 1582. године.³⁵⁵ Овде, међутим, није реч о томе да су фискал-

ни службеници завојевача слабо разликовали облике и институције монашког живота, као што би се могло помислити. У сам поменик белајског скита уписан је, изгледа најстаријим рукописом, Никола, „овчар *манастира* Белаје“.³⁵⁶ Уз неког јеромонаха Антонија уписаног у *Соџански ѿменик* наведено је име заједнице којој је припадао – **МОНАСТИР БЕЛАЈ**.³⁵⁷ Остали писани извори упућују прилично широко на Белају као на *место* или *пустињу*.³⁵⁸

* * *

Рекло би се на крају како спроведена разматрања дозвољавају да се умногоме превладају ограничења узрокована изостанком археолошких истраживања белајског скита, те да се јасније сагледају одређени видови живота у њему. Могуће је чак разазнати његове главне мене у времену. Чини се прилично извесним да су величина, просторни опсег и „урбана“ структура скита, односно позиција и архитектонско устројство постројења у њему, били одређени још у XIV веку и првој половини XV столећа. Нема сумње да је већ тада у основи одређен институционални статус белајске заједнице и утврђен оквир богослужбеног живота у њој. То је било време успона скита. На основу поређе-

³⁵⁰ VMFD, vol. 2, 591 [A24]; Гранић, *Црквено-правне одредбе*, 197.

³⁵¹ Уп. VMFD, vol. 4, 1460 [7].

³⁵² То је била особеност станишта отшелничких група (уп. *Аџонско монаштво*, 40; уп. и завршно поглавље у овој књизи, стр. 163–221). Насупрот томе, древна египатска Келија, рецимо, као типична лавра, састојала се од мноштва сасвим усамљених анахоретских станова, међусобно толико удаљених да испосник из једне келије није могао видети сабрата у другој. Уп. Скабаланович, *Тумачење тшишка*, 121.

³⁵³ VMFD, vol. 4, 1391–1394, 1394, нап. 1, 1395, нап. 5.

³⁵⁴ Живојиновић, *Светојорске келије и ѿртови*, 99–101.

³⁵⁵ Зиројевић, *Цркве и манастир*, 90; иста, *Имање манастира Дечана*, 411, нап. 54.

³⁵⁶ Уп. *Прилој I*, стр. 229.

³⁵⁷ Уп. *supra*, стр. 46.

³⁵⁸ ССЗН, бр. 6187; Милојевић, *Пушћојис*, 44; *Прилој I*, стр. 224. О појму *пустиња* у српским средњовековним изворима уп. Д. Поповић, *Пустиње и светиње*, 253–262, 265.

ДЕЧАНСКА ПУСТИЊА

СКИТОВИ И КЕЛИЈЕ МОНАСТИРА ДЕЧАНА

ња података из различитих извора може се доћи до заснованог уверења да у белајском скиту у доба турске власти нису предузимани замашнији градитељски радови. Нема сумње да се у Белаји живело и стварало и током XVI и XVII столећа, нарочито након обнове Пећке патријаршије. У пештерној црквици, међутим, нису сачувани трагови градитељске и сликарске активности из тог периода. Преписивачка делатност у Белаји била је, по свему судећи, угашена још у трећој деценији XVI века.³⁵⁹ С обзиром на то да су се у белај-

ском скиту у другој половини XVI века подвизавала тек по тројица испосника, вероватно су тада само обновљане дотрајале келије, али скит није прошириван и дограђиван. Старац Нестор и братија појављују се као ктитори црквице у Плаву и изванредног монументалног дрвеног крста у Дечанима.³⁶⁰ Белајци тог времена располажу, дакле, одређеним средствима и ктиторским надахнућем, али их усмеравају на другу страну, тежећи да тамо обезбеде услове за свој потоњи монашки живот.

³⁵⁹ Гроздановић-Пајић, Станковић, *Рукописне књиџе*, XXV–XXVI, XXXVIII; Тодић, Чанак-Медић, *Манастир Дечани*, 98.

³⁶⁰ Уп. *supra*, стр. 43–44.



СКИТ СВЕТА ТРИ ЈЕРАРХА („СВЕТИ КРАЉ“)

У ПОГЛАВЉУ ПОСВЕЋЕНОМ разматрању историјских извора што се односе на Дечанску пустињу подробно су изложене чињенице на основу којих се заснивање скита Света три јерарха смешта у доба деспота Стефана Лазаревића, као и сачувани подаци који осветљавају његову познију повест, у раздобљу средњег века, а потом и туркократије. Ту се такође темељно претресају подаци који су омогућили да се ова монашка обитељ исправно идентификује као Пирг или Света три јерарха.¹

Реч је о посвети која је изузетно ретка у средњовековној Србији. Једину засад познату аналогију представља храм Света три јерарха у Београду, који је деспот Стефан Лазаревић подигао као гробну цркву београдских митрополита, што додатно поткрепљује претпоставку о ктитору и хронологији настанка истоименог дечанског скита.² Када је о реч о изворима, са становишта теренских изучавања самог локалитета од највећег је значаја поменути запис дечанског јеромонаха Григорија у *Посном шриоду* из око 1440–1450. године.³ Тај сликовити опис *цусџиње* више Дечана, окренуте ка југу, осунчане и „красне виденијем“, ви-

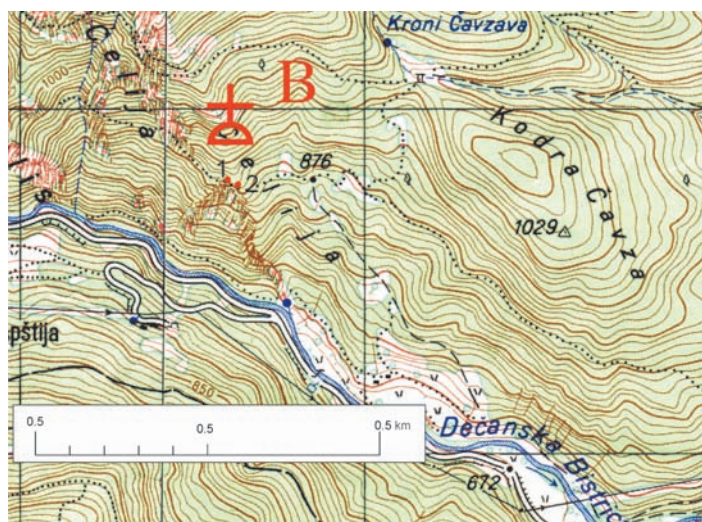
шеструко је драгоцен текст, који омогућује да се сведочење извора провери на самом терену.

Остаци комплекса Света три јерарха налазе се високо над левом обалом Бистрице, на нешто мање од сат хода од манастира, на надморској висини од 887 метара (координате: 0438213; 4711875) (сл. 75). Пут од манастира ка „Светом краљу“ води најпре ка северу, оштром узбрдицом, а затим страном, поред једног извора, у правцу исток–запад. Комплекс се налази на омањој уској и издуженој заравни, која је са северне стране затворена високом окомитом литицом. У тој стени налази се релативно плитка окапина. Са супротне,

¹ В. *supra*, стр. 46–52.

² Константин Филозоф, *Житије деспота Стефана*, 102. Занимљиво је приметити да је једна од најважнијих келија у области Кареје такође била посвећена Тројици светитеља (Света три јерарха), утолико пре што је била у облику пирга; у изворима се први пут помиње у повељи влашког војводе Радула од Афумација из 1528/1529. године, в. Фотић, *Света Гора и Хиландар*, 270–271 (са изворима и литературом).

³ ССЗН, бр. 9395.



Сл. 75. СКИТ СВЕТА ТРИ ЈЕРАРХА, СИТУАЦИОНИ ПЛАН

Сл. 76. ПОГЛЕД СА ЗАПАДА, СНИМАК Ђ. БОШКОВИЋА, ОКО 1930

јужне стране заравни спушта се стрма падина. Место на којем је устројен скит Света три јерарха доиста је, како се каже у запису јеромонаха Григорија, „красно виденијем“ и веома погодно за обитавање. Окренуто ка југу, те стога добро осунчано, оно има положај који пружа могућност да се види читав источни део долине Бистрице, као и добар део Метохије. Од нарочите је важности то што је приступ комплексу био могућ само са источне стране.

Сама зараван у време настанка комплекса била је делом проширена изградњом подзида према падини дуж читаве јужне стране. Тај подзид данас је највећим делом урушен и у целости засут, нарочито у средишњем делу, тако да је садашња топографска ситуација у значајној мери измењена у односу на првобитну. Преостао је ипак мањи део његовог источног крака, који је јасно уочљив на фотографијама с почетка четврте деценије XX века (сл. 76, 77, 78). На основу ових података може се релативно тачно одредити некадашњи изглед заравни. Њена дужина у оквиру комплекса износила је преко седамдесет метара по оси исток–запад. Ширина заравни између литица стена и јужног подзида није била уједначена, а кретала се од десет до дванаест метара.

Од некадашњег комплекса очували су се остаци или последњи трагови три грађевине. То су високо зда-

ње у облику пирга у средишњем делу, мала црква параклис на западном крају и пресведена грађевина која се налазила на источном, прилазном делу заравни (сл. 79). Нажалост, потпунија сазнања о овом комплексу, некада монументално замишљеном, битно су ограничена чињеницом да у постојећим околностима нема могућности да се на том простору обаве археолошка ископавања. За наша разматрања стога су од нарочитог значаја била теренска осматрања, као и документација која је настала током ретких ранијих истраживања овог локалитета. У том погледу нарочиту документарну вредност имају цртежи и фотографије Ђурђа Бошковића, који је локалитет обишао 1931–1932. године, када су поменуте грађевине биле неупоредиво боље очуване.⁴ Према томе, на основу целокупне расположиве документације, као и сопствене теренске проспекције обављене 2006. и 2007. године, покушаћемо да сагледамо првобитни изглед, функцију и хронологију настанка појединих здања и комплекса у целини.

ПАРАКЛИС. Остаци овог сакралног здања, готово у целости порушеног, налазе се на крајњем, западном рубу комплекса (координате: 0438188; 4711899). Уда-

⁴ Документација Археолошког института, Београд.

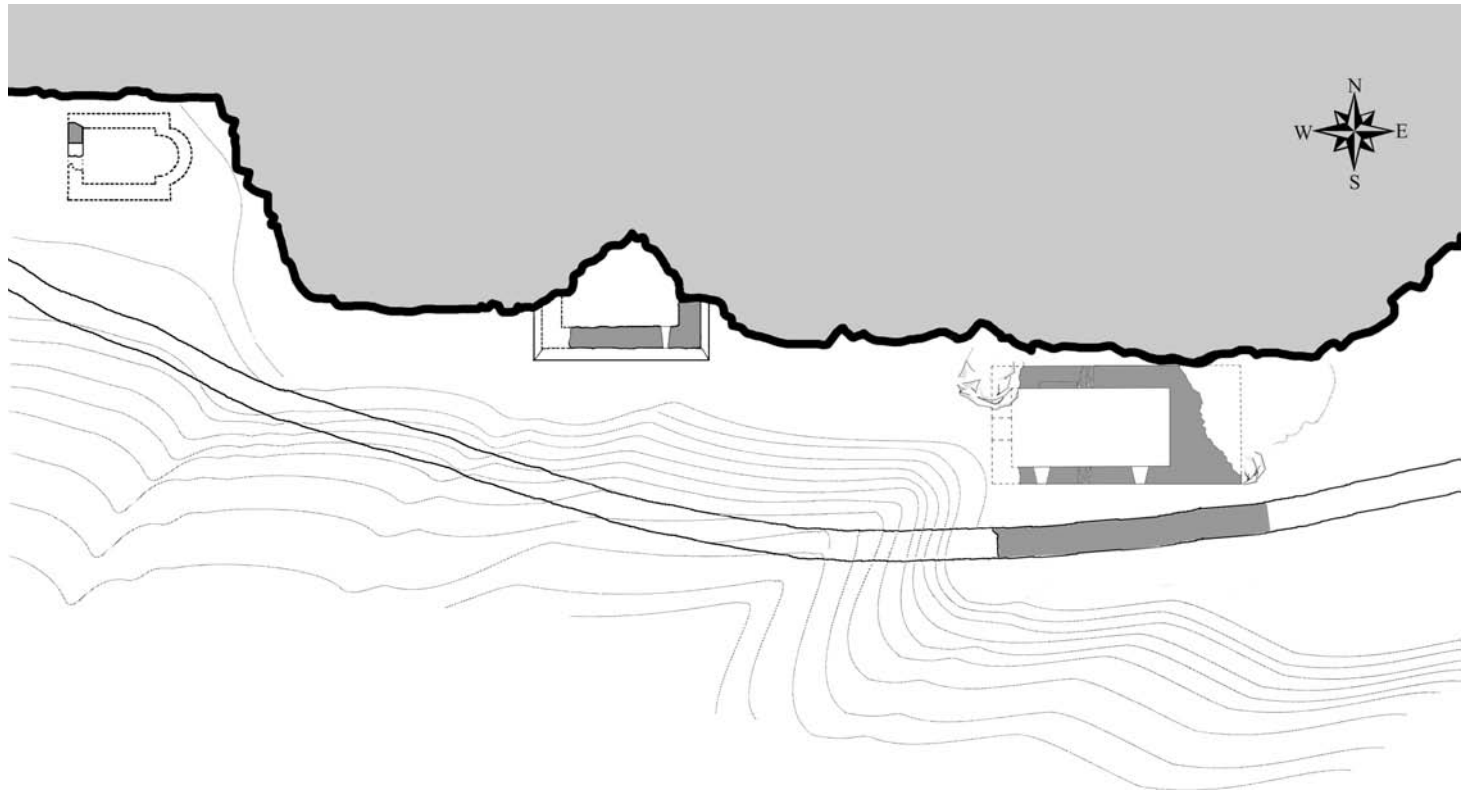


Сл. 77 и 78. Скит Света три Јерарха, погледи са истока и југозапада, снимци Ђ. Бошковића, око 1930

љени су двадесетак метара од пирга у правцу запада, на надморској висини од 891 метра, дакле на нивелети вишој четири метра у односу на пирг. Параклис је подигнут на пажљиво одабраном месту – на невеликој заравни коју са источне и северне стране опасују окомите стене. Судећи по конфигурацији терена, плато је био подзидан и ограђен зидом, а завршавао се непосредно испред западне фасаде параклиса, где би се могао очекивати оградни зид. Такође, међу обрушеном грађом може се назрети траса јужног зида цркве. Ипак, остаци грађевине не могу се поузданије дефинисати без претходних ископавања остатака зидова који, потпуно засути, леже испод равни садашњег тла. Приликом рекогносцирања терена 2006. године на мањој раскопаној површини уочена је северна половина западног зида с бочном страном некадашњег ула-

за, као и део прага (сл. 80).⁵ Чак и на тако малом простору дошло се до важних података о овој грађевини. Откривени део западног зида био је грађен ломљеним притесаним каменом у неправилном слогу, с белим кречним малтером као везивом. Његова ширина, а изгледа и ширина осталих зидова цркве, износила је око 0,80 m. На основу откривене дужине северног дела тог зида од око 0,80 m – мерено од унутрашњег северозападног угла до бочне стране врата – добијају се елементи за одређивање ширине унутрашњег простора параклиса. Уколико претпоставимо да отвор врата није био шири од једног метра, укупна ширина наоса

⁵ Том приликом констатовали смо да је у новије време ту обављено неко ископавање.



Сл. 79. СКИТ СВЕТА ТРИ ЈЕРАРХА, ОСНОВА КОМПЛЕКСА (Р 1 : 200)

могла је бити око 2,60 m. У односу на ту релативно поуздано одређену ширину, унутрашња дужина цркве сигурно није прелазила 5,5 m.⁶ На основу изложених података може се закључити да је у питању био параклис прилагођен богослужбеним потребама невеликог броја монаха. То је мали једнобродни храм, са олтарском апсидом на истоку, која је, као и северни зид, била готово примакнута литици. Такво „градитељство у стени“ имало је двоструки смисао – на првом месту практичан, јер је обезбеђивало цркви природан заклон, али такође и симболичан, о чему ће даље још бити говора.⁷ Када је реч о појединим посебним решењима, разложно је претпоставити да је параклис био засведен и покривен двоводним кровом, а да су као кровни покривач служиле камене плоче. Унутрашњост цркве била је живописана. Од некадашњих фресака сачували су се у северозападном углу фрагменти црвене бордуре и плавог позађа, који би одговарали делу сликаног сокла непосредно изнад пода. У земљи крај зидова параклиса, растреситој од скорашњих нестручних раско-

павања, пронађен је и низ сасвим ситних уломака живописа. На основу њих није могуће створити одређенију слику о ликовним својствима и времену настанка сликарства црквице. Ипак, финоћа и солидност фреско-малтера, као и транспарентност једрих боја које он носи, наводе на помисао о средњовековном пореклу живописа (сл. 81).

ПИРГ. Ова некада монументална грађевина, која је представљала најупечатљивију и препознатљиву одлику скита Света три јерарха, била је релативно добро очувана све до четврте деценије XX века (сл. 82). Иако зарушени, зидови пирга били су тада очувани до последње, четврте етаж. На основу сачуване документације из тог доба, као и чињенице да у унутрашњости

⁶ За податке који се тичу мерне анализе цркве захвални смо др Милки Чанак-Медић.

⁷ В. *infra*, стр. 206–207.



Сл. 80. СКИТ СВЕТА ТРИ ЈЕРАРХА, ОСТАЦИ ПАРАКЛИСА

Сл. 81. ФРАГМЕНТИ ЖИВОПИСА ИЗ ПАРАКЛИСА

пирга нису уочени трагови пожара, могло се закључити да је здање с временом пропадало, али да није насилно рушено. Захваљујући фотографији снимљеној 1964. године, етапе урушавања грађевине могу се доста јасно сагледати (сл. 83). Тај снимак показује да су у првој половини седме деценије све етаже пирга још постојале, али да је његов југозападни угао већ био значајно оштећен, што је свакако и био узрок потоњег урушавања горњих спратова. Дакле, највеће пропадање тог значајног споменика збило се такоређи у наше време, што је податак који, сам по себи, много говори. Пирг је сада сачуван до нивоа другог спрата (сл. 84, 85, 86).

У изворном облику пирг су чинили приземље и четири етаже, а био је конструисан тако што је уграђен у релативно плитку окапину окомитих страна са северне стране заравни. Првобитна његова висина износила је око четрнаест метара, док му је ширина предње стране била 6,70 m. Дубина простора грађевине неједнака је због тога што је била условљена облицима стена у окапини. У приземном делу пирг је ојачан косом каменом ескарпом, која се прати до два метра висине у односу на затечено тло.⁸ Последња етажа била

је делимично засведена косим сегментастим сводом, над којим се налазио кров покривен каменим плочама. Зидови, уједначене ширине од око једног метра, грађени су од ломљеног бистричког камена, односно од једне врсте мермерне брече. Притесани комади, међу којима има и крупнијих блокова, ређани су у неправилном слогу и повезивани белим кречним малтером. Површине зидова биле су широко дерсоване, као што је то уобичајено код такве врсте градње. Вреди нагласити да угаони делови пирга нису посебно обрађивани. Опус зидања ту се не разликује од осталих површина, па има уграђеног и ситнијег камења, што не представља одлику солидне градње. У структури зидова налазиле су се дрвене затеге, сантрачи, у виду притесаних греда (сл. 87).

Унутрашњи простор пирга био је дрвеним међуспратним конструкцијама подељен на високо приземље и четири етаже (сл. 88, 89, 90). У време када је Ђурђе

⁸ За запажања која се односе на архитектонска решења својствена фортификационој архитектури захвалност дугујемо др Марку Поповићу.



Сл. 82. СКИТ СВЕТА ТРИ ЈЕРАРХА, ОПШТИ ИЗГЛЕД, СНИМАК Ђ. БОШКОВИЋА, ОКО 1930



Сл. 83. ОПШТИ ИЗГЛЕД, СНИМАК ИЗ 1964

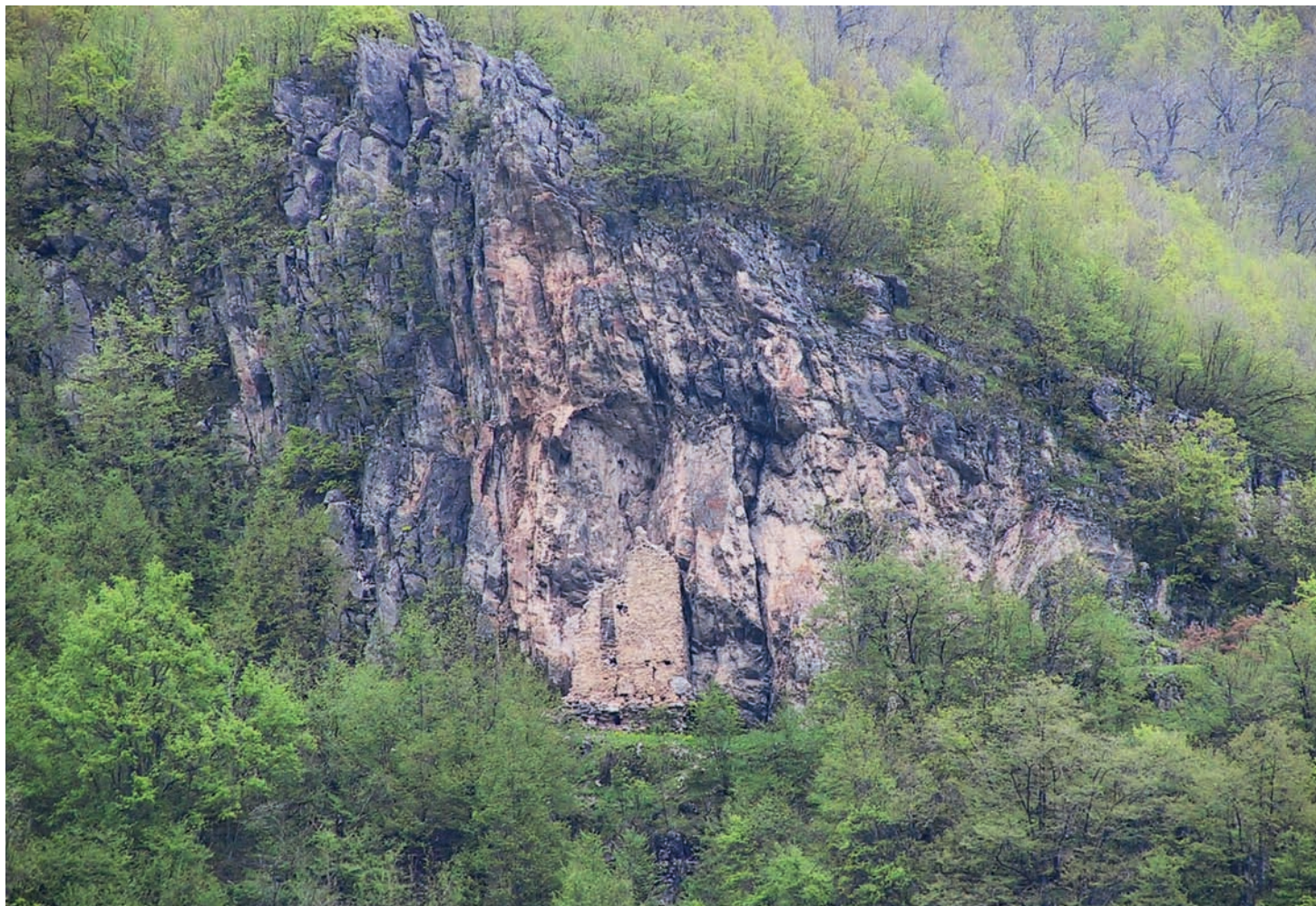
Бошковић обавио техничко снимање пирга трагови тих дрвених конструкција били су још јасно видљиви у структури очуваних зидова. Улаз у пирг налазио се у равни прве етаже. Био је обликован у виду ниског увученог портала, високог око 1,20 m, а широког око један метар. Улаз је имао монолитни камени надвратник и слично моделован праг. Судећи по очуваним траговима кружних лежишта за вертикалне осовине, ту су постојале једнокрилне вратнице, од којих се у прагу препознаје и елипсоидно удубљење за метални шип. Вратнице су затваране, то јест додатно обезбеђиване и дрвеном гредом, мандалом, чија су лежишта остала очувана на бочним странама портала.

Улаз у пирг као градитељско решење заслужује нарочиту пажњу будући да представља део особеног и веома занимљивог построја (сл. 91). Наиме, улаз се налазио у оквиру конструкције која је у виду уске окомите нише досезала до средине висине друге етаже, да би се настављала у висину још 1,50 m у облику правоугаоног канала. Полеђина те нише била је благо укочена и тако прилагођена за смештај дрвених лествица. Ова конструкција – јединствена у српској средњовековној архитектури ако је судити по сачуваним спо-

меницима – служила је за безбедно коришћење пирга. Лествице, чија је дужина износила око пет метара, омогућавале су прилаз пиргу, то јест издигнутом улазу, с равни тла. У случају потребе, тачније опасности, те лествице су подизане и смештане у вертикалу поменуте нише и канала у њеном наставку.

Прозорски отвори, којих је било неколико, видно се међусобно разликују по величини и облику, што значи да су били прилагођени различитим функцијама појединих етажа. У најнижој, приземној, постојао је само мали и узак отвор, у виду пушкарнице. На првом спрату, западно од портала, налазио се такође један прозор, тек нешто мало шири. На следећој, другој етажи налазе се симетрично постављена два слична прозора, која су обезбеђивала релативно слабу осветљеност просторије на том спрату. На последње две етаже распоред прозора је једнак. Ту је реч о правим, великим прозорским отворима, ширине око 0,60 m, а висине 1,20 m. По два прозора на оба спрата налазила су се на главној, јужној фасади, а по један на релативно уској, западној страни.

На спратовима пирга постоје и остаци других постројења. Тако су на првој, улазној етажи у источном



Сл. 84. Скит Света три јерарха, општи изглед, снимак из 2006

зиду остали сачувани трагови који би се најпре могли протумачити као остаци нише. На следећем, другом спрату, у југоисточном углу, налази се отвор кружног облика, који највероватније представља остатак димњачког канала угаоног огњишта или камина (сл. 92). На обе последње етаже у оквиру источног зида налазила се по једна лучно пресведена ниша.

Наведени подаци, добијени на основу увида у расположиву документацију, као и захваљујући теренским истраживањима, значајно допуњују сведочанства писаних извора и дозвољавају стварање шире слике о скиту Света три јерарха, не само у погледу градитељске замисли већ и његове функције и заступљене садржине. Та веома важна питања биће предмет посебне расправе.

Са становишта физичких структура, за сагледавање праве функције пирга Света три јерарха од највећег је значаја његово архитектонско решење. Треба најпре нагласити да је у српском средњовековном градитељству тип монументалне, вишеспратне „испоснице“, то јест здања намењеног обитавању келиота, а устројеног у стени, био добро познат. Вероватно заслугом светог Саве Српског, такве исихастирије постојале су већ од првих деценија XIII века у најстаријим немањићким задужбинама, Студеници,⁹ а вероватно и Милешеви.¹⁰

⁹ Темерински, *Горња испосница*, 257–260.

¹⁰ Д. Поповић, *Пећинске цркве и испоснице у области Полимља*, 53–60.



Сл. 85. СКИТ СВЕТА ТРИ ЈЕРАРХА, ОСТАЦИ ПИРГА

Веома слаба очуваност средњовековних пештерних постројења не дозвољава да се та појава прати у континуитету. Нека од вишеспратних монашких обитавалица ипак су познате на основу извора и материјалних остатака, на пример Котрулица у клисури Пећке Бистрице,¹¹ а постоје, иако ретке, релативно солидно сачуване градитељске структуре, попут троетажне Бјеличковице, испоснице манастира Бање код Прибоја,¹² као и исихастирије манастира Благовештења у Горњачкој клисури, такође на три спрата.¹³

Постројења у виду куле као део физичких структура монашких заједница представљају посебан и веома занимљив проблем, на који ћемо се такође вратити. На овом месту битно је нагласити да кључна околност за разумевање функције али и хронологије грађења пирга Света три јерарха јесте то што он има изразите одлике високе одбрамбене куле, као и низ фортифи-

кационих елемената.¹⁴ То се на првом месту огледа у појави косе камене ескарпе као искључиво функционалног, фортификационог решења. Косе ескарпе код бедема и кула, познате још из доба крсташких ратова, у војној архитектури српских земаља средњег века појављују се релативно позно.¹⁵ Наговештај те појаве уочава се на утврђењима Сталаћа¹⁶ и Крушевца,¹⁷ али до пуног изражаја она долази тек на фортификацијама грађеним у доба деспота Стефана у Београду и Ресави, као и нешто касније, при грађењу Смедеревског града.¹⁸ Са становишта градитељског решења, наш пирг с правилним косим ескарпама свакако је најближи сличном постројењу главне куле у Ресави.¹⁹

Друга значајна одлика пирга у комплексу Света три јерарха јесте улаз на спрату, такође карактеристичан за главне куле српских утврђења XIV и прве половине XV века, што убедљиво илуструју фортификације у Магличу,²⁰ Сталаћу и Ресави. Једнако битна компонента јесте особено решење улаза на спрату. Оно садржи неке елементе који су, према досадашњим сазнањима, јединствени када је реч о повишеним порталима пиргова. То се, пре свега, односи на конструкцију која је омогућавала подизање и спуштање високих лествица (око пет метара) пред улазом у пирг. Као што је истакнуто, она нема аналогија међу остварењима српске средњовековне војне архитектуре.

ИСТОЧНА ГРАЂЕВИНА. Треће здање у комплексу скита налазило се на источном крају подзидане за-

¹¹ Данило Други, *Животи*, 177; Ивановић, *Загужбине Косова*, 499–450, где су евидентирани остаци испосница на левој обали Пећке Бистрице, високи преко пет метара.

¹² Д. Поповић, „Пустиниња“ Бјеличковица, 111–118; Пејић, *Манастир Свети Никола Дабарски*, 112.

¹³ Цуњак, *Светиње Горњачке клисуре*, 75–76.

¹⁴ В. нап. 8 у овом поглављу.

¹⁵ М. Поповић, *Утврђења Моравске Србије*, 83–84.

¹⁶ Минић, Вукадин, *Средњовековни Сталаћ*, 39–42.

¹⁷ Ковачевић, *Средњовековна утврђава Крушевац*, 138–139.

¹⁸ М. Поповић, *Утврђења Моравске Србије*, 71–87.

¹⁹ Симић, *Нови подаци о архитектурни Деспинове куле*, 161–173.

²⁰ Djordjević, *Fortifications of Maglič*, 124–127.

ДЕЧАНСКА ПУСТИЊА

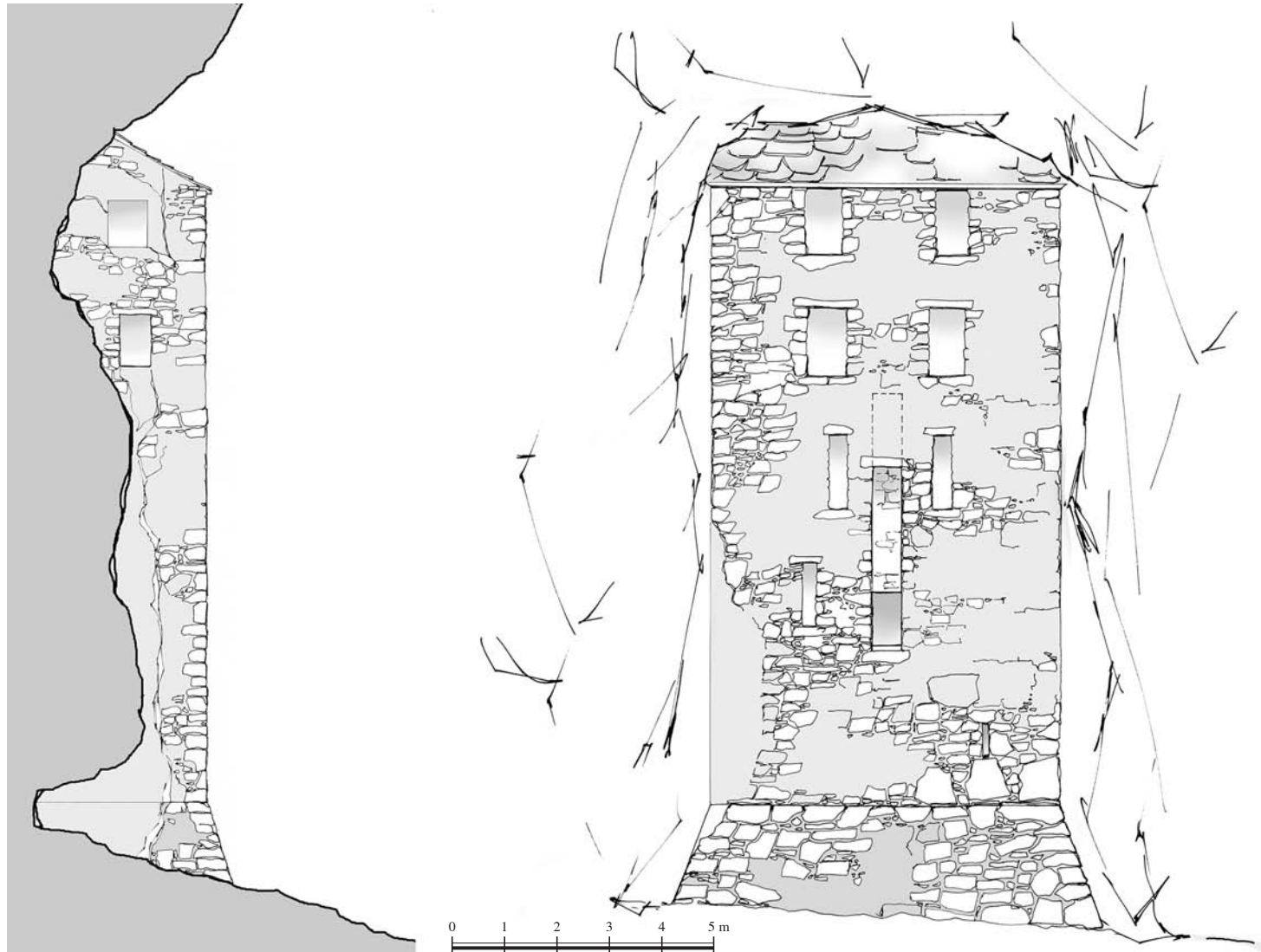
СКИТОВИ И КЕЛИЈЕ МАНАСТИРА ДЕЧАНА

равни. До наших дана очувани су у значајној мери остаци приземног, каменом грађеног дела здања, које је имало издужену правоугаону основу (сл. 93, 94). Његова величина била је условљена затеченим облицима рељефа, тачније гребенима стена између којих је било устројено. Стога је зид са источне стране имао неубичајену ширину, од око три метра, будући да је његовом масом био обухваћен и истурен стеновити масив. Северни бочни зид, дебљине нешто мање од једног метра, делом је прислоњен уз окомиту раван стене. Бочни зид са супротне, јужне стране био је нешто тањи (око 0,85 m). У нивоу некадашњег тла у тој грађевини налазила се просторија ширине 3,60 m. С доста поуздања може се претпоставити да је њена дужина износила око седам метара, јер јој се правац западног, сада порушеног зида наслућује према положају гребена стене који је, како изгледа, залазио у њен

некадашњи северозападни угао. Зидови здања били су грађени од ломљеног притесаног камена, с кречним малтером као везивом (сл. 95). У структури зидних маса уочавају се трагови дрвених затега – сантрача. Просторија је била засведена полуобличастим сводом, који се и до данас добрим делом очувао. Грађен је танким притесаним плочама шкриљастог камена, а теме му је, у односу на раван пода, било на око три метра висине (сл. 96). Улаз у просторију налазио се, по свему судећи, у структури западног, сада порушеног зида. У преосталом делу јужног бочног зида очуван је мањи прозор квадратног облика, који се сужавао ка спољној страни. Разложно је претпоставити да је у истом зиду постојао још један сличан, симетрично постављен прозор. Од сачуваних грађевинских појединости у унутрашњости просторије пажњу привлаче и остаци банка, високог око 0,80 m и прислоњеног уз

Сл. 86 и 87. СКИТ СВЕТА ТРИ ЈЕРАРХА, ОСТАЦИ ПИРГА, ПОГЛЕДИ СА ИСТОКА И ЗАПАДА





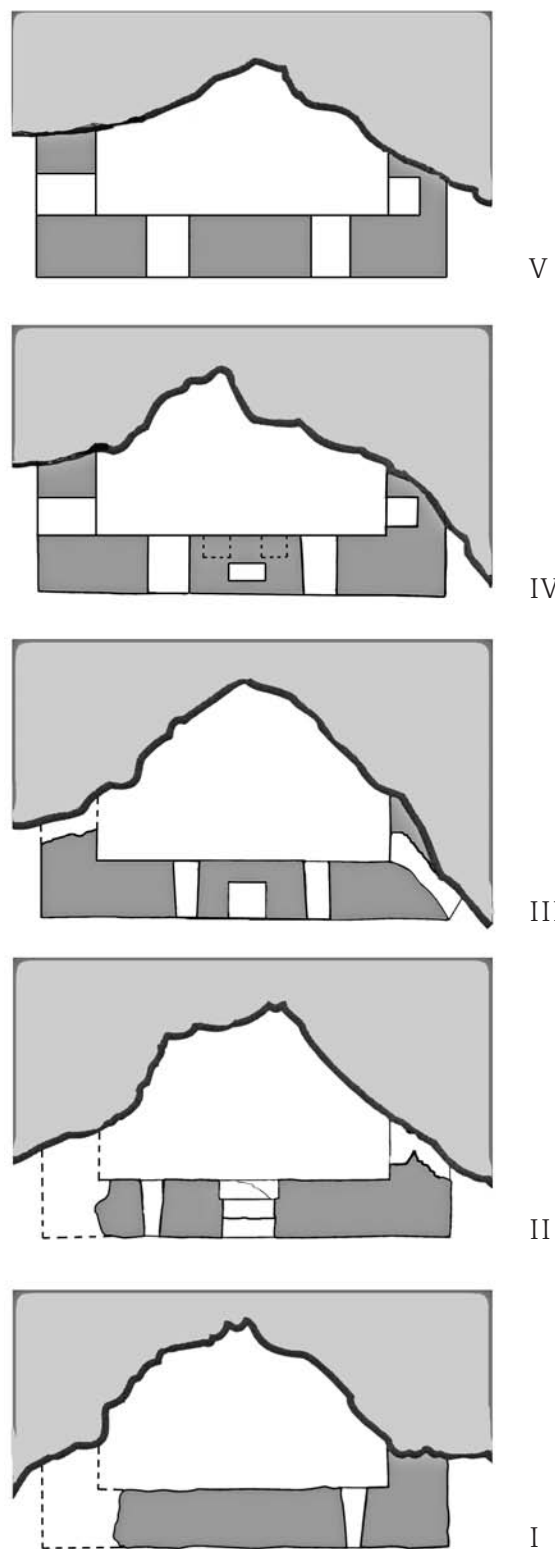
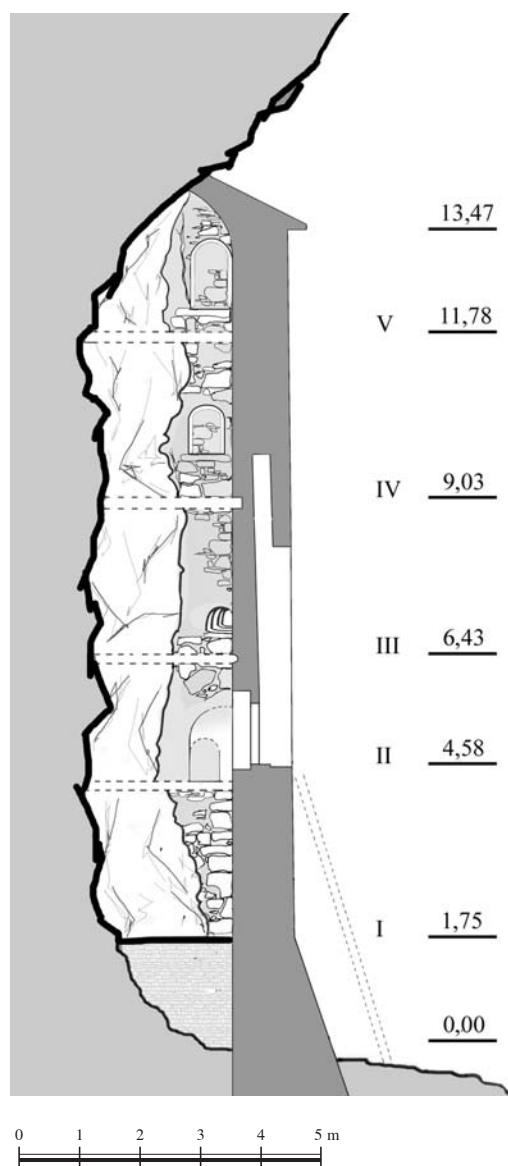
Сл. 88. СКИТ СВЕТА ТРИ ЈЕРАРХА, ПИРГ, ЗАПАДНИ И ЈУЖНИ ИЗГЛЕД,
ПРЕМА ДОКУМЕНТАЦИЈИ Ђ. БОШКОВИЋА, ОКО 1930

источни зид. Треба, најзад, поменути и то да у грађевини нису уочени трагови подног застора, али се ово запажање мора узети с резервом јер археолошка испитивања нису обављена.

Без сумње најважније питање у вези са овом грађевином јесте оно које се односи на њену функцију. Ако се имају у виду њен положај, одлике архитектуре, али и укупна сазнања о стамбеном градитељству на подручју српских земаља у средњем веку, може се помишљати да је пресведена просторија источно од пирга служила првенствено као складишни простор.

Такође, на основу ширих обавештења и познатих аналогича може се претпоставити да је над озиданим и засведеним приземним делом постојала још једна етажа, вероватно грађена од дрвета.²¹ На такву могућност

²¹ За тип грађевине с каменом супструкцијом и дрвеном горњом етажом в. Милошевић, *Сџановање*; Maksimović, M. Popović, *Le village en Serbie médiévale*, 329–349; за наш проблем посебно су занимљиве куће с каменим пресведеним подрумом, какво је, на пример, касносредњовековно здање у Петрови код Новог Пазара, уп. Милошевић, *Осџаци касносредњовековне цркве*, 47–61.



Сл. 89 и 90. СКИТ СВЕТА ТРИ ЈЕРАРХА, ПИРГ, ПОПРЕЧНИ ПРЕСЕК, ОСНОВЕ И ХОРИЗОНТАЛНИ ПРЕСЕЦИ, ПРЕМА ДОКУМЕНТАЦИЈИ Ђ. БОШКОВИЋА, ОКО 1930

указује чињеница да је простор над горњом површином свода био заравњен пуном зидном масом, а слично је, изгледа, била завршена и горња површина широког источног зида. Уколико прихватимо ову претпоставку, то би значило да је над зиданим приземним делом грађевине била образована релативно пространа платформа, димензија $11 \times 5,40$ m, као основа за вишепросторно дрвено здање, којем се прилазило са запад-

не стране, највероватније преко истуреног трема. За разлику од приземља, горња етажа је, без сумње, служила за становање.²²

Као што је речено, комплекс грађевина Света три јерарха према стрмој падини с јужне стране био је затворен масивним подзидом. Трагови те конструкције, највећим делом обрушене, сада се више не препознају на терену. Њени остаци, међутим, јасно су уочљиви на једној од поменутих фотографија с почетка четврте деценије XX века (сл. 97). Она показује да је паралелно с јужним зидом источне грађевине, на удаљености од око 3–3,5 m, постојала масивна зидна маса подзида, дебљине око 1,50 m. Ти поуздано утврђени остаци дозвољавају претпоставку да је читаво зараван комплекса била на сличан начин подзидана. Основна функција подзида свакако је била да омогући обликовање заравни на којој су се налазила сва три здања комплекса. За покушај хипотетичне реконструкције тог построја важно је нагласити да је, готово извесно, над надзем-

Сл. 91. СКИТ СВЕТА ТРИ ЈЕРАРХА, УЛАЗ У ПИРГ



ним делом подзида постојао оградни зид, сада непознате висине и изгледа, вероватно с низом стрелница, који је обезбеђивао комплекс. Ако се то има у виду, може се закључити да је скит Света три јерарха, поред основне намене, која је подразумевала безбедан боравак и обављање предвиђених активности, имао и додатну, одбрамбену функцију, на коју указује појава поменутих фортификационих елемената. Они наводе на помисао да је пирг, као и читав комплекс, у немирним временима и случајевима опасности служио као манастирски рефугијум, где се могла похранити и ризница. У сваком случају, према садашњим сазнањима, Света три јерарха једини су фортификовани монашки скит у средњовековној Србији. Та појава речито сведочи о немирним временима, када се утврђују не само атошки манастири већ и они на подручју српских земаља. Она такође снажно поткрепљује претпоставку да је скит настао у доба деспота Стефана, што се, видели смо, закључује на основу анализе писаних извора, али и на основу историјског контекста, пре свега чињенице да је кнегиња Милица као монахиња Јевгенија са синовима била нови ктитор и обновитељ Дечана.

Посматрана у целини, Света три јерарха представљају утврђен манастирски скит, устројен „у стени“ (сл. 98). Та последња околност заслужује да се нарочито истакне јер чини битну одлику свих сачуваних здања и даје печат читавом комплексу: тако је параклис са источне и северне стране обухваћен литицом, пирг је конструисан у плиткој пећини окапини, па је чак и источна грађевина, вероватно економске и стамбене намене, прислоњена уз стену. У источном свету,

²² На овом месту желимо да скренемо пажњу на фотографију грађевине веома сличног типа која је сачувана у документацији Ђурђа Бошковића са снимцима из Белаје и Света три јерарха, али без икаквих података о положају и намени објекта. У току поменутог рекогносцирања терена 2006. и 2007. године он, нажалост, није уочен. Судаћи по сачуваном снимку, реч је о једнопросторном здању правоугаоне основе, које је, изгледа, било делимично укопано. Грађевина је имала камене зидове и била је засведена полуобличастим сводом, начињеним од танких опека. Улаз се највероватније налазио уз угао једне од бочних страна. Може се претпоставити, као и када је реч о сводној грађевини у комплексу скита Света три јерарха, да су остаци документовани фотографијом представљали приземну етажу, намењену складиштењу, над којом се налазила дрвена конструкција.



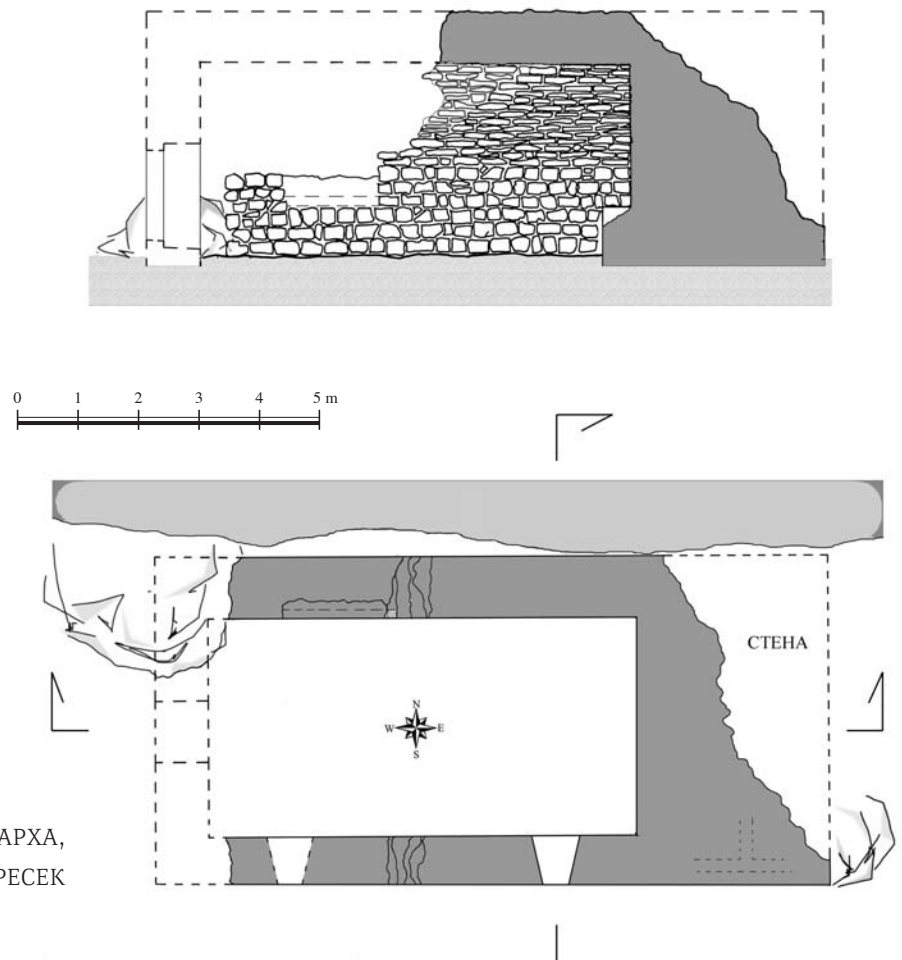
Сл. 92. СКИТ СВЕТА ТРИ ЈЕРАРХА, ПИРГ, ОСТАЦИ ЛОЖИШТА

добро је познато, пештерно градитељство имало је дугу традицију и нарочит смисао. Оно је било образац хармонично уређеног света и складног односа успостављеног између природних творевина, тачније божанских, и оних које су, попут архитектуре, биле дело људских руку. Пећине и литице сматране су метафорама монашке *пустаине* и граничним тачкама, местом сусрета с демонским силама, али и божанским.²³ Када је реч о сачуваним келијама и скитовима Дечанске пустиње, пада у очи да сви они припадају пештерном типу, без обзира на то да ли су устројени у пећини или уз литицу – иако, разуме се, треба претпоставити да је највећи број келиота првобитно обитавао у дрвеним колибама. Тако је било с пећинском црквом у Белаји и околним келијама, као и са остацима грађевина које су некада чиниле скит Светог Георгија. Пештерни карактер тих насеобина толико је наглашен да сигурно

нећемо погрешити ако га протумачимо као нарочито одабрано, програмско решење. Судећи по расположивим сазнањима, та идеја била је нарочито брижљиво спроведена управо у скиту Света три јерарха. Стога не треба сумњати да је и место на литици изнад манастира, с прекрасним погледом, било врло пажљиво и промишљено одабрано. Због своје природне лепоте и „нерукотворених“ стена и пећина оно је, према схватањима времена, морало изазивати осећај сакралности и Божијег присуства.²⁴ Таква мотивација – не треба посебно истицати – никако није искључивала практичне, безбедносне разлоге за избор локације скита.

²³ О томе в. *infra*, стр. 205–207.

²⁴ Talbot, *Byzantine Monastic Horticulture*, 37–41; иста, *Founders' choices: Monastery site selection*, 50–54, 59–61.



Сл. 93. СКИТ СВЕТА ТРИ ЈЕРАРХА,
ИСТОЧНА ГРАЂЕВИНА, ОСНОВА И ПОДУЖНИ ПРЕСЕК

СкиТ Света три јерарха био је келиотска заједница основана вероватно захваљујући владарском покровитељству, што је битна чињеница за разумевање његовог карактера. Питање задире у сложен, програмски однос владара према монасима пустињацама, традиционално сматраним „светим људима“, однос који је почивао на вери у делотворност њихових молитава.²⁵ У Византији је идеја о молитвеном заступништву и духовној одбрани била нарочито истицана у доба ратних опасности. У таквим околностима, рецимо, Константин Порфирогенит обратио се „најизврснијим светим оцима који обитавају по горама, пећинама и пропастима земаљским“, молећи их за помоћ, а сличан став према монасима келиотима испољавали су доцније и други ромејски цареви.²⁶ У том контексту треба посматрати и њихово традиционално, програмско покровитељство над атоским монашким обитељима.²⁷ У сред-

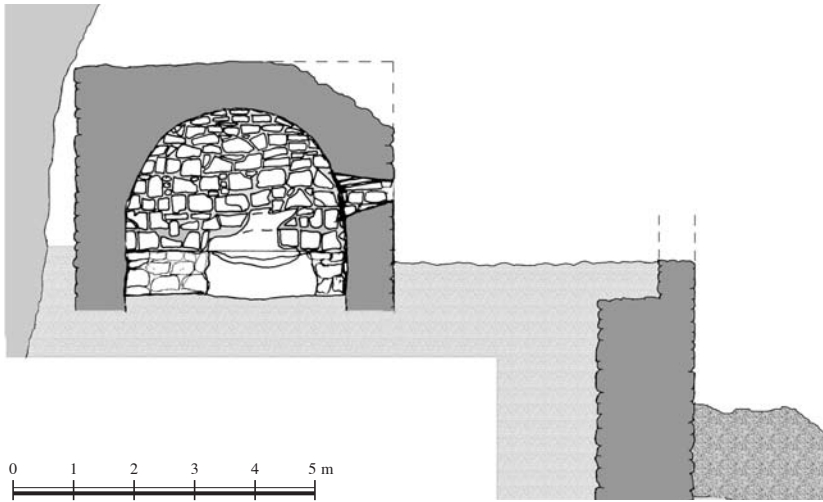
њовековној Србији такав монашки идеал не само што је био свесрдно прихваћен међу Немањићима већ је представљао и важан чинилац владарске идеологије.²⁸ Кључну улогу за његово успостављање, како у богословској равни тако и погледу организације монашког

²⁵ О контактима световних господара и пустињака „светих људи“ в. Flusin, *Miracle et hiérarchie*, 311–313; Bakalova, *Zum Interpretation des frühesten Zyklus der Vita des hl. Ivan von Rila*, 39–48; Malamut, *Sur la route des saints*, 199–203, 224–226; уп. такође Д. Поповић, М. Поповић, *The Cave Lavra*, 103–130, 126–128.

²⁶ Morris, *Monks and laymen*, 108, 140–141, 281 (са изворима и библиографијом); о идеји и пракси „духовног војинства“ у српској средини в. М. Поповић, *Вештина рајновања*, 240–241.

²⁷ Mendieta, *Mount Athos*, на разним местима; *Аѿонско монаштво*, 93–112.

²⁸ Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 274–286; иста, *Хиландар, Студеница и Симеон Немања*, 60–71.



Сл. 94. СКИТ СВЕТА ТРИ ЈЕРАРХА,
ИСТОЧНА ГРАБЕВИНА, ПОПРЕЧНИ ПРЕСЕК

живота, имао је свети Сава Српски, светогорски васпитаник и поклоник најзнаменитијих хришћанских *пустањина*.²⁹ Не изненађује стога што је владарско покровитељство над пустињачким монаштвом у српским земљама представљало карактеристичну и веома раширену појаву, која се испољавала на различите начине. О њој сведоче, на пример, исихастирије које се учестало појављују у одабраним врлетним амбијентима у близини владарских задужбина, попут испосница око Студенице³⁰ и Милешеве,³¹ Градца,³² Светих арханђела код Призрена.³³ Иста појава могла се одразити и у посебном односу који су поједини владари испољавали према светилиштима угледних пустињака. Сматра се да је краљ Милутин био нови ктитор манастира Светог Прохора Пчињског, чиме је пружио снажан подстицај развоју и новим облицима његовог култа.³⁴ Краљ Стефан Дечански упутио је своје молитве пред битку на Велбужду 1330. године не само победоносноцу светом Ђорђу већ и уваженом пустињаку Јоакиму Осоговском.³⁵ Наследник Дечанског цар Стефан Душан био је велики заштитник светогорских монаха, а познат је и његов близак однос са угледним исихастом старцем Исаијом.³⁶ Тај владар био је и поштовалац домаћих пустиножитеља: извори сведоче о томе да се, у пратњи породице и двора, запутио у Коришку гору како би одао пошту моштима светог Петра Коришког.³⁷ Добро је познато да је таква пракса дошла до пуног замаха у последњем раздобљу државности, када српски владари из породица Лазаревић и Бранко-

вић пружају уточиште бројним монасима синаитима који су пред турским освајањима избегли са Атоса, али и из знаменитих балканских *пустањина*.³⁸ Управо у том контексту, између осталог, треба посматрати претпостављено владарско покровитељство над дечанским скитом Света три јерарха.

Приликом разматрања овог питања посебну пажњу ваља обратити на светогорске обрасце поменуте праксе јер они представљају, како нам се чини, један од његових важних аспеката. Покровитељство византијских царева над атонским монаштвом и њихове заслуге за

²⁹ Марковић, *Прво путовање светој Саве у Палестину*, 244–251, 260; в. и Д. Поповић, *Пустиножићелство светој Саве Српској*, 61–85.

³⁰ Темерински, *Горња испосница*, 257–260.

³¹ Д. Поповић, *Пећинске цркве и испоснице у области Полимља*, 53–60.

³² Кандић, *Градац*, 190–192.

³³ Ивановић, *Задужбине Косова*, 509–510.

³⁴ *Сџари српски родослови*, 32; D. Popović, *Paying devotions to the Holy Hermit*, 215–226.

³⁵ Данилови настављачи, 41.

³⁶ Кораћ, *Света Гора под српском влашћу*, 58–88; *Шесту јисаца*, 94.

³⁷ Соловјев, *Одабрани сџоменици*, 26; D. Popović, *The Cult of St Petar of Koriša*, 181–212, 207–208.

³⁸ Јеромонах Амфилохије, *Синаити*, 101–134; ови примери до сада су најпотпуније сабрани и коментарисани код Стародубцев, *Српско зидно сликарство*; Д. Поповић, *Пустинско монаштво у доба Бранковића* (у штампи).



Сл. 95. СКИТ СВЕТА ТРИ ЈЕРАРХА, ИСТОЧНА ГРАЂЕВИНА, ПОГЛЕД СА ЗАПАДА

развој тог монаштва у науци су много пута претреса- ни.³⁹ Слично је и с киторском делатношћу српских владара, која се од времена Симеона Немање и светог Саве Српског у континуитету прати током читавог средњег века. У оквиру тог општег може се издвојити и посебно питање, занимљиво за нашу тему, а оно се односи на иницијативе српских владара у вези с подизањем светогорских монашких кула. Тако је пирг Преображења на Спасовој води⁴⁰ устројен заслугом краља Уроша I, а Свети Василије на мору (Хрусија)⁴¹ и пирг у Кареји⁴² задужбине су краља Милутина. У немирним временима које је донело XIV столеће пиргови су, како је то у науци одавно истакнуто, постали толико важни да се посебно помињу као објекти владарских даривања. Ту појаву нарочито добро илуструју дон-

ције цара Стефана Душана светогорским манастири- ма и метосима.⁴³

³⁹ Аџић, *Аџићско монаштво*, 93–120 (са изворима и литературом).

⁴⁰ Ненадовић, *Хиландарски скип Свете Тројице*, 99–111; Томић, *Хиландарски скип Свете Тројице*, 173–193; Ненадовић, *Осам векова Хиландара*, 163–171.

⁴¹ Живојиновић, *Хиландар и њири у Хрусији*, 59–82; Ненадовић, *Осам векова Хиландара*, 173–181; Живојиновић, *Историја Хиландара*, 145–147; Ковачевић, *Пир Хрусија*, 187–196.

⁴² Ненадовић, *Прилози*, 71–73; исти, *Осам векова Хиландара*, 130. О заблудама везаним за атрибуцију такозваног пирга краља Милутина, који се налази на путу од манастира Хиландара према арсени: Fotić, *Le Pyrgos*, 209–213; Ćurčić, *Tower of King Milutin*, 216–217.

⁴³ Живојиновић, *Светогорске келије и њири*, 113–114.

Постројења у виду пирга као део физичких структура монашких заједница већ дуго привлаче заслужену пажњу истраживача.⁴⁴ Та појава била је, зна се, нарочито карактеристична за Атос, где се куле подижу у склопу манастирских зидина, али и на имањима појединих манастира или на другим, нарочито одабраним местима. Неке од њих за наша проучавања од посебног су значаја. Такав је, пре свега, поменути пирг Преображења на Спасовој води. У вишеструко занимљивом запису Теодора Граматика из 1262/1263. године стоји, између осталог, да је он писао књиге „у пиргу у месту Преображења Спасова, у сихастарији свете Богородице Хиландарске“: **написаше се сик кнѣгы въ с(вѣ)тѣи горѣ въ пиргоу въ мѣстѣ прѣвбражениа сп(а)с(о)ва, въ сихастарији с(вѣ)тык в(огороди)це хиландарьскык**

Сл. 96. СКИТ СВЕТА ТРИ ЈЕРАРХА, ИСТОЧНА ГРАЂЕВИНА, ДЕТАЉ СВОДА



лавры...⁴⁵ Ово сведочанство, уз додатна сазнања која нам пружају остаци физичких структура, могло би да укаже на идејни модел према којем је устројен дечански скит Света три јерарха. Дакле, реч је о „исихастерији“, тачније о скиту, удаљеном око пола сата хода од Хиландара. Он је имао вишеструку функцију – служио је за одбрану матичног манастира, али је био намењен и келиотском начину живота. Његова најважнија грађевина био је монументални пирг, а у оквиру комплекса постојала је и једнобродна црквица.

Пиргови у склопу пустињачких монашких заједница такође су могли постојати на подручју српских земаља, али за то не постоје поуздани докази. На пример, сада само можемо износити препоставке о намени постројења квадратне основе и масивних зидова, веома налик кули, сачуваног у комплексу пећинског скита у Матосу, на побрђима Шар-планине.⁴⁶ Недовољно су поуздана, иако веома занимљива, и сведочанства новијег датума (из прве половине XIX века) о времену настанка, изгледу и намени такозване куле Лествице у Овчарско-кабларској клисури, изнад некадашњег манастира Јовања, која је сада у рушевинама.⁴⁷

Вратимо се скиту Света три јерарха. Он је био монашка обитељ оспособљена за самосталан живот, о чему сведоче сачуване грађевине: здања намењена обитавању, сакрални простор у виду параклиса и зграда економске намене. Његова функција, као и других монашких пиргова, била је двострука – стамбена и одбрамбена.⁴⁸

Становање у кули јесте пракса добро позната још из раних хришћанских времена. На пример, такав обичај потврђују хагиографски извори, као и материјални

⁴⁴ Mylonas, *L'architecture monastique*, 229–246; Ненадовић, *Одбрана манастира Хиландара*, 91–115; Ćurčić, *Pyrgos–St'Ip–Donjon*, 21–22; Theoharides, *Recent research*, 205–221; Ćurčić, *Architecture in the Age of Insecurity*, 41–42; S. Popović, *Pyrgos*, у: *Манастир Жича*, 95–107; Kirin, *Contemplating the Vistas of Piety*, 95–138.

⁴⁵ ССЗН, бр. 20.

⁴⁶ Д. Поповић, *Средњовековне пећине-исихоснице*, 140–144.

⁴⁷ Караџић, *Почетак описанија*, 16; Вукадин, *Археолошка истраживања*, 167–180; Златић Ивковић, *Манастир Усиње*, 27–66 (са изворима и свом старијом литературом).

⁴⁸ S. Popović, *Pyrgos*, 107.

остаци у монашким обитељима Јудејске пустиње,⁴⁹ а међу сиријским аскетима то је био најпопуларнији вид обитавања.⁵⁰ Досадашња истраживања убедљиво су показала да је становање у пиргу било добро познато и на Атосу и да је та пракса, на идејном плану, могла бити саображена идеалу монашког усхођења, који је врхунски израз добио у *Лествици* Јована Климакса.⁵¹ У кулама су обитавали и неки од најугледнијих српских духовника на Светој гори, рецимо свети Сава⁵² или Данило II.⁵³ Управо такви примери указују на суштински аспект читавог питања, у науци већ одавно истакнут, а то је да су становници пиргова, по природи ствари малобројни, припадали најугледнијим духовницима. Писани извори тако сведоче да су у XIII веку, а нарочито у XIV, у пирговима који су припадали Хиландару обитавали „баште“ или „старци пиржански“ – старешине пирга и припадници нарочито штоване категорије монашких духовних отаца.⁵⁴ Хрусија у том погледу пружа одличан пример. Међу старешинама тог пирга у првој половини XIV века били су старац Симеон – повереник и духовни отац краља Милутина – који је ту дужност обављао четврт века (1302/1303–1327), и јеромонах Арсеније, потоњи хиландарски игуман.⁵⁵ Монашка обитељ на Спасовој води такође пружа драгоцене податке. Тако је, према Доментијану, краљ Урош I подигао скит Преображења „више великог манастира, у гори“, с намером да буде место „где обитава надзорник душа светих отаца који живе на томе светом месту“ (то јест у Хиландару): **вѣше великааго манастира въ горѣ създа стълъп, идѣже живеть посѣтитель доушь светыхъ отць живоуциихъ въ светомъ мѣстѣ томъ...**⁵⁶ О снази и дуговечности тог обичаја убедљиво говоре писана сведочанства о духовницима који су током векова обитавали на Спасовој води, а нарочито познато *Завештање духовника Никанора* (1685), личности изузетно заслужне за обнову скита у XVII веку. У том извору, незаобилазном за проучавање намене монашких кула, Никанор, између осталог, разјашњава своју мотивацију да се настани у пиргу Свете Тројице: **яко же под(о)влетъ д(с)ховнимъ ш(тъ)цемъ подвизати се.**⁵⁷

Не треба сумњати у то да је слична пракса упражњавана и у дечанском скиту Света три јерарха. У прилог схватању да је реч о станишту угледних духов-



Сл. 97. СКИТ СВЕТА ТРИ ЈЕРАРХА, ПОГЛЕД СА ЗАПАДА, СНИМАК Ђ. БОШКОВИЋА, ОКО 1930

⁴⁹ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 171–175; Patrich, *Sabas*, 126.

⁵⁰ Peña, Castellana, Fernandez, *Les Reclus Syriens*, 47–92 и на другим местима.

⁵¹ S. Popović, *Pyrgos*, 97–100 (с примерима и литературом); Ćurčić, *Representation of Towers in Byzantine Art*, 1–37.

⁵² Доментијан, *Живој Светиога Саве и Живој Светиога Симеона*, 302.

⁵³ Данилови настављачи, 103–104.

⁵⁴ Живојиновић, *Светиоорске келије и њирови*, 121–124; иста, *The Spiritual Fathers*, 247–256.

⁵⁵ Иста, *Симеон*, 181–187; иста, *Хиландар и њир* у *Хрусији*, 61–62.

⁵⁶ ССЗН, бр. 4933; Доментијан, *Живој Светиога Саве и Живој Светиога Симеона*, 324.

⁵⁷ Критичко издање *Завештања*: Синдик, *Завештање духовника Никанора*, 207–222; в. и Томић, *Хиландарски скиит Свете Тројице*, 267–275 (где су такође сабрана и коментарисана писана сведочанства о духовницима који су боравили на Спасовој води, 176–193).

ника посредно сведочи и чињеница, већ подробно коментарисана, да је најстарији дечански скит, онај у Белаји, током читаве своје повести био стециште монашке елите. Нажалост, наша садашња сазнања о становницима и старешинама Света три јерарха више су него оскудна. Ипак, једини поуздан сачувани помен веома је речит и утолико драгоценији. То је податак о Арсенију, старешини скита, што га је у рукопису *Посној џриода* оставио писар јеромонах Григорије. Арсеније је очигледно био веома уважена личност, коју писар назива свечасним и преподобним господином, оцем и старцем, јеромонахом.⁵⁸ Ако је судити по светогорском обрасцу, он је био духовник који је руководио скитом у својству „баште пирга“, односно „старца пиржанина“.

Обитавање у пиргу имало је и практичан аспект, који се сада може тек делимично сагледати. Судаће по сачуваним остацима, у оквиру комплекса за становање је могао служити пирг, као и горња етажа источне грађевине. Предност ове последње била је у знатно лакшем приступу, што је понекад могло представљати важну погодност. На пример, године 1348. онемоћали старешина Хрусије Антоније, коме је постало тешко да се пење на пирг, обратио се хиландарском игуману Сави и целом братском сабору с молбом да му дозволе да себи подигне келију поред пирга.⁵⁹ Када је реч о самом пиргу у скиту Света три јерарха, постојећа сазнања далеко су од тога да задовољавају знатније истраживача. Извесно је да се, по угледу на куле Атоса, улаз налазио на другој етажи и да се до њега стизало уз помоћ покретних лествица.⁶⁰ Ако је судити по том обрасцу, с првим спратом комуницирало се путем отвора у поду на другој етажи, а с горњим уз помоћ дрвених лествица. Нема поузданих података о намени етажа.⁶¹ Прва, најнижа, вероватно је коришћена као остава и складишни простор. За становање је нарочито погодна била трећа етажа, опремљена огњиштем камином. Ретки познати примери тог постројења, попут оних у Студеници⁶² или Бјеличковици,⁶³ сведоче о томе да се и у пустињачким келијама „у стени“ – разуме се, оним репрезентативним – могао налазити овај уређај. Та чињеница, са своје стране, представља важно сведочанство о томе да се у пиргу могло боравити током читаве године. О броју монаха који су у XV веку обитавали у том комплексу тешко је доноси-

ти поуздан суд. Сасвим је извесно да их је било више него у раздобљу турске власти, рецимо 1570/1571. године, када су у пиргу боравила само двојица монаха.⁶⁴ Извесна упоришта за решавање тог питања представљају изложена запажања која се односе на особене одлике испосничких станишта Дечанске пустиње. Да подсетимо, ови „манастирићи“ келије и скитови били су у великој мери самосталне заједнице, са црквицом, монашким становима и сопственим земљишним поседима. Њихово братство, како то показује пример обитељи у Белаји, имало је разуђену хијерархијску структуру, на подобје кинотије – старца као настојатеља, еклесијарха и параклесијарха – а уз њих и „сав сабор“ скита.⁶⁵ Такви подаци, ако се изузме помен Арсенија, „старца пиржанског“, нису се, нажалост, сачували у вези са скитом Света три јерарха. Ипак, неки закључци могу се извести на посредан начин, на основу познатих чињеница. Нарочито је важно истаћи то да је ова обитељ, по свему судаће, била највећа и најугледнија после белајске и да је у пиргу, али и на спрату источне сводне грађевине, постојао релативно велики простор за обитавање и чување основних потрепштина. Једнако је важна и околност да је реч о комплексу вишеструке функције, који је захтевао присуство одговарајућег броја монаха, оспособљених за различита послушања. Осим настојатеља и свештенослужитеља, ту је морало бити братственика који су

⁵⁸ ССЗН, бр. 9395. У *Поменуку Света три јерарха* такође се помињу старци Серафион, Методије и Василије, који су, по свој прилици, били житељи Дечанске пустиње. Није, међутим, познато тачно место њиховог обитавања, нити време када су уписани у поменик, в. *Прилој II*.

⁵⁹ Живојиновић, *Светогорске келије и џиртови*, 123.

⁶⁰ Mylonas, *L'architecture monastique*, 243; S. Popović, *Pyrgos*, 103.

⁶¹ За проблем функције позносредњовековних монашких пиргова нарочито је значајан рад А. Кирина о Хрељиној кули манастира Риле (Kirin, *Contemplating the Vistas of Piety*, 106–125), заснован на компаративном проучавању писаних извора и физичких структура.

⁶² Темерински, *Горња испосница*, 257–260.

⁶³ Д. Поповић, „Пустинја“ Бјеличковица, 114.

⁶⁴ Зиројевић, *Имање манастира Дечана*, 411.

⁶⁵ В. *Прилој I*; уп. и *supra*, стр. 114–128.

се старали о књигама, а и о сложеном безбедносном систему пирга. Ако се то има у виду, као и претпостављена површина параклиса од око четрнаест метара квадратних, може се помишљати да су у комплексу пирга у његовом просперитетном раздобљу обитавала четворица-петорица монаха.

Ипак, оно што представља не само особену већ и јединствену одлику пирга Света три јерарха јесу прозори на трећој и четвртој етажи. По свом броју, а нарочито по димензијама, они су без иједне паралеле у српском пештерном градитељству. Ти прозори недвосмислен су показатељ да су просторије на поменутих етажама биле пуне светлости и изложене сунцу током читавог дана. Нарочито је карактеристично решење прозора са западне стране: иако пробијени на уској, бочној страни грађевине, они су били једнаке величине као прозори на југу, па су омогућавали да у просторију допру чак и последњи зраци залазећег сунца. Тај аспект дечанског пирга може се сагледавати са бар два важна становишта. Први се односи на величанствен поглед који се пружао с поменутих прозора далеко унаоколо, обухватајући добар део Метохије. Нема никакве сумње да је ту остварен, смишљено и у широкој скали, особен естетски идеал, везан за видиковце кула. Наиме, новија истраживања уверљиво су показала да је код тих грађевина, иначе изразито утилитарних, постојала компонента уживања у лепоти пејзажа који се посматрао с њиховог врха.⁶⁶ Тај квалитет куле имао је посебну димензију када је реч о монашком пиргу, где је *vista* била у непосредној функцији анахорезе и духовног усхођења.⁶⁷

Друго важно питање односи се на намену просторија у пиргу. Будући веома светле, оне су могле представљати идеално место за преписивачку делатност. Писани извори, видели смо, јасно сведоче о томе да је у пиргу чуван знатан број књига, док се преписивачка делатност не помиње. Штавише, у поменутом запису у дечанском *Посном шриоду* изриком се каже да је рукопис за старца Арсенија, старешину пирга, јеромонах Григорије писао у самом манастиру. Та чињеница најбоље потврђује да је реч о појави која се противи олаком уопштавању и подразумева опрез приликом доношења закључака. Ипак, с обзиром на све изложене чињенице, претпоставку о могућој преписивачкој

делатности у пиргу не би требало у потпуности одбацивати, нарочито ако се има у виду добро позната пракса – у науци одавно уочена и оснажена многобројним изворима – редовног претварања српских средњовековних исихастирија у жаришта духовног живота и књижевне делатности.⁶⁸ С друге стране, та хипотеза могла би бити вредан прилог проучавању занимљивог и недовољно истраженог питања о просторима у којима су српске средњовековне књиге писане и чуване.⁶⁹ Судаћи по сачуваним изворима, пиргови су свакако припадали тој категорији. Неке примере и овде смо поменули, рецимо пирг Преображења на Спасовој води, где је 1262–1263. године Теодор Граматик писао књиге по Доментијановом налогу и упутству.⁷⁰ Само мало доцније, 1264, Доментијан је на истом месту довршио писање *Житија светио Симеона*.⁷¹ Да је тај пирг и доцније био у функцији књиге, потврђује *Завештање духовника Никанора*.⁷² Књиге су преписиване, додуже у познијем раздобљу, и у такозваној кули Лествици у Овчарско-кабларској клисури.⁷³ Како било да било, ако упражњавање преписивачке делатности у пиргу Света три јерарха и представља тек хипотезу, извесно је да је ту чуван, као у некој врсти сигурне ризнице, већи број књига, као и богослужбених сасуда и одежди. Пракса чувања књига у просторијама куле, потврђена и на подручју српских земаља у раздобљу средњег века, била је раширена на подручју Свете горе, о чему сведоче, на пример, библиотеке манастира Пантократора, Кутлумуша или Пантелејмона.⁷⁴ Дакле,

⁶⁶ Maguire, *The Beauty of Castles*, 24.

⁶⁷ Kirin, *Contemplating the Vistas of Piety*, 99–100.

⁶⁸ Свети Сава, *Сабрани списи*, 15; Д. Поповић, *Монах-иусийињак*, 568–569 (с примерима и литературом).

⁶⁹ Шпадијер, *Живои са књигом*, 454, 458–459.

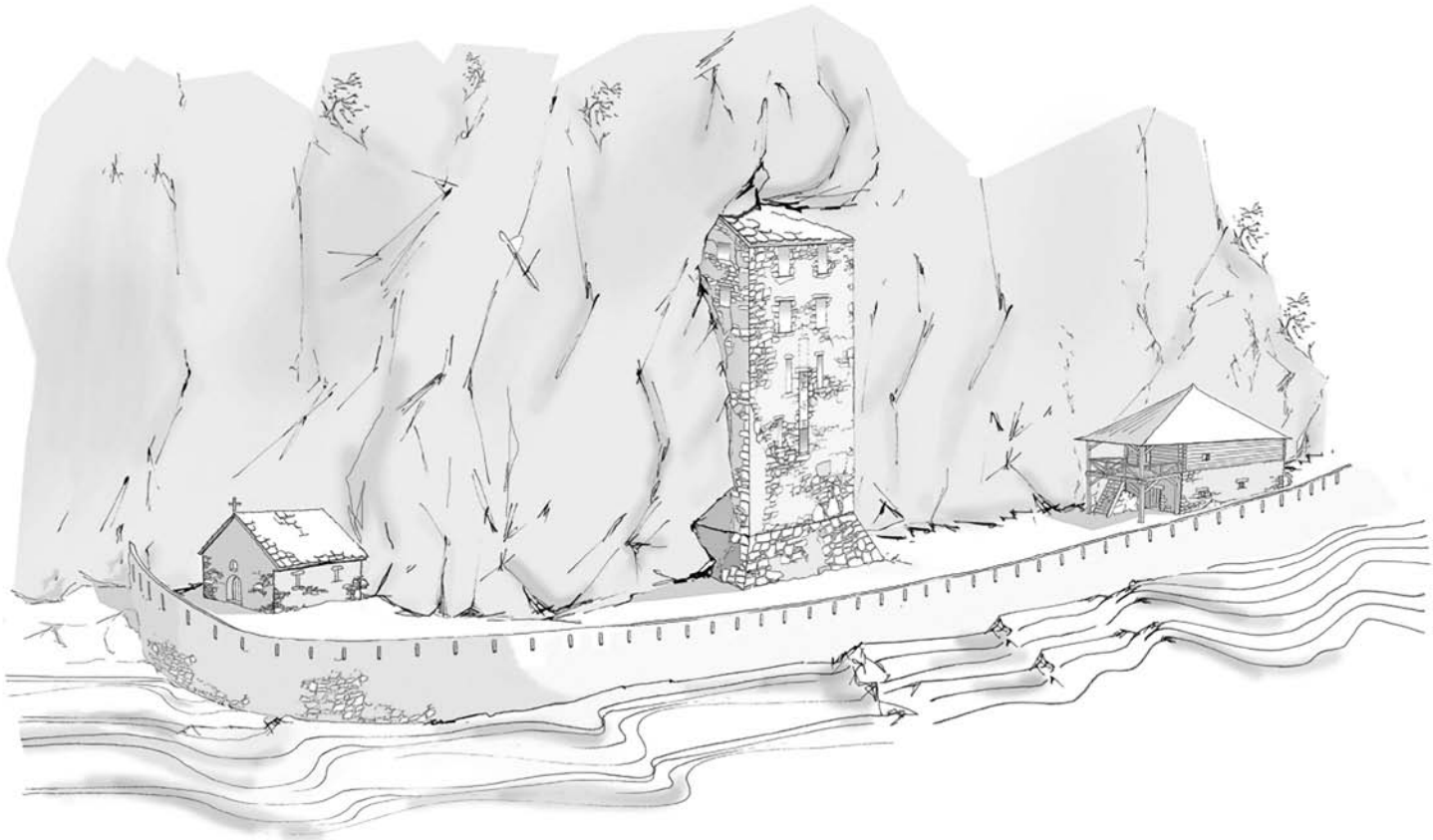
⁷⁰ ССЗН, бр. 20.

⁷¹ Доментијан, *Живои Светиога Саве и Живои Светиога Симеона*, 325.

⁷² Синдик, *Завештање духовника Никанора*, 207–222.

⁷³ ССЗН, бр. 1303; бр. 8433; Д. С. Поповић, *Преписивачка делатност*, 81–92; Николић, *Зписи*, 189–214.

⁷⁴ С. Поповић, *Крст у крују*, 112–113 (са старијом литературом); иста, *Pyrgos*, 103.



Сл. 98. СКИТ СВЕТА ТРИ ЈЕРАРХА, РЕСТИТУЦИЈА НЕКАДАШЊЕГ ИЗГЛЕДА

и та околност, уз многе друге које су већ истакнуте, могла би указивати на атоске образце нашег пирга.

Друга важна намена пирга Света три јерарха била је одбрамбена. О томе јасно сведочи низ фортификационих елемената, данас препознатљивих у траговима или познатих на основу документације. Такви су некадашњи подзид и оградни зид комплекса, коса ескарпа која је ојачавала приземље пирга, као и безбедан улаз на његовој другој етажи. С обзиром на немирна времена у којима је заснован, веома је вероватно да је, између осталог, замишљен и тако да у случају потребе послужи као манастирски рефугијум. Такву могућност поткрепљује податак о великом броју књига, богослужбених одејанија и сасуда који су ту чувани, али и подаци из различитих писаних извора. На пример, у запису из 1388. у једном минеју каже се да су у грачаничком пиргу у току ратних разарања изгорели и књиге и људи.⁷⁵ Сасвим сличан догађај збио се у атоском

манастиру Зографу, у чијој су кули, с монасима и световњацима, изгореле књиге и ризница.⁷⁶ Најзад, треба имати на уму то да је подручје Дечанске пустиње у другој половини XIV и у првим деценијама XV века, ако је судити по писаним сведочанствима, очигледно представљало нестабилну територију. У том смислу веома је речито приповедање епископа Марка Пећког у *Житију светиої ѡаширијарха Јефрема*. Он каже да након смрти цара Стефана Душана „настадоше немири у земљи српској“, а затим, описујући одјек тих прилика у околини манастира Дечана, сведочи о томе да су разбојници напали келију у којој је обитавао Јефрем,

⁷⁵ На пример, запис из 1388. у једном минеју сведочи о томе да су у грачаничком пиргу у току ратних разарања изгорели и књиге и људи, ССЗН, бр. 162.

⁷⁶ *Българската литература*, 226.

због чега се он, на иницијативу патријарха Спиридона, преселио у *џустинију* Пећке патријаршије.⁷⁷ О урушавању поретка и атмосфери несигурности посредно али убедљиво сведочи и Григорије Цамблук у *Житију свештої Стефана Дечанскої*. Реч је о познатој приповести о локалним насилницима челнику Ивоју, „идолу непобожности“, и „неукроћеном и дивљем“ Јунцу, који су, пре него што су чудесном интервенцијом „светог краља“ сурово кажњени, отимали имовину манастира и злостављали његове старешине.⁷⁸ У таквим околностима утврђени скит у виду пирга, као заклон за монахе и место чувања манастирских драгоцености, доиста је могао имати кључну улогу.

Важну улогу кула у одбрани монашких заједница потврђују писани извори, укључујући и оне наративне, хагиографске. Једно од најпознатијих сведочанстава садржано је у *Житију архиепископа Данила II*, из којег сазнајемо да је Данило II у току каталанске најезде на Свету гору чак три године и три месеца провео у хиландарском пиргу.⁷⁹ Приликом „агарјанских“ упада у Парорију у кулу се склонио и пустињак Ромил Раванички. Његов животописац веома сликовито приповеда о томе како су Турци најпре отели манастирску стоку, а затим кренули да опседају пирг, гађајући монахе стрелама са земље; беспомоћни монаси најзад су напустили пирг, али тек пошто су га претходно запалили.⁸⁰ Та епизода, која поседује несумњиву документарну вредност, као и друге поменуте чињенице, добро илуструје ширу појаву, у науци више пута претресану, а то је пораст важности одбрамбене и рефугијалне улоге манастирских кула у позносредњовековном раздобљу.⁸¹

Изложени резултати водили би закључку да су Света три јерарха једини сада познати фортификавани монашки скит средњовековне Србије, по замисли близак светогорским утврђеним пирговима. Већ сама та чиње-

ница даје овом објекту изузетан значај. Уз то, скит представља убедљиво сведочанство о том немирном и несигурном добу, у којем се утврђују монашке обитељи не само на Атосу већ и у Србији. Укупна сазнања о његовој замисли, функцији и градитељским решењима чине га извором првог реда за проучавање устројства и облика скитског и отшелничког начина живота не само у Дечанској пустињи већ и на ширим просторима источног света. Такође, скит Света три јерарха јесте репрезентативан пример што показује креативну снагу с којом су светогорски обрасци примењивани при уређивању монашког живота средњовековне Србије.

Најзад, кратак осврт заслужује и познија историја скита. Она се, додуше, прати тек делимично и у веома уопштеним контурама. Извесно је да је у доба турократије пирг променио намену и карактер. У тим временима он свакако није имао одбрамбену функцију, будући да за то није било ни потребе ни могућности. С друге стране, живот и активности у њему никако нису замрли, о чему најбоље сведоче поменути писани извори, а нарочито чињеница да су у трећој деценији XVI века ту обитавала двојица калуђера. Врло је вероватно да су и у том раздобљу у скиту живели уважени монаси и духовници. На посредан али довољно убедљив начин о томе говори податак да су се читава села, попут Архилаче, заветовала да помажу ову келију како би се монаси, заузврат, молили за „њихне душе и трудове“. О присуству образованих монаха понајбоље сведочи постојање неке врсте „школе“ у скиту, где су довођена деца из околних места али и издалека како би их монаси учили писмености.⁸² Те чињенице могле би значити да је и у измењеним историјским околностима пирг Света три јерарха, захваљујући дубоко укоренењеној традицији, сачувао нешто од свог изворног статуса и угледа.

⁷⁷ *Шест њисаца*, 166–167.

⁷⁸ Григорије Цамблук, *Књижевни рад у Србији*, 77–78.

⁷⁹ Данилови настављачи, 89.

⁸⁰ *Житие Преподобнаго Ромила*, 19.

⁸¹ Живојиновић, *Светогорске келије и пиргови*, 113–116; С. Поповић, *Крст у крују*, 127–131; иста, *Pyrgos*, 103–104 (са изворима и литературом).

⁸² За ове податке в. *Прилој II*.



СКИТ СВЕТОГ ГЕОРГИЈА („ИСПОСНИЦА СВЕТЕ ЈЕЛЕНЕ“) И СУСЕДНЕ ПУСТИЊАЧКЕ НАСЕОБИНЕ

КАДА ЈЕ РЕЧ о писаним изворима, овај скит, који је у прошлости био једно од најзначајнијих средишта Дечанске пустиње, помиње се, видели смо, једино у турским пописима из 1570/1571. и 1582. године, где је забележено да је ту живео само један монах.¹ У време оживљеног интересовања за испоснице у клисури Бистрице средином XIX века некадашња посвета скита већ је одавно била заборављена, па је у првим путописним сведочанствима он означен популарним називом, као испосница Свете Јелене, по сестри светог Стефана Дечанског. Према казивању Ђурђа Бошковића – коме су својевремено предочени погрешни подаци, о чему ће још бити речи – тај назив односио се на сводну грађевину коју је делимично рашчистио архимандрит Леонтије Нинковић, тадашњи старешина манастира Дечана, прихвативши њен популарни назив.² Наш покушај идентификације скита заснован је, с једне стране, на њеном најстаријем опису, који су начиниле Мјур Макензијева и Ирбијева, и, с друге, на теренском рекогносцирању.

Поменути путопис пружа мноштво драгоцених података о некадашњем изгледу овог монашког стани-

шта.³ На првом месту, Британке га релативно прецизно лоцирају. Оне сведоче о томе да се на отприлике четврт сата јахања од манастира с пута види испосница „светога краља“, па настављају: „Ниже испод ње стоји на голој стени испосница свете Јелене, којој је предњи зид пао па се виде унутра два свода (два лучна процепа, п. а.)⁴ а међу њима стоји један цбун ружа. Да би је изближе разгледале ми пређосмо Бистрицу, успужасмо се уз врло стрмениту обалу на другој страни и прођосмо мимо једног кладенца са добром водом, а који

¹ Шаkota, *Дечанска ризница*, 55; Зиројевић, *Цркве и манастири*, 90; иста, *Имање манастира Дечана*, 411; иста, *Поседи манастира*, 34. О. Зиројевић је овај „манастир“ убицирала негде око Црвеног брега.

² Петковић, Бошковић, *Манастир Дечани*, 114, нап. 2.

³ *Пушовање*, 320–321; *Travels*, 432–433; путописне белешке М. С. Милојевића (*Пушойис*, 16–17) практично су неупотребљиве за проучавања; једини тачни подаци, у обиљу измишљених, јесу тадашњи назив скита – Света Јелена – затим тврдња да су ту сачуване фреске, као и податак да је место било препознатљиво по раскошном ружином жбуну.

⁴ „Two arched clefts“, *Travels*, 431.

се зове краљева чесма.“ Након тога следи казивање, драматично интонирано, о запрепашћењу дечанских монаха када су, стигавши до испоснице, спазили трагове недавног пожара који је део здања потпуно уништио. Сведочење о затеченом стању споменика данашњем истраживачу представља извор првог реда, који дозвољава да се, макар у основним обрисима, наслуте првобитни архитектонски склоп здања и његови елементи. Због тога одговарајуће делове текста доносимо у интегралном облику. Дакле, када су Британке с пратњом пришле спаљеној грађевини, један од калуђера је рекао: „Ето спалили су степеницу (степениште, п. а.) и све су разрушили“, док су путнице закључиле следеће:⁵ „Заиста: Арнаути, тражећи заклона у улазу, наложили су ватру, користећи степениште као димњак, и на тај начин спалили не само средство за пењање већ и под горње просторије. А постојала је пет стотина година!“ Следе једнако занимљива обавештења, произашла из чврсте решености Британки – која је била готово равна подвигу – да испитају објекте своје истраживачке знатижеље: „Тешко је доћи до капеле св. Јелене, јер почем је поништено све што је од дрвета а зид оборен, то се једва може преко стене прећи. Гојазни калуђери не смедоше ризиковати да се упусте у покушаје, али монастерски дрводеља који се као бегунац једном потуцао по планинама, показа се врло ревносан и вешт вођ. У првој ћелији нема шта да се види; али ако продрете кроз онај ружични џбун онда долазите у олтар испосничке капеле. Плоча једна у стени представља олтар а иконе су исписане на једном слоју штука (малтера). На једној страни и то у доњем реду, Арнаутчад је олупала свеце, али други и трећи ред остао је прилично сачуван, и колорит му је још једнако тако свеж да смо се зачудиле. Најпре долазе иконе светаца, а испод сваке написано је име свечево тако да је још читко, а више њих има насликано нешто као неко крштење или мучеништво. Светац до појаса наг стоји у једноме великом казану а око њега су многи различити људи; неко тајанствено лице којег се руво спустило доле али не додира земљу, појављује се као да благослови или можда да избави мученика.“⁶

Мјур Макензијева и Ирбијева обавиле су савесно свој задатак, утолико пре што су здање затекле у рушевном стању, без предњег, јужног зида, и с великим

ружиним грмом који је израстао у литици усред самог објекта. Стога се, уз све нејасноће и непрецизности, из њиховог описа ипак могу извући неки закључци. На првом месту, јасно следи да је скит Светог Георгија био зидана грађевина устројена у литици, тачније у плиткој поткапини, која је, изгледа, била природно обликована у виду двоструког лучног процепа. На основу податка да је часну трпезу чинила „плоча једна у стени“ могло би се помишљати на то да је не само северна већ и источна страна цркве била прислоњена уз стену. Из описа такође следи да је у питању било двосратно здање, са етажама повезаним дрвеним степеницама. Грађевина је, како изгледа, имала и дрвену међуспратну конструкцију. На основу расположивих података веома је тешко у целини сагледати њену намену. „Прва ћелија“ у коју су Енглескиње ушле и у којој ништа нису затекле могла је бити нека врста предворја испред параклиса. Не може се, међутим, искључити ни другачија намена ако се имају у виду примери обухватања сакралног и стамбеног простора у једну архитектонску целину, заступљени управо у пештерном градитељству.⁷ Највише података сачувало се о простору цркве. Тако сазнајемо да је у олтару постојала часна трпеза у облику плоче у стени, што такође има аналогije у пећинским храмовима средњовековне Србије.⁸

⁵ С обзиром на то да је превод овог дела текста непотпун и недовољно тачан, дајемо га у сопственој верзији. У оригиналу текст гласи: „Too true: Arnauts seeking shelter in the entrance had lit a fire, using the stair for their chimney, and thus had burnt not only the means of ascent, but the very floor of the upper room“, *Travels*, 432.

⁶ *Путовање*, 321; *Travels*, 432–433.

⁷ Тако је било у Русиници – монументалној пећини испосници код Муштутишта, на обронцима Шар-планине – чији је горњи спрат имао богослужбену намену, док је доњи служио за становање, в. Д. Поповић, *Средњовековне пећине-испоснице*, 137–139. Сакрални и стамбени простор обједињени су и у испосници манастира Туман (Митошевић, *Манастир Туман*, 51–55), као и у пећинској цркви у Паљеву код Тутина, в. Милошевић, *Пећинска црква*, 37–49; уп. и Д. Поповић, *Монах-цусишњак*, 581–582 (с литературом). Изузетно занимљив пример градитељског обједињавања цркве и стамбеног простора недавно су открила ископавања пећинског скита у Урошевици, в. М. Поповић, *Манастирски комплекс у Урошевици*, 25–30.

⁸ Часна трпеза уклесана у стену један је од важних елемената комплекса пећинских испосница манастира Милешеве, уп. Д. Поповић, *Испоснице манастира Милешеве*, у припреми за штампу.

Нарочито је драгоцен опис живописа, изложен аматерски али довољно тачно и, што је најважније, на основу аутопсије.⁹ Живопис, веома добро очуваног колорита, био је, по свој прилици, распоређен у три зоне. У првој су се налазиле стојеће фигуре светих, које су, будући да их је „Арнаутчад олупала“, затечене у веома оштећеном стању. Знатно боље очувана била су попрсја у другој зони („иконе светаца“), с још читљивим натписима. Трећу зону очигледно су заузимали циклуси, према сведочењу Британки такође добро очувани. Сцена из тог појаса коју су Мјур Макензијева и Ирбијева најподробније описале представља свакако мучење светог Георгија у котлу, с обзиром на то да садржи препознатљиве иконографске елементе, добро познате на основу других очуваних примера. У византијској уметности та сцена се, изгледа, појавила у XII веку, а сликана је много чешће од доба Палеолога и увек је приказивала допола наог Георгија у котлу и целате око њега,¹⁰ као што је било и у дечанском скиту. Ова представа сигурно је чинила део циклуса Светог Георгија, што би била убедљива потврда посвете параклиса том светитељу.

Не знамо тачно када су ишчезли последњи остаци скита Светог Георгија, али је највероватније да се то збило негде у последњој трећини, односно четвртини XIX века. У сваком случају, у време Леонтија Нинковића још се знала његова локација, али је већ тада, према сведочењу тог заслужног дечанског старешине, „ћелија Св. Јелене (била) до темеља обурвана“.¹¹ С нешто више извесности можемо размишљати о узроцима њеног ишчезнућа, уз меланхоличну констатацију да се све до наших дана они нису битно променили. Порекло и природу тих рушилачких сила живо су осликале Мјур Макензијева и Ирбијева након сазнања да је скит Светог Георгија изгорео: „Можете себи преставити шта смо осећале кад један тренутак позније опазисмо једнога од ових рушитеља и штеточина, где мирно стоји поред нас па без брига гледа – Арнаутин, наравно, полунаг, дивљачан чувајући своје козе, али не растављајући се од своје пушке. Појав овакога крадљивца тако близу манастира, већма него све жалбе и јадиковања калуђера показиваше нам како су дивља зверад из шуме продрла у овај красни виноград.“¹² Та врста претње дечанским испосницама није, нажалост,

била и једина. Столећима дуг живот у крајње тешким условима, често неподношљивим, далеко од актуелних европских токова, нужно се одразио на свест дечанских монаха и њихов однос према споменичком наслеђу. Стога су Британке речју бласфемија, односно саблазан, одредиле покушај својих пратилаца да „одбију један комад фреске за нас, да га понесемо као успомену“. Исти однос показале су према још једној иницијативи калуђера, без сумње руковођеној најбољим намерама: „Да би нам као олакшали излазак, они се договараху да исеку ружични бокор. Мало што не посекоше ружу свете Јелене – која је у пролеће право чудо ради свога изобиља у цвећу, и којој се они путници што не могу да се пентрају амо, радују и чуде с ону другу страну воде. Шта би било кад би поклоници до године у мају месецу нашли да ње више нема?“¹³

Према локалном предању, ту ружу је својом руком засадила сестра светог Стефана Дечанског.¹⁴ Ружа је очигледно била својеврсно знамење скита Светог Георгија, али и атракција за поклонике који су походили Дечанску пустињу. Жбун беле руже помиње и М. С. Милојевић, који такође тврди да је грм руже, само црвене, растао и поред испоснице „светог краља“.¹⁵ Овим поводом треба скренути пажњу на врло занимљиву, у најмању руку необичну појаву – у непосредној близини пећина испосница врло се често налазе жбунови дивље руже.¹⁶ Уз нужан опрез и методски отклон од исувише симболичког и „холистичког“ тумачења

⁹ За разлику од Британки, М. С. Милојевић (*Пушћопис*, 16–17) није посетио овај локалитет, већ га је описао по причањима других, па је потпуно произвољно набројао фреске и натписе у пећинској цркви.

¹⁰ Основно о овој представи: Myslivec, *Svatý Jiří*, 327–330; Mark-Weiner, *Narrative Cycles*, 198–201; Tomeković, *Les répercussion du choix du saint patron*, 34, 39.

¹¹ Нинковић, *Брасиво лавре Високих Дечана*, 26.

¹² *Пушћовање*, 320; *Travels*, 432.

¹³ *Пушћовање*, 321; *Travels*, 433.

¹⁴ Ивановић, *Задужбине Косова*, 393.

¹⁵ Милојевић, *Пушћопис*, 16–17.

¹⁶ То сазнање проистекло је из дугогодишње перспекције терена приликом проучавања пећинских цркава и испосница на подручју средњовековне Србије.

појава, не може се занемарити значење које цвеће има у идеологији и пракси монашке пустиње. Тај простор сматран је анахоретским рајем и местом обиља, на којем цвета мноштво цветова – што је метафора за монахе и њихов „миомирис врлине“.¹⁷ Међу цветовима нарочиту симболичку снагу имала је ружа: посматрана као рајско биље, цвет мучеништва, али и симбол преображаја и обнове живота, она је била особен мотив хришћанске егзегезе, нарочито аскетске литературе, која се радо позивала на речи пророка Исаије (35, 1): „Радоваће се томе пустиња и земља сасушена, веселиће се пустош и процвјетати као ружа.“¹⁸ Управо та идеја о *desertum floridus* чинила је програмску основу средњовековних манастирских вртова.¹⁹ Грм руже у скиту Светог Георгија, као и у другим пећинским испосницама, могао би бити последњи, редуковани остатак таквог схватања, особито распрострањеног међу монасима.²⁰

Истраживања овог локалитета обављена 2007. године показала су, нажалост, да ниједан од поменутих препознатљивих елемената, какви су жбун руже или „краљева чесма“, није претрајао до наших дана. Није се сачувало ни сећање на локацију некадашњег скита, који је, као што је истакнуто, XX столеће дочекао урушен до темеља. Ипак, у току перспекције терена учени су трагови који би могли знатно допринети покушају убикације испоснице Свете Јелене. За осветљавање овог питања кључне податке поново пружа путопис Мјур Макензијеве и Ирбијеве. Будући да је у њихово време споменик био далеко боље сачуван, обавештења која он доноси омогућују поређење са сведочењима познијих истраживача, као и проверу појединих података на самом терену.

Дакле, пошто су завршиле с разгледањем „свете Јелене“, Британке су се упутиле ка објекту који су назвале „трећа испосница“. Врло прецизно означиле су и репере за њено препознавање: „... испосница се налази у подножју суседне литице и мора се потражити под површином једног великог камена.“²¹ Водичу Мјур Макензијеве и Ирбијеве требало је доста времена и труда да пронађе отвор кроз који се улазило у грађевину, а када га је коначно нашао, он „беше тако мален да кавас и калуђер не хтедоше ни пошто да унутра уђу“. Као и увек одлучне да савладају препреке и остваре

свој циљ, Британке су се увукле у грађевину пратећи свог водича, који је ушао први и свећом осветлио просторију. Њен изглед описују на следећи начин: „Нађосмо се у маленој једној соби у стени, полу претрпаној земљом и пружећем. Одатле се ишло у једну унутрашњу ћелију, чисту и лепо озидану на свод и на све стране довољно широку да човек може пуно раширити своје руке. Ми не могосмо опазити нигде каквога трага живопису или каквоме запису.“²²

Срећним стицајем околности, у временима која су наступила здање није предато потпуном забору. Ђ. Бошковић је забележио важан податак о томе да је ову „испосницу“ делимично рашчистио и откопао архимандрит Леонтије Нинковић.²³ Ђ. Бошковић и С. Смирнов обишли су локалитет 1933. године, означили га као Зидану испосницу, снимили његову основу и написали следећи извештај: „Зидана испосница у Белају. Нешто ближе Дечанима, у брегу, на левој обали Бистрице. Два простора чији су полуобличасти сводови толико затрпани земљом да је све шумом обухваћено. Сада се улази кроз једну рупу у своду. Северну страну и део западне стране затвара стена уз коју су прислоњени остали зидови, израђени од једва обрађеног кречњака. И сама унутрашњост прилично је затрпана каменом и земљом, тако да максимална слободна висина износи око 1,50 м. Фресака нема.“²⁴ Овај текст, готово без измена, аутор је поновио у монографији о Дечанима, додавши податак да се локалитет налази на

¹⁷ Ashbrook Harvey, *Scenting Salvation* (са обимном библиографијом о овом питању).

¹⁸ Beterlink, *Les Oxytores*, 7–15; Д. Поповић, *Цвевна симболика и култи реликвија*, 69–81 (са изворима и литературом).

¹⁹ Wolschke-Bulmahn, *Zwischen Kepos und Paradeisos*, 221–228; Delumeau, *History of Paradise*; в. такође зборнике радова *Medieval Gardens* и *Byzantine Garden Culture*.

²⁰ Занимљив пример такве супституције врта представљају перунике откривене на литици данас неприступачне испоснице манастира Арханђела Михаила у Расу, в. D. Popović, M. Popović, *The Cave Lavra*, 123.

²¹ Нетачан превод Ч. Мијатовића (*Путовање*, 321) овде смо заменили својим; *Travels*, 433.

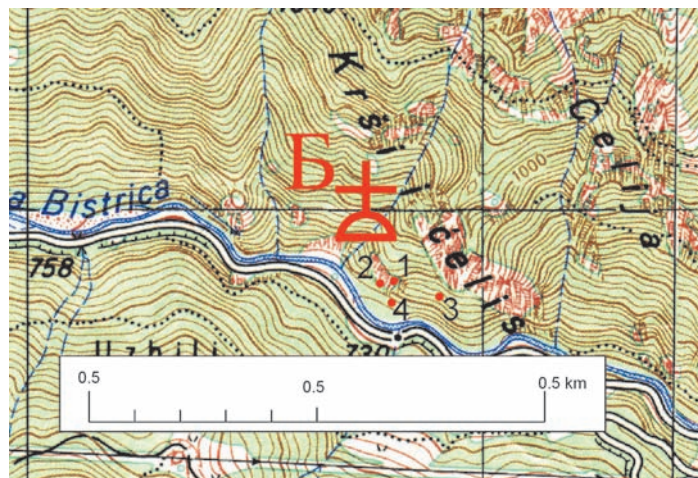
²² *Путовање*, 321–322; *Travels*, 433.

²³ Петковић, Бошковић, *Манастир Дечани*, 114, нап. 2.

²⁴ Смирнов, Бошковић, *Археолошке белешке*, 266.

сат и по хода од манастира, као и веома умесну опаску о функцији ове грађевине: „Поставља се питање да ли је уопште служила као испосница.“²⁵ Ту је такође донет податак – очигледно резултат грешке и сажимања информација – да је реч о „испосници коју је делимично рашчистио и откопао архимандрит Леонтије и дао јој име испосница свете Јелене“ по сестри Стефана Дечанског. После Ђ. Бошковића о овој грађевини укратко је писао, на основу већ познатих чињеница, још само Милан Ивановић, који, следећи свог претходника, погрешно поистовећује Зидану испосницу и испосницу Свете Јелене.²⁶ Прецизан и очигледно веродостојан опис Макензијеве и Ирбијеве, међутим, не оставља места сумњи у то да је реч о два просторно блиска (на суседним литицама), али различита објекта. За овај локалитет Ивановић, не позивајући се на извор, везује и предање по којем се то место назива и „Краљичин разбој“, по краљици која је као аскета ту живела и у дугим часовима осаме на разбоју ткала платно за одећу.

У току теренске проспекције обављене 2007. године пошло нам је за руком да локалитет идентификујемо на терену (сл. 99). Нажалост, за пажљивија испитивања и техничка снимања није било потребних услова. Ипак, потврђена су запажања претходних истраживача и допуњена новим појединостима. Локалитет се налази на 734 метра надморске висине (координате: 0437385; 4711937), а чине га остаци једне грађевине. Њене изворне облике, посебно са спољне стране, данас је веома тешко уочити с обзиром на то да је готово у целости засута, те стога тешко разазнатљива. Будући да је некадашњи улаз с јужне стране такође засут, приступ здању данас је могућ, као и некада, само кроз омањи отвор – оштећење на своду с југоисточне стране. Отвор је наткриљен великим блоком стене плочастог облика, који се ту обрушио вероватно тек након пропасти грађевине. Дакле, стање затечено на терену потпуно одговара опису Мјур Макензијеве и Ирбијеве. Приземни, полуукопани део грађевине неправилне је трапезасте, готово правоугаоне основе, чија је укупна дужина око 5,70 m, а ширина између два и два и по метра. Својом северном страном, делом и западном, здање је било ослоњено на окомиту стену, која је на том месту делимично за-



Сл. 99. СКИТ СВЕТОГ ГЕОРГИЈА, СИТУАЦИОНИ ПЛАН

сечена приликом градње објекта. Источну и јужну страну чинио је зид грађен од ломљеног, мало притесаног камена. Дебљина тог зида од око 0,70 m могла се уочити само местимично с јужне стране.

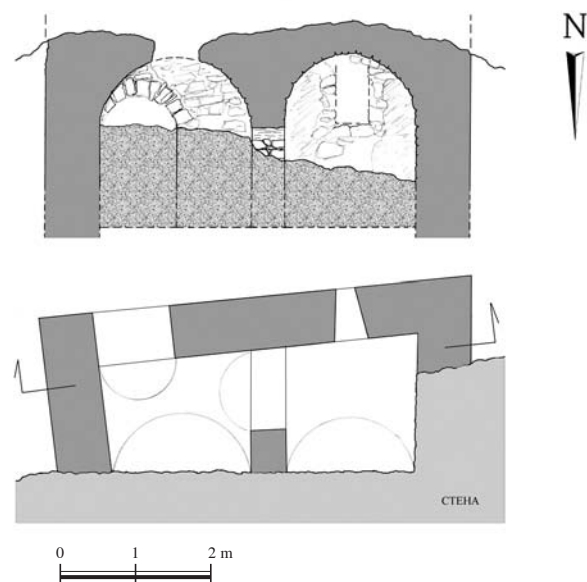
Унутрашњи простор грађевине био је подељен на две неједнаке просторије: источну (средњих димензија 1,90 × 1,50 m), која је, у односу на старије описе, затечена с још већим слојем насипа, и западну (средњих димензија 1,70 × 1,70 m), коју су Британке описале као „унутрашњу ћелију“; тај простор данас је такође засут камењем и земљом, али далеко мање у односу на источно одељење. Обе просторије пресведене су полуобличастим сводовима, попречно постављеним у односу на подужну осу грађевине. Улаз, широк један метар и лучно пресведен, чији се остаци јасно уочавају, налазио се у јужном зиду источне просторије. Одатле је у западно одељење водио пролаз, такође лучно пресведен и нешто шири од улаза (1,10 m) (сл. 100, 101). У поређењу са сводом улаза, нижи је за око 0,40 m. У јужном зиду западне просторије уочљиви су остаци прозора високог око један метар, а чија се горња ивица налазила готово у равни темена свода. Слично зидовима, сводови су били грађени од грубо притесаног камена, без посебне клесарске обраде. О некадашњој

²⁵ Петковић, Бошковић, *Манастир Дечани*, 114.

²⁶ Ивановић, *Задужбине Косова*, 395.

висини просторија данас је тешко судити јер су великим делом под насипом. Ипак, могуће је претпоставити да се теме свода западне просторије, у односу на некадашњу равну пода, налазило на висини која је износила између два и 2,30 метара. На унутрашњим површинама зидова и сводова очувани су трагови малтерисања црвеним водонепропустивим малтером. Управо та околност представља кључно упориште на основу којег се могу изнети извесне претпоставке о првобитној намени здања. Полазећи од чињенице да је малтер имао функцију заштите од спољне влаге, може се помишљати да је реч била о некој врсти оставе, то јест простора намењеног складиштењу намирница. Изнад те приземне полуукопане етаже могла се налазити дрвена колиба намењена обитавању. Био би то веома повољан положај за становање, јер би у том случају кућа спреда била окренута сунчајној, јужној страни, а позади потпуно заштићена окомитом стеном. Дакле, упркос другачијем градитељском решењу, то здање би, са становишта функције, своју блиску аналогију имало у каменој засведеној грађевини која се налази на источном крају комплекса скита Света три јерарха.²⁷

У околини поменуте грађевине постоји још сачуваних зидова, чији се конструктивни склоп и намена не могу препознати само на основу посматрања, без сондирања. Нарочиту пажњу привлаче остаци монументалног зида, тачније неког подзида, који се налази око осам метара испод сводне просторије низбрдо, тако да је висинска разлика између два објекта 2,5 m. Зид је формиран од грубо притесаног и полуобрађеног камена, спојеног малтером. С доње, јужне стране лице зида јасно је видљиво у дужини од преко четири метра, док је према западу сачувано око два и по метра зида. У највишем сачуваном делу његова висина износи преко 1,80 m. За размишљање о намени те конструкције битан податак јесте чињеница да, сасвим извесно, зидови не потичу од неке просторије, већ од компактне структуре, и то на читавој својој површини, што је нарочито јасно видљиво када се она посматра са западне стране. У целини посматрана, конструкција понајпре личи на неку врсту масивног и пространог подзида који се пружа све до сводне грађевине. Док је намена те супструкције практично извесна – а то је нивелисање стрмог терена изнад Бистрице ради ства-



Сл. 100. Скит Светог Георгија, сводна грађевина, ОСНОВА И ПРЕСЕК

рања заравни за подизање неког објекта – о функцији здања које је она носила ближе податке могла би да пруже само детаљнија археолошка испитивања.

У непосредној близини локалитета налази се још неколико пажње вредних објеката. На пример, на око двадесет пет метара низбрдо од литице под којом је сводна грађевина уочавају се трагови сухозида. Реч је о остацима неке грађевине од које се препознаје само угао, па и он у знатној мери урушен. Слабо су сачувани и зидови, начињени од грубо притесаног камена. У најбољем је стању онај са северне стране: од њега је преостало четири до пет редова камена, а његова укупна сачувана дужина износи 2,75 m, с местимично видљивим лицем. Зид са источне стране, сада дугачак готово три метра, нема сачувано лице. Нажалост, о времену настанка и намени грађевине без додатних истраживања не могу се износити било какве претпоставке.

Занимљиви садржаји уочени су и на супротној страни, повише сводне грађевине. Тако се око седам метара западно од ње, у литици, налази окапина малих димензија, али ипак довољно велика да је могла

²⁷ Уп. supra, стр. 138–141.



Сл. 101 и 102. Скит Светог Георгија, сводна грађевина, детаљ лука улаза и детаљ унутрашњег простора

бити коришћена за одређене потребе. Неке од локалитета регистровале су и британске путнице, иако их, очигледно, нису посетиле. Пошто су, завршивши разгледање, изашле из сводне грађевине, спазиле су „једну стазицу која се од ћелије ове повија горе уз стену па најпосле завршује у некакву четвороуглу јаму као некакав гроб. Па калуђери и рекоше да је гроб, али дрводеља који је био горе два пута потврђиваше да је и оно испосница; да ли има тамо каквих записа на зиду није знао, јер није на то никада ни пазио.“²⁸ Постојање овог локалитета потврдила су и наша рекогносцирања. Он се налази источно од сводне грађевине, на око петнаест минута хода узбрдо. Ту постоје две пећине, дубоке преко два метра и високе толико да се човек у њима може усправити. Недалеко одатле, у подножју стене, уочен је и необичан, узак и дубок процеп у стени – свакако онај „гроб“ који помињу Мјур Макензијева и Ирбијева – нека врста канала из којег избија хладан ваздух. Важно је такође нагласити да на већој површини тог локалитета леже расути комади обрађеног камена. Најзад, на педесетак метара узбрдо од Свете Јелене, у правцу запада, налази се пећина добро видљива с пута који води од манастира Дечана до Белаје (сл. 103). Сучелице гледана, пећина

је у облику релативно правилног, развученог правоугаоника, трапезасто проширеног с десне стране. Испод отвора пећине налази се некадашњи подзид, од којег је преостало око двадесетак редова танких притесаних каменних квадера. Он свакако представља супструкцију над којом се некада налазила дрвена платформа са објектом за становање, највероватније такође дрвеним. Разложно је претпоставити да је изнад сачуваног дела супструкције некада била камена зазида, која је до одређене висине могла затварати отвор пећине. С обзиром на то да се до локалитета не може стићи без одговарајуће опреме, сва изнета запажања резултат су осматрања, па стога морају бити узета с резервом. На ту исихастирију вероватно се односи и следеће сведочење Мјур Макензијево и Ирбијево: „Још више на брду има једна велика испосница где је нађен један мач који смо после виделе у манастиру. Ма да је зарђан опет се лако из корица вади а на сечиву златом је извежен малени један крст и земна јабука.“²⁹ Нажалост, све те податке данас је немогуће

²⁸ Пушовање, 322; *Travels*, 433–434.

²⁹ Пушовање, 322; *Travels*, 434.



Сл. 103. Дечанска Пустинја, пећина испосница са остацима зида

проверити. То исто важи и за следеће тврђење Леонтија Нинковића: „У једној испосничкој пећини, између испосница: Краља Дечанског и сестре му Св. Јелене, има неки испоснички натпис урезан у литици, али га нијесам могао вјерно копирати.“³⁰

Када је о непознаницама реч, једно од главних питања свакако је оно о припадности појединих келија одређеним скитовима. Будући да су од можда десетак скитова поменутих у писаним изворима на терену идентификована само три, тај проблем веома је тешко решити, а најчешће немогуће. То нарочито важи за скит Светог Георгија и суседне монашке насеобине – ту се на малом простору сачувао релативно велики

број објеката. Тако је картирање сачуваних локалитета показало да највеће растојање између њих износи 133 метра. Према томе, не можемо са сигурношћу знати да ли су Светом Георгију припадали и објекти који се налазе на крајњим тачкама истраживаног простора. Онај са западне стране налази се око 200 метара изнад леве обале Бистрице, на 763 метра надморске висине (координате: 0437303; 4711900), негде испод литице у којој је пећина са остацима подзида. Грађевина је

³⁰ Нинковић, *Братство лавре Високих Дечана*, 28; тај податак, очигледно према Л. Нинковићу, преноси и Ивановић, *Загужбине Косова*, 395.

ДЕЧАНСКА ПУСТИЊА

СКИТОВИ И КЕЛИЈЕ МАНАСТИРА ДЕЧАНА

била устројена уз велику камену громаду наднету над тло, која је тако пружала одлично склониште. Закривљене површине стене преузеле су улогу два зида, док су друга два формирана од грубо отесаног и необрађеног камена, усудо сложеног. На тај начин образовано је здање неправилне издужене основе, највеће дужине од око 3,50 m, а највеће ширине од око 1,80 m. Време настанка те конструкције није могуће ни оквирно одредити, док би се по намени она најпре могла препознати као келија за обитавање једног монаха. У том случају, она би међу пронађеним исихастиријама Дечанске пустиње свакако била најрустичнија. Ипак, ако се имају у виду неправилан облик и крајње сведена конструкција тог постројења, треба узети у обзир и

могућност да је оно рецентни објекат који је служио као склониште пастирима.

Око 200 метара источно од сводне грађевине суседне црквице скита Светог Георгија теренском перспекцијом откривени су остаци још једног здања (сл. 104). Оно се налази на веома стрмом терену, на надморској висини од 771 метра (координате: 0437417; 4711975). Остатке чини један зид, грађен веома солидно од притесаног камена спојеног малтерним везивом. Приликом његовог заснивања искоришћена је као конструктивни део омања закошена стена, па су квадери камена слагани укосо и тако прилагођени нагибу стене. Пошто је зид сада засут, његову ширину није могуће сагледати. Сачуван је у дужини од преко 4,5 m, а у највишем

Сл. 104. Дечанска пустиња, остаци зидане грађевине



очуваном делу висина му износи око два метра. Засад сва питања о првобитној конструкцији, хронологији и намени здања остају отворена, а одговоре би могла да пружи само археолошка ископавања.

У оквиру Дечанске пустиње скиту Светог Георгија припада посебно место. Уз дом Богородичин и Света три јерарха, он је свакако био једно од најјачих монашких средишта у неком периоду који данас, нажалост, не можемо прецизно одредити. Ипак, са сигурношћу се може помишљати да је монашки живот на том простору био не само интензиван већ и да се одвијао у дужем раздобљу, с обзиром на то да је имао одјека у микротопонимији.

Наиме, тај потес на левој обали Бистрице и данас носи назив Ђелије, што представља препознатљиву топографску ознаку за отшелничка станишта.³¹ С друге стране, ако се има у виду помињани податак из турских пописа о томе да је године 1570/1571, као и 1580, ту живео само један монах, разложно је претпоставити како је цветно доба тог скита било знатно раније, у време пре турских освајања. Када је реч о устројству и карактеру насеља, та монашка заједница свакако је, као и дом Богородичин у Белаји и Света три јерарха, припадала типу самосталне келије или манастирића, односно скита, какви су били уобичајени на Атосу.³²

³¹ На пример, назив Ђелије носи потес у Калударској клисури, код манастира Калудре (десетак километара југоисточно од Берана), где су откривени остаци некадашњих монашких обиталишта, уп. Лутовац, *Манастирски комплекс Ђелије*, 75; Д. Поповић, *Пешићерно монаштво Горње Полиме*, 133–145.

³² Живојиновић, *Светогорске келије и њихови*, 16–30; *Атонско монаштво*, 37–48.



ДЕЧАНСКА ПУСТИЊА У ОКВИРИМА ВИЗАНТИЈСКОГ И СРПСКОГ ЕРЕМИТСКОГ МОНАШТВА

ПОЈАМ МОНАШКЕ ПУСТИЊЕ

Келије и скитови засновани у клисури Дечанске Би-стрице припадају оној врсти отшелничких станишта која се могу подвести под категорију монашких пустиња. У повести источнохришћанског монаштва појам *џустиније* представља важну категорију и особену врсту еремитског простора, истовремено природног и сакралног. Реч је о појави која се прати од најранијег раздобља хришћанства и која од самог почетка садржи двоструко значење. У дословном смислу, *џустинија* је дивље и неприступачно подручје – антипод цивилизованог *икумени* – које је монасима пружало идеалне услове за повлачење из света и усамљивање. Та појава, настала у изузетно сложеном историјском и друштвеном контексту, релативно добро осветљеном писаним изворима, попримила је и ванвременско, симболично значење. Тако у источној цивилизацији *џустинија* представља синоним за врхунски облик монашког живота, особену и темељну врсту спиритуалности и хришћанске светости. Обитавање у пустињи руковођено је потребом да се одбаце свет и све овоземаљске вредно-

сти, као и тежњом да се, сложеним методом аскезе и усавршавања у врлини, човек ослободи греха и да поврати изворну боголикоост, изгубљену Адамовим падом. Стога отшелници следе највише узор, то јест прве, библијске становнике пустиње – пророка Илију, светог Јована Претечу, Христа, као и њихове знамените настављаче, попут светог Антонија Великог. Појам *џустиније* није само симболичан већ је и амбивалентан. У питању је амбијент који у себи крије многе опасности и претње. Настањен дивљим зверима и испуњен демонским бићима, он је анахорете посвећене монашкој борби стављао пред највеће изазове. С друге стране, *џустинија* је била аутентичан монашки рај, не само због лепоте нетакнуте природе већ и као „изабран“, сакрални простор, који је омогућавао анахорети да оствари свој основни циљ – да живи осећајући близину Божију. У том смислу, са становишта садржине и функције, појам *џустиније* веома је близак појму *свеште њоре*, који такође означава особено монашко обитава-лиште, а често је и истоветан с њим.¹

Таква идеја и пракса монашких *џустинија* и *њора*, успостављене у српској средини почетком XIII века

заслугом светог Саве, током времена само су добијале на снази и делотворности.² Сачувани писани извори различитих жанрова дозвољавају да се довољно јасно сагледа распон значења монашких *џустиниња* и *јора*, као и њихов смисао. Овом приликом задржаћемо се на неколико одабраних и релевантних примера. Појам *џустиниња*, најпре, примењује се дословно, да означи знаменита анахоретска станишта Истока. Тако Доментијан и Теодосије приповедају о „пустињским прохођењима“ светог Саве мислећи на његове обиласке витлејемске, Јорданске и египатске пустиње.³ Истим термином, са широким значењем, а истовремено и веома изнијансираним, означава се Атос. Рецимо, већ у *Хиландарском тшиику* стоји да је Симеон Немања након абдикације и монашења отишао „у ову пустињу“,⁴ а Стефан Првовенчани, његов други биограф, вели да је Симеон, дошавши на Атос, постао „становник пустиње“.⁵ Бројна су сведочанства која показују да је појам *џустиниња* често примењиван за укупан монашки живот на Атосу. На пример, за Доментијана Атос је „света пустиња“,⁶ за Теодосија „света и слатка пустиња“,⁷ док се у неколико повеља цара Стефана Душана он назива „великом пустињом“.⁸ Ипак, када је реч о Атосу, термин *џустиниња* коришћен је и у ужем смислу речи, како би се означио простор намењен вишем облику подвига. Тако се као „пустињачко неметежно живљење“ описује најрадикалнији облик аскезе, какав су упражњавали еремити настањени на јужном, врлетном и тешко приступачном рту полуострва.⁹

Судећи по писаној грађи, уобичајена функција појма *џустиниња* била је да означи место живљења и подвига анахорете, дакле да укаже на особен простор са сакралним и иконицим својствима.¹⁰ Тако је место на које је отишао свети Петар Коришки након напуштања света названо „коришком пустињом“ и „гором божјом светом“, а такође „пустињом и стеном на којој се подвизавао“.¹¹ На сличан начин, станиште светог Прохора Пчињског означено је као „пустиња врањанска“, односно као „пустиња и гора козничка“.¹² Вреди напоменути да је за описивање монашких станишта у српским прославним саставима често коришћен као топоним текст из *Посланице Јеврејима* 11, 38, у којем се говори о хоћењу по „горама и пустињама, пећинама и земаљским пропастима“. Тим општим местом користи

се, рецимо, Доментијан када описује Савину посету пустињацима што су се подвизавали под врхом Атоса.¹³

¹ Овом приликом доносимо само одабрану литературу о монашким пустињама и светим горама: D. J. Chitty, *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, Oxford 1966; A. Guillaumont, *La conception du désert chez les moines d'Égypte*, у: *Aux origines du monachisme chrétien*, Paris 1979, 67–87; J. A. T(hompson), A. C(utler), *Desert*, у: ODB I (1991) 613; A.-M. Talbot, *Holy Mountain*, у: ODB II (1991) 941; Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*; D. Burton-Christie, *The Word in the Desert. Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*, Oxford 1993; Patrich, *Sabas*; E. Bernbaum, *Sacred Mountains of the World*, Berkeley, Los Angeles – London 1997; Goehring, *Ascetics, Society and the Desert*; Talbot, *Les saintes montagnes*, 263–318; W. Harmless, *Desert Christians. An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford 2004; Rapp, *Desert, City, and Countryside*, 93–112; в. и Д. Поповић, *Пустиније и светије јоре*, 253–274; D. Popović, *Desert as Heavenly Jerusalem*, 151–175.

² Д. Поповић, *Пустинијожишљство светије Саве Српској*, 61–85.

³ Данило Други, *Живош*, 196–197.

⁴ Свети Сава, *Сабрани сѝиси*, 47.

⁵ Стефан Првовенчани, *Сабрана дела*, прев. Љ. Јухас-Георгијевска, изд. Т. Јовановић, Београд 1999, 94–95.

⁶ Доментијан, *Живош Светије Саве и Живош Светије Симеона*, 259.

⁷ Теодосије, *Жишција*, 205.

⁸ На пример, у „*Ойшијој*“ хиландарској повељи из 1348. (*Сѝоменици за средновековнаша и ѝоноваша ишторија на Македонија III*, ed. Л. Славева, В. Мошин, Скопје 1980, 431), у *Повељи Хиландару за Пошолينو* из 1348. године [Ж. Вујошевић, *Хрисовуља цара Стефана Душана Хиландару о селу Пошолину*, ССА 5 (2006) 118], *Повељи Карејској келији* из 1348. [Ђ. Трифуновић, *Две ѝовеље цара Душана*, Источник, год. VIII, бр. 31/32 (1999) 11], као и *Повељи Светиом Паншелејмону* из 1349. године [Архимандрит Леонид, *Сѝара срѝска ѝисма из руској манастира Св. Паншелејмона у Св. Гори*, ГСУД 24 (1868) 232–236]. О околностима и сврси боравка цара Душана на Атосу: Ђ. Трифуновић, *Цар Душан о свом боравку на Светијој Гори*, Источник, год. VIII, бр. 31/31 (1999) 18–26.

⁹ Теодосије, *Жишција*, 118–119.

¹⁰ P. Brown, *Chorotope: Theodore of Sykeon and His Sacred Landscape*, у: *Hierotopy*, 117–125; о природном амбијенту монашких пустиња в. *infra*, стр. 203–207.

¹¹ Теодосије, *Жишција*, 265, 287–288; о појмовима у вези с простором који се појављују у саставима посвећеним светом Петру Коришком – какви су *џустиниња*, *јора*, *ѝешијера*, *сѝена* – веома подстицајно писала је Шпадијер, *Свети Петар Коришки*, 181–189.

¹² Ђ. Иванов, *Български старини из Македонија*, Софија 1970, 402; Ј. Хаѝи-Василевић, *Свети Прохор Пчињски и њеов манастир*, Годишњица Николе Чупића, књ. XX (1900) 62.

¹³ Доментијан, *Живош Светије Саве и Живош Светије Симеона*, 67, 69.

Слично чини и животописац Стефана Лазаревића, који каже да је деспот „обилазио горе и поља и пустиње, тражећи где би могао подићи обитељ, молчалници“.¹⁴ Уочљиво је такође да су писана сведочанства која дозвољавају нешто конкретније закључке о типу и карактеру монашких станова релативно ретка. Једно од таквих јесте приповедање о околностима у којима је живео Јефрем, потоњи српски патријарх, у пустињи Пећке Бистрице. На основу исказа да су му, као нарочито угледном духовнику, долазили многи монаси који су живели у околним *манастирима* и *пустинињама*¹⁵ може се с великом мером сигурности закључити да је реч о *скитовима* и *келијама* чији се остаци и данас налазе у клисури пећког Ждрела.¹⁶ Монашке насеобине скитског типа помиње јеромонах Теодор, инок из Далше, који је у околини Голупца прошао „многе пустиње и горе, пештерама и непресушним изворима украшене, и сличне скитовима отаца, што је познато онима који имају искуства“.¹⁷ Ову последњу опаску јеромонаха Теодора треба свакако тумачити као резултат искуства стеченог на Атосу, одакле је, на позив деспота Стефана Лазаревића, дошао у Србију ради преписивања књига. Када је о преписивачкој делатности реч, истраживања писаних извора показала су да се управо с њом често повезује појам монашке *пустиније*. Тако је у једном запису из 1412. забележено да је неки монах Јован књигу писао у „пустињи Лештијанској“, у близини Петруса.¹⁸ Преписивачка делатност помиње се такође 1508. у „пустињи светог Саве“, то јест у келијама пећинама манастира Милешеве,¹⁹ као и 1535. године у „пустињи Грабовици“, келији манастира Светог Николе у Дабру.²⁰ Најзад, занимљива је појава то што се у неким примерима појам *пустиниња* појављује у свом историјски изворном значењу, као супротност појма *свећ*, што представља класичну дихотомију између категорија светог и профаног, врлинског и греховног.²¹ Такво схватање добро илуструје један запис из Мораче што говори о „црквама и манастирима који се налазе у пустињама као и свету“.²² Сличан смисао могао би имати новооткривени запис у Руденици, у којем је ова обитељ означена као „манастир пустиња у Руденицама“, што можда указује на монашку заједницу опредељену за строжи начин живота.²³

На основу наведених примера може се закључити да су, у целини посматране, монашке *пустиније*, као и *горе*, биле места молитве, поста и тиховања, простор безметежног живљења и борилиште с демонима. Оне су представљале станове отшелника, понекад и праве монашке „градове“. *Пустиније* и *горе* су, најзад, биле и важне метафоре духовног усхођења, као и вечних обитељи вишењег града – Небеског Јерусалима.²⁴

У сачуваним писаним изворима који садрже податке о дечанским келијама и скитовима појам *пустиниња*, видели смо, помиње се у више наврата. Први пут се то чини у *Житију патријарха Јефрема* епископа Марка, где се смисао овог појма саопштава на готово програмски начин. Приповедајући о доласку угледног аскете Јефрема у Дечане, животописац саопштава: „А онда у Дечански манастир долази, и у пустињи сам настањен пригрли љубљено тиховање, као у неком божаственом рају веселећи се у пустињи.“²⁵ Вероватно се на исту *пустинију* – Белају – односи запис монаха Никандра из 1494. године, у којем се каже да је књига писана „у пустињи Белаје, у дому Пресвете Богородице“.²⁶

¹⁴ Константин Филозоф, *Житије деспота Стефана*, 103.

¹⁵ *Шест исаца*, 167.

¹⁶ Ивановић, *Задужбине Косова*, 499–500.

¹⁷ *Деспот Стефан Лазаревић. Књижевни радови*, прир. Ђ. Трифуновић, Београд 1979, 187.

¹⁸ ССЗН, бр. 217.

¹⁹ ССЗН, бр. 399; Д. Поповић, *Пећинске цркве и исоснице у области Полимља*, 53–60.

²⁰ ССЗН, бр. 5598; Д. Поповић, „*Пустиниња*“ Бјеличковица, 111–117; Пејић, *Манастир Свети Никола Дабарски*, 112.

²¹ Goehring, *Ascetics, Society and the Desert*, 73–88; A. N. Papatthassiou, *The Flight as Fight: The Flight into the Desert as a Paradigm for the Mission of the Church in History and Society*, *The Greek Orthodox Theological Review* vol. 43, № 1–4 (1998) 167–184; Rapp, *Desert, City, and Countryside*, 97–102.

²² ССЗН, бр. 1368.

²³ Б. Цветковић, *Руденице и Каленић: „двојна“*, групна или сукцесивна *китијорија?*, Саопштења XLI (2009) 87–88.

²⁴ Д. Поповић, *Пустиније и свете горе*, на разним местима (где су наведени примери из извора, уз одговарајућу литературу).

²⁵ *Шест исаца*, 166.

²⁶ Ивановић, *Задужбине Косова*, 395–396; тачан препис доноси Б. Тодић у поглављу о писаним изворима, в. supra, стр. 41.

Други помен овог појма – у запису монаха Григорија у *Посном ѿприоду* (Дечани 64, средина XV века) – односи се на скит Света три јерарха, који је означен као „пустиња“ недалеко од манастира Дечана.²⁷ Сам текст, мада опширан и веома документаран, не даје прецизне податке о поменутој пустињи, али укупна сазнања о овој монашкој обитељи, видели смо, не остављају места сумњи у то да је реч о заједници која је – и по устројству, и по природном амбијенту у којем се налазила – потпуно одговарала смислу тог појма. То би у начелу важило и за кратак помен „Пустиње Нилове“, једне од келиотских заједница у клисури Дечанске Бистрице, у *Белајском ѿменику*.²⁸ Дакле, може се закључити да се појам *ѿустѿиња*, када је реч о дечанским еремитским насеобинама, користио као стандардни топос, са одговарајућом садржином коју је подразумевао и у релативно широком распону значења.

ПРОБЛЕМИ ТЕРМИНОЛОГИЈЕ ОТШЕЛНИШТВА

На овом месту није на одмет подсетити на то да терминологија која се односи на категорије отшелника и врсте монашких заједница представља посебан и веома сложен проблем. Досадашња истраживања јасно су показала колико је тешко, често и немогуће, на основу употребљеног појма повући јасну разлику између појединих типова заједница; то је уједно и најбоља потврда прилагодљивог устројства византијског монаштва, често истицаног у науци. Тако је Розмери Морис скренула пажњу на чињеницу да, још када је реч о малоазијским монашким насеобинама IX века, није потпуно јасно којем тачно типу припадају обитељи означене као *κοινόβιον, μονή, μοναστήριον, φροντιστήριον*, па чак и *λαύρα*.²⁹ С временом су ти појмови, како је то показала Дионисија Папахрисанту, доживели значајне семантичке промене и попримили одређеније значење: *киновион* је релативно редак правно-технички термин, који, као и *мони*, указује на општежиће, *монастирион* је веома широк појам, који се може односити на сваку врсту монашке заједнице, слично *фронтистириону*, што је термин који нема уједначено значење и користи се како за општежиће тако и за отшелничку келију. У погледу византијске *лавре* окол-

ности су још сложеније, будући да су истраживачи препознали најмање осам одређења тог појма, са сасвим различитим значењем: тиховалиште или исихастирија, лавра палестинског типа, група у којој су један подвижник и двојица-тројица ученика, нека врста монашког села, прелазно општежиће као припрема за пустињаштво, а то може бити и почасни назив за угледан манастир итд.³⁰ Опрез и пажљиву проверу појава и термина у датом историјском контексту захтевају и наизглед јасни појмови какви су *келија* и *скиѿ*, што су убедљиво показала још темељна истраживања Е. А. де Мендиете.³¹ Стање је једнако сложено и нимало једнозначно када је реч о називима за саме отшелнике. Ако је судити по типцима, монаси који су упражњавали усамљенички начин живота по правилу су називани *келиотѿима* или *исихастѿима*.³² У том погледу нарочито сложен и релевантан узорак пружа Атос. Према начину живота, Д. Папахрисанту отшелнике је поделила на више категорија; то су: пустињаци еремити, који трајно, али много чешће привремено, живе потпуно усамљено; отшелници анахорете, који живе издвојени у својим келијама, али комуницирају с другим келиотима и киновитима; отшелници око којих су окупљени ученици, привучени духовним зрачењем угледног аскете; најзад, подвижници зависни од општежића и његовог игумана, који су имали полузависан статус у односу на манастир. Све те категорије отшелника, како је показано, по правилу су пролазиле кроз већину поменутих етапа, што представља још једну потврду хибридног и „отвореног“ карактера византијског монаштва.³³ Додатна тешкоћа, када је о терминологији реч, у вези је са имовинско-правним статусом неке монашке заједнице у одређеном периоду. Као илустрацију наводимо за нас нарочито важан пример, а то су називи Карејске келије светог Саве Српског који

²⁷ ССЗН, бр. 9395.

²⁸ В. Прилої I.

²⁹ Morris, *Monks and laymen*, 33–34.

³⁰ *Аѿонско монашѿво*, 35–37, нап. 26, 27.

³¹ Mendieta, *Mount Athos*, 107–111, 199–213.

³² Constable, *Preface*, xxxiii.

³³ *Аѿонско монашѿво*, 31–34.

се појављују у документима Протата из XIV века. Дакле, поред уобичајених назива за ту келију – *κελλίον*, *ἡσυχαστήριον*, али и *πύργος*, који је описују као исихастирију молчалницу – појављују се и термини *μονή* и *μονύδριον*, који је квалификују као манастир, односно манастирић.³⁴ Исто је и с невеликом монашком заједницом коју је старац Нил засновао у близини манастира Дохијара. У свом тестаменту из 1330/1333. године он своју обитељ назива наизменично *манастиириџем* и *келијом*.³⁵

Истраживач српске грађе, суочен с много оскуднијим изворним материјалом, а и с неупоредиво слабијим стањем његове истражености, налази се у прилично незахвалној ситуацији када треба да се определи за избор одговарајућих појмова и термина. У сваком случају, чини нам се да су појмовно утемељене и садржински прецизно профилисане класификације, каква је она коју је предложила Д. Папахрисанту, засад тешко применљиве у нашим истраживањима. Стога смо се, имајући на уму расположиву грађу, свесно определили за прилагодљивији и мање обавезујући приступ, па појмове какви су *йустиињак*, *еремитша*, *ошшелник*, *анакоретиша*, *келиои*, *исйосник*, *молчалник* посматрамо у истој семантичкој равни. Сматрамо такође како би за напредак у даљим проучавањима било неопходно да једна од првих припремних радњи буде систематско испитивање термина који се у писаним изворима различитих жанрова користе за означавање пустињака еремита. По садашњим сазнањима, они се најчешће помињу као **ПОУСТЫИЬНИЦИ**, **ПОУСТЫИНИ ЖИТЕЛИ**, а њихова обиталишта означавају се као **ПОСТНИЦА**, **МЛЪЧАЛНИЦА**, односно **МЛЪЧАЛНА КЕЛИЈА**.³⁶ Подстицајне резултате свакако ће донети и даља, недавно започета испитивања терминологије коришћене за именовање анахоретских станишта скитског и келиотског типа, као и подвижничких сакралних *locus*-а.³⁷ Не тако мали допринос укупној проблематици могла би да пружи управо сазнања стечена проучавањем Дечанске пустиње у светлу писаних извора. У њима се, да подсетимо, келије и скитови, као станишта намењена отшелничком облику монашког живота, означавају терминима *йустииња* и *келија* или се њихова локација одређује описно: *йри цркви*, односно *йри храму* или *дому*. На једном месту појављује се и термин *йирі* као алтернативни

назив. У турским изворима, понекад и српским, преовлађује назив *манастир*.

ПУСТИЊСКО МОНАШТВО ВИЗАНТИЈСКОГ СВЕТА

Источно монаштво, добро је познато, од самих почетака обухватало је различите видове иночког живљења, од општежића до радикалног усамљеништва.³⁸ Темељни облик била је киновија или општежиће, чији је образац у пракси успоставио свети Пахомије, а основна начела одредио свети Василије Велики у *Монашким устави*ма.³⁹ То је, као што је познато, чврсто устројена заједница монаха, која почива на принципу беспоговорне дисциплине и послушности, хијерархије и колективизма. Њен физички оквир јесте манастир – организовано насеље монаха, омеђено зидом, у чијем је средишту црква, док су око ње бројне и разноврсне грађевине, као што су трпезарија, конаци, скрипторији, зграде економске намене.⁴⁰ Напоредо с киновијом већ у раном раздобљу развиле су се и другачије

³⁴ Живојиновић, *Светиоторске келије и йиріови*, 100; V. Mošin, A. Sovre, *Suplementa et Acta Chilandari*, Ljubljana 1948, на разним местима.

³⁵ VMFD, vol. 4, 1391–1395 (нап. 1 и 5).

³⁶ Р. Поповић, *Пустиињаџи*, у: ЛССВ, 605; Милошевић, *Келија*, у: ЛССВ, 287–288.

³⁷ Д. Поповић, *Пустииње и свеише іоре*, 253–274; Н. Гагова, И. Шпадијер, *Две варијанте анахоретској иији у јужнословенској хаџиографији (Теодосијево Жиџије свеишој Пеџира Коришкој и Јевџиџијево Жиџије свеишој Јована Рилској)*, у: *Словенско средњовековно наслеђе. Зборник йосвећен йрофесору Ђорђу Трифуновићу*, ed. З. Витић, Т. Јовановић, И. Шпадијер, Београд 2001, 159–170; Шпадијер, *Свеиши Пеџар Коришки*, 181–189.

³⁸ За ову прилику наводимо неколико релевантних наслова: А. Kazhdan, *Hermitic, cenobitic and secular ideals in Byzantine Hagiography of the ninth century*, *The Greek Orthodox Theological Review* 30/4 (1985) 473–487; А.-М. Talbot, *An Introduction to Byzantine Monasticism*, *Illinois Classical Studies* 12/2 (1987) 229–241; Špidlik, Tenace, Čemus, *Question monastiques*, 231–269; J. Mc Guckin, *Monasticism and Monasteries*, у: *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, ed. E. Jeffreys, J. Haldon, R. Cormack, Oxford 2008, 611–619 (са одабраном библиографијом).

³⁹ *Constitutiones monasticae* XVIII, I, PG 31, col. 1321–1428.

⁴⁰ С. Поповић, *Крст у кругу*.

ДЕЧАНСКА ПУСТИЊА

СКИТОВИ И КЕЛИЈЕ МАНАСТИРА ДЕЧАНА



Сл. 105. ЕГИПАТСКА ПУСТИЊА, МАНАСТИР СВЕТОГ АНТОНИЈА ВЕЛИКОГ

Сл. 106. ЈУДЕЈСКА ПУСТИЊА, МАНАСТИР СВЕТОГ САВЕ ОСВЕЂЕНОГ

устројене заједнице, саображене потреби за молитвеним тиховањем и вишим, индивидуалним обликом подвига. Такве обитељи, које су се састојале од самосталних или слабо повезаних отшелничких келија груписаних око матичног манастира, први пут су се, под називом лавре, појавиле у пустињама Палестине у IV и V веку.⁴¹

У Византији су такође били познати различити облици монашког живота, а њихов развој и међусобни однос изузетно су сложена појава. У науци је већ истакнуто да се на основу писаних извора може говорити о три основна облика иночког живљења. Прецизно их је формулисао још свети Јован Лествичник: „На три најглавније врсте подвига своди се читав монашки живот: на подвижничко напуштање света и самоћу, на подвиг безмолвија с једним или највише са двојицом, и најзад, на трпељиво живљење у општежићу.“⁴² Слична сведочанства, мада малобројна, постоје и у наративним, хагиографским изворима,⁴³ као и документима попут *Правила светиој Христодула с Пајмоса*. У том вишеструко драгоценом спису из 1091. године сачувало се за наш проблем веома занимљиво сведочанство о организацији монашког живота на Латросу, где је Христодул провео неко време. Описујући прилике на тој знаменитој *светиој љори*, он каже да су монаси упражњавали аскезу, али не као еремити усамљеници: „Ов-

де би се окупила двојица или тројица у име Господње, онде би се на неком месту настанио нешто већи број монаха, одредивши се за општежиће. Постојале су и многобројне скупине монаха који су истовремено били издвојени и обједињени, задржавајући подобје лавре, према древном предању отаца.“⁴⁴

Нема никакве сумње у то да је у РOMEЈСКОМ царству током читаве његове историје убедљиву предност имао киновијски тип монаштва, чија су темељна схватања формулисана на прелазу из VIII у IX век реформама светог Теодора Студита. Према Студитима, једини прави амбијент за упражњавање живота „земаљских анђела“ јесте киновија, заснована на послушности, одрицању од приватне својине и потчињавању индивидуалне воље.⁴⁵ Такав став убедљиво документују манастирски типичи, у којима се одређење за

⁴¹ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*; Patrich, *Sabas*.

⁴² Свети Јован Лествичник, *Лествица*, 23.

⁴³ Разматра их Папахрисанту, *Аѿонско монаштво*, 37–38.

⁴⁴ BMFD, vol. 2, 580.

⁴⁵ J. Leroy, *La reforme studite, y: Il monachesimo orientale*, Roma 1958, 181–214; A. Kazhdan, *Theodore of Stoudios*, y: ODB III (1991) 2044–2045; R. Cholij, *Theodore the Stoudite. The Ordering of Holiness*, Oxford 2002.

ДЕЧАНСКА ПУСТИЊА

СКИТОВИ И КЕЛИЈЕ МОНАСТИРА ДЕЧАНА

општежиће појављује као опште место, а преимућства организованог и хијерархијски устројеног заједништва каткад се и подробно образлажу. Чак и када се исказује нарочито штовање према неком изузетном отшелнику, *свештом човеку*, у тим списима видно је изражен опрез према келиотском начину живота као могућем извору свакојаким застрањивања и злоупотреба.⁴⁶ Нису ретки ни примери отвореног отпора еремитизму, па ни жестоког противљења. Тако, на пример, *Завештање монаха Максима*, ктитора Богородичиног манастира Скотеина код Филаделфије (1247), налаже да се у тој обитељи живи искључиво у колективу, јер „нема сумње да онај који води усамљенички живот одсеца себе од других ... и брине се о сопственом добру, уместо о добру других“.⁴⁷ Чак и у заједници какви су били Ме-

Сл. 107. СИНАЈ, МОНАСТИР СВЕТЕ КАТАРИНЕ



теори *Правило манастира Преображења* (1350–1383) предвиђало је да се сви будући монаси те обитељи, са изузетком оних који су већ живели као келиоти, морају обавезно приклонити општежићу.⁴⁸ *Тийик манастира Светиої Јована Прешиче* на Меникејској гори (1332) још је изричитоји: ту се келиотски начин живота у потпуности забрањује.⁴⁹ Ипак, однос цркве, световне власти и шире друштвене заједнице према алтернативном облику монаштва није представљао непроменљиву категорију. Досадашња истраживања показала су да је у појединим епохама анахоретско монаштво не само толерисано већ да је доживљавало и својеврстан процват. На то питање осврнућемо се у основним цртама, у мери која је сврсисходна за нашу тему.

Силан религиозни ентузијазам и снажна обнова монаштва, значајно подупрта владарским покровитељством, у другој половини IX века, након иконоборачке кризе, имали су непосредног одјека не само на ширење већ и на организацију иночког живота на широким просторима царства. Жариште и исходиште тог процвата било је брдовито подручје западне Мале Азије. Ту се од IX до средине XI века образовао низ веома угледних монашких заједница келиотског типа, које традиција сматра правим настављачима палестинских лаври: Латрос, Микале, Галесион, Тмолос, Ида, а у планинама Витиније Аксентиос, Киминас и Олимп. Међу тим *свештим ѿорама* нарочит углед уживао је Олимп витинијски.⁵⁰ Ова обитељ је, непосредно или на посредан начин, кључно допринела томе да се такозвано хибридно монаштво, засновано на упоредном постојању киновијског и келиотског начина

⁴⁶ Constable, *Preface*, xxxii–xxxiii.

⁴⁷ BMFD, vol. 3, 1183.

⁴⁸ BMFD, vol. 4, 1460.

⁴⁹ BMFD, vol. 4, 1599.

⁵⁰ R. P. V. Menthon, *Une terre de légendes. L'Olympe de Bithynie. Ses Saints, ses couvents, ses sites*, Paris 1935; Janin, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin. II: Les églises et les monastères des grands centres byzantins*, Paris 1975, 127–191; A. Kirby, Z. Mercangöz, *The monasteries of Mt Latros and their architectural development*, y: *Work and worship*, 51–77; M.-F. Auzepy, *Les monastères*, y: *La Bithynie au Moyen Age*, ed. B. Geyer, J. Lefort, Paris 2003, 431–458; K. Belke, *Heilige Berge Bithyniens*, y: *Heilige Berge und Wüsten*, 15–24 (са старијом литературом).



Сл. 108. ДАВИДГАРЕЦИЈСКА ПУСТИЊА (ГРУЗИЈА)

Сл. 109. ПАТМОС, ПЕЋИНА ОТКРИВЕЊА

живота, прошири најпре у области Мале Азије, а затим и по великом делу источне екумене, све до Кијева,⁵¹ јужне Италије⁵² и егејских острва Коса и Патмоса.⁵³ Оно је доспело и на подручје Балкана, што потврђују примери монашких *ѿора* какве су били Ганос у Тракији⁵⁴ и Пелион у Тесалији.⁵⁵ Треба такође подсетити на то да је и најзнаменитија међу овим *свѣтѣм ѿорама*, Атоска – која ће бити предмет посебног осврта – у свом формативном раздобљу претрпела снажан утицај малоазијских монашких заједница. Том широком распрострањању ових образаца много је допринела изузетна покретљивост монаха келиота, што, између осталог, представља једну од одлика епохе.⁵⁶ Тако су неки од најистакнутијих анахорета, а потом и оснивача знаменитих обитељи – на пример, Павле из Латроса, Лазар из Галесиона, касније и Христодул с Патмоса – рано раздобље свог живота провели тако што су се селили од једног до другог манастира. Они су, штавише, и као старешине обитељи које су основали наставили да воде усамљенички живот, обитавајући на извесној удаљености од матичне киновѣје. Оваква пракса била је последица тога што су од IX до X века кључне фигуре византијског монаштва припадале типу отшелника и *свѣтѣоѿ човека*, духовног вође и харизматског оснивача манастира. Разлог за то истраживачи су препознали у

друштвено-политичким приликама епохе: у условима војне угрожености на спољном и религиозне нестабилности на унутрашњем плану монаси таквог хаби-

⁵¹ *Киево-печерский патерик*, ed. Д. Абрамович, Київ 1935 (repr. 1991); F. von Liliensfeld, *The Spirituality of Early Kievan Caves Monastery*, у: *Christianity and the Eastern Slavs I. Slavic Cultures in the Middle Ages*, ed. В. Gasparov, О. Raevsky-Hugues, Berkeley – Los Angeles – Oxford 1993, 63–76; Никитенко, *Пещеры Киевской лавры*, 181–188.

⁵² A. Guillou, *Grecs d'Italie du sud et de Sicilie au moyen âge: les moines*, *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'Ecole française de Rome* 75 (1963) 79–110; N. Ferrante, *Santi italogreci in Calabria*, Reggio Calabria 1981; D. P. Hester, *Monasticism and Spirituality of the Italo-Grecs*, Thessalonike 1992.

⁵³ *BMFD*, vol. 2, 564–565, 581–584; Morris, *Monks and laymen*, 47–49; Е. Колијас, *Пάτμος*; Hatziofotis, *Patmos*.

⁵⁴ Morris, *Monks and laymen*, 50; A. Külzer, *Das Ganos-Gebirge in Osttrakien (Işiklar Dağı)*, у: *Heilige Berge und Wüsten*, 41–52 (са старијом литературом).

⁵⁵ Morris, *Monks and laymen*, 50; *BMFD*, vol. 2, 582; Nikonanos, *The Mountain of Cells*, 290–295 (с библиографијом).

⁵⁶ О проблему кретања и покретљивости монаха: E. Herman, *La „stabilitas loci“ nel monachismo bizantino*, *OCP* 21 (1955) 115–142; D. Nicol, *„Instabilitas loci“: the Wanderlust of late Byzantine Monks*, у: *Monks, Hermits and Ascetic Tradition*, ed. W. J. Sheils, Padstow 1985, 193–202; D. Caner, *Wandering, Begging Monks. Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*, Berkeley – Los Angeles – London 2002.



Сл. 110. КАПАДОКИЈА

Сл. 111. МЕТЕОРИ

туса били су најжешћи браниоци правоверја, а такође најделотворнији извори духовног ауторитета и посредништва за државу.⁵⁷

Истраживања су показала да су путеви развоја монаштва током XI века довели до својеврсног парадокса. Активности многих угледних ереmitа који су се кретали у потрази за исихијом на крају су резултирале оснивањем великих манастира, ширењем њихових поседа и значајним економским просперитетом, као и појачаним контактима са сфером световног. То је, наравно, угрозило изворне ереmitске идеале и проузроковало дубоку кризу монаштва. У таквим околностима решење је пронађено у својеврсном компромису, тачније у опредељењу за киновијско монаштво, које до краја XI века стиче убедљиву предност, и толерисању ереmitизма као привилегије неколицине одабраних монаха.⁵⁸ Тај став јасно илуструју прописи манастирских типика. Тако у *Завештању Лазара из Галесиона* (1053) стоји да ће старешина, када поједини монаси буду затражили да живе усамљенички, некима од њих то забранити, а некима одобрити, јер је кадар да тачно процени – на основу расуђивања, великог искуства, а такође уз помоћ Светог Духа – у којој дисциплини појединац може најуспешније да оствари циљ.⁵⁹ За проблем односа киновијског и келиотског монаштва тог раздобља програмску важност свакако

има *Правило Христодула с Патмоса* (1091). Позивајући се на светог Василија Великог, Христодул образлаже своје уверење да општежиће представља врхунски вид монаштва, у којем се остварује истовремено људски и анђеоски облик живота. Ипак, он оставља простор за алтернативни, келиотски начин живљења, али само у оквиру шире, киновијске целине и под строго прописаним условима: отшелнике, а то су они монаси који су се осведочили у општежићу, бира старешина и њихов број је ограничен; келиоти су дужни да једном седмично долазе у манастир, где учествују у литургији и заједничком обеду и снабдевају се рукодељем и потрепштинама за наредну седмицу. Најзад, старешина је имао право да у општежиће врати или чак да са острва протера оне монахе који су пропали у покушају подвизавања, јер, наглашава Христодул, „толика строгост примерена је онима који тако високо стреме“.⁶⁰

⁵⁷ Morris, *Monks and laymen*, 31–63 (са изворима и литературом).

⁵⁸ Исѿо, 200–240; уп. Constable, *Preface*, xxxiv–xxxv; Charanis, *The monastic properties*, 53–118.

⁵⁹ BMFD, vol. 1, 160–161.

⁶⁰ BMFD, vol. 2, 570, 590–592; о монашком идеалу светог Христодула: K. Ware, *The monastic ideal according to St Christodoulos of Patmos*, у: *Πρακτικά Ι. Μονή Αγ. Ιωάννου του Θεολόγου. 900 χρόνια ιστορικής μαρτυρίας (1088–1988)*, Атина 1989, 23–34.



Сл. 112. ИВАНОВО (БУГАРСКА), ПЕЋИНСКИ КОМПЛЕКС

Тежње видне крајем XI века потпуно су преовлада-
ле у XII столећу. У тој епохи монашки живот и духов-
на питања прешли су у највећој мери у надлежност
световне власти, секуларизоване црквене хијерархије
и дворских интелектуалаца.⁶¹ Монашка пракса, нарочито
она радикална, постала је предмет скепсе, неретко
и поруге, те оштрог критицизма, а некадашњи
свешти човек изгубио је углед и харизму. Из таквих
околности логично је произашао отпор према келиот-
ском облику монаштва. Реформски настројени пред-
ставници високе црквене хијерархије настојали су да
потисну еремитско монаштво и замене га киновијским,
и то оног типа какав је уобличен у манастиру Богоро-
дице Евергетиде. Последица тога јесу све учесталији

примери потчињавања келија киновијским заједни-
цама или њиховог претварања у општежића.⁶²

До промене става и поновног успостављања толе-
ранције према келиотском монаштву у Византији до-
лази у XIII и XIV веку.⁶³ Иако киновија евергетидског
устројства остаје основни облик заједнице, више ма-
настирских типика сведочи о постојању алтернативног
облика иночког живљења. Такав је, на пример, типик
епископа Нила за манастир Богородице Макариотисе
на Кипру (1210), који, слично *Правилу свештої Хри-
стодула*, одређеном броју монаха дозвољава исихију,
али по строго одређеним правилима.⁶⁴ У том погледу
посебно је занимљив поменути типик цара Михаила
VIII Палеолога за манастир Светог арханђела Миха-
ила на Аксентиосу. Иако се у њему на самом почетку
истиче да је живот у заједници „закон природе“, цар
се приклања усмерењу свог доба, то јест обнови пре-
евергетидских схватања, према којима усамљенички
живот представља заслужену награду за особито врлин-
ски живот. Стога он допушта могућност да чак „мно-
го монаха“ обитава у келији, под условом да њихово
издржавање не буде превелик терет манастиру. Овај
типик садржи и пажње вредно мишљење да је монаху
жељном подвига боље допустити да живи у исихији
него ризиковати да се приклони екстремном понаша-
њу, као што је ношење кострети или коже и гвоздених
ланаца.⁶⁵ Такве тежње имале су нарочитог одјека у
мањим, приватним задужбинама из раздобља Палео-
лога, у којима често упоредо постоје различите форме
монашког живота.⁶⁶ Као пример нека послужи тако-
звано *Правило Марка и Нила* за манастир Богородице
Неа Перивлепта (1407). Мада се општежиће и ту нај-
више цени и тумачи као идеална средина између све-

⁶¹ За ову епоху в. P. Magdalino, *The Empire of Manuel I Komnenos*, Cambridge 1993.

⁶² P. Magdalino, *Byzantine holy man in the twelfth century*, у: *The Byzantine saint*, ed. S. Hackel, London 1981, 51–66; Morris, *Monks and laymen*, 267–295; BMFD, vol. 3, 870.

⁶³ Constable, *Preface*, xxxiii.

⁶⁴ BMFD, vol. 3, 1112, 1162.

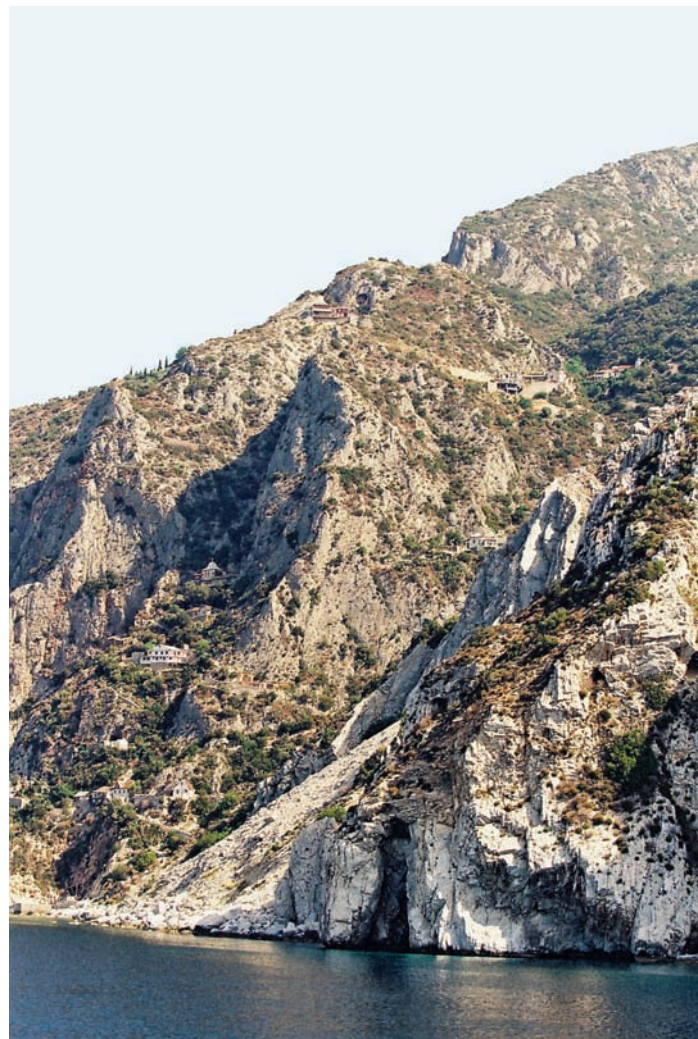
⁶⁵ BMFD, vol. 3, 1209–1210, 1227–1228.

⁶⁶ J. P. Thomas, *Private Religious Foundations in the Byzantine Empire*, Washington, D.C. 1987.

товног и усамљеничког живота, аутори текста такође излажу опширну, необично отворену „расправу“ о садржини и смислу, преимућствима и манама различитих облика иночког живљења. Писци кажу да за Христове борце постоје многи путеви побожности, као што постоје и многи станови у кући нашег Небеског оца (Јн 14, 2); другим речима, пошто има различитих путева, има и различитих станова; ти се станови међусобно разликују, али све стазе воде ка небесима, пред лице Господње.⁶⁷

ПУСТИЊСКО МОНАШТВО АТОСА

За наша разматрања образац од највећег значаја свакако је устројство монашког живота на Атосу, због чега му и посвећујемо посебан кратак осврт, ослањајући се на досадашњу, веома утемељену историју истраживања.⁶⁸ Та најугледнија *свѣта ѿра* источнохришћанског света била је столећима упориште келиотског, пустињачког живљења, а та традиција, зна се, опстала је и до наших дана. Еремитско монаштво Атоса јесте појава с веома сложеним развојним токовима. У науци се сматра да су први пустињаци, привучени изолованом полуострва и погодним условима за подвижништво, ту почели да се настањују негде крајем VIII века, а да је до краја IX столећа отшелништво било облик монашког живота који је преовлађивао. Ако је судити по прославним саставима посвећеним светом Петру Атонском, једином по имену познатом протангониисти најстарије етапе атоског монаштва, житељи полуострва припадали су категорији жестоких аскета, опредељених за потпуно усамљеништво. Даљи развој у другој половини IX века водио је ка стварању мањих заједница, које су чинили келиоти окупљени око неког штованог духовног оца. Представником те етапе сматра се свети Јевтимије Млађи, монашки формиран на Олимпу витинијском, који је од 859. године у четири наврата боравио на Атосу. О томе да су у последњој четвртини IX века атоски пустињаци представљали не само бројан, целовит и препознатљив корпус већ и значајан чинилац тадашњег друштва сведочи печатна повеља цара Василија I из 883. године. То је прва царска исправа којом се атоска монашка зајед-



Сл. 113. СВЕТА ГОРА АТОНСКА, ИСПОСНИЦЕ У КАРУЉИ

ница, уз гаранцију одређених права, ставља под највишу, владарску заштиту. Био је то кључан потез, спроведен с највишег места, који је створио услове да се Атос преобрази у *свѣту ѿру*.

Суштинска промена, којом је из основа измењен карактер атоског монаштва, наступила је с доласком

⁶⁷ VMFD, vol. 4, 1628, 1641.

⁶⁸ Од обимне литературе за ову прилику издвајамо: Mendieta, *Mount Athos*, 53–158; *Аѿонско монаштво* (са изворима и библиографијом); Morris, *Monks and laymen*, 43–47 и на другим местима; Живојиновић, *Почеци свѣтоѿорској монаштва*, 11–24; Љ. Максимовић, *Духовни животи на Аѿосу*, у: *Манастир Хиландар*, 17–28; Христу, *Свѣта Гора Аѿонска*.

ДЕЧАНСКА ПУСТИЊА

СКИТОВИ И КЕЛИЈЕ МАНАСТИРА ДЕЧАНА

светог Атанасија Атонског 957. године. Атанасије је, попут свог претходника светог Јевтимија Млађег, подвижничко искуство стекао на самом изворишту, на витинијској *свештој тори*, тако да не чуди што је у новој средини убрзо стекао знатан углед. Даљи ток догађаја добро је познат. У својству духовног оца и пријатеља, Атанасије се придружио славном војсковођи Нићифору Фоки приликом његовог победоносног похода на Крит, а том приликом настала је замисао о подизању омање киновије на Атосу ради заједничког подвизавања. Идеја је остварена 963. године, мада у преиначеном облику и у другачијим околностима. Нићифор Фока у међувремену је проглашен за цара, а уместо

малог општежића заснован је, под именом Велика лавра, монументалан манастирски комплекс за 120 монаха, са свим уобичајеним сакралним и економским елементима. Први типик Лавре, из 970/971. године, састављен је по студитском обрасцу, чија су основна начела живот у заједништву, потпуна послушност и обавеза физичког рада. Манастир – на чијем је челу, као игуман, био свети Атанасије – добио је пуну самосталност и статус царске лавре, а сам василевс обдарио га је драгоценим реликвијама. Био је то догађај од историјског значаја, којим је општежиће успостављено као основни облик монашког живота на Атосу. Заснивањем Велике лавре успоставља се и карактери-

Сл. 114. СВЕТА ГОРА АТОНСКА, СКИТ ПРЕОБРАЖЕЊА НА СПАСОВОЈ ВОДИ





Сл. 115. СВЕТА ГОРА АТОНСКА, ПИРГ У ХРУСИЈИ

стична пракса – владарско покровитељство над обитељима те монашке *ѿоре*.

Нове прилике најбоље илуструје Атанасијев типик за манастир Лавру, састављен негде између 973. и 975. године. За наш проблем од кључне су важности она правила типика која се односе на келиоте. Атанасије Атонски у том је погледу изузетно прецизан. Од 120 монаха Лавре он само петорици дозвољава усамљенички живот изван манастира. Од келиота захтева потпуно уздржање, одрицање од личне својине и беспоговорно потчињавање старешини. Допушта им да у келију доведу још једног саподвижника и само једног ученика, нипошто више њих. Атанасије такође налаже да се у

случају смрти или одласка неког келиота њихов број не попуњава уколико не постоји одговарајућа личност, способна за такав живот. У типик у се веома подробно говори о моралном и карактерном „профилу“ монаха кандидата за пустиножитељство. С дубоким искуством, при том свестан слабости људске природе и различитих могућности злоупотребе, Атанасије инсистира на претходном искуству таквог монаха у киновији, те на детаљној провери послушности и способности за напоре и искушења које доноси усамљеништво. С друге стране, он дубоко уважава стремљења аутентичних подвижника, па захтева да их манастир снабдева свим оним што им је потребно и да се они не оптерећују

убичајеним послушањима, јер, како истиче, њихова борба за славу Божију доноси добра не само њима самима већ и читавој заједници. Најзад, Атанасије изричито забрањује да се у околини манастира подижу нове отшелничке келије, оцењујући да су постојеће сасвим довољне. Он каже како се узда у Господа да ће се Лавра одржати ако се пронађу та петорица способних за усамљеништво, као и да ће братство брзо напредовати захваљујући молитвама, саветима и духовним упутствима тих монаха.⁶⁹

Даљи, добро познат ток догађаја показује колико су нове околности уздрмале монашку заједницу Атоса.⁷⁰ Иницијативе и дело Атанасија Атонског изазвали су жесток отпор не само ереmitа, чији је традиционални начин живота био угрожен, већ и атоских духовних отаца и старешина, који су бављење пољопривредом у тако великој мери видели као делатност супротну древним навикама и обичајима. Компромис је постигнут *Тийиком Јована Цимискија (Трајос)* из 972. године, првим свеопштим уставом који је регулисао начин живота на Атосу, а чија је сврха било успостављање хармоничних односа између различито опредељених становника Свете горе. Типиком је успостављена Скупштина као врховна институција власти; у њен састав ушли су, поред осталих, и представници анахоретских заједница, келија, као и сви пустињаци који су за то били заинтересовани. Устројство и начин живота на Атосу, темељно и далекосежно утврђени општим типиком Константина IX Мономаха из 1045. године, сведоче о несумњивој превази општежића, али и о паралелном постојању алтернативног облика живота – скитова, неке врсте монашких „села“, келија, као и станишта најрадикалнијих отшелника. Карактеристичном појавом може се сматрати киновија, у чијој се ближој или даљој околини налази изванредан број келија намењених тиховању.

Тај вековни поредак на Светој гори преживео је раздобља дубоких криза, изазваних општим опадањем дисциплине и морала у XII веку, те падом царства и владавином Латина у XIII веку, а одржао се и у време опоравка атоског монаштва у доба Палеолога. Промене наступају крајем XIV столећа, када се, упоредо с киновијским начином живота, појављују први облици идиоритмијског облика живљења. Он је донео слабље-

ње власти игумана, знатно већу слободу монаха у одлучивању о начину живота и мери сопственог подвига, као и могућност поседовања имовине унете у манастир. Битне узроке тих нових процеса истраживачи су препознали у расту исихастичког облика духовности, чије је упражњавање, засновано на молитвеном тиховању, подразумевало већу меру индивидуалности, а такође у економском опадању манастира у позном средњем веку. Новонастало стање добро документује *Тийик Манојла Палеолога* из 1406. године,⁷¹ у којем је, као изузетак у односу на раније атоске акте, институционализована сарадња игумана са Саветом старца, проширеним монасима келиотима. Након успостављања турске власти на Светој гори (1430–1912) тај облик монаштва, као вид прилагођавања тешким приликама, коначно је однео превагу и наставио да се шири током XVI столећа. Упркос настојањима Васељенске патријаршије да обузда последице идиоритмије, која је проузроковала до тада незамисливо опадање свих стандарда монашког живота (укази из 1498. и 1774. године), она је наставила да цвета током читавог XVII века. До почетка XVIII века приклонили су јој се сви главни манастири, а такво стање потрајало је све до последње четвртине XX столећа.⁷²

За наше питање – а нарочито за онај његов аспект који се односи на историју Дечанске пустиње у доба турократије – изузетно је важно имати у виду реакцију аутентичних атоских подвижника на ширење идиоритмије, коју су сматрали нижим и нечистим обликом монашког живота. Њихово незадовољство дошло је по пуног изражаја у памфлету монаха Пахомија (XVI век). Он разликује три вида иночког живљења – киновијски, отшелнички и идиоритмијски; припадници овог последњег за њега су *Иолумонаси*, они који живе на пола пута између монашког и световног. У таквим околностима монаси верни својим изворним

⁶⁹ BMFD, vol. 1, 260–262.

⁷⁰ В. нап. 62.

⁷¹ BMFD, vol. 4, 1613–1624.

⁷² Mendieta, *Mount Athos*, 106–115; Максимовић, *Светијорска ујрава*, 35 (с наведеним изворима); Фотић, *Света Гора и Хиландар*, 88–89, 106–107; BMFD, vol. 1, 212.

идеалима напуштали су киновије и одлазили у *пустинју*, по угледу на знамените претходнике из IX века. Ту су оснивали скитове – неку врсту малених монашких села, која су се састојала од расутих кућица и колиба; у свакој од њих обитавало је од три до шест монаха. У средишту се налазио храм, називан *kyriakon*, за разлику од *капиоликона*, главне манастирске цркве. Прва обитељ тог типа био је скит Свете Ане, који је припадао Великој лаври, а основан је 1572. године. У наредним столећима с том праксом је настављено. Важна је околност то што су неки од ових скитова, попут Кавсокаливије, били обитавалишта жестоких и веома угледних ереmitа, што јасно сведочи о томе да се и у временима највећих искушења на Атосу одржао аутентичан дух пустињаштва и подвижништва.⁷³

ПУСТИЊСКО МОНАШТВО СРЕДЊОВЕКОВНЕ СРБИЈЕ

У претходним разматрањима сажето су изложени општи оквири у којима треба посматрати појаву и развој келиотског монаштва у средњовековној Србији, па самим тим и Дечанску пустињу, која је, без сумње, његов репрезентативан пример. Приликом разматрања сложених питања која се односе на пустињско монаштво у средњовековној Србији свакако треба имати на уму снажну еремитску традицију на подручју Балкана у раздобљу од X до XII века, чији су најугледнији представници били свети Јован Рилски, Гаврило Лесновски, Прохор Пчињски и Јоаким Осоговски.⁷⁴ Тим знаменитим анахоретама може се придружити и свети Петар Коришки, који је, према новијим истраживањима, вероватно живео у другој половини XII века.⁷⁵ Њихови животи и дела пружили су снажан подстицај настајању монашких заједница – средишта и исходишта отшелничког начина живота. Захваљујући прославним саставима који су посвећени тим светим, не само што је успостављен светачки и еремитски модел већ су њихови култови, понекад и благодарећи владарском покровитељству, имали кључан утицај на организацију монаштва и „сакрализацију“ пространих подручја западног и централног Балкана. За разумевање ране етапе еремитизма у средњовековној Србији

и његових појавних облика изузетан значај има пећински комплекс устројен у време Стефана Немање под бедемима тврђаве Рас, а поменут у чувеном запису старца Симеона с почетка XIII столећа. Реч је о заокруженој целини на подобије „лавре“, која се састојала од пећинског манастира посвећеног арханђелу Михаилу и више пећина келија у његовој околини.⁷⁶

Ипак, идеја и пракса *пустиније* уведене су на велика врата у српску средину захваљујући делатности светог Саве Српског. Његова је заслуга – поред толиких других – што је тај концепт обзнањен као важна садржина монашког живота и постављен у актуелне општехришћанске оквири. Савин однос према отшелничком монаштву представља многозначан и вишеструко занимљив проблем.⁷⁷ Као атоски васпитаник, он је на самом изворнику о пустињаштву стекао веома релевантна и непосредна сазнања. Касније их је употпунио „пустинским прохођењима“, обиласком најзнаменитијих анахоретских средишта источног света – Јудејске, Синајске и египатске пустиње. Постоји још један битан аспект тог питања. Сави Српском било је свакако познато традиционално схватање да за стицање духовног ауторитета није довољан само висок положај у црквеној хијерархији већ да је потребно и искуство индивидуалне аскезе, које се задобијало подвижничким начином живљења. Монаси који су прешли тај пут сматрани су личностима особито блиским Богу и предодређеним за духовно вођство. Сава Српски припадао је управо тој категорији *свештих људи*, оних који су поседовали харизму и способност чудотворења, а пре свега „смелост“ (*parresia*) обраћања Божанству и

⁷³ Mendieta, *Mount Athos*, 107–112; Христу, *Свешта Гора АѠонска*, 187–193.

⁷⁴ Павловић, *Култови лица*, 20–33; *Стара бѡлгарска литература, 4: Житијесни творби*, саст. и ред. К. Иванова, Софија 1986; Е. В. Гергова, *Западнобѡлгарските анахорети в старобѡлгарската литература. Функционални аспекти и филологически проблеми на агиологијата*, автореферат, Софија 1996.

⁷⁵ D. Popović, *The Cult of St Petar of Koriša*, 181–212; Шпадијер, *Свешти Петар Коришки*, 209–221.

⁷⁶ D. Popović, M. Popović, *The Cave Lavra*, 103–130.

⁷⁷ Проблем смо већ претресали једном ранијом приликом: Д. Поповић, *Пустинијожићество свештој Саве Српској*, 61–85.



Сл. 116. Тврђава РАС, МОНАСТИР СВЕТОГ АРХАНЂЕЛА МИХАИЛА

посредовања код њега – другим речима, моћ делотворног уплива на прилике у својој околини.⁷⁸

Нема никакве сумње у то да је атоски образац имао пресудан утицај на монашки поредак који је у Србији успоставио свети Сава. Будући да је тај поредак постао темељна и трајна тековина, без које се не може замислити каснији развој монаштва у Србији, важно је задржати се на неким аспектима Савиног односа према светогорском пустињаштву, утолико пре што житија светог Саве пружају неуобичајено бројна сведочанства о овој теми, често и јединствена. То су, на првом месту, искази који потврђују да је српска средина била добро упозната са основним облицима монашког живота на Атосу – киновијом, малим анахо-

ретским скупинама и радикалним усамљеништвом. О томе сликовито говори Теодосије у познатој епизоди у којој неки образован и искусан руски монах потанко приповеда младом Растку о „поретку пустињачком, какав је заједнички живот у манастирима, и засебан двојице или тројице једносушно, и самотан, усамљенички живот оних који живе испоснички у ћутању“.⁷⁹ Једнако занимљива и документарна јесу све-

⁷⁸ Д. Поповић, *Чудојворења святої Саве Срїскої*, у: *Чудо у словенским културама*, ed. Д. Ајдачић, Нови Сад 2000, 138–156; о дару *parresia*-e: Morris, *Monks and laymen*, 89–90.

⁷⁹ Теодосије, *Житија*, 105.

дочења о Савином непосредном искуству пустиње током боравка на Атосу. Наиме, као млад послушник он је провео извесно време „ходећи непрестано босим ногама по пустињама и по пећинама и земаљским пропастима, посећујући све преподобне и све праведне мужеве у пустињама“.⁸⁰ Реч је о једном од Савиних послушања, које се састојало у томе да током четрдесетодневног поста суботом снабдева храном *сѣарце* што су се, у склопу припрема за прославу Ускрса, по традиционалном обичају повлачили у пустињу и посвећивали тиховању.⁸¹ Савини животописци доносе, у том смислу, веродостојне податке, који потврђују непрекинуто трајање древне праксе. Обичај је био да киновијски манастири шаљу храну тим еремитима. Пажње вредни су и подаци о томе да су отшелници „што у пустињи самотно живе“ „постили по три и пет дана, и недељу дана, и сваки је по својим могућностима држао пост“. Суботом су уобичајено „сухоједеније“ замењивали „утешенијем“ – биљном храном с додатком уља и вина, док су топли хлебови сматрани нарочитим олакшањем поста.⁸²

Једно од најупечатљивијих и нарочито значајних искустава младог монаха Саве јесте његово упознавање с начином живота најжешћих аскета на врлетним падинама под врхом Атоса. Савин млађи биограф подробно приповеда о том похођењу, саопштавајући мноштво драгоцених појединости.⁸³ Он најпре каже да је Сава затражио допуштење од свог игумана „да га пусти како би се поклатио и видео манастире, и из ових да се попне на врх Атоса, и да види како живе самотници и да га благослове“. Одобрење је добио, као и пратњу коју је чинила бротија „искусна у овом његовом тражењу“. Из Теодосијевог казивања јасно произлази да је посета овим подвижницима сматрана великом привилегијом, резервисаном само за одабране: „И обишавши свуда тај свети врх, и сагледавши на падинама горе и у њезину подножју многе испоснике, сишавши са горе испитао је њихов најсуровији живот, и видевши њихово пустињачко и безметежно живљење чуђаше се и веселаше се и у души узрасташе што се удостојио видети такве Божје људе. И говораше да многи, поред све жеље, не могу лако постићи да их виде.“ Теодосијев опис Савине посете атоским отшелницима јесте заокружено сведочанство о начину живота атоских ереmitа,

у којем се препознаје одјек чувеног описа подвижника Свете горе из *Житија светиої Аѣанасија Аѣонскої*. Разрађена дескрипција и надахнут, повишен тон приповедања могу се пак тумачити Теодосијевим искуством, па и усхићеношћу пред високим дометима и узвишеношћу атоског пустињаштва. То је уједно најдокументарније сведочанство те врсте у средњовековном писаном наслеђу, сведочанство које убедљиво говори о рецепцији пустињачког монаштва у српској средини. С обзиром на то да за наш проблем оно представља извор првог реда, доносимо га у целости:

„Јер они добри оци, ако због тела и није згодно да се зову анђели, уистину бејаху Божји људи; од свега се ослободише ради Бога. Нису имали земљеделства, не занимаху се куповином за живот, нису обрађивали винограде и њиве, него је сва њихова брига – молитве, и сузе, и да умом вазда приањају к Богу. Ови, дакле, у високим горама настањени с јеленима, небо као цркву, а Христа у души изображена гледајући, колибе тесне травом украшене имађаху, у којима трпљаху, шумом дрвећа и птичијим цвркутом поучавани, а уз то од њих и позивани да хвале Бога. Чистим и мирисним ваздухом напајани, безбрижношћу увек увесељавани, рекао бих, жудњом за Богом уздизани високо са земље, много богатијим од богатих сматрали су се. Једни становаху у раселинама стена и у пећинама земље, и на морској стени као птице савивши гнездо сеђаху, кишом и ветрима шибани, сунцем и врућином паљени, зимом и мразом мрзли, убоги беху и ништи, без икакве удобности и пушења дима, немајући ништа што би крадљивци могли украсти осим потребног власеног рубља, а и овога нису имали довољно за покој тела, већ колико за покривање наготе чији стид сазнасмо непослушношћу праоца. Храна је њихова била по

⁸⁰ Доментијан, *Животиј Светиоїа Саве и Животиј Светиоїа Симеона*, 67.

⁸¹ У питању је древни обичај, упражњаван још у обитељима Јудејске пустиње: Patrīch, *Sabas*, 47; о режиму живота монаха, киновијта, као и ереmitа, у време трајања Четрдесетнице говори и *Титик Јована Цимискија* за манастир Лавру, уп. VMFD, vol. 1, 238.

⁸² Теодосије, *Житија*, 121 (в. и коментар Д. Богдановића, стр. 312); Доментијан, *Животиј Светиоїа Саве и Животиј Светиоїа Симеона*, 67–69; Д. Поповић, *Пустиниожићелство светиої Саве Српскої*, 66.

⁸³ Теодосије, *Житија*, 116–117.

могућству, како чија, једни мало хлеба и ретко узимаху, а други плодовима дрвећа и растињем биља дивљега потребе задовољаваху. А пиће њихово из камена планинскога слатка текућа вода што гаси жеђ. И не беху порабаћени многим спавању.⁸⁴

Наставак Теодосијевог казивања и његово тумачење поменутог догађаја једнако су драгоцене изворна грађа за познавање смисла и праксе пустињског монаштва. Дакле, животописац говори о томе како је Саву сусрет са атоским пустињацима дубоко променио и преобразио, јер је од њих примио „многе и корисне поуке, молитву и благослов, и стрелу ревности“. „Насликавши у души својој њихове напоре и бриге и њихову блажену обузетост Богом“, он је силно пожелео да им се у подвигу придружи. У опису те Савине жудње, која је означена као „чежња душе“ и „болезан срца“, препознаје се особен, исихастички обојен и снажан доживљај Бога, који у хришћанској аскетици чини основну мотивацију за одлазак у *џустинију*.⁸⁵ Напокон, „не тајећи узрок своје измене“, Сава је затражио од игумана благослов да се придружи највећим подвижницима. Савина молба, оцењена као „неумесна“, одлучно је одбијена, уз програмски одговор игумана: „Не приличи да се онај који није утврдио ноге послушношћу на корену првог степена општежића дотиче врха ћутања и усамљеништва, и да пре времена живи по својој вољи. Ни по времену ни по узрасту теби не приличи да нешто такво сада иштеш, јер све треба у своје време.“⁸⁶ Теодосијев исказ представља сажету и заокружену прокламацију једног од темељних правила источног монаштва, према којем почетнику није допуштено да практикује отшелништво. То начело, које је формулисао још свети Јован Лествичник, а детаљно разрадио у свом типичу свети Атанасије Атонски, свакако је било добро познато ученом и искусном Хиландарцу Теодосију.⁸⁷

Када приповедају о пустиножителству светог Саве Српског, животописци подвлаче и његов виши, далекосежнији смисао. Тако Доментијан указује на идеолошку и државотворну сврху Савиног одласка на Атос и његовог примања монашког чина, као и на Савин библијски еремитски узор: „Јер од младости заволи пустињски живот, подобећи се Јовану Крститељу, Христову Претечи. Јер он, по речи јеванђелисте Луке, оде у пустињу и ту би до дана јављања свога Израилу. А ово-

га (Саву, п. а.) сам Христос изабра ... и уведе га у своју Свету Гору, и у њој би докле га уздиже на просвећење отачаства свога.“⁸⁸ Истом кругу идеја припада и Доментијаново још изричите тврђење да су Симеон и Сава, као *џустински трађани*, својим подвигом „приопштили своје отачаство Светој Гори ... и раније и сада обнављајући им пресветли пут ка Јерусалиму“.⁸⁹ Тим програмским исказом учени писац указао је на две незаобилазне тачке у сакралној географији хришћанског света – на Јерусалим и Атос – које су, обе, у себи садржавале идеју *џустиније*. Према мерилима времена, био је то уобичајен и делотворан метод у поступку стварања „савршеног“ народа, то јест историјски легитимног, као и у тада актуелном сакралном за-снимању самосталне државе.⁹⁰

⁸⁴ *Исџо*, 117–118; поређења ради, доносимо и одговарајући текст из *Житија светиої Аџанасија Аџонскої*, који илуструје начин живота на Атосу пре успостављања киновијског монаштва и заснивања Велике лавре: „Атанасије је обишао Гору посматрајући аскете, који тада нису били бројни. Дивно се њиховом једноставном и суровом животу без физичког рада, верујући да је стигао на Вечиту Гору. Монаси нису обрађивали земљу, нису поседовали домаће животиње, ни стоку за вучу, или ношење товара. Ако је требало да пренесу неку робу, сами су је вукли као товарне животиње. Правили су колибе од дрвета са крововима од сламе или траве, изложени свим непогодама како лети тако и зими. Хранили су се плодовима дивљег дрвећа, а једино у случају када би пристао неки брод са људима који су желели да приме благослов отаца у дивљим плодовима, у замену су монасима давали јечам, овас, жито и друге плодове житарица. Међутим, то се ретко дешавало због страха од Арабљана са Крита, који су стално нападали, мучили и одводили у заробљеништво не само путнике бродова него и становнике Горе на које су се устремљавали, када ништа нису налазили да украду“; превод Живојиновић, *Почеци светиојорскої монаштва*, 19–20.

⁸⁵ Теодосије, *Житија*, 118; Богдановић, *Јован Лествичник*, 88–91.

⁸⁶ Теодосије, *Житија*, 118.

⁸⁷ Свети Јован Лествичник, *Лествица*, 30–31; VMFD, vol. 1, 261–262.

⁸⁸ Доментијан, *Живої Светиоїа Саве и Живої Светиоїа Симеона*, 59.

⁸⁹ *Исџо*, 197.

⁹⁰ Д. Поповић, *Под окриљем светиости*, 41–73; о смислу и значају *свете горе* Атоске и манастира Хиландара у владарској идеологији првих Немањића в. радове у зборнику *Осам векова Хиландара*: Љ. Максимовић, *Хиландар и српска владарска идеологија*, 9–16; С. Марјановић-Душанић, *Хиландар као Нови Сион Немањиної оџачасџва*, 17–24; в. и D. Popović, *Desert as Heavenly Jerusalem*, на разним местима.



Сл. 117. Студеница, испосница Светог Саве

Сл. 118. Русиница код Муштушита (Метохија), остаци пеџинског комплекса

Подстакнут искуством пустиње и дубоко поимајући важну улогу отшелништва као облика монашког живота, Сава је при Хиландару основао Карејску испосницу, са црквицом посвећеном оснивачу палестинског монаштва светом Сави Освећеном, свом имењаку и великом узору.⁹¹ Наративни извори о томе говоре са доста сликовитих појединости. Тако и Доментијан и Теодосије посебно истичу красоту амбијента, „украшеног по подобију рајском сваким лепотама“, и сведоче да је Сава ту обитавао „по подобију старих светих“, у „великом ћутању“ и подвигу који је подразумевао строги пост, свеноћна стајања и бдења, молитве, појање псалама, свакодневно сећање на смрт.⁹² О томе колику је важност Сава придавао анахоретском начину живљења сведочи чињеница да га је регулисао са чак два „скитска устава“, која је саставио по угледу на неки грчки прототип. Ови типичи, намењени анахо-

ретима, садрже краће и једноставније службе у односу на оне намењене општежићу и састоје се из псалама, молитава и метанија. Из тих елемената настао је у IV веку тип посебног отшелничког богослужења, који је током времена добијао сложеније облике. У развоју тих скитских правила, како је у науци одавно истакнуто, кључну улогу имао је Атос.⁹³ Ту је 1199. године свети Сава Српски саставио *Карејски шийик*, којим је створен нов тип самосталне установе на Атосу,

⁹¹ Живојиновић, *Светојорске келије и њихови*, 91–102; иста, *Историја Хиландара*, 79–84.

⁹² Доментијан, *Живот Светиога Саве и Живот Светиога Симеона*, 96; Теодосије, *Житија*, 146.

⁹³ Мирковић, *Скитски уставни*, 52–67; Скабаланович, *Тумачење шийика*, 242–245.



Сл. 119. Кориша код Призрена, остаци манастира Светог Петра Коришког

а пустињачко монаштво код Срба постављено је у институционалне оквире.⁹⁴ Тај „уставац“ почивао је на неколико основних правила. Келија је била самостална и изузета из надлежности прота, као и хиландарског игумана, а на челу јој је био *сџарац*, личност осведоченог духовног ауторитета. Поред тога што је била административна и судска, ова слобода протезала се и на област имовинског права, о чему сведочи одредба о неotuђивости имовине Карејске келије. На основу те одредбе може се закључити да су поседи обухватили воћњаке и винограде. Ипак, и поред изразите, неуобичајено велике самосталности у односу на матични манастир, келија је била и остала у нераскидивој вези с Хиландаром, који је имао обавезу да из своје средине изабере монахе осведочених способно-

сти за живот у исихији. Сава је одредио да келија буде стан двојици-тројици монаха и изричито наложио да то никако не сме бити неко „недостојан правила духовног“, већ „муж богобојажљив, који је подобан да живи у келији у месту том“.⁹⁵

За Карејску келију Сава је саставио и „устав појања и јела“, који је био знатно строжи од киновијских правила. Он је био прилагођен келији, где за обављање службе није потребан свештеник. У типичу је пре-

⁹⁴ Свети Сава, *Сабрани сџиси*, 35–49.

⁹⁵ О Карејском *џиџику*: Мирковић, *Скиџски уџави*, 52–67; Гранић, *Црквено-џравне одредбе*, 189–198; Свети Сава, *Сабрани сџиси*, 15–16; Живојиновић, *Иџиорија Хиландара*, 81–84.

цизно одређено како се поједине службе обављају, то јест како се поју јутрења, вечерња, часови, полуноћница и агрипнија. Током великих празника од монаха се захтевао појачан напор у појању и бдењу. Ипак, Сава је додао и следеће упутство: „О светим и божаственим литургијама: према могућностима да се служе.“ Оно сведочи о прилагодљивом ставу и свести о потреби за усклађивањем строгог режима живота у келији с могућностима и здравственим стањем келиота. Једнако прецизно Сава је прописао и начин исхране монаха келиота. Правила су била следећа: понедељком, средом и петком из obroка су били избачени уље и вино („сухоједеније“), док су уторком и четвртком били допуштени („утешеније“). Свих тих дана узимао се само један оброк дневно. Суботом и недељом јело се два пута дневно, а на трпези су се могли наћи још и сир и риба. Најстрожи режим био је предвиђен за дане великог, ускршњег поста. У току четрдесет осам дана, колико је он укупно трајао, вино и уље били су дозвољени само суботом и недељом, док су божићни и петровски пост били нешто блажи. *Карејски тшииик* ипак допушта изузетке од тог правила, на пример у случају болести, када се постило „колико снага може“. Келиот је такође могао нарушити пост и када му у посету дође нека блиска особа – изузев средом и петком.⁹⁶ Имајући у виду овакве одредбе које се тичу богослужења и исхране, истраживачи су одавно истакли да оне откривају фино осећање обзира, солидарности и братске љубави према подвижнику који треба да живи у строгим условима келије.⁹⁷ Уз *Карејски тшииик*, треба поменути и *Усџав за држање ѡсалџира*, други састав сличне намене, који је свети Сава Српски, према сопственим речима, с муком превео са грчког предлошка.⁹⁸ Истраживања су показала да он, по свом типу, спада у најстарије скитске уставе источног света и да се у богослужбеним књигама појављује од IX века. Савин *Усџав* састоји се из три дела. У првом је похвала монаштва и подвижництва, затим следи правило за држање псалтира и, најзад, предочава се награда која очекује испоснике и молитвенике због њиховог подвига. Као и у *Карејском тшииуку*, и овде је заповеђено да се за дан прочита цео псалтир, и то између повечерја и јутрења, док *Карејски тшииик* налаже да се катизме читају на дневном богослужењу.⁹⁹

Године 1199, нешто после *Карејској*, Сава је саставио *Хиландарски тшииик*, први устав једне велике српске киновије, којим је успоставио поредак те манастирске заједнице.¹⁰⁰ Одавно је познато да је *Хиландарски тшииик* састављен по узору на типик цариградског манастира Богородице Евергетиде, али са одређеним изменама и уз прилагођавање потребама Срба у амбијенту светогорског монаштва. Међу тим преиначењима јесу одступања од исувише строгих правила поста и богослужења и упадљиво истицање начела братске љубави.¹⁰¹ Новија истраживања односа *Хиландарској* према *Еверџетидском тшииуку* значајно су допринела бољем разумевању овог питања. Она су показала да је Сава, у настојању да манастирски живот у целини организује према светогорском узору, свој предлог изменио уносећи поједина правила с којима се упознао у Светим Пантелејмону, Ватопеду и другим атоским обитељима. Једно од њих за нас је посебно занимљиво, а то је видно шири надлежност духовних отаца – веома важне институције светогорског монаштва. Духовни оци су, хронолошки гледано, претходили појави игумана, а њихов ауторитет произлазио је како из дужности исповедника тако и из дуготрајности њихове функције.¹⁰² Ипак, за наш проблем од највећег је значаја чињеница да је Сава 42. главу *Хиландарској тшииука* у целини посветио *Карејској* келији. У скраћеном виду ту је потврдио основна упутства, попут оног о самосталности келије и неприкосновености њене имовине. Поновио је такође да игуман за живот у келији може одредити двојицу или тројицу монаха, и то никако „оног који служи ради телесног одмора или опет неписменога, или оног који хоће да тргује, него да се изабера онај који хоће и жели да иде тесним путем и да уђе кроз уска врата“. Ипак, у *Хиландарски тшииик*

⁹⁶ Свети Сава, *Сабрани сџиси*, 38–39.

⁹⁷ Д. Богдановић, *Предџовор*, у: Свети Сава, *Сабрани сџиси*, 15–16.

⁹⁸ Свети Сава, *Сабрани сџиси*, 141–143.

⁹⁹ Мирковић, *Скиџски усџави*, 63–67.

¹⁰⁰ Свети Сава, *Сабрани сџиси*, 43–86.

¹⁰¹ *Исџо*, 16–18.

¹⁰² М. Живојиновић, *Хиландарски и Еверџетидски тшииик. Подугарносџи и разликџе*, ЗРВИ 33 (1994) 85–101.



Сл. 120. Горњачка клисура, манастир Благовештења

унета је битна измена, по свој прилици након Савине смрти, а то је одредба која искључује било какве материјалне обавезе између киновије и келије.¹⁰³

Заснивањем Карејске келије и правним уређењем њеног односа према Хиландару као матичном манастиру створен је заокружен и трајан образац за српско пустињачко монаштво средњег века. Нажалост, у српском средњовековном писаном наслеђу нису сачувани документи који, попут *Карејског тшйиика*, осветљавају законску регулативу, тачније статус отшелничких келија у односу на општежиће. Ипак, на основу познатих чињеница може се закључити да је киновија сматрана основним и легитимним обликом иночког живота. На посредан али јасан начин то произлази из одредаба *Душановог законика*. Чланови *Законика* који

се односе на манастирске игумане (*О игуманима*) и монаштво (*О калуђерима*) изриком прописују живот у заједници. Тако члан 16 налаже да „игумани живе у киновијама по закону, договарајући се са старцима“, док се у члану 19 каже: „И да уведу по црквама закон киновијски за калуђере у манастирима, према томе какав је који манастир.“ Када је о монасима реч, у члану 21 стоји: „И калуђери и калуђерице који се постригу па живе у својим кућама, да се изагнају и да живе по

¹⁰³ Свети Сава, *Сабрани списи*, 85; Гранић, *Црквено-йравне одредбе*, 197–198. Како изгледа, монаси Хиландара настојали су да се ослободе обавезе материјалног помагања Карејске келије, прописане у *Карејском тшйику*, в. Живојиновић, *Истйорија Хиландара*, 82–83 (с наведеним изворима).

манастирима“, док се у члану 24 укратко наређује: „И калуђери да не живе изван манастира.“¹⁰⁴ Алтернативни облик монашког живота не помиње се у овом акту ни у назнакама.

Речито је, међутим, то што се могућност келиотског вида живљења не наводи ни у *Студеничком ти-ику*, састављеном, познато је, по угледу на Хиландарски.¹⁰⁵ Свети Сава Српски ту није поновио одредбу о животу у келији, па се може помишљати на то да је отшелништво, као легитиман и правно регулисан облик монаштва, ипак сматрано привилегијом резервисаном за нарочите монашке амбијенте, каква је *светија тора* Атонска. Будући да није сачуван ниједан типик српских средњовековних манастира, изузев *Студеничкој*, ово питање, за нашу тему кључно, остаје и даље отворено.

Ипак, управо пример Студенице, а потом и других значајних киновија, показује да је отшелништво било уобичајен, штавише распрострањен облик монаштва. Наиме, модел који је с Хиландаром и Карејском келијом успоставио на Атосу Сава је поновио у матичној, српској земљи. Изнад манастира Студенице, у клисури истоимене реке, подигао је у стени монументалну вишеспратну исихастирију, и данас познату као Савина испосница.¹⁰⁶ Може се с разлогом претпоставити да је око Студенице постојао већи број келија, од којих су данас познате само оне пештерног типа.¹⁰⁷ Остаци отшелничких келија, такође устројених у пећинама и стенама, сачували су се у врлетним амбијентима у околини владарских задужбина – манастира Милешева,¹⁰⁸ Градца,¹⁰⁹ Светих арханђела код Призрена.¹¹⁰ Како је већ истакнуто, такав обичај добио је пун замах у доба Лазаревића и Бранковића, када, захваљујући владарском покровитељству, пустињско и келиотско монаштво у српским земљама доживљава прави процват.¹¹¹ Такав облик монашког живота упражњаван је и око значајних црквених средишта, што показују локалитети у околини Пећке патријаршије¹¹² или манастира Светог Николе у Дабру, најалост слабо испитани.¹¹³ Регионални примери, различитог степена проучености – какви се, на пример, срећу у Полимљу,¹¹⁴ Метохији¹¹⁵ или Македонији¹¹⁶ – такође убедљиво сведоче о распрострањености и дугом постојању отшелничког монаштва.¹¹⁷

¹⁰⁴ Према атоском препису *Душановој законика*, *Законик цара Стефана Душана*, књига I. *Сјрушки и аџонски рукопис*, ed. М. Беговић, Београд 1975, 169–171.

¹⁰⁵ В. Ђоровић, *Сјиси св. Саве*, Београд – С. Карловци 1928, 14–150.

¹⁰⁶ S. Popović, *Sabaite Influence on the Church of Medieval Serbia*, у: *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, ed. J. Patrich, Leuven 2001, 385–390; Темерински, *Горња испосница*, 257–260; Павловић, *Белешке о манастиру Студеници*, Саопштења XIX (1987) 169–171.

¹⁰⁷ С. Ђурић, С. Пејић, Б. Крстановић, С. Темерински, *Сјоменици у сливу Студенице. Опис и сјање*, Саопштења XXII–XXIII (1990–1991) 195–196; Л. Павловић, *Белешке о манастиру Студеници*, 166–169.

¹⁰⁸ Д. Поповић, *Пећинске цркве и испоснице у области Полимља*, 53–60.

¹⁰⁹ Кандић, *Градац*, 190–192.

¹¹⁰ Ивановић, *Задужбине Косова*, 509–510.

¹¹¹ Јеромонах Амфилохије, *Синаиџи*, 101–134; ови примери до сада су најпотпуније сабрани и коментарисани код Стародубцев, *Српско зидно сликарство*; Д. Поповић, *Пустињско монаштво у доба Бранковића* (у штампи).

¹¹² Ивановић, *Задужбине Косова*, 499–500.

¹¹³ Д. Поповић, *Пустиња „Бјеличковица“*, 111–118; Пејић, *Манастир Свети Никола Дабарски*, 112.

¹¹⁴ Д. Поповић, *Пећинске цркве и испоснице у области Полимља*, 47–60; иста, „Пустиња“ Бјеличковица, 111–118; иста, *Пештерно монаштво Горње Полимља*, 133–145; D. Popović, M. Popović, *An Example of Anchoritic Monasticism in the Balkans: the Monastery Complex at Kaludra near Berane*, у: *Archaeologia Abrahamica. Studies in archaeology and artistic tradition of Judaism, Christianity and Islam*, ed. L. Beliaev, Moscow 2009, 313–331; М. Поповић, *Комплекс Жишинској манастира*, 25–44.

¹¹⁵ Поред поменутих келиотских обитељи у околини Дечана и Пећке патријаршије, нарочито велики број еремитских станишта постојао је на обронцима Шаре и у близини Призрена, в. D. Popović, *The Cult of St Petar of Koriša*, 181–212; иста, *Средњовековне њедине-испоснице*, 129–154 (са старијом литературом); сасвим изузетан локалитет, најалост недовољно проучен, представља пустињачки пећински комплекс Уљарице, в. Ивановић, *Испоснице Уљарице*, 199–210.

¹¹⁶ Веома богата грађа тог подручја тек очекује систематска проучавања. Овом приликом указујемо само на неке добро проучене локалитете, односно пустињачка станишта у околини манастира Леснова [С. Габелић, *Нејознајни локалитети у околини лесновској манастира*, ЗЛУМС 20 (1984) 163–174; иста, *Манастир Лесново*, Београд 1998, 239–245] и Трескавца (Смолчић-Макуљевић, *Сакрална топографија манастира Трескавца*, 285–322). Један од пионирских подухвата у овој области јесу истраживања М. Радујка, *Драдњански манастирић Св. Николе – I. Насићанак и архитектура*, Зограф 19 (1988) 49–61; исти, *Драдњански манастирић Св. Николе – II. Живопис*, Зограф 24 (1995) 25–37.

¹¹⁷ Преглед локалитета, разуме се непотпун и предвиђен за систематско допуњавање: Д. Поповић, *Пештерни сјоменици*, 105–109.

ОБИТЕЉИ ДЕЧАНСКЕ ПУСТИЊЕ

Међу монашким обитељима скитског и келиотског типа на простору српских земаља насеобине у клисури Дечанске Бистрице свакако имају посебно место. Оно им припада како због релативног обиља извора који осветљавају њихову повест и устројство – разуме се, у односу на друге сродне примере – тако и због броја и монументалности сачуваних физичких структура.

Однос према киновији – имовинско-правни аспекти

Однос насеобина Дечанске пустиње према матичном манастиру није познат у свим појединостима, нити у читавом хронолошком распону њиховог постојања. Шире посматрано, реч је о сложеном, никако једнозначном питању, које се мора испитивати у односу на сваки појединачни пример. Уобичајен образац односа келије и општежића у принципу је познат. Келије су, административно и имовински, биле зависне од матичне киновије. Њихови обитаваоци били су лишени приватне својине, имали су обавезу беспогворне послушности игуману, односно духовном оцу, али и право да буду материјално обезбеђени.¹¹⁸ Тако су келиоти Велике лавре, према одредби типика, добијали годишње по три номизме у новцу и по пет модија пшенице на име издржавања. У истом документу свети Атанасије Атонски изричито захтева да ови осведочени „борци“ не брину о свакодневним материјалним потребама, које је манастир дужан да им у целости обезбеди.¹¹⁹ Слично прописује и *Тийик светио Христодула*, налажући да се отшелницима обезбеди храна – искључиво у виду „сухоједенија“ – за првих пет дана у седмици, које они проводе у својим келијама.¹²⁰ Према типичу манастира Светих арханђела на планини Аксентиосу, манастир је био дужан да без икакве новчане надокнаде обезбеди својим келиотима све оно што им је за живот било потребно, укључујући одећу и обућу. Ктитор ипак наглашава да та давања треба да буду у складу с реалним могућностима како манастир не би запао у дугове.¹²¹ Према древном обичају, монаси отшелници боравили су током седмице у својим келијама, упражњавајући прописану богослужбену праксу, строг монашки подвиг и бавећи се рукодељем и другим активностима, попут преписи-

вања књига. У манастир су одлазили о празницима, а такође сваке суботе како би суботом и недељом узели учешће у литургији и заједничком обеду. Тада су доносили рукотворине које су израдили током седмице, а заузврат су се снабдевали потребном количином намирница и материјалом за рукодеље.¹²² У српској средини тај уобичајени образац био је добро познат. Илуструје га архиепископ и писац Данило II у приповести о двојици грчких монаха који су се настанили у Котрулици, пештерној испосници у клисури изнад Пећке патријаршије. Дошавши у те крајеве, они су се обратили архиепископу Јакову с молбом да им да „једно место за засебно пребивање, као што раније навикосмо, јер не можемо живети у збору са братијом“. Молби се изашло у сусрет, након чега су се монаси населили у келију и ту су „живели хранећи се од манастира Светих апостола. И у време свакога празника силазили су у збор братије, и ту су они живели много година у великом подвигу.“¹²³

С друге стране, већ помињана истраживања монаштва, пре свега атонског, не остављају места сумњи да однос келија према матичном манастиру није био једнообразан, већ се кретао од потпуне зависности до велике слободе.¹²⁴ Вољом оснивача, нека келија могла је имати висок степен аутономије, што потврђује за нас најрелевантнији пример – Карејска келија светог Саве Српског. Тај статус она је задржала и доцније. О томе нарочито убедљиво сведоче акти Протата из XIV века, у којима се, видели смо, она назива и келијом и манастиром или манастирићем. Да реч није била само о терминолошкој непрецизности већ и о суштинском статусу, види се по томе што је Протат Карејској

¹¹⁸ Гранић, *Црквено-правне одредбе*, 194–195; Morris, *Monk and lauten*, 210–240.

¹¹⁹ BMFD, vol. 1, 260–261.

¹²⁰ BMFD, vol. 2, 591.

¹²¹ BMFD, vol. 3, 1227–1228.

¹²² Regnault, *La vie quotidienne*, 177–188; Hirschfeld, *Judean Desert Monasteries*, 79–91; Patrich, *Sabas*, 206–210. Сличан режим живота био је предвиђен и за келиоте Велике лавре и Светог Јована Теолога на Патмосу, в. нап. 119 и 120.

¹²³ Данило Други, *Живоџи*, 177.

¹²⁴ *Атонско монаштво*, 28–34 и на другим местима.

келији у више наврата уступио опале келије, на једнак начин као и манастирима.¹²⁵ Не треба такође сметнути са ума да је на Атосу био добро познат тип самосталне келије – мале, потпуно независне монашке заједнице, на чијем је челу био келиот настојатељ и која је обухватала обитавалиште, параклис и нешто обрадиве земље, потребне за издржавање братственика. Веома сличне обитељи, али са игуманом на челу, били су манастирићи, чије је постојање на Светој гори познато од X века. Таква самостална братства, каква је, на пример, била келија манастира Ивирина, образована 1012. године, настајала су одвајањем од матице. Ни то осамостаљивање, међутим, није морало бити коначан чин, о чему сведоче примери поновног прикључења матичној киновији, нарочито учестали од XII и XIII века.¹²⁶ Осим тога, однос неке келиотске обитељи према општежићу био је подложен променама, узрокованим различитим околностима, а пре свега економским. Нарочито добар пример јесте пирг у Хрусији, тачније историјат његових односа с Хиландаром. Та обитељ, коју је краљ Милутин основао ради одбране Хиландара, чинила је с њим у почетку јединствену целину и била је с матицом најуже повезана, пре свега личношћу старешине пирга, који је морао бити из редова хиландарских братственика. То је почело да се мења током XIV века, када су, због непрестаног увећавања економске моћи Хрусије, односи с матичним манастиром све више слабили. Пирг се на крају у потпуности осамосталио, што је довело до прекида његовог издржавања и отвореног сукоба с Хиландаром седамдесетих година XIV века. Односи су се нормализовали тек после 1388. године, када се због донете судске одлуке, као и тешких прилика које су биле на помолу, пирг вратио у однос зависности и послушности према матици.¹²⁷ Најзад, није на одмет подсетити на то да проблем односа киновија и келија треба сагледавати из посебног угла када је реч о раздобљу туркократије, то јест о времену потпуне превласти идиоритмијског монаштва.

Нажалост, мало тога од ових ширих сазнања може послужити као непосредна аналогија приликом разматрања дечанских келија и скитова у средњовековном раздобљу, будући да нису сачувани извори који осветљавају међусобни однос општежића и отшелничких заједница. Нека упоришта за размишљање у том прав-

цу можда ипак постоје. Рецимо, на основу познатог исказа епископа Марка Пећког о томе да Јефрем „у Дечански манастир долази, и у пустињи сам настањен пригрли љубљено тиховање“¹²⁸ могло би се помишљати, због укупног контекста, да је та келија – вероватно Белајска – представљала саставни али ипак издвојен и самосталан део целине. Далеко више података о односу обитељи Дечанске пустиње према манастиру сачувано је из периода XVI и XVII века, што је питање које је већ било предмет разматрања.¹²⁹ Да подсетимо – у тим раздобљима дечански „манастирићи“ очигледно су уживали веома велику меру независности, која је пре свега почивала на њиховој економској самосталности, тачније на постојању земљишног поседа. Имовински статус келиотских заједница представља посебно и веома сложено питање, које овом приликом не може бити предмет подробног разматрања. У неким раздобљима законске мере биле су у том погледу рестриктивне, попут оних којима је Нићифор Фока у познатој новели из 964. године одредио да монашке обитељи типа келија и лаври не могу имати поседе изван граница своје заједнице.¹³⁰ С друге стране, нарочито уважавање према том типу монаштва подстакло је неколицину византијских василевса да богато обдаре такве монашке обитељи, као што је то учинио Нићифор Вотанијат, покровитељ Христодулових задужбина на Косу и Патмосу, или Алексије Комнин, који је испољио велику бригу за келиотске насеобине Пелиона у Тесалији.¹³¹ За ово питање од посебног су значаја истраживања која су показала да су келиотске заједнице, осим осведочене духовне мисије, имале изузетно важну улогу у процесу култивисања земље у

¹²⁵ Живојиновић, *Светиоторске келије и њиріови*, 99–100; в. и нап. 34.

¹²⁶ *Исто*, 16–30; о самосталним келијама на Атосу в. и Гранић, *Црквено-јравне одредбе*, 191–192.

¹²⁷ Живојиновић, *Хиландар и њирі у Хрусији*, 59–80 (где су наведени сви релевантни извори и литература); в. и иста, *Симеон*, 181–187.

¹²⁸ *Шесті њисаца*, 166.

¹²⁹ В. *supra*, стр. 35–38.

¹³⁰ Превод уредбе: Charanis, *The monastic properties*, 57.

¹³¹ Morris, *Monks and laymen*, 140 (с наведеним изворима).

областима у којима су се формирале – по правилу у дивљим пределима монашких *џустџиња* и *џора* – па самим тим и у стварању пољопривредног земљишта и увећавању манастирског поседа.¹³² У сваком случају, поменути изворни подаци који се односе на самосталне келије Атоса недвосмислено показују да су оне располагале покретном и непокретном имовином, укључујући земљишне поседе у виду њива, винограда, воћњака, вртова и маслињака.¹³³ Тако је било и с Карејском келијом. Још од времена светог Саве Српског, оснивача, који јој је завештао половину винограда, она је богато даривана поседима. Нарочиту великодушност показали су у том погледу цар Душан и царица Јелена, али и светогорски проти, што је келији обезбеђивало материјалну независност и економску сигурност.¹³⁴ Речит је и пример пирга у Хрусији, чији је старешина, одлуком ктитора краља Милутина, имао право да располаже целокупном имовином пирга. Та имовина, детаљно побројана, састојала се од неопходних црквених утвари, али и од винограда, маслињака и стоке. Она је изриком била изузета из надлежности манастира.¹³⁵

Расположиви подаци показују да су дечански скитови и келије припадали управо таквој категорији заједница с високим степеном самосталности. Они су, очигледно, поседовали сопствена имања, која су могли самостално да купују или продају. Да је скит Света три јерарха имао обрадиво земљиште, вероватно око Истинића, следи из податка забележеног у његовом поменику о томе да су се неки Радосав и Недељко обавезали да ће, као свој прилог, „по два дана работати“.¹³⁶ Документовани су и случајеви купопродаје, на пример ливаде више села Глођана, коју је за белајску обитељ купио старац Нестор, да би 1565. године продао један њен део. Карактеристично је то што се приликом ове трансакције дечански монаси појављују искључиво у својству сведока купопродаје. Исти запис, такође, сведочи о томе да је Белајска испосница располагала знатним новчаним средствима, с обзиром на то да је, по уговору, ливада у Глођанима плаћена више од хиљаду и по аспри.¹³⁷ Монаси Никољске келије такође су куповали земљу за своју обитељ.¹³⁸ Номинални заступник имовине тог скита био је, по свој прилици, његов настојатељ. На то би указивало помињање

Методија, старца Никољске келије, као власника три воденице и једне ваљавице у попису из 1570/1571.¹³⁹ И иначе се турски пописи испостављају као извор првог реда за познавање имовинско-правног статуса дечанских келија. Из њих сазнајемо да је имовина келија, осим обрадиве земље, обухватала и ливаде, кестенаре, воденице, ваљавице и стоку.¹⁴⁰

Када је о имовини реч, треба истаћи да су, осим поменутих, важни извори прихода дечанских скитских и келиотских обитељи били прилози верних из околине манастира, као и они прикупљени у писанијама. О томе сведочи неколико података сачуваних у оба поменика. Прилози побожних хришћана свакако су представљали важну материјалну подлогу за житеље ових монашких заједница. Они су углавном били у натури и састојали су се, видели смо, од житарица, ораха, стоке и ракије, понекад одевних предмета, а могли су бити и у форми „работе“.¹⁴¹ Свакако је пажње вредан податак о томе да се читаво једно село – Архилача у Дреници – колективно заветовало да сваке године „помаже“ пирг Света три јерарха товаром жита. Заузврат се од монаха очекивало да се „моле за њихове душе и трудове“.¹⁴² Слична вера у снагу молитава дечанских келиота и у нарочита, чудесна својства њихових светилишта дошла је до изражаја у запису неког Анте у *Белајском џоменику*: „Ако Бог да (да) дођемо брзо тамо, Бог ми је на помоћи и Божји храм. И дао ми је свети храм исцеленије.“¹⁴³ Реч је о традици-

¹³² *Исџо*, 200–202 и на другим местима (са обимном библиографијом).

¹³³ Живојиновић, *Светогорске келије и џирџови*, 17, 44, 50–53, 78–79 и на другим местима.

¹³⁴ *Исџо*, 91–102.

¹³⁵ Живојиновић, *Хиландар и џирџи у Хрусији*, 62–63.

¹³⁶ В. Прилој II.

¹³⁷ В. Прилој I.

¹³⁸ Kaleši, Eren, *Četrnaest turskih fermana*, 313.

¹³⁹ Зиројевић, *Имање манастира Дечана*, 411.

¹⁴⁰ В. *supra*, стр. 34–35.

¹⁴¹ В. Прилој I и Прилој II.

¹⁴² В. Прилој II.

¹⁴³ В. Прилој I.

оналном, дубоко укорененом хришћанском схватању да су монаси аскете, који су, захваљујући свом подвигу, постали нека врста агенса божанске силе, нарочито делотворни молитељи и посредници. Њихова харизма, штавише, имала је моћ да еманира и да „сакрализује“ амбијент у којем су обитавали, због чега је он често сматран светим местом и извором исцељења.¹⁴⁴ Поменути запис говори и нешто много одређеније, а то је да су у Белају – а свакако и у друге дечанске скитове – долазили појединци и даривали дотичну обитељ, због чега им се име уписивало у поменик. Ипак, највећи број имена уписан је у поменике у писанијама, у које су дечански келиоти несумњиво одлазили. Походили су, како је показано, крајеве не много удаљене од Дечана: Метохију, Плав, Гусиње, Стари Влах, Дреницу, као и Тетово, Подгорицу и Трговиште.¹⁴⁵ Реч је о појави особеној за раздобље туркократије, коју нарочито документовано илуструје пракса атоских манастира. Истраживања су тако показала да је од XVI века негде између трећине и половине свих атоских монаха непрестано било у писанији. Био је то вид организованог прикупљања помоћи у временима оскудице и економских недаћа.¹⁴⁶

Устројство анахоретских насеобина и њихови обитаваци

Устројство дечанских отшелничких обитељи може се делимично сагледати на основу сачуваних писаних извора, као и познатих аналогича. Према древном светогорском обичају, келијом је управљао њен старешина, по правилу називан старцем (*γέρων*).¹⁴⁷ Уз њега је живео одређен, мањи број послушника, о чему ће даље бити више речи. Понекад, као када је реч о светом Атанасију, оснивачу монашке заједнице у Метеорима, старешина је називан оцем.¹⁴⁸ О томе да поменику правило није било без изузетака сведочи *Тийик свейої Неофиша* за испосницу Светог крста поред Ктима на Кипру, у којем се старешина обитељи означава, једноставно, као отшелник (*enkleistos*).¹⁴⁹

Када је реч о обитељима Дечанске пустиње, најсадржајнији подаци о њиховом хијерархијском устројству сачувани су у вези са скитом у Белаји. Као што је већ показано, братство те заједнице било је, вероватно од самог оснивања, организовано по послушањима. На

челу скита налазио се старешина који се у поменику у два наврата означава као настојатељ (*настоџиї*).¹⁵⁰ Први по имену познати старешина био је Авраам, кога је око средине XIV века у Дечанској пустињи затекао као духовник Јефрем, потоњи српски патријарх. Према сведочењу Марка Пећког, уз Авраама су у келији обитавали још „велики отац“ Спиридон и његов послушник Јаков.¹⁵¹ Неке од старешина белајског скита из познијих времена такође су познате по имену. На самом крају XV века на челу обитељи био је старац Јевтимије, док је средину XVI века обележио предузимљиви и заслужни старац Нестор.¹⁵² Континуитет такве праксе управљања келијом најбоље илуструје податак да је у *Белајски поменик* уписано десет „стараца пустињских“ (Гаврил, Давид, Никодим, Силвестар, Серафион, Јаков, Георгије, Василије, Захарије, Леонтије), а забележено је и име старца Никите, чија је мајка Јелица добила своје место у *Поменику женама*.¹⁵³ Распољиви писани извори пружају драгоцене податке о категоријама послушника скита у Белаји, о којима је већ подробно говорио Д. Војводић. Он је скренуо пажњу на неколико битних чињеница које дозвољавају да се на основу хијерархијског устројства те монашке

¹⁴⁴ О дару „приступа“ Божанству и посредничкој улози аскета в. Р. Brown, *The Holy Man in Late Antiquity*, у: *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley 1982, 103–152; В. Flusin, *Miracle et Histoire dans l'œuvre de Cyrille de Scytopolis*, Paris 1983, 178–181; Morris, *Monks and laymen*, 89–90; А. Porterfield, *Healing in the History of Christianity*, Oxford 2005, нарочито одељак *Healing in the Context of Monastic Life*, 79–81; уп. и А.-М. Talbot, *Pilgrimage to Healing Shrines: The Evidence of Miracle Account*, DOP 56 (2003) 153–170.

¹⁴⁵ В. Прилої I и Прилої II.

¹⁴⁶ Фотић, *Свешта Гора и Хиландар*, 134–135, 221–231 (са изворима и литературом).

¹⁴⁷ Живојиновић, *Свештогорске келије и ѿригови*, 17; и у наше време на челу светогорских исихастирија познатих као колибе налазе се старци, који ту живе с мањим бројем ученика, в. Mendieta, *Mount Athos*, 207; Максимовић, *Свештогорска ујрава*, 45.

¹⁴⁸ Nicol, *Meteora*, 98; Суботић, *Почеци монашкої живоїа*, 139.

¹⁴⁹ VMFD, vol. 4, 1344.

¹⁵⁰ В. Прилої I.

¹⁵¹ *Шестї ѿисаца*, 166.

¹⁵² О овим старцима подробно: supra, стр. 41–45.

¹⁵³ В. Прилої I.

обитељи сагледа њен карактер, као и однос према матичном манастиру. У најопштијој равни, индикативно је то што се у *Белајском поменику* као старешина помиње настојатељ, а изостављају се игуман и иконом, звања неизоставна у општежићу, што је очигледно резултат прилагођавања потребама келиотске заједнице. С друге стране, у поменику се наводе звања еклисијарха и параклисијарха, дакле чак двојице монаха задужених за ред у цркви, што сведочи не само о релативној бројности братства већ указује и на храмовно богослужење сродно киновијским обичајима. С тим у вези, указано је на податке који потврђују да је белајско братство у својим редовима сигурно имало свештенослужитеље и ђаконе, а да су управо јеромонаси, од којих су неки познати по имену, могли обављати послушање еклисијарха.¹⁵⁴ Осим чињенице да је белајска обитељ самостално располагала знатном имовином, њено разумевање хијерархијско устројство такође би сведочило о томе да је реч о заједници с високим степеном самосталности и у многим аспектима блиској киновији.

О дечанском скиту Света три јерарха, другом по величини и значају, сачувано је много мање података, али се његово устројство ипак може бар делимично сагледати. Поменик те обитељи такође садржи имена старца – Методија и Василија – као и јеромонаха старца Серафиона. Ипак, није могуће са сигурношћу утврдити да ли су они били обитаваоци пирга или неке друге дечанске келије.¹⁵⁵ Једини поуздан помен односи се на Арсенија, свештенмонаха и старешину скита. Он је свакако био веома уважена личност јер га писар Григорије, од кога је поручио израду посног триода, назива свечасним и преподобним господином, оцем и старцем, јеромонахом.¹⁵⁶ Већ је истакнуто да су старешине хиландарских пиргова, на чије су подобије Света три јерарха засигурно устројена, долазиле из редова најспособнијих и нарочито угледних братственика. Истовремено они су били у блиским односима са српским владарима или су пак били њихови духовни оци. Такве истакнуте фигуре јесу старац Симеон – повереник краља Милутина – који је четврт века био старешина хрусијског пирга (1302/1303–1327), и јеромонах Арсеније, који је с те дужности изабран за игумана Хиландара. Познати као „баште“, односно „старци пиржански“, они су у обитељи заузимали нај-

виши положај после игуманског.¹⁵⁷ Управо такав статус *оца* и *старца* имао је засад једини по имену познати старешина скита Света три јерарха.

Старац Арсеније, као и поменути белајски настојатељи, само потврђује традиционално правило источнохришћанског монаштва да подвизавање у келији представља привилегију најизвршнијих бораца, аскета који су освојили висок ступањ врлинског живота, али такође личности које су стекле солидно образовање и овладале хришћанским науком.¹⁵⁸ О одликама које су се очекивале од келиота подробно обавештавају одредбе типика. Тако су, на пример, у *Завештању светиої Лазара из Галесиона* братственици тог манастира подељени на неписмене, који се баве физичким радом, и оне образоване, који учествују у богослужењу.¹⁵⁹ За то питање програмску вредност свакако имају одредбе светог Атанасија Атонског. Да би се неком монаху одобрио живот у исихији, он је био дужан да испуни читав низ услова: да поседује снагу и прилежност, потврду да је у општежићу испољио послушност, да је кадар да на усредсређен начин борави у келији и управља својим умом, да је обучен у упражњавању бдења, уздржања, самоконтроле и медитације, да је посвећен изучавању Светог писма и, најзад, да је способан за рукодеље.¹⁶⁰ Знатно краће али довољно садржајно јесте упутство Михаила VIII Палеолога за Аксентиос. Он обитавање у келији посматра као неку врсту привилегије малобројних, изузетних монаха, „љубитеља самоће“ и осведочених у „савршеном животу“.¹⁶¹

Као што је већ истакнуто, сличан став исказао је и свети Сава Српски у *Карејском* и *Хиландарском шийику*.

¹⁵⁴ В. текст Д. Војводића, с наведеним изворима и подробно изложеном аргументацијом, *supra*, стр. 115–116, 123–127.

¹⁵⁵ В. *Прилої II*.

¹⁵⁶ ССЗН, бр. 9395.

¹⁵⁷ Живојиновић, *Светиојорске келије и ѿиріови*, 121–124; иста, *Симеон*, 181–187; иста, *The Spiritual Fathers*, 249–252; иста, *Хиландар и ѿирі у Хрусији*, 61–63.

¹⁵⁸ Morris, *Monks and laymen*, 78–79, 238–239 и на другим местима.

¹⁵⁹ BMFD, vol. 1, 152, 159.

¹⁶⁰ BMFD, vol. 1, 261.

¹⁶¹ BMFD, vol. 3, 1227.

Будући обитавалац његове исихастирије морао је бити „муж богобојажљив, који је подобан да живи у ћелији у месту том“; стога Сава заповеда хиландарском игуману и братији да у келију не поставе „онога који служи ради телесног одмора или опет неписменога, или онога који тргује у њој, него да се изабера онај који хоће и жели да иде тесним путем и да уђе кроз уска врата“.¹⁶² Каснија повест Карејске келије, тачније околност да су у њој боравили најистакнутији Хиландарци, међу њима и неки од потоњих поглавара српске цркве, а такође и неколико знаменитих писаца, најбоље је сведочанство о томе да су упутства оснивача у највећој мери била поштована.¹⁶³ Образац успостављен у Карејској келији оставио је и у том погледу дубоког трага у српској средини. Стога није нимало изгубило на снази давно исказано мишљење да српске средњовековне исихастирије нису биле строге великосхимничке клаузуре, већ да су се редовно претварале у жарашта духовног живота и књижевне делатности.¹⁶⁴

Сасвим је извесно да су и обитељи Дечанске пустиње биле замишљене као станишта монашке елите. У њима су од самог почетка боравиле личности великог ауторитета, што јасно произлази из сведочења Марка Пећког. Он је веома документарно и сликовито описао амбијент келиотске заједнице, по свој прилици оне у Белаји, којој се придружио Јефрем, и сам један од најугледнијих духовника свог доба.¹⁶⁵ Авраама, првог по имену познатог старца Белајске келије, Марко Пећки окарактерисао је као „крепког старца и великог подвижника“,¹⁶⁶ односно као великог и преподобног старца „који је заблистао у испосничком подвигу и пустињском борењу“, те је стога био кадар да подучава „страху Божјем и чистоти“.¹⁶⁷ За Авраамовог саподвижника Спиридона – очигледно племенитог порекла, јер је „из двора цара у монашки живот дошао“ – Марко каже, прокламујући исихастички богословски идеал своје епохе, да се „међу оцима добродетелним дејством у божанственим стварима веома просветлио“. Осим тих отаца, он помиње и „друге многе, сјајне у добродетелима“.¹⁶⁸ Ипак, било би погрешно закључити на основу овог сведочанства да су келиоти Дечанске пустиње водили искључиво контемплативан живот, на подобје „земаљских анђела“. Напротив, из сачуваних извора, иако релативно малобројних, јасно следи да

су старци Дечанске пустиње, осим „пустињским подвигом“ и бригом о „божанственим стварима“, били заокупљени и низом практичних активности. Те делатности такође су могле обављати само изузетне, снажне и свестране личности, нарочито у раздобљу османске власти. Једна од битних активности, традиционално повезана са овим типом монашке заједнице, било је старање о набавци књига, што је потврђено када је реч о белајском старцу Јевтимију¹⁶⁹ и старцу Арсенију из скита Света три јерарха.¹⁷⁰ Нарочито је индикативан пример предузимљивог старца Нестора из Белајске келије. Поред тога што се бавио купопродајом имовине за своју обитељ,¹⁷¹ он се показао и као значајан дародавац. Тако је с братијом поручио велики дуборезни и осликани крст, који је 1564/1565. године израдио „грешни Никодим свештеноинок“.¹⁷² Старац Нестор био је заслужан и за подизање и осликавање цркве Свете Тројице у Брезовици код Плава 1567. године, на поседу који је био дечански метох.¹⁷³ Иако смо лишени конкретних података, нећемо погрешити ако претпоставимо да је и јеромонах старац Арсеније, старшина скита Света три јерарха, морао бити изузетна и вишеструко способна личност. Наиме, он је као башта пирга, осим духовних и свештеничких задужења, сигурно имао и низ других обавеза које су се

¹⁶² Свети Сава, *Сабрани списи*, 38, 85.

¹⁶³ Живојиновић, *Свештојорске келије и њихови*, 94–102 (с наведеним изворима); Мошин, Пурковић, *Хиландарски игумани*, 35–37, 42–45, 47, 73, 77–80, 88.

¹⁶⁴ Свети Сава, *Сабрани списи*, 15.

¹⁶⁵ Д. Поповић, *Папирјарх Јефрем*, 111–124 (са изворима и старијом литературом).

¹⁶⁶ *Шести њисаца*, 166.

¹⁶⁷ *Истио*, 207.

¹⁶⁸ *Истио*, 166.

¹⁶⁹ ССЗН, бр 6187; Ивановић, *Задужбине Косова*, 302.

¹⁷⁰ В. *infra*, стр. 47.

¹⁷¹ Реч је о трансакцијама везаним за куповину ливаде код села Глођана и каснију препродају једног њеног дела, ССЗН, бр. 6324.

¹⁷² Шакота, *О једној мало њознајој дечанској старини*, 51–60; в. такође Шакота, *Дечанска ризница*, 284–285, 292–293; Тодић, Чанак-Медић, *Манастир Дечани*, 52–53, сл. 41.

¹⁷³ ССЗН, бр. 6369, 6240; о старцу Нестору в. *supra*, стр. 42–45.

односиле на економију, библиотеку и књижевну делатност, а изгледа и на одбрамбено-рефугијалну функцију пирга. Сличним поводом треба поменути и Методија, старца Никољске келије и управитеља њене имовине, који је 1574. постављен за дечанског игумана.¹⁷⁴

С обзиром на то да је обитавање у келији било привилегија монашке елите, сасвим је логично што је, традиционално, број њених обитавалаца био строго ограничен. Још када је реч о отшелничким обитељима малоазијских светих планина, какве су Микале, Олимп и Галесион, била је видно изражена тежња да се ограничи број њихових чланова како оне не би прерасле у киновије. Такав став био је додатно условљен економским разлозима, тачније немогућношћу да се обезбеди издржавање већег броја отшелника.¹⁷⁵ С друге стране, не треба губити из вида чињеницу да у византијском свету бројчано стање монаха, како киновита тако и келиота, није било строго утврђено, већ се, напротив, непрекидно мењало.¹⁷⁶ О томе најодређеније говоре одредбе типика. Заповест светог Атанасија већ смо поменули: манастир Велика лавра, са својих стотину монаха, могао је имати само петорицу келиота. Строг и рестриктиван однос оснивача према отшелништву огледа се и у одредби да келиота што је преминуо или напустио манастир не може заменити монах који није дорастао задатку, по цену да келија остане празна.¹⁷⁷ Нешто више попустљивости свети Атанасије Атонски показао је према грузијским монасима Велике лавре, којима је подигао келију недалеко од манастира, допустивши да у њој обитавају највише осморица подвижника.¹⁷⁸ Свети Христовул, оснивач обитељи на Патмосу, изричит је у заповести да број монаха настањених у отшелничким келијама не сме да пређе дванаест, „па макар било још оних који би одабрали такав начин живота и сматрали се за њега подобним“.¹⁷⁹ С обзиром на то, упадљив изузетак од правила представља типик манастира на планини Аксентиос, чији оснивач ничим не ограничава број келиота. Напротив, он допушта старешини да у келије насели „множину монаха“ уколико то дозвољавају економске могућности манастира.¹⁸⁰

Сличне прилике владале су и на Атосу, који за наше питање представља најзначајнији узорак. Досадашња истраживања показала су да се број монаха на Светој

гори непрестано мењао, како оних у манастирима тако и пустињака.¹⁸¹ На пример, самосталној келији манастира Ивирана, заснованој 1012. године, било је допуштено да прими двојицу или тројицу келиота, а највише седморицу, са образложењем да би већи број отшелника био штетан и у супротности с лавриним уставом.¹⁸² Таква заједница, коју су чинила двојица-тројица пустињака, очигледно је на Светој гори представљала уобичајену појаву, што потврђује и приповест искусног руског монаха изложена у Теодосијевом *Житију светој Саве*.¹⁸³ Стога нимало не изненађује то што је Сава Српски и сам предвидео да Карејска келија буде стан „двојици или тројици“.¹⁸⁴ Тај пропис очигледно је и доцније поштован, што потврђује Данилов Настављач речима да је у келији Светог Саве „узаконено да живе не више до два или три црнца“.¹⁸⁵ Исти број келиота помиње и биограф угледног старца Исаије, који наводи да су се у „Пустини светог Павла“ Исаија и његов ученик Силвестар подвизавали код „блаженог и преподобног оца Дионисија освештаног“.¹⁸⁶ Сличан број братственика помиње се и у *Житију светој Григорији Синаити*. Пошто је приспео на Атос, знаменити духовник населио се у скиту Магули близу манастира Филотеја, особито штованом исихастичком средишту, и ту је затекао тројицу пустиножитеља. Из сведочења његовог животописца и саподвижника, по-

¹⁷⁴ ССЗН, бр. 6376.

¹⁷⁵ Morris, *Monks and laymen*, 41–42, 215–216 и на другим местима (с наведеним изворима).

¹⁷⁶ P. Charanis, *The Monk as an Element in Byzantine Society*, DOP 25 (1971) 69–72; Constable, *Preface*, xvi–xvii.

¹⁷⁷ VMFD, vol. 1, 260.

¹⁷⁸ VMFD, vol. 1, 262.

¹⁷⁹ VMFD, vol. 2, 592.

¹⁸⁰ VMFD, vol. 3, 1228.

¹⁸¹ *Аџонско монаштво*, 76, 138–139; Фотић, *Света Гора и Хиландар*, 98–99.

¹⁸² Живојиновић, *Светогорске келије и џирџови*, 19.

¹⁸³ Теодосије, *Житија*, 105.

¹⁸⁴ Свети Сава, *Сабрани списи*, 85.

¹⁸⁵ Данилови настављачи, 101.

¹⁸⁶ *Шест њисаца*, 93–94.

тоњег патријарха Калиста I произлази да се нешто касније њихова заједница видно увећала.¹⁸⁷ То да су заједнице састављене од двојице-тројице монаха биле уобичајене и у *пустињама* изван Атоса посведочено је када је реч о Парорији: свети Ромил Раванички и његов саподвижник Иларион ту су извесно време обитавали с неким уваженим старцем који је пристао да их прими у своју келију.¹⁸⁸ Слични обичаји свакако су постојали и у српским земљама. На пример, као што је већ речено, двојица грчких монаха подвизавала су се, с благословом архиепископа Јакова, у келији Котрулици код Пећи.¹⁸⁹ Ипак, неке анахоретске обитељи могле су имати и већи број братственика. Тако је насеобина светог Атанасија на Широкој стени у Меторима, коју је њен оснивач називао једноставно „келија“, у време смрти Атанасијеве окупљала чак четрнаесторицу монаха.¹⁹⁰

Понешто се зна и о броју обитавалаца светогорских пиргова. Досадашња истраживања показала су да су у пирговима боравили старшина и један монах или двојица-тројица њих.¹⁹¹ За то питање значајну документарну вредност има одредба краља Милутина о давању два аделфата за монахе пирга у Хрусији и још једног за оног који борави у пиргу Преображења Спасовог,¹⁹² из чега следи да су у Хрусији, осим старца пиржанског, становала још најмање двојица монаха. Забележен је и податак да су из тог пирга, на позив црквеног суда, у Сер дошла тројица монаха, од којих су двојица позната по имену – Нифон и Никодим¹⁹³ – што такође указује на најмањи могући број пиржанских братственика. Занимљиво обавештење садржи хрисовуља коју је цар Андроник II, на захтев краља Стефана Дечанског, издао хрусијском пиргу 1324. године. У њој се помињу „монаси и световњаци који се сада налазе у поменутом пиргу са пречасним јеромонахом кир Симеоном“.¹⁹⁴ Помен световњака могао би се у овом случају односити на личности које су, у својству слугу, радиле на манастирским поседима. Вредно сведочанство о броју монаха хрусијског пирга средином XVI века сачувано је у архиви манастира Хиландара. Реч је о белешци неког анонимног Шпанца који се у Светом Василију искрцао 1555. године и посведочио да у пиргу бораве иконом и шесторица калуђера.¹⁹⁵

Ако се све то има у виду, може се с добрим разлогом претпоставити да подаци из турских пописа из друге половине XVI века сведоче о видном опадању заједница Дечанске пустиње и они тешко могу одражавати прилике из ранијих раздобља. Да подсетимо – према пописима из 1570/1571. и 1582. године у Белаји су живела тројица монаха, у Света три јерарха (Душитовој) двојица, у Светом Николи двојица, у другом Светом Николи (Ниловој келији?) четворица, у скиту Светог Ђорђа један, у Богородици Пречистој тројица, Светом Јовану двојица, Морави тројица, док је Придворац већ био запустео. Према тим документима, у дечанском манастиру тада су била седамнаесторица монаха.¹⁹⁶ У средњовековном раздобљу дечанске келије и скитове, нарочито оне истакнутије, свакако је насељавало знатније братство. Скит у Белаји, најстарији и најугледнији, имао је развијену хијерархију послушања, „сабор“ монаха, цркву која је, бар од средине XV века, могла да прими седморицу-осморицу инока и у њеној околини неколико келија намењених обитавану. Скит Света три јерарха, са својом многоструком функцијом – од књижевне до одбрамбено-рефугијалне – тешко да је могао опстајати без бар четворице до шесторице монаха. Знатније братство вероватно је живело и у скиту Светог Георгија, у чијој су се околини све до наших дана сачували остаци више економских и стамбених постројења.

¹⁸⁷ *Житие Преподобнаго Ромила*, 10–11; в. разматрање које доноси Д. Војводић, *supra*, стр. 120.

¹⁸⁸ *Житие Преподобнаго Ромила*, 12; за убикацију Парорије: А. Delikari, *Ein Beitrag zu historisch-geographischen Fragen auf dem Balkan: „Paroria“*. *Neue Angaben zur Lokalisierung des Klostergebietes von Gregorios Sinaites*, у: *Heilige Berge und Wüsten*, 71–76.

¹⁸⁹ Данило Други, *Живоџи*, 177.

¹⁹⁰ Суботић, *Почеци монашкој живоџи*, 139 (с подробно наведеним изворима).

¹⁹¹ Живојиновић, *Светогорске келије и њиргови*, 124.

¹⁹² В. Мошин, *Акџи брајској сабора из Хиландара*, *Годишњак Скопског Филозофског факултета* 4 (1940) 185–187.

¹⁹³ *Actes de Chilandar* I, 158.

¹⁹⁴ *Исџо*, 101; Живојиновић, *Симео*, 186.

¹⁹⁵ Фотић, *Светџа Гора и Хиландар*, 246.

¹⁹⁶ Зиројевић, *Имање манастира Дечана*, 411.

Свакодневица џустинџака – боџослужење,
аскетска џракса, џослушања

Још од најстаријих времена живот монаха отшелника био је уређен посебним правилима, која су у односу на киновијска била видно строжа. Режим живота у келији подразумевао је стриктно прописано молитвено правило и начин исхране, као и обавезу мануелног рада, то јест рукодеља. Другим речима, свакодневица пустињака одвијала се између молитве и рада, док је време предвиђено за одмор и сан било ограничено. Постојале су и друге активности, особене управо за ту категорију монаха, попут аскетских подвига – молитава, бдења, медитација, плачева – чији су циљ били превладавање телесне егзистенције, ослобађање умне енергије и њено усмеравање ка Богу. На том „тесном путу“, препуном искушења и опасности, кључну улогу у животу монаха имали су старци и духовни оци који су руководили келијом. Суштински блиска поменути подвизима била је и борба с демонима. Усмерена на савладавање човекових нагонских, хтонских и „демонских“ сила, она је за праве отшелнике представљала незаобилазно искуство џустинје. Осим таквих духовних и умних делања, за пустињачке келије била је карактеристична и „интелектуална“ активност, која је свој врхунски израз добила у књижевном раду.¹⁹⁷ Уз те уобичајене делатности пустиножитеља, постојале су и друге, „световније“, које су произлазиле из реалних, практичних потреба појединих монашких заједница. Тај вид монашке праксе одлично илуструју управо обитељи Дечанске пустиње.

Као што је већ истакнуто, у монашким заједницама скитског и келиотског типа богослужење је било регулисано посебним, такозваним скитским уставом. Користили су га иноци који службу не обављају у храму, већ у келији, без свештеника. Те службе биле су краће и једноставније од оних намењених општежићу и састојале су се од псалама, молитава и метанија. Ове одлике показују и *Карејски џиџик* и *Устав за гржање џсалтира* светог Саве Српског, два скитска устава која су најважнија за српско анахоретско монаштво.¹⁹⁸ Писани извори, пре свега наративни, пружају потврду да је у српским средњовековним келијама обављан тај вид службе. Пример је дао сам Сава. Према Доментијану, он је у Кареји „уставио себи велики канон и колико

остаде ту предржа га; ... по истом правилу заповеди истим начином држати пјенија дневна и ноћна“,¹⁹⁹ док Теодосије, описујући његов живот у келији, набраја и све главне елементе скитске службе – појање псалама, молитве, клањање.²⁰⁰ Од истог писца сазнајемо да је келиотска пракса светог Петра Коришког, најжешћег српског пустињака, обухватала, уз многе подвиге, и молитве, „поклоњења многа“, а нарочито појање псалама.²⁰¹ Келиотског правила строго се придржавао и Данило II током боравка у Карејској келији; уз прописане подвиге, помињу се „молбе и ноћна стајања, метаније и псалми“; његов биограф такође тврди како га „нико није могао видети да је сео или да се мало одморио, само је појао псалтир и остале псалме ноћног устава“.²⁰²

Богослужење обављано у Дечанској пустињи може се сагледати само у основним цртама. Једино одређење сведочанство о томе да су се њени обитеља држали скитског устава појављује се у *Жиџију џатријарха Јефрема*, где се каже да је он у својој келији, поред осталог, „певао стихове псалама и молитава“.²⁰³ С обзиром на карактер ових монашких заједница, с разлогом се може претпоставити да је келиотско богослужбено правило представљало уобичајену праксу.

Ипак, сва расположива сазнања водила би закључку да питање о облику богослужења у обитељима Дечанске пустиње није нимало једноставно. Те заједнице су, очигледно, биле устројене као скитови, а судећи по њиховим посветама, све су имале параклис у којем је обављано богослужење. Кључна саопштења за осветљавање тог питања, нажалост и једина, пружа Бе-

¹⁹⁷ Синтетични прегледи о садржини и смислу келиотског начина живота: Regnault, *La vie quotidienne*, на разним местима; Špidlik, Tenace, Čemus, *Questions monastiques*, 168–178; в. такође Богдановић, *Јован Лесјевичник*, 42–126; Д. Поповић, *Монах-џустинџак*, 562–564, 566–569.

¹⁹⁸ В. нап. 93–95 у овом поглављу.

¹⁹⁹ Доментијан, *Живош Свешјога Саве и Живош Свешјога Симеона*, 96–97.

²⁰⁰ Теодосије, *Жиџија*, 146.

²⁰¹ *Исјо*, 271, 273, 276.

²⁰² Данилови настављачи, 101.

²⁰³ *Шесј џисаца*, 166.

лајски ѿменик. У његовом предговору наведене су службе везане за помен уписаних личности: имена се читају у петак увече, после катизме Блажени нејорочни и задушних канона, а затим и суботом на литургији.

Сл. 121. УСПЕЊЕ СВЕТОГ ЈЕФРЕМА СИРИНА, ИКОНА, XVI ВЕК; ДЕТАЉ – АКТИВНОСТИ МОНАХА КЕЛИОТА



Брига о исправном поретку богослужења била је поверена еклисијарху и параклисијарху.²⁰⁴ Пажљива истраживања Д. Војводића, видели смо, водила би закључку да је у Белаји литургија служена суботом и недељом, а свакако и на веће празнике, пре свега оне посвећене Христу и Богородици, патронки храма. У покушају што прецизније реконструкције богослужења у Белаји с правом је истакнуто да помен вечерње службе обављане у белајском храму петком указује на то да су у овом скиту свакодневно обављана бар главна богослужења, што је пракса коју предвиђа и *Карејски ѿиѿик*. У том погледу, као скупно богослужење, које је окупљало „сав сабор“ белајских монаха, оно је у многим аспектима било блиско службама карактеристичним за киновијске типике. С друге стране, одређено скраћивање саборног богослужења – на пример, изостављање читања имена умрлих након отпуста на јутрењу и вечерњу од понедељка до петка – протумачено је потребом да се остави простор за индивидуално молитвено правило, које има изузетно важну улогу у пракси келиота.²⁰⁵ Према томе, у целини посматрано, богослужење у Белаји било је у појединим аспектима блиско киновијском, али је истовремено било саображено келиотском начину живљења.

Ако се то има у виду, не изненађују релативно чести помени свештеноинока у обитељима Дечанске пустиње. Чин јеромонаха имао је помињани белајски старац Нестор,²⁰⁶ као и старац Арсеније, старешина пирга Света три јерарха.²⁰⁷ Имена јеромонаха Антонија и Стефана из Белаје забележена су у *Сојоћанском ѿменнику*, а јеромонаха Нестора из Белаје и Серафиона из Нилове келије у *Дечанском ѿменнику*.²⁰⁸ С обзиром на раније исказану претпоставку о томе да су многи јеромонаси обављали дужност еклисијарха,²⁰⁹ дошло се до закључка да управо у томе треба тражити

²⁰⁴ Прилој I; в. и supra, стр. 37.

²⁰⁵ В. supra, стр. 122–126.

²⁰⁶ Тај чин старца Нестора наводи се у запису у *Белајском четворејванђељу* из 1565. године: ССЗН, бр. 6324.

²⁰⁷ ССЗН, бр. 9395.

²⁰⁸ В. supra, стр. 46, 54.

²⁰⁹ Јанковић, *Еклисијарх*, 179.

објашњење за изражено присуство свештенмонаха у дечанским скитовима.²¹⁰ Такво схватање, доиста, могло би да подупре значај који је у предговору *Белајскої ѿменика* дат послушању еклесијарха и параеклесијарха. Међу свештенослужитељима Дечанске пустиње било је и других чинова. Тако се у запису уговору из 1565. године у својству сведока помиње и неки поп Јаков из Нилове келије,²¹¹ док забелешка о два орара у *Поменику Светиѡи ѿри јерарха* логично указује на присуство ђакона.²¹²

О службама обављаним у храмовима белајских скитова сведоче, најзад, и богослужбени предмети који се, истина ретко, помињу у писаним изворима. Нема никакве сумње у то да су ове цркве и параклиси били снабдевени свим потребама – књигама, сасудима, одеждама и иконама. О томе да је реч о устаљеном обичају сведочи инвентар Карејске келије, коју је још Сава Српски опремио свим неопходним предметима, од којих се у санкцији *Карејскої ѿиѡика* поименце помињу књиге и иконе.²¹³ Да је тако било и доцније, показује, на пример, инвентар ове келије из 1598. године, у којем су побројани: два окована крста, два окована јеванђеља, четири фелона, четири наруквице, два орара, четири епитрахиља, два стихара, путир, бљудо, сребрна ложица и 115 књига.²¹⁴ Пирг у Хрусији његов оснивач краљ Милутин такође је снабдео свим неопходним утварима – књигама, иконама, завесама, часним крстовима, златним и сребрним сасудима.²¹⁵

Нажалост, богослужбену опрему обитељи Дечанске пустиње сада није могуће реконструисати. Када је, у смутним временима с краја XVII и почетком XVIII века, живот у клисури Бистрице постао немогућ, келиоти су се преселили у манастир и са собом понели неке вредније предмете, од којих су тек ретки до данас сачувани. Од некадашњег инвентара белајског скита преостало је неколико књига, као и једна тамјаница од позлаћеног сребра, рађена у техници искуцавања и датована у XVI–XVII век. Накнадно и невешто угребан запис спасао је од заборавља право порекло овог предмета: **СИА ЧАША БЕЛАИ Х(РАМ) ВЛАДИЧИЦЕ НАШЕ УСПЕНИА ПРЕСВ(Е)ТЕ** (сл. 18).²¹⁶ Из најугледнијег дечанског скита можда је у манастир пренет и такозвани *Крстї сѡарца Несѡора*, у сваком погледу изузетно дело, о којем ће даље бити више речи. Захваљујући једном запису у

Поменику Светиѡи ѿри јерарха, зна се да је пирг поседовао тридесет седам књига, од којих је осам било код попа Милете, једно веће јеванђеље позајмљено је Ниловој келији, а затим се набрајају: два октоиха, путир, два епитрахиља, два орара, девет фелона и осам стихара.²¹⁷ И у овом случају сећање на скит одржало се захваљујући неком монаху, сада безименом, који је имао потребу да на неколико књига прибележи да су пореклом „пиржанске“.

Аскетску праксу дечанских пустињака извори је два да помињу. На основу тога ипак не треба доносити преурањене закључке, нарочито када се има у виду дуга традиција подвижништва у средњовековној Србији, успостављена у време светог Саве. У науци је већ одавно истакнуто да Сава није био присталица радикалне аскезе, већ опрезног и уравнотеженог облика аскетизма, лишеног екстремних захтева и обичаја.²¹⁸ Чини се да је управо такав став одредио даљи правац развоја српског монаштва. И иначе једини изузетак у том погледу јесте свети Петар Коришки, жестоки пустињак, чији је хагиографски лик уобличен по угледу на светог Антонија Великог.²¹⁹ Уобичајена „страдања и подвизи“ угледних келиота, попут Данила II, састојали су се од „мучења тела“ – глади и жеђи, ноћног стаја-

²¹⁰ В. supra, стр. 125–126.

²¹¹ ССЗН, бр. 6324.

²¹² В. Прилої II.

²¹³ Свети Сава, *Сабрани сѡиси*, 39.

²¹⁴ Фотић, *Светиѡи Гора и Хиландар*, 269.

²¹⁵ Живојиновић, *Хиландар и ѿри у Хрусији*, 62; Новаковић, *Законски сѡоменици*, 480.

²¹⁶ Шакота, *Дечанска ризница*, 189, 228.

²¹⁷ Прилої II; Б. Тодић (*Прилої II*, нап. 64) упозорио је на то да због изостављања интерпункције у овом запису није довољно јасно да ли је Ниловој келији позајмљено само „веће јеванђеље“ или и остали побројани предмети.

²¹⁸ Богдановић, *Јован Лествѡичник*, 175–180; Свети Сава, *Сабрани сѡиси*, 15; о радикалним облицима аскезе, чији је образац успостављен у сиријском монаштву: А. Vööbus, *History of Ascetism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East*, Louvain 1960, 256–315; А.-J. Festugière, *Les moines d'Orient, t. 1. Culture ou Sainteté*, Paris 1961, 23–39.

²¹⁹ D. Popović, *The Cult of St Petar of Koriša*, 199–203; Шпадијер, *Светиѡи Пеѡар Коришки*, 147–152.

ња и бдења, плачева и метанисања²²⁰ – или су то били, као када је реч о старцу Исаји, „трпљења, понижења, послушања, уздржања, пошћења, бдења, кротка побожност, молитве и мољења“.²²¹ Живот у келији у Дечанској пустињи осветљава речито сведочанство Марка Пећког. У епизоди с разбојницима што су „као звери љуте“ напали келију у којој је обитавао Јефрем са својим саподвижницима наводи се како су га затекли „где пева стихове псалама и молитава, и чита богонадахнуте списе и урања у божствене мисли и виђења“. Садржајан је и додатни коментар животописца, прожет карактеристичним, мистичко-исихастичким духом времена: „О дрскости! Ужем су га задавити хтели, говорећи: 'дај нам богатство своје!' а он је све што

Сл. 122. СВЕТА ГОРА АТОНСКА, МОНАСИ НА ПОСЛУШАЊУ



брзо пропада брзо презрео, да сâм са самим Богом разговара.“²²² О Јефремовом „суровом“, односно „крепком подвигу и трпљењу“ у пустињи говори се и у служби коју му је саставио Марко Пећки.²²³ На то да је пустињачки начин живота у клисури Бистрице био добро знано искуство дечанских монаха могла би да укаже, на посредан али довољно убедљив начин, њихова лектира, чији су примерци претрајали до наших дана. Такав је рукопис *Слова аве Дорошеја* из 1370–1380, у којем се, у древној традицији патерика, приповеда о искушењима живота у пустињи, а иноцима жељним подвига дају поуке о обитавању у келији (сл. 123).²²⁴

Борба с демонима, која такође припада репертоару аскетских подвига и представља уобичајен топос пустињачких житија,²²⁵ када је реч о Дечанској пустињи, не помиње се непосредно у писаним изворима, ако се изузму стихови *Службе свѣѡм ѡѡријарху Јефрему*, попут: „... бесова устремљење низложио јеси“ или „... вражије мреже за ловљење као паучину растргао јеси“.²²⁶ Тај аспект аскетике, видећемо, ипак наговештавају нека материјална сведочанства. Топос пустињачке борбе с демонима био је добро познат у српској средини и у различитој мери појављивао се у појединим светачким животописима. Компонента демонског, рецимо, слабо је заступљена у биографијама Саве Српског, што потврђују и Доментијанове речи да га „беси не искушаше много“.²²⁷ Насупрот томе, што је

²²⁰ Данилови настављачи, 101.

²²¹ *Шесѡ ѡсаца*, 92.

²²² *Исѡ*, 166; уп. и Д. Поповић, *Пѡријарх Јефрем*, 114–115, 118; о визијама пустиножитеља: Regnault, *La vie quotidienne*, 224–230.

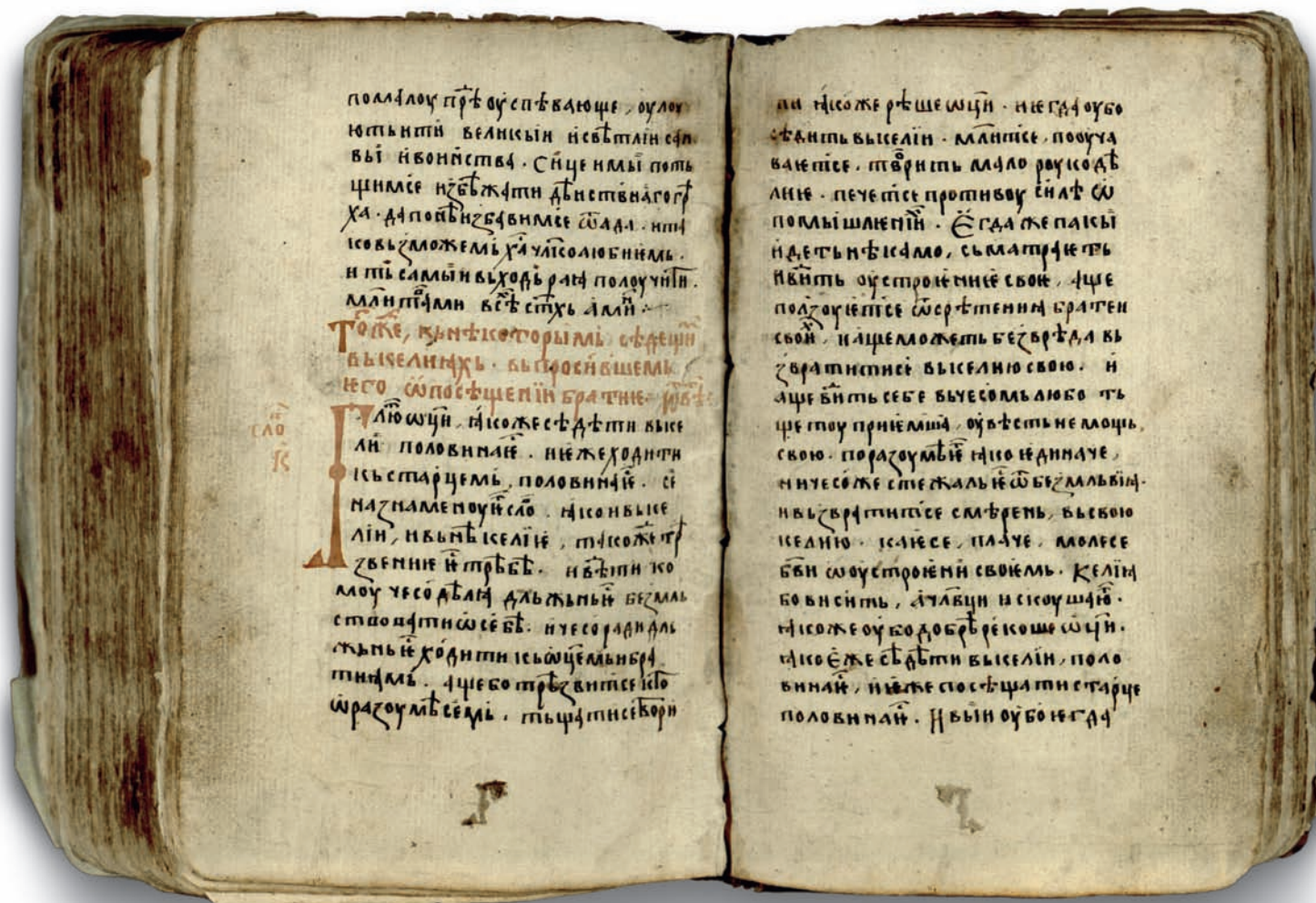
²²³ *Шесѡ ѡсаца*, 177, 179 и на другим местима.

²²⁴ Дечани, бр. 79, л. 62v, 139r, 161v, 177v–178r, 182v.

²²⁵ Regnault, *La vie quotidienne*, 196–207; Špidlik, Tenace, Ćemus, *Questions monastiques*, 235–236; о топосу борбе с демонима: Pratsch, *Der hagiographische Topos*, 160–165.

²²⁶ *Шесѡ ѡсаца*, 174, 179.

²²⁷ Доментијан, *Живоѡ Свеѡѡа Саве и Живоѡ Свеѡѡа Симеона*, 85; о компоненти демонског у светачким житијима: E. Patlagean, *Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale*, *Annales* 23 (1968) 1, 112–117; C. Galatariotou, *The Making of a saint. The life, times and sanctification of Neophytos the Recluse*, Cambridge 1991, 92–93.



Сл. 123. Слова АВЕ ДОРОТЕЈА (Дечани, бр. 79)

крајња супротност, у *Житију святої Пейтра Коришкої* опис борбе с демонима захвата више од трећине укупног текста.²²⁸ Значајан простор тај мотив добио је и у *Житију архиепископа Данила II*. Његов биограф сведочи о томе да „многа искушења ствараше му ђаво“ и „јављаше му маштањем многе беде и страховања“; стога се он, „други свети Јевтимије пустиножител“, борио уз помоћ имена Господњег и крсног знамења, као и опробаним методом отшелника, а то је појање псалама. Због истих разлога око врата је носио крст од монолита, којим је од себе одбијао „злоукавог“.²²⁹ Та приповест добро сведочи о размерама страха који су

средњовековни отшелници имали од сфере демонског.²³⁰ Највећа опасност која је долазила од демона састојала се у њиховој моћи да утичу на људску свест окупирајући је „примислима“ и „маштаријама“. Ве-

²²⁸ Теодосије, *Житија*, 272–281; в. нап. 220; З. Витић-Недељковић, *Демонска искушења у Теодосијевом „Житију святої Пейтра Коришкої“*, Научни састанак слависта у Вукове дане 28/1 (1999) 143–152.

²²⁹ Данилови настављачи, 87, 101.

²³⁰ Р. Радић, *Страх у јужној Византији 1180–1453 II*, Београд 2000, 112–114.

ровало се такође да аскета зло не може победити сопственим снагама, већ само уз Божију помоћ и посредовањем моћних заступника, међу којима су нарочито делотворним сматрани Богородица и арханђео Михаило. С друге стране, управо због таквог непосредног и снажног искуства са сфером демонског отшелници су били најделотворнији исцелитељи – истеривачи злих духова.²³¹ То колико су велики били ризици живота у пустињи за недовољно дорасле изазову најбоље илустрuje поменута епизода о двојници грчких монаха који су се настанили у пећкој Котрулици. Живо казивање Данила Другог, искусног у сучељавању с „лукавим духом“, а истовремено одлично упућеног у теолошки науку о природи и дејству демона, као и у методе њиховог превладавања, заслужује да се у целини наведе: „А ђаво ... тај началник злобе позавиде и овим монасима, и хтео је преваром да им препне замку, и врже млађега у неки варљиви страх, и одступивши од свог ума, поче бежати у гору, по истини као и онај кога бесгони. А друг његов видевши шта се догодило, поче га гонити, не би ли га како могао задржати, и стиже га на сред горе, и свезавши га наопако, доведе га у манастир Светих Апостола, но с великом тешкоћом, јер се крепко бораше с њим, не би ли се како отргао из његових руку и побегао у гору.“ Расплет догађаја збио се у „божанственој цркви“, где је спроведено лечење опседаним методима: опседнутом монаху читали су молитве, помазали га свештеним уљем, дали му да пије воду благословену крстом и, најзад, подвргли га поступку инкубације на гробу светог архиепископа Арсенија. Након „многo часова“ проведених уз мошти збило се чудо: исцељени монах је устао, а затим „поче ходићи по цркви клањати се светим иконама, благодарети име светога“.²³²

У таквом контексту треба сагледавати смисао и функцију *Крста старца Нестора*, једне од највреднијих светиња дечанске ризнице и јединственог предмета српске *ars sacra* (сл. 19).²³³ Крст је монументалних размера (висина с постољем износи 2,5 m, а распон кракова 1,36 m), израђен у техници дубореза и накондно обојен. На основу урезаних натписа зна се да га је 1565. године изрезао јеромонах Никодим, по наређењу белајског старца Нестора с братијом. Површине кракова крста покривене су текстовима изузетно

занимљиве садржине, преузетим из октоиха, требника, посног триода и других богослужбених књига. С предње стране на подужним крацима налази се похвала крсту и Христу. На попречним крацима, у три реда, исписан је текст који је за наш проблем од највеће важности јер се односи на одбрану „ове обитељи“ од ђавола силом крста, Христа и његових небеских сила:

СЕ ЗДѢ ХСѢ ПРѢДСТОИТЬ И ЗАПРѢЩАЕТ ТЕБЕ ГѢ ДІАВОЛѢ И ВЪСЕЙ ТВОЕИ СИЛѢ. ДА НЕ ИМАШИ ВЛАСТИ НА СВѢТЕІ

ОБИТЕЛЫ СЕИ. ЗВОИ СЕ ВГА СѢДѢЩАГО НА ХЕРВѢМѢХ ЕГОЖЕ ТРѢПѢЩІСТ АГГЛЫ И АРХАГГЛЫ, ПРѢСТВЛЫ И ГОСПОДВІА

НАЧЕЛА ВЛАСТЫ СИЛЫ А МНОГОЧИТІА ХЕРВѢМИ И ШЕСТОКРИЛАТІА СЕРАФИМИ ХА БА НАШѢГО ЕМЪ ЖЕ СЛАВА СѢ ШЦЕМ И СѢТІМ ДѢХОМЪ.

На полеђини је насликан Часни крст са оруђима страдања, а око њега су крсна слова – скраћенице популарних изрека о својствима и моћима крста. Међу њима су и оне које се непосредно односе на заштиту од демонских сила: **ВѢВѢ** [*Виљеї (или бич) Божији бијеїи беси*] и **ДДДА** [*Дрво добро дијаволу гoсага*].²³⁴

²³¹ О методима одбране од демона: Joannou, *Démonologie*, 21–26; A. Grün, *Der Umgang mit dem Bösen*, Münster 1980 (о појању псалама на стр. 63); J. B. Russel, *Lucifer. The Devil in the Middle Ages*, Ithaca and London 1984, на разним местима; Greenfield, *Traditions of Belief*, 135–152.

²³² Данило Други, *Животиї*, 177–178; многи примери опседнутости демонима наведени су у *Житиїју святої Лазара из Галесиона*, уп. Greenfield, *The Life of Lazaros of Mt. Galesion*, 89–91, 123–124, 150–162 и на другим местима; о начинима излечења опседнутих: P. Canivet, *Erreurs de spiritualité et troubles psychiques. A propos d'un passage de la Vie de saint Théodose par Théodore de Pétra (530)*, *Recherches de science religieuse*, T. L, № 2 (1962) 161–205; M. Goodich, *Victims of the Devil: The Possessed, the Ecstasies, and the Suicidal, y: Other Middle Ages. Witness at the Margins of Medieval Society*, Philadelphia 1998.

²³³ Још увек најисцрпнија студија: Шакота, *О једној мало њознаїој дечанској сїарини*, 51–60; в. такође иста, *Дечанска ризница*, 284; Тодић, Чанак-Медић, *Манастир Дечани*, 52–53.

²³⁴ О крсним словима: Шакота, *О једној мало њознаїој дечанској сїарини*, 53, 56–57 (с догадашњом библиографијом); G. Babić, *Les croix à cryptogrammes, peintes dans les églises serbes des XIII^e et XIV^e siècles*, у: *Byzance et les slaves. Mélanges Ivan Dujčev*, Paris s. d., 1–13; Ђ. Трифуновић, *Азбучник српских средњовековних књижевних њојмова*, Београд 1990, 140–141 (с библиографијом); Ch. Walter, *ІС ХС NIKА. The Apotropaic Function of the Victorious Cross*, REB 55 (1997) 193–220.

Истраживачи су већ указали на неке од могућих узора за представе и текстове на *Крсту старца Нестора*.²³⁵ Уз те познате аналогije, треба скренути пажњу и на сликани украс нише ђаконикона цркве Свете Тројице у Брезовици код Плава, која је, видели смо, саграђена и осликана управо трудом белајског старца Нестора и његове братије.²³⁶ Ту је представљен трокраки крст на степенчастом постољу, с копљем и спужвом на исоповој трсци и крсним словима, што у основним цртама потпуно одговара иконографском обрасцу дечанског крста.²³⁷ Уочене су, такође, аналогije за текст „запрештенија“ ђаволу, међу којима су нарочито занимљиви натписи на неколико абагара датованих у XVI–XVII век.²³⁸ За наш проблем посебну тежину свакако има чињеница да се такво, досад неуочено „запрештеније“ ђаволу сачувало управо у једном дечанском рукопису. Реч је о роману *Варлаам и Јоасаф* (Дечани, бр. 100), једном од најпопуларнијих дела средњовековне аскетске књижевности, које је у српској средини имало великог одјека.²³⁹ Сам рукопис датован је у 1330/1340. годину, док поменути магично-профилактички текст у вези с демонима (л. 307r–308v) потиче из XVI столећа (сл. 124).²⁴⁰ Дакле, озбиљни показатељи говоре да је у амбијенту Дечана и његових обитељи баш негде у доба старца Нестора идеја борбе против демонских сила имала нарочиту актуелност. Не може се, наравно, тврдити али се можда може са опрезом претпоставити да и дечански *Варлаам и Јоасаф* припадају књигама које су настале у некој од оближњих пустиња.

Све донедавно истраживачи су изражавали уверење да је *Крст старца Нестора* био начињен за сам манастир, а да се забрана ђаволу да има власт односи на заштиту дечанског братства. Доиста, тај крст стајао је у цркви откако се памти, у старо време чело главе краљевских саркофага у наосу, а после Другог светског рата испред црквеног олтара, са северне стране.²⁴¹ Тек у новије доба шира истраживања проблема монашких пустиња, активности у њима и њихове функције – а дечанска у том погледу није била изузетак – дозвољавају и другачије гледиште. Тако се може помишљати да је *Крст старца Нестора* био начињен за Белају, а да је у манастир донет, с другим драгоценим предметима и књигама, када су наступила смутна и

опасна времена.²⁴² У прилог том мишљењу ишла би и анализа садржине ктиторског натписа, у којем се укратко каже да је крст начињен **повѣлениѣмъ старца нестора съ братіаѣмїи**. Исказ као да подразумева да је крст настао за матичну обитељ, јер би даропримац вероватно био прецизно означен да је било другачије. И други разлози, који задиру у саму суштину отшелни-

²³⁵ На пример, слика Часног крста с крсним словима учестало се појављује на граничним местима храма – прозорима, улазима, доворотницима – штитећи сакрални простор од уплива нечистих сила, в. Babić, *Les croix à cryptogrammes*, на разним местима. Приказе готово идентичне оном на дечанском крсту показују хронолошки сасвим блиске графичке илустрације *Празничној минеја* Божидара Вуковића из 1536–1538. године, уп. Д. Медаковић, *Графика српских шtamпаних књига XV–XVII века*, Београд 1958, 127, Т. XXXIX, LIII/1; уп. и Шаkota, *О једној мало познатој дечанској старини*, 57–58.

²³⁶ ССЗН, бр. 6369.

²³⁷ То је с правом истакао и Н. Макуљевић, *Одржавање и обнова вере: православни храмови у Горњем Полимљу током новој века*, Милешевски записи 7 (2007) 171 (са старијом литературом о сликаном украсу цркве).

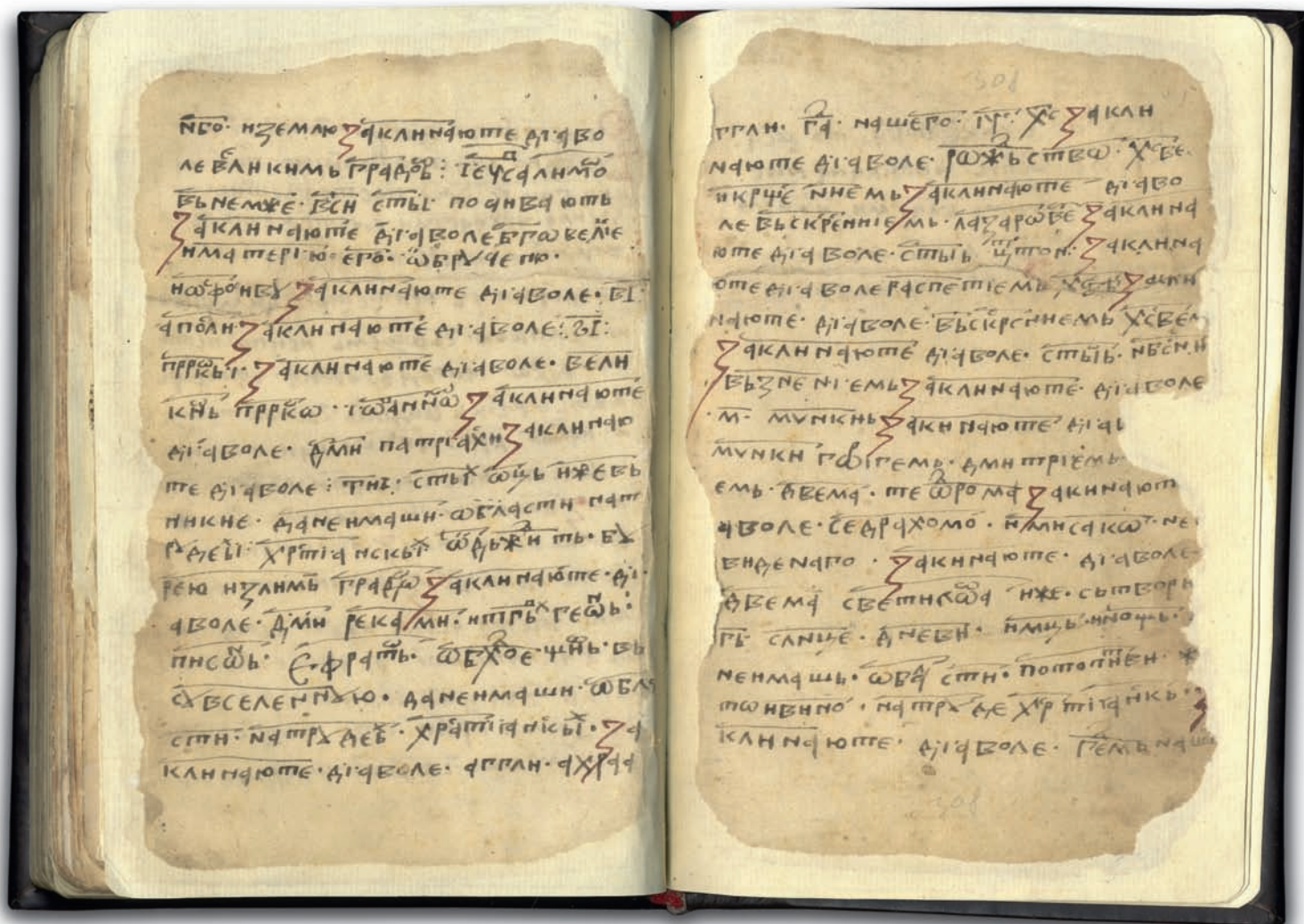
²³⁸ Ови абагари садрже, између осталог, похвале Часном крсту, као и молитве против ђавола, односно „запрештенија“ ђаволу. Садржински нарочито сродан дечанском натпису јесте текст у такозваном *Запрештеном абајару: запрештаеть тебѣ гѣ дѣволе силоу чѣстнаго и животворещаго крста да не имашѣ власти ни на чѣмъ сего дома и рава вѣжѣа*, уп. М. Панић-Суреп, *Сачуване ѣлочѣ старој српској дрвореза*, Зограф 2 (1967) 41–42, 44–45; Шаkota, *О једној мало познатој дечанској старини*, 55; М. Татић-Ђурић, *Легенда о Авіару и српски Абајар*, ЗЛУ Матице српске 29–30 (1993–1994) 251–276 (са старијом литературом). О српским преписима апокрифних текстова: *Посланице цара Авіара Исусу Христѣу*, у: *Апокрифи новозавѣшни*, приредио и превео Т. Јовановић, Београд 2005, 82–96.

²³⁹ Т. Јовановић, *Житије Варлаама и Јоасафа у српском средњовековном наслеђу*, у: *Варлаам и Јоасаф*, Београд 2005, 7–23 (са старијом литературом).

²⁴⁰ Као пример нека послужи одломак са л. 308а: **заклинаю те дѣволе. рождѣствѣмъ. х(ри)с(то)вѣмъ и кр(ъ)щениемъ. заклинаю те дѣволе. вѣскр(ъ)щениемъ лазарѣвѣмъ. заклинаю те дѣволе. с(вѣ)ты(мъ) ц(вѣ)тон(оси)емъ: заклинаю те дѣволе распѣтиемъ х(ри)с(то)вѣмъ. заклинаю те . дѣволе. вѣскр(ъ)с(е)ниемъ х(ри)с(то)вѣмъ. заклинаю те дѣволе. с(вѣ)тымъ. н(е)в(е)сни(мъ) вѣзн(е)ниемъ**. Пријатељски захваљујем др Ирени Шпадијер на помоћи приликом транскрипције текста.

²⁴¹ Шаkota, *О једној мало познатој дечанској старини*, 58–59 (где су систематично изложена сва сведочења о положају крста); Тодић, Чанак-Медић, *Манастир Дечани*, 53.

²⁴² В. supra, стр. 43.



Сл. 124. РОМАН О ВАРЛААМУ И ЈОАСАФУ (ДЕЧАНИ, БР. 100)

штва, снажно поткрепљују наведено схватање. Врхунски ризик пустињачког живљења било је управо суочавање с демонима, подстрекачима и отелотворењем страсти, онима који ометају подвижника у остваривању циља, а то су концентрација духа и „умно безмолвије“.²⁴³ Дубоку свест о опасностима усамљеништва, нарочито када је реч о недовољно искусним монасима, потврђују дела аскетске литературе, као и већ више пута навођене одредбе типика које се према том облику монаштва односе веома рестриктивно. О њој сведоче и поучне приповести, попут епизоде о грчком калуђеру који је сишао са ума што ју је на тако жив и сугестиван начин испричао Данило II. У отшелничким среди-

нама постојало је веровање да најделотворнију заштиту од ђавола и различитих „бесовских нападаја“ пружају име Господње и знамење крста.²⁴⁴ О томе да је тако било и у српској средини сведочи пример Данила II, који је пред демонским „утварама и пакостима“ стајао „добропобедно укрепљен крсним знамењем“ или би „лукавог духа“ одбијао својим крстом од демонолита

²⁴³ В. нап. 197 у овом поглављу; уп. такође Свети Јован Лествичник, *Лествица*, 151–176; Богдановић, *Јован Лествичник*, 42–61 и на другим местима.

²⁴⁴ Joannou, *Démonologie*, 22–23; Greenfeld, *Tradition of Belief*, 325.

изговарајући речи: „Господе, дао си нам крст Твој, оружје против ђавола.“²⁴⁵ Поменути схватањима треба тумачити и праксу раширену у отшелничким пештерним заједницама да се у стене у близини монашких обитавалишта урезају крст као заштита од различитих опасности, укључујући и демонске.²⁴⁶ Верујемо да *Крст старца Несџора* илуструје управо таква схватања, отелотворена у јединственој, литерарно ученој и уметнички веома истанчаној форми.

Поред уобичајене аскетске праксе, монаси Дечанске пустиње сигурно су обављали стална келиотска послушања и бавили се рукодељем, али о тим активностима, нажалост, извори нису оставили никаквог трага.²⁴⁷ Једна од делатности, ипак, документована је како писаним тако и материјалним сведочанствима, а то је преписивање књига. Реч је о делатности традиционално повезаној с монашким келијама, што логично произлази из чињенице да су их настањивали најобразованији међу монасима. Та појава, карактеристична већ за обитељи Јудејске пустиње,²⁴⁸ била је својствена и византијским монашким заједницама, чији су харизматски „свети“ оснивачи припадали најученијим личностима своје епохе.²⁴⁹ С друге стране, систематска проучавања византијских манастирских типика показала су да је у манастирима, уз одређене изузетке, више пажње посвећивано материјалним аспектима живота него интелектуалним активностима и раду на књизи.²⁵⁰ Видно другачије није било ни на Атосу. Иако хагиографска традиција приписује светом Атанасију изузетно калиграфско умеће, као и иницијативу да неписмене монахе научи да читају, његово *Правило*, у односу на студитски прототип, изоставља одредбе о преписивању књига, библиотеци и описмењавању братственика.²⁵¹ Када је реч о књижевној делатности у средњовековној Србији, већ је истакнуто да једну од њених одлика представља управо то што су јој се средишта налазила у монашким исихастиријама, које су и иначе биле важна средишта духовности.²⁵² Испоставља се да је Карејска келија и у том погледу трајни образац, ако је судити по обимној преписивачкој делатности која се у њој одвијала током многих столећа, као и по великом књижном фонду који је поседовала.²⁵³ Жива преписивачка делатност постојала је, видели смо, и у атоским пирговима.²⁵⁴ Таквим и сличним примерима руководили су се нај-

истакнутији представници српске цркве и монаштва када су у бројним *џустинијама*, од студеничке келије до молчалница из времена Лазаревића и Бранковића, организовали рад на књизи.²⁵⁵ Обитељи у клисури Дечанске Бистрице могу се сматрати репрезентативним примером такве праксе. Белаја је, као што је показано, била живо преписивачко средиште, нарочито активно крајем XV и почетком XVI века, када је ту радио писар Никандар. У време белајског настојатеља старца Јевтимија Никандар је израдио више књига, које је, како су истраживања утврдила, не само писао већ и украшавао минијатурама.²⁵⁶ Ипак, посебну пажњу заслужује чињеница да су у *Архијерејском служабнику* (Дечани, бр. 134), једном од тих рукописа, уз Никандрову руку, уочене и руке других писара.²⁵⁷ Тај податак води важном закључку да је у то време у Белаји постојала развијена књижевна делатност, која је окупила чак неколи-

²⁴⁵ Данилови настављачи, 87, 101.

²⁴⁶ В. веома садржајан опис који се односи на Галесион: Greenfield, *The Life of Lazaros of Mt. Galesion*, 128; уп. такође Д. Поповић, *Средњовековне џетине-испоснице*, 135; иста, *Пешићерно монаштво Горње Полимља*, 135; иста, *Iconic and Performative in Sacred Landscape: The Cave Monastery of the Archangel Michael at Ras and its Imagery*, у: *Spatial Icons, Textuality and Performativity*, ed. A. Lidov, Moscow 2009, 33–34.

²⁴⁷ О раду и послушањима српских средњовековних келиота: Д. Поповић, *Монах-џустинијак*, 566–569 (са изворима и литературом).

²⁴⁸ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 77–78; Patrìch, *Sabas*, 189–192.

²⁴⁹ Morris, *Monks and laymen*, 78–79 и на другим местима.

²⁵⁰ Constable, *Preface*, xxiii.

²⁵¹ *Аџонско монаштво*, 144; N. Oikonomides, *Mount Athos: Levels of Literacy*, DOP 42 (1988) 167–178; BMFD, vol. 1, 216.

²⁵² В. нап. 165.

²⁵³ Н. Синдик, *Скрићџоријум и библиотеџека испоснице св. Саве у Кареји, с џосебним осврџом на џериод од XVII и XIX века*, у: *Осам векова Хиландара*, 353–362; в. такође Фотић, *Свџџа Гора и Хиландар*, 140, 217, 269.

²⁵⁴ Живојиновић, *Свџџиторске келије и џирџови*, 116–117; в. и Д. Поповић, *Скић Свџџа џри јерарха*, *supra*.

²⁵⁵ В. нап. 17–20; уп. и Д. Поповић, *Монах-џустинијак*, 569; иста, *Пустинје и свџџе џоре*, на разним местима (у наведеним радовима изложени су извори и старија литература).

²⁵⁶ Уп. *supra*, стр. 41–42 (с релевантном библиографијом).

²⁵⁷ Гроздановић-Пајић, Станковић, *Рукојисне књије*, XXV.

цину преписивача. Када је реч о скиту Света три јерарха, преписивачка делатност није непосредно потврђена писаним изворима. Ипак, неке речите појединости у архитектури пирга, какви су јединствени, необично велики прозори на последњој етажи, због којих је просторија била веома светла, могле би у том смислу бити уверљив показатељ.²⁵⁸ Оно што се поуздано зна јесте то да је иза зидина добро утврђеног пирга постојала нека врста библиотеке, коју је у одређеном периоду, судећи по помињаном запису, чинило тридесет седам књига. С обзиром на њихову многобројност, оне су могле бити и позајмљиване, што је и забележено када је реч о Ниловој келији.²⁵⁹

Збирка рукописа похрањена у скиту Света три јерарха без сумње је представљала драгоценост која је чувана с највећом пажњом. У средњем веку – добро је познато – однос према писмености и књизи темељио се на бескрајном дивљењу и страхопоштовању према речи Божијој и алфabetу као стецишту неисказаних тајни.²⁶⁰ Књиге су биле извориште различитих знања, укључујући и она практична – природњачка, медицинска или техничка. Ипак, функција им је била пре свега „просветитељска“, и то у средњовековном значењу појма – оне су представљале средства одуховљења и богосазнања.²⁶¹ Сада можемо само наслућивати каква је била рецепција књига и „љубомудрија“ међу ученим монасима Дечанске пустиње. Један податак ипак показује да је и у тешким временима турске власти у скиту одржавана нит – макар и танка – неговања знања и просвећености, у дословнијем, данашњем значењу речи. Наиме, у пиргу је, изгледа, постојала нека врста школе у којој се подучавало писмености; о томе сведочи запис у којем се каже како је неки Радоња ту оставио дете да „учи књиге“. Заузврат, отац је био обавезан да монасима преда три стотине аспри и да им одмах остави пет оваца као надокнаду.²⁶²

Та слика из живота дечанског пирга, далеко од узвишених представа о монашкој аскези и духовним прекупацијама келиотске заједнице, подстиче истраживача на то да активности становника Дечанске пустиње сагледа са становишта њихове историјске реалности. Писани извори и материјални остаци, који су овде више пута детаљно разматрани, водили би закључку да су у тим заједницама, поред испуњавања

основних богослужбених и подвижничких дужности, спровођене и многе друге активности. Тачније, обитаваоци скитова водили су бригу о својој имовини и поседима, склапали купопродајне уговоре, старали се о економији и домаћинству. Они су такође подизали и украшавали цркве, градили келије и здања економске намене, наручивали књиге и богослужбене предмете. Становници пирга имали су и додатне задатке, који су се односили на опслуживање веома сложеног система одбране. И тако „духовна“ делатност као што је преписивање књига сигурно је подразумевала низ практично-организационих радњи. Све то показује да су дечански „манастирићи“, попут својих атоских узора, у много чему били блиски киновијским заједницама, на шта указују и резултати проучавања њихове богослужбене праксе и хијерархије послушничких чинова. Речи које је старац Симеон упутио краљу Милутину, објашњавајући му да као старешина хрусијског пирга не може постићи да обави све духовне послове пошто се мора бринути о земаљским, веома добро показују како се живот многих келиотских заједница никако не може свести на молитву и пост по скитском уставу: ... **ИЖЕ НѢСТЬ МОШТИ СЪВРЪШАТИ ВСА ДОУХОВНАА ПЕКОУШТИМЪ СЕ О ЧЕСОМЪ ЗЕМЉНИМЪ ПО РЕЧЕНЬОНОМОУ: НЕ МОЖЕТЕ РАБОТАТИ БОГОУ И МАМОНѢ, СИИРѢЧЬ МОЛИТВѢ И РОУКОДѢЛНИОУ ОУМЪ ПРѢДЪСТАВИТИ...**²⁶³

Природни амбијент и физичке сѣрукѣуре

Отшелничке заједнице дечанског манастира засноване су у нарочитом, пажљиво одабраном амбијенту. То је живописна врлетна клисура Дечанске Бистрице, коју са севера затварају окомите стене Стречке планине (сл. 125). Монашке насеобине устројене су

²⁵⁸ Уп. supra, стр. 136, 141, 150.

²⁵⁹ В. Прилоі II.

²⁶⁰ Шпадијер, *Животи са књигом*, 447–448 (с библиографијом).

²⁶¹ Д. Богдановић, *Суштина просвећености у култури средњовековне Србије*, Научни састанак слависта у Вукове дане 10 (1981) 193–198.

²⁶² В. Прилоі II.

²⁶³ Новаковић, *Законски сѣоменици*, 485; Живојиновић, *Симеон*, 182.

ДЕЧАНСКА ПУСТИЊА

СКИТОВИ И КЕЛИЈЕ МОНАСТИРА ДЕЧАНА

одреда у тим литицама, на левој обали Бистрице, у појасу дугом нешто преко пет километара. Сећање на некадашњу функцију тог простора сачувано је у топониму Ђелије, како се речени потес и данас назива. Ако је тачна претпоставка – а поткрепљују је добри разлози – да је од десетак познатих монашких насеобина Белаја најстарија, следио би закључак да је процес образовања Дечанске пустиње започео од најудаљеније, западне тачке, па су се током времена отшелничке обитељи постепено „приближавале“ манастиру. При садашњем стању истражености, међутим, не можемо одредити где се налазила најисточнија, манастиру нај-

ближа монашка обитељ. На проблем растојања келија и скитова од киновије, као и растојања између самих келија и скитова, а и њихових међусобних односа, вратићемо се нешто касније. На овом месту предмет наше пажње јесу асоцијативна својства и симболично значење амбијента Дечанске пустиње. С тим у вези важно је нагласити да се данашњи изглед клисуре веома разликује од некадашњег. Вероватно због климатских промена, она је сада обрасла густом вегетацијом, ниском шумом и шипражјем, који заклањају стеновите литице „умекшавајући“ им обресе. Првобитни амбијент који су чинили крш и голет био је, по свој прили-

Сл. 125. Дечанска пустиња, природни амбијент



ци, изгледом неупоредиво оштрији и опорији. Његову некадашњу сликовитост и драматичну лепоту довољно верно дочаравају фотографски снимци начињени у четвртој деценији XX века.

Тешко приступачан и врлетан природни амбијент представља традиционално омиљено животно станиште аутентичних анахорета. Такав крајолик сједињује у себи два супротстављена начела. Као негостољубиво и опасно место, *locus terribilis*, он је поприште борбе аскете с демонима, док, с друге стране, представља *locus amoenus*, евокацију и образ рајског насеља.²⁶⁴ Писани извори јасно откривају разлоге због којих су анахорете, опредељене за одлазак из света и тесну стазу монашког подвига, одабирале управо такве локације. Рецимо, свети Христодул приповеда како га је очарала атмосфера осаме и спокоја којима је одисао Патмос и да му је она била „извор радости“.²⁶⁵ Другачији је био доживљај већ помињаног атоског монаха Јована: место на којем је подигао манастир Светог Јована Претече описао је као „сурово и невесело“, али управо стога примерено својој сврси.²⁶⁶ Стога није случајно то што поступак тражења и чин проналажења „правог“ места за подвиг јесу веома важан топос светачких животописа. Он често укључује и мотив борбе с демонима око превласти над територијом.²⁶⁷ Истраживања заснована на разматрању изворне грађе указала су на шире, многоструке последице таквог насељавања и „освајања простора“. Протеривањем демонских сила и успостављањем монашке заједнице дивља природа бивала је преображена и сакрализована, некад и култивисана, те на тај начин прилагођена потребама људског обитавања.²⁶⁸

Поменути обрасци били су добро знани српској средини. Описи амбијента у којем је подигнута Карејска келија показују да је место намењено аскетском подвигу схватано као монашки рај. Према Доментијану, било је то „место пресветло и изванредно, украшено по подобију рајском сваким лепотама“,²⁶⁹ док га Теодосије описује као „изванредно место, са добрим водама и плодноним дрвећем украшено“.²⁷⁰ Врхунски израз таквог схватања анахоретског *locus*-а у српском књижевном наслеђу налази се у *Житију светіої Пейра Коришкої*, где је такође најподробније описано проналажење монашке пустиње: „Попе се на гору која

се зове Света, и осмотри око ње тражећи место где би подигао колибу. И отуда сишавши нађе долину опкољену великим стенама, а у њима пештере многе. На једну високу стену се попе, прихватајући се прстима. И тако као на стуб са муком, узашав, обрете високо на овој стени једну пештеру, као од Бога спремљену, и веома Богу захваливши узвесели се због ње.“²⁷¹ Учени Светогорац Теодосије није пропустио да забележи и сопствени утисак о Коришкој гори, коју је сам походио: „Дивно од Бога за отшелнике устројено пребивалиште. Јер место је ван света и за сваки подвиг прикладно, на стално умиљење и плач за богољубиве поучно.“²⁷²

Нешто од ауре и „духа места“ монашких пустиња претрајало је до нашег времена. У то нас уверавају последњи остаци некадашњих анахоретских станишта, који се по правилу налазе у веома сликовитим пределима – најчешће у клисурама и кањонима река или планинским врлетима. Као и у средњем веку, неки од локалитета на подручју Метохије, Полимља или источне Србије и сада су места „ван света“, ненарушене природне равнотеже, понекад настањена ретким примерцима биљног и животињског света.²⁷³ Ретко упечатљив

²⁶⁴ Talbot, *Les saintes montagnes*, 263–318; о рајским својствима монашких обитавалишта: J. Daniélou, *Terre et paradis chez les pères de l'église*, Eranos-Jahrbuch, 1953, Band XXII (1954) 433–472; Baridon, *Naissance et renaissance*, 208–220; G. Lettieri, *The Ambiguity of Eden and the Enigma of Adam, y: The Earthly Paradise. The Garden of Eden from Antiquity to Modernity*, ed. R. Psaki, Binghamton University 2002, 23–39; D. Popović, *Desert as Heavenly Jerusalem*, 151–175.

²⁶⁵ BMFD, vol. 2, 583.

²⁶⁶ BMFD, vol. 4, 1391.

²⁶⁷ Pratsch, *Der hagiographische Topos*, 143–146.

²⁶⁸ B. Flusin, *Le moine et le lieu: récits de fondation à Scété et dans le monde des Apoptegmes*, y: *Saints Orientaux*, ed. D. Aigle, Paris 1993, 117–139; M. Kaplan, *Le choix du lieu saint d'après certaines sources hagiographiques byzantines*, y: *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Etudes comparées*, ed. M. Kaplan, Paris 2001, 183–198; Talbot, *Founders' choices: Monastery site selection*, 43–52.

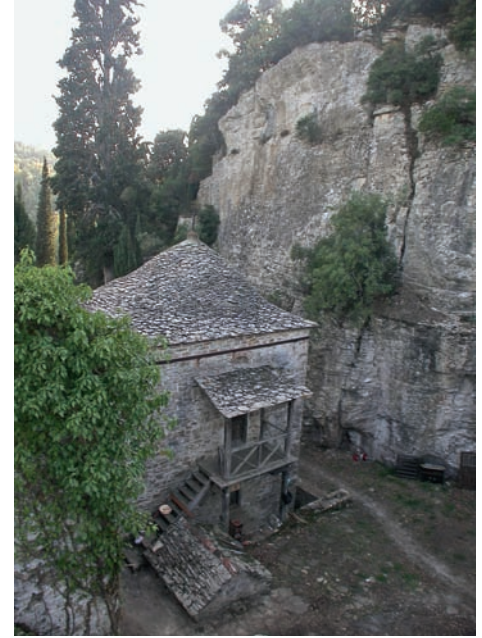
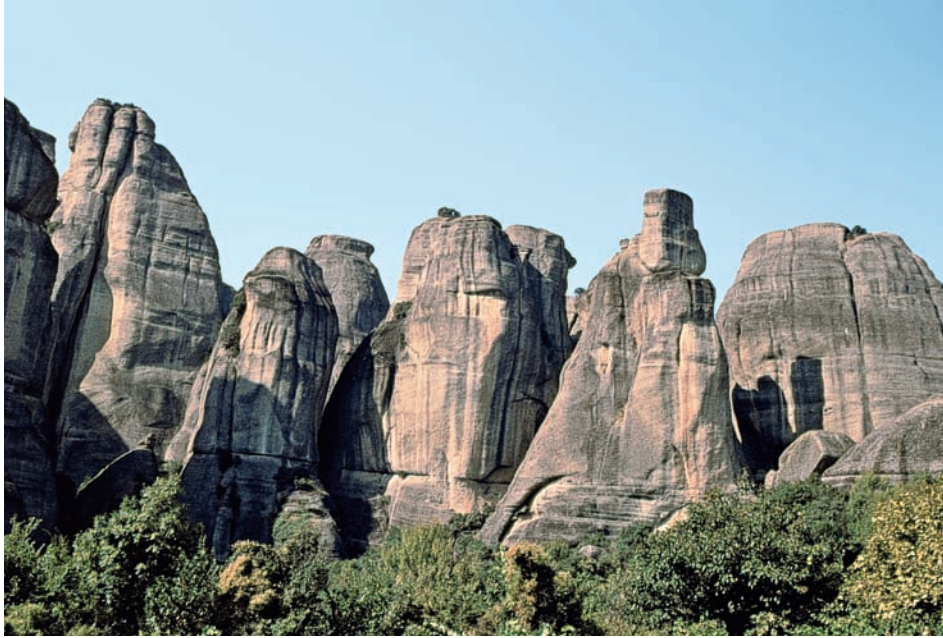
²⁶⁹ Доментијан, *Живоїи Светіоїа Саве и Живоїи Светіоїа Симеона*, 96.

²⁷⁰ Теодосије, *Житија*, 146.

²⁷¹ *Исїо*, 271.

²⁷² *Исїо*, 287–288.

²⁷³ Д. Поповић, *Монах-їусїињак*, 578–579.



Сл. 126. МЕТЕОРИ

Сл. 127. СВЕТА ГОРА АТОНСКА, СКИТ ПРЕОБРАЖЕЊА НА СПАСОВОЈ ВОДИ

пример прожимања природних својстава крајолика и особеног монашког идеала лепоте представља пећински комплекс Уљарице у Метохији. Он се налази у клисури реке Мируше, у чијем се у доњем току, с тринаест водопада и језера, наилази на јединствен амбијент сачињен од литица, пећина и понора. Монашка насебина образована у XIV веку, коју су чиниле пећинске црквице и многи, још неиспитани објекти намењени обитавању, налази се у литицама што се у виду амфитеатра окомито спуштају у језеро. У геолошком саставу уљаричких стена кварц је значајна компонента, што за резултат има златаст тон којим исијавају пештере. Та особеност морала је код некадашњих анахорета исихаста изазивати снажан доживљај трансцендентног и подстицати на созерцање Божанства, а читав крајолик представљао је отелотворење монашког рајског насеља.²⁷⁴

Када је о Дечанима реч, писана сведочанства о природном амбијенту њихове *пустањине*, нажалост, веома су оскудна. Осим поменутог метафоричког исказа Марка Пећког о томе да је Јефрем у њој пребивао „као у неком божаственом“ рају, тај простор укратко се помиње још у знаменитом опису „красног места“ на којем су

подигнути Дечани из пера Григорија Цамблака: „... са западне стране затварају га највише горе и њихове стрмине, и отуда је тамо здрав ваздух.“²⁷⁵ Недостатак детаљнијих описа ипак не представља разлог да се у сумњу доведе изворни доживљај предела у клисури Бистрице, који је, према мерилима времена, поседовао сва архетипска својства монашке пустиње.

Суштаствени елемент крајолика био је његов пештерни, стеновити карактер. Природне конфигурације какве су пећине, литице и понори од раних хришћанских времена сматране су „нерукотвореним“ и чудесним јер су асоцирале на стварање света и пружале осећање близине Божије. У источном свету, добро је познато, пештерно градитељство имало је дугу традицију и нарочит смисао. Оно је било образац хармонично уређеног света и складног односа успостављеног између природних творевина, то јест божанских, и оних које су, попут архитектуре, биле дело људских

²⁷⁴ Ивановић, *Исихоснице Уљарице*, 199–210; Д. Поповић, *Средњовековне пећине-исихоснице*, 150–152.

²⁷⁵ Григорије Цамблак, *Књижевни рад у Србији*, 65–66.

руку.²⁷⁶ Врлети и пећине, као метафора монашке пустиње и рајског насеља, имале су, с тог становишта, суштинско и вишеслојно значење.²⁷⁷ То се нарочито односи на пећине које су одвајкада сматране граничним местима, нарочито погодним за мистичне сусрете с Божанством.²⁷⁸ Такво схватање било је снажно подупрто чињеницом да су за пећине били везани неки од најважнијих догађаја свете историје, укључујући и главне етапе спаситељског плана – Христово рођење, васкрс и вазнесење – као и делатност најугледнијих претеча хришћанских пустињака, какви су били пророк Илија и свети Јован Крститељ.²⁷⁹

То је, у начелу, идејна подлога особене сакралне архитектуре која се обично означава као *трагитијељство* у *сћени*. Широм хришћанског света, на местима где су за то постојали природни услови, уз пећине и литице подизане су цркве, понекад и читави комплекси.²⁸⁰ По правилу сликовитих, често веома необичних форми, они су управо због свог „нерукотвореног“ карактера доживљавани као простори снажног сакралног зрачења и као позорница мистичних збивања. Већина тих локалитета сачувала је све до наших дана бар нешто од своје изворне харизме. О томе сведоче најстарије и нарочито угледне обитељи Јудејске пустиње,²⁸¹ као и оне у Кападокији,²⁸² Грузији,²⁸³ Трапезунту.²⁸⁴ Особену варијанту, условљену конфигурацијом стена и њиховим физичким својствима, а такође саображену специфичним потребама, сакралним и стамбеним, представљају пећински комплекси Кијева,²⁸⁵ Таврикије на Криму²⁸⁶ и Подњестровља.²⁸⁷ Пећинска светилишта и насебене распрострањени су и у јужним деловима Европе: на Патмосу,²⁸⁸ Пелопонезу,²⁸⁹ у Тесалији,²⁹⁰ Македонији,²⁹¹ као и у различитим регијама Бугарске.²⁹² О снази и виталности концепта сведочи и то што је пештерно монаштво било раширена појава и у области јужне Италије.²⁹³ Оно је, видели смо, у великој мери било прихваћено и у српској средини и постојало је током читавог средњег века, али и доцније, у доба турског владарства. Дечанско градитељство у стени припада у целости тој широј појави, не само по смислу и функцији већ и по физичким одликама. На то да је овде реч о добро осмишљеном програму указује чињеница да све сачуване, те стога проверљиве физичке структуре Дечанске пустиње припадају управо пештерном типу.

²⁷⁶ Ćurčić, *Cave and church*, 216–235; о особеном односу хијерофаније (мистичног испољавања божанске силе) и хијеротопије (дела људских руку): A. Lidov, *The Creator of Sacred Space as a Phenomenon of Byzantine Culture*, у: *L'artista a Bisanzio e nel mondo cristiano-orientale*, ed. M. Bacci, Pisa 2007, 136–137.

²⁷⁷ Talbot, *Byzantine Monastic Horticulture*, 37–41; Baridon, *Naissance et renaissance*, 208–220; Rapp, *Desert, City, and Countryside*, 97–102; D. Ø. Endsjø, *Primordial Landscapes, Incorruptible Bodies. Desert Asceticism and the Christian Appropriation of Greek Ideas on Geography, Bodies and Immortality*, New York etc. 2008, 17–101; Д. Поповић, *Комплекс манастира Шугикове* (у штампи).

²⁷⁸ E. Benz, *Die heilige Höhle in der alten Christenheit und in der östlich-orthodoxen Kirche*, Eranos-Jahrbuch 1953, Band XXII (1954) 365–432; J. Daniélou, *Le Symbole de la Caverne chez Grégoire de Nysse*, Mullus, Festschrift Theodor Klauser, Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 1 (1964) 43–51; Ćurčić, *нав. местио*.

²⁷⁹ P. W. L. Walker, *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*, Oxford 1990, 184–217; R. L. Wilken, *The Land Called Holy. Palestine in Christian History and Thought*, New Haven – London, 1992, 88–91; Д. Поповић, *Комплекс манастира Шугикове* (у штампи).

²⁸⁰ В. Кораћ, М. Шупут, *Архитектура византијској светињи*, Београд 1998, 124–134.

²⁸¹ Hirschfeld, *Judean Desert Monasteries*; Patrich, *Sabas*.

²⁸² M. Restle, *Studien zur frühbyzantinischen Architektur Kappadokiens 1. Text, 2. Abbildungen und Pläne*, Wien 1979; L. Rodley, *Cave Monasteries of Byzantine Cappadocia*, Cambridge 1985; S. Kostof, *Caves of God. Cappadocia and its Churches*, New York – Oxford; в. радове у зборнику *Work and worship*: N. Teteriatnikov, *Monastic settlements in Cappadocia: the case of the Göreme Valley*, 21–47; R. Ousterhout, *Questioning the architectural evidence: Cappadocian monasticism*, 420–431; в. и С. Jolivet-Lévy, *La Cappadoce médiévale. Images et spiritualité*, Paris 2001; N. Thierry, *La Cappadoce, de l'antiquité au moyen âge*, Turnhout 2002.

²⁸³ Г. Х. Чубинашвили, *Пещерные монастыри Давид-Гареджи*, Тбилиси 1948; Г. Гаприндашвили, *Пещерный ансамбль Варгзиа (1156–1213 гг.)* 1–2, Тбилиси 1960; Z. Skhirtladze, *The Tomb of St. David Garejeli*, Tbilisi 2006; исти, *Martyrs and Martyria in the Gareja Desert*, у: *Monastères, images, pouvoirs et société à Byzance*, ed. M. Kaplan, Paris 2006, 61–88; D. Khoshtaria, *Past and Present of the Georgian Sinai: A Survey of Architectural History and current State of Monasteries in Klarjeti*, у: *Heilige Berge und Wüsten*, 77–81 (са старијом литературом).

²⁸⁴ Ö. Şen, *Sumela*, Trabzon 1994.

²⁸⁵ Никитенко, *Пещеры Киевской лавры* (са старијом литературом).

²⁸⁶ Ю. М. Могаричев, *Пещерные церкви Таврики*, Симферополь 1997.

²⁸⁷ *Orheiul Vechi*, Buletin istorico-archeologic, Chişinău 1999.

²⁸⁸ Колијас, *Πάτμος*; N. Ševčenko, *The cave of the Apocalypse*, у: *Πρακτικά I. Μονή Αγ. Ιωάννου του Θεολόγου*, 169–178; Hatziofotis, *Patmos*.

²⁸⁹ Н. Драндакис, *Σηπλαιώδες ναοί Λακωνίας βυζαντινών χρόνων*, у: *Πρακτικά Γ' Διεθνούς Συνεδρίου Πελοποννησιακών Σπουδών*,

Као физичке структуре дечански скитови и келије само су делимично познати. Та знања у новије време значајно су употпуњена захваљујући поменутиим теренским истраживањима из којих су произашли нови подаци о просторној диспозицији и структури Дечанске пустиње – о међусобним растојањима отшелничких обитељи, њиховом односу према манастиру, врстама заступљених здања, те броју и типу монашких обитавалишта. У недостатку археолошких сведочанстава, они су, уз познате аналогije из источнохришћанског света, од велике помоћи приликом покушаја бар делимичне реконструкције некадашње просторне матрице и материјалних елемената Дечанске пустиње.

Организација монашког живота у источном свету била је таква да удаљеност келија од киновије није била утврђена прецизним правилима. То најбоље илуструје топографија атоске пустиње, која се и данас може добро сагледати.²⁹⁴ Растојање између келија и матице могло је зависити од веома различитих елемената – од природне конфигурације терена до воље китора. Овај последњи чинилац био је, како изгледа, од пресудне важности. Тако је свети Атанасије Атонски наредио да се келија предвиђена за цара Нићифора Фоку, као и други слични објекти – цркве светог Јована Хризостома и Свете Тројице с келијама – устроји на „кратком растојању“ од Лавре.²⁹⁵ На другачији начин размишљао је свети Христодул с Патмоса: он је наложио да се монаси опредељени за усамљеништво населе „уз литицу, у пећини или келији“ која се налази „довољно далеко“ од манастира.²⁹⁶ Постојали су и другачији, мање уобичајени примери. Јединствено решење, настало по нарочитој замисли свог творца, јесте такозвана *Enkleistra*, „испосница“ Светог Неофита на Кипру. Реч је о пространом пећинском комплексу, формираном у више етапа, који је, осим цркве, монашких келија, здања економске намене и врта, обухватао и келију намењену аскези, речитог назива Нови Сион.²⁹⁷

Изостанак стриктних правила у погледу просторног односа киновије и келија карактеристичан је и за српску средину.²⁹⁸ Приступ неким исихастиријама, попут оне студеничке, која је од манастира удаљена осам километара узбрдо, подразумевао је и време и

напор.²⁹⁹ На савладавање врлетног терена, али за двоструко краће време, морали су да рачунају и милешев-

Атина 1987–88, 213–218; А. Лабрулу и други, *Ο μοναχισμός στην Πελοπόννησο κατά τη μέση βυζαντινή περίοδο*, у: *Trends in Orthodox monasticism 9th–20th Centuries*, Athens 1996, 77–108; за такозвану Велику пећину, једно од најпоштованијих светилишта на Пелопонезу, в. *The Monastery of Mega Spelaion (The Great Cave), brief history*, Sacred diocese of Kalavryta and Aegialeia, 1989.

²⁹⁰ Најзнаменитији пример овог подручја свакако су Метеори: Nicol, *Meteora*; N. Nikonanos, *Meteora. A complete guide to the Monasteries and their History*, Athens, 1989; M. Chadzidakis, D. Sofianos, *The Great Meteoron. History and Art*, Athens, 1990; о пећинским црквама у Тесалији в. Н. Никонанос, *Βυζαντινοί ναοί της Θεσσαλίας από τον 10ο αιώνα ως την κατάκτηση της περιοχής από τους Τούρκους το 1393. Συμβολή στην βυζαντινή αρχιτεκτονική*, Атина 1979, на разним местима; исти, *The mountain of Cells*, 290–295 (са старијом литературом).

²⁹¹ За примере в. нап. 116 у овом поглављу; уп. такође Г. А. Жура, *Пешићерније цркви во охридско-пресјанскиот реион (Р. Македонија, Р. Албанија, Р. Грција)*, Струга 2004.

²⁹² А. Ханджийски, *Обители в скалах*, София 1985; Л. Мавродинова, *Ивановските скални църкви*, Българският принос в световното културно наследство, София 1989, 171–192; иста, *Скалните скитови при Карлуково*, София 1985; Е. Бакалова, *Стенната живопис на скалните църкви в лаврата „Архангел Михаил“ при Иваново*, Годишник на Софийския университет Св. Климент Охридски, Т. 82 (2) (1988) 175–202; В. Антонова, *Скалният манастир околo Шуменската крепост*, Годишник на музеите от Северна България, кн. VII (1981) 86–93; С. Йорданов, *Скални обители край средновековния град Червен*, Годишник на музеите от Северна България, кн. XVIII (1992) 90–96; *Скални и мегалитни паметници; Скалните култови паметници в Добруджа. Светилища, храмове, манастири*, Силистра 2004.

²⁹³ A. Venditti, *Architettura bizantina nell'Italia meridionale I*, Napoli 1967, 163–198; C. D. Fonseca, *Civiltà delle grotte*, Napoli 1988; F. dell'Aquila, A. Messina, *Le chiese rupestri di Puglia e Basilicata*, Bari 1998 (с важним упозорењем да пећинска постројења не морају нужно бити монашког карактера, стр. 129); F. Panarelli, *Tradizione eremitica in area pisana: la „vallis heremitae“ sul Monte pisano*, Reti Medievali rivista V, 2 (2004) 1–8.

²⁹⁴ Христу, *Светша Гора Аџонска*, 186–197; S. Popović, *The Byzantine Monastery*, 173–176.

²⁹⁵ BMFD, vol. 1, 262.

²⁹⁶ BMFD, vol. 2, 591.

²⁹⁷ C. Mango, E. Hawkins, *The Hermitage of St. Neophytos and its Wall Painting*, DOP 20 (1966) 119–206; M.-H. Congourdeau, *L'enkleistra dans les écrits de Néophytos le Recluse*, у: *Les Saints et leur sanctuaire à Byzance. Textes, images et monuments*, ed. C. Jolivet-Lévy, M. Kaplan, J.-P. Sordini, Paris 1993, 144–147 (са старијом литературом).

²⁹⁸ Д. Поповић, *Монах-исихастијак*, 561–562.

²⁹⁹ Темерински, *Горња исихастија*, 257.

ски келиоти.³⁰⁰ Ако је судити по узорку који нам је сада на располагању – а то су искључиво келије пећинског типа – исихастирије су се, у просеку, налазиле на пола сата до сат хода од манастира.³⁰¹ Постоје, међутим, и примери њиховог подизања у непосредној близини матице. Исихастирије у Расу готово да чине јединствен комплекс с манастиром Светог арханђела Михаила,³⁰² у Градцу је једна пећинска келија устројена у црквеној порти,³⁰³ док се у Липовцу келија налазила уз само манастирско обзиђе.³⁰⁴ Реч је о занимљивој појави, чији узроци и смисао нису једнозначни. Она може бити илустрација феномена познатог као симболична анахореза, тачније схватања пустиње као интериоризоване садржине и одређеног духовног опредељења.³⁰⁵ Разлози су ипак могли бити и много практичнији, нарочито у временима позног средњег века, када се отшелничке келије из безбедносних разлога приближавају манастиру.³⁰⁶ Ако се све то има у виду, могло би се закључити да се дечанске келиотске заједнице уклапају у речени модел. Растојање од 5,2 km до најудаљеније обитељи, оне у Белаји, монаси су могли превалити за око један сат, при чему је разложно претпоставити да је комуникација с левом обалом Бистрице била успостављена помоћу дрвеног моста подигнутог на неком плићем и мирнијем делу реке. До скита Светог Георгија пешачило се око три километра, а до скита Света три јерарха око два километра. Засад не располажемо одговарајућим подацима о осталим обитељима Дечанске пустиње.

Питање бројности отшелничких келија у оквиру једне монашке заједнице и њиховог међусобног растојања такође се може само делимично сагледати када је реч о Дечанској пустињи. И у том погледу пракса је доста разноврсна, зависно од епохе и поднебља. У начелу, доста су ретки примери да је ова врста сазнања утемељена како на историјским изворима тако и на резултатима археолошких истраживања. Нарочито вредан узорак свакако пружају систематски испитане лавре Јудејске пустиње. На пример, првобитни ареал Велике лавре Светог Саве Освећеног простирао се, уз Кедронски поток, око 1,5 km северно и око 0,8 km јужно од манастира. На том простору пронађено је, уз друга здања различите намене, четрдесет девет монашких станишта, најгушће распоређених око киновије.

У гушће настањеном простору растојање између келија износило је од десет до четрдесет метара, док је по ободима оно било од тридесет до шездесет метара.³⁰⁷ Захваљујући археолошким истраживањима, постоје подаци о насеобинама египатске пустиње, какве су чувене „Келије“, о којима говоре и археолошки подаци и они из писаних извора. Према познатом Руфиновом сведочењу, бројни отшелници живели су сами у својим келијама, „у потпуној тишини и великом миру“, на тако великом растојању један од другог да нико није могао видети свог суседа нити му чути глас.³⁰⁸ С временом су келије због безбедносних разлога почеле да се групишу у неку врсту монашких села.³⁰⁹ За разлику од „Келија“, једнако чувена Нитријска пустиња састојала се од педесетак обитавалишта која су била смештена у непосредно суседство једна другом и подређена заједничком старешини. У неким од њих боравило је много монаха, у другима тек неколицина, а било је и келија намењених једном једином подвижнику.³¹⁰ Највећа густина анахоретских насеобина чини се да је постојала у Сирији. Упечатљив пример у том смислу пружа планина Корифеј, која у IV веку постаје колевка сиријског отшелничког монаштва. Ту је, у радијусу од тридесет километара, пронађено дванаест стубова стилита, четрдесет отшелничких кула и

³⁰⁰ Д. Поповић, *Пећинске цркве и исихоснице у области Поли-мља*, 53.

³⁰¹ За различите примере в. нап. 113–116.

³⁰² Д. Поповић, М. Поповић, *The Cave Lavra*, 111–114, сл. 1.

³⁰³ Кандић, *Градац*, 191.

³⁰⁴ М. Поповић, *Лишовац – ѿрајови средњовековној власијској боравиштини*, Саопштења XXXIV (2002) 165, сл. 1.

³⁰⁵ Rapp, *Desert, City, and Countryside*, 102–107.

³⁰⁶ Уп. Д. Поповић, *Монах-пустињак*, 561–562 (с примерима).

³⁰⁷ Patrìch, *Sabas*, 82–110; Hirschfeld, *Judean Desert Monasteries*, 18–35 и на другим местима; просечна међусобна удаљеност келија у Јудејској пустињи износила је тридесет пет метара, уп. *истио*, 180.

³⁰⁸ *Lives of Desert Fathers*, 148–149.

³⁰⁹ Guillaumont, *Histoire des moines aux Kellia*, 164; R. Kasser, *Le site monastique des Kallia (Basse-Égypte): Recherches des années 1981–83*, Louvain 1984.

³¹⁰ *Lives of the Desert Fathers*, 148.

око осамдесет манастира.³¹¹ Далеко више од поменутих примера за наша разматрања важни су временски и просторно ближи модели, пре свега они атоски. Већа или мања скупина келија, видели смо, представљала је добро познат тип монашке заједнице и на Светој гори.³¹² Пажње вредан податак налази се у *Житију светише Јефтимија*. Напуштајући Атос 866. године, Јефтимије се са ученицима настанио у месту званом Врастам. Ту су, једна уз другу, подигнуте монашке колибе, осим оних за Јефтимија и његовог саподвижника Онуфрија, које су устројене нешто даље.³¹³ Збијене заједнице постојале су на Светој гори и доцније. Тако се зна да је 1568/1569. године Хиландар држао у Кареји пирг и четрнаест келија које су биле у непосредном суседству једна друге, распоређене око пирга.³¹⁴ Монашка сакрална топографија, то јест просторна диспозиција отшелничких келија и параклиса, свакако припада важним а недовољно проученим питањима, па су неки од резултата новијих истраживања на подручју Грчке³¹⁵ и Бугарске,³¹⁶ као и у другим областима Балкана,³¹⁷ у том смислу веома подстицајни.

Велика је штета што у време када су за то постојали услови нису у довољној мери проучене монашке заједнице на простору Метохије, територијално блиске Дечанима. Неки од локалитета, какве су, на пример, монашке обитељи Коришке горе, сасвим сигурно садрже драгоцене податке о величини и просторној матрици отшелничких насеобина.³¹⁸ Управо стога је дечански узорак, уз све своје недостатке, нарочито важан. Подсетићемо на неке од основних резултата наше теренске проспекције, исказане у бројкама. Дечанска пустиња простира се у појасу дугом око пет километара западно од манастира и састојала се од десетак монашких обитељи. Њена најзападнија тачка по свој прилици је скит у Белаји, док она најисточнија још није утврђена. Све насеобине налазе се у стенама на левој обали Бистрице, на различитим котама: на највишој тачки, у литици Стреочке планине, јесу Света три јерарха (887 метара надморске висине), Белаја се налази нешто ниже (858 метара), а скит Светог Георгија лежи на око 734 метра надморске висине. Истражени узорак указује на релативно густу насељеност монашких заједница. Тако је картирање локалитета показало да су келије белајског скита, иако раздвојене,

биле доста близу једна другој. Оне се, са црквицом, налазе на простору који у пречнику износи мање од две стотине метара. Из тога је уследио логичан закључак да је између храма и готово свих келија постојала и звучна и визуелна комуникација.³¹⁹ Слични подаци, иако далеко непоузданији, добијени су рекогносцирањем простора који је некада, отприлике, заузимао скит Светог Георгија. Ту је пронађен релативно велики број остатака некадашњих грађевина, у појасу чији распон износи око 135 метара.³²⁰ У Дечанској пустињи, поменуто је, уочени су и такви елементи као што су пажљиво грађене келије, издвојене из скупине и устројене на теже приступачним местима, очигледно намењене неком нарочито уваженом оцу, а можда и његовом послушнику. Таква је келија на највишој коту у Белаји, наднета над Бистрицу, а можда и грађевина која се

³¹¹ Peña, Castellana, Fernandez, *Les stylites syriens*, 71–72.

³¹² *Аџонско монаштво*, 38–48.

³¹³ *Исџо*, 78.

³¹⁴ Фотић, *Светша Гора и Хиландар*, 267–268.

³¹⁵ Узоран пример представљају истраживања Меникејске горе код Сера, Bakirtzis, *The Creation of an Hierotopos in Byzantium*, 149; за „Планину келија“ у Тесалији: Nikonanos, *The Mountain of Cells*, 291.

³¹⁶ E. Bakalova, A. Lazarova, *A locus sanctus in Bulgaria: the monastery of St. John of Rila and its sacred topography*, у: *Routes of Faith in the Medieval Mediterranean*, 309–327.

³¹⁷ У том погледу нарочито је занимљиво подручје Македоније. За лесновску пустињу в. Габелић, *Манасџир Лесново*, 240; за проучавање сакралне топографије Леснова значајан је спис познат као *Изјаснишељно њисаније*, који је вероватно настао у другој половини XIX века. Иако се у њему савим произвољно и некритично говори о броју монаха који су насељавали скитове и келије у околини манастира, он доноси веома вредне податке о топономастици и грађевинским објектима у широј околини манастира, уп. Е. Карановъ, *Материали по етнографията на нџкои мџстности вџ Сџверна Македония, кошто сџ смежни сџ Бџлгария и Сџрбия*, у: *Сборникџ за народни умотворения, наука и книжнина*, кн. IV, София 1891, 301–303. За диспозицију локалитета у околини Трескавца: Смолчић-Макуљевић, *Сакрална џојоџрафија манастира Трескавца*, 314.

³¹⁸ М. Ивановић, *Неколико средњовековних сџоменика Коришке џоре код Призрена*, Старине Косова и Метохије IV–V (1968–1971) 311–314; Д. Поповић, *Средњовековне џеџине-исџоснице*, 129–152 (са старијом литературом).

³¹⁹ В. supra, стр. 128.

³²⁰ В. supra, стр. 160–161.

налази око 200 метара од претпостављеног средишта скита Света три јерарха, врло солидно зидана, а сада сачувана у остацима. Најзад, треба поново нагласити да је овде реч о условним запажањима и закључцима, с обзиром на то да простор који су заузимали поједини скитови у постојећим околностима није било могуће прецизно разграничити.

Дечанска пустиња садржавала је здања различите намене, од којих су до данас сачувани само остаци, а они су археолошки неистражени. Ипак, и с таквим степеном сазнања могуће је изнети неке претпоставке, ређе и одређене закључке. Јасно је, најпре, да је сваки скит имао параклис, што логично следи на основу помињаних храмовних посвета. Ако је судити по два сачувана примера, Белаји и Света три јерарха, и једном који је познат на основу описа, Светом Георгију, основна заједничка црта тих црквица био је њихов пештерни карактер. Сама градитељска решења била су различита и у великој мери зависна од конфигурације терена. Успење Богородичино у Белаји, типолошки посматрано, представља пећинску цркву насталу дубљењем стене, а потом зазиђивањем и одговарајућим градитељским адаптацијама пећине, изведеним у више наврата. Ту се уочавају и карактеристични елементи какве су, на пример, нише уклесане у стену.³²¹ Сасвим је другачије била решена црквица Света три јерарха, чији су источни и северни зид примакнути тик уз стену, што је добро познат образац у српском пештерном градитељству.³²² Изглед цркве Светог Георгија сада се може само наслутити. Чини се ипак да је и ту цркву, можда спратну, са северне и источне стране затварала стена, а да су јужна и западна биле зидане.³²³ Значајно је сведочење британских путника о томе да је часну трпезу чинила „плоча једна у стени“. Оно би могло да укаже на особено решење са сложеним геолошким порукама, а то је тумачење олтара као витлејемске и јерусалимске пећине.³²⁴ Заједнички именитељ ових параклиса јесу мале димензије (површина црквице у Белаји износила је око 11,5 m², а Света три јерарха око 14 m²), прилагођене богослужбеним потребама невеликог броја монаха, затим упрошћени архитектонски облици и једноставно зидање притесаним каменом и малтером. Нема разлога за сумњу у то да су све ове црквице биле осликане. Нажалост, вео-

ма слаба очуваност живописа не омогућује нам да на целовит начин сагледамо нагласке сликаног програма, као ни круг идеја којима су били руковођени њихови творци. Једине делимично сачуване фреске, оне у Белаји, и парцијална, посредна сазнања о декорацији цркве у скиту Светог Георгија не пружају елементе на основу којих би се могло закључивати да ли су ти сликани ансамбли садржавали и неке особене, анахоретско-еремитске теме.³²⁵

Осим ових елемената, може се рећи уобичајених, у Дечанској пустињи постојали су и неки који се, бар у српској средини, могу сматрати изузетним. Такав је, без сумње, комплекс Света три јерарха, једини познати утврђени монашки скит у средњовековној Србији. Његове физичке структуре биле су саображене вишеструкој функцији коју је имао. Потребама одбране служили су фортификациони елементи, од којих су неки, попут некадашњег подзида и оградног зида, сада познати на основу старе документације. Централно здање комплекса био је пирг са пет етажа, изведен по узору на светогорске, с препознатљивим одбрамбеним елементима, као што су коса ескарпа у приземљу и јединствено решен безбедан улаз на другој етажи. С друге стране, прозори великих димензија на последњим

³²¹ В. supra, стр. 58–64.

³²² В. supra, стр. 134, сл. 79. Овом приликом наводимо неколико таквих примера: Света Тројица плеваљска (Петковић, *Манастир Света Тројица*, 20), манастир Куманица на Лиму (Д. Поповић, М. Поповић, *Манастир Куманица на Лиму*, Београд 2004, 33, 77–79), скит у Урошевици код Берана (М. Поповић, *Манастирски комплекс у Урошевици*, 26, 29), Витовница код Петровца на Млави (В. Цветковић, *The research work at the monastery of Vitovnica. Latest results*, у: *Скални и мегалитни паметници*, 105–111).

³²³ В. supra, стр. 157.

³²⁴ На тај начин још у VIII веку тумачи смисао олтара цариградски патријарх Герман I, в. Mango, *The Art of Byzantine Empire*, 141–143; о томе да је ово тумачење било важеће и у позном средњем веку сведочи Симеон Солунски, који каже да олтар симболизује „место упокојења и сахране Христове“, в. *Сочинения блаженног Симеона, архиепископа фессалоникийског*, Санктпетербург 1856 (репр. Москва 1994) 159–160.

³²⁵ О тој тематици: Стародубцев, *Српско зидно сликарство*, 154–156, 166–169 (с библиографијом); Б. Цветковић, *Зидно сликарство манастира Јошанице*, рукопис магистарске тезе, Београд 2007, 116–134 и на другим местима (с библиографијом); Б. Цветковић и други, *Манастир Јошаница*, Београд 2008, 42–49.



Сл. 128. ЈУДЕЈСКА ПУСТИЊА, ПЕЋИНЕ КЕЛИЈЕ

Сл. 129. КАПАДОКИЈА, ПЕЋИНСКА СТАНИШТА

спратовима, као и камини, указују на то да се у пиргу могло становати и бавити пословима у вези с књигом. Ако се имају у виду немирна времена у којима је заснован, сасвим је вероватно да је, између осталог, пирг замишљен тако да у случају потребе може да послужи као манастирски рефугијум и нека врста ризнице, на шта би указивао велики књижни фонд који је поседовао. Знатан складишни простор грађевине на крајњој источној страни комплекса такође би могао указивати на организацију живота која је укључивала и могућност ванредних околности. У сваком случају, укупна сазнања о замисли скита, али и градитељским решењима, чине га материјалним извором првог реда за проучавање начина живота у монашким заједницама скитског типа на ширим просторима источног света.³²⁶

Становање у пиргу, видели смо, није у Дечанској пустињи представљало уобичајен облик живљења, већ је било резервисано за најугледније чланове монашке заједнице. У источном свету, ако је судити по познатим примерима, станови отшелника могли су бити разноврсних облика и начињени од различитих материјала, зависно од поднебља.³²⁷ У неким случајевима, какве су, на пример, египатске пустиње, начин обита-

вања монаха врло је добро познат захваљујући релативном обиљу писаних извора, као и резултатима систематских археолошких истраживања.³²⁸ Тако се зна да су отшелници „Келија“ и Нитрије живели у кућицама саграђеним од печене опеке, израђене од локалног материјала. Те келије биле су засведене и по правилу су имале две просторије, од којих је једна служила за становање, а друга за молитву. О томе да су за живот пустињака везане многе уопштене представе, па и предрасуде, сведочи чињеница да су се нека од поменутих монашких станишта с временом преобразила у простране, готово луксузне грађевине, које су обухватале двориште, вестибил, предворје, ораторијум, собу за спавање с долапом, додатну просторију за искушеника или слугу, радну собу, кухињу и латрину. Податак

³²⁶ *Скити Светија три јерарха*, в. supra (где је изложена и релевантна компаративна грађа).

³²⁷ S. Popović, *The Byzantine Monastery*, 163–169 (с примерима и библиографијом).

³²⁸ За ова питања в. нап. 305; уп. такође Regnault, *La vie quotidienne*, 53–64 (са изворима и литературом); Goehring, *Ascetics, Society and the Desert*, 43.



Сл. 130 и 131. МЕТЕОРИ

да је знаменити ава Амон из Нитрије поседовао „лепо саздане келије са двориштем, зденцем и другим потребним садржајима“³²⁹ указивао би на то да је такав стандард живљења био привилегија веома угледних старца. У Јудејској пустињи, напротив, станишта анахорета била су, уз ретке изузетке, малих димензија и намењена обитавању једног или двојице монаха. Њихова укупна површина, укључујући цистерну и мали врт, износила је просечно 24 m², а саме келије биле су мајушне и с ниском таваницом. Осим таквих зиданих келија, за Јудејску пустињу посебно су карактеристична монашка обитавалишта настала грађевинским адаптацијама бројних пећина у долини Јордана, понекад врло сложеним. Нека од њих јесу пространи комплекси, који су, према мишљењу истраживача, били намењени прослављеним монасима.³³⁰ О томе колико су станови анахорета били уподобљени особеним религиозним схватањима и потребама сведоче њихова станишта на простору некадашње Сирије, чије се монаштво традиционално одликовало нарочито радикалним облицима живљења. Руковођене тежњом ка висини и усхођењу, сиријске аскете не само што су се насељавале високо у планини већ су своја станишта обликовале у виду стуба или куле. Због истог разлога

на том подручју постојао је и значајан број дендрита, који су живели у крошњама дрвећа.³³¹

Нама ближи примери, пре свега светогорски, сведоче о томе да нису постојала строга правила у погледу облика и врсте монашких станишта. Ако је веровати добро познатом опису из *Житија светиої Аџанасија Аџоскої*, светогорски монаси почетком друге половине X века правили су себи „колибе од дрвета са крововима од сламе или траве и били изложени свим непогодама како лети тако и зими“.³³² Организација становања била је често подложна импровизацији и зависила је како од расположиве грађе тако и од спретности појединца. То се може закључити на основу описа окупљања ученика око пећине преподобног Павла Новог. Његов животописац вели да том приликом „неки подигоше колибе, а неки пећине; неки, опет, сваки за себе,

³²⁹ *Lives of the Desert Fathers*, 106.

³³⁰ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 176–190; Patrich, *Sabas*, 82–107.

³³¹ Пења, Castellana, Fernandez, *Les stylites syriens*, 70 и на другим местима.

³³² Живојиновић, *Почеци светиогорскої монаштва*, 20.

према својој вештини и умећу, подигоше надстрешнице“.³³³ Вековна пракса прављења колиба Светогорцима није представљала нарочит проблем, што добро илуструје унеколико бизаран пример монаха Максима с почетка XVIII века: до крајности спроводећи у дело начело странствовања и *instabilitas loci*, он је палио сваку колибу у којој је обитавао, а затим је подизао нову, и то је чинио систематски. Том Максимовом обичају дугује назив место на којем је неко време боравио – Кавсокаливија (*сѿаљене колибе*).³³⁴ Када је реч о боравиштима жестоких аскета, оних што су се подвизавали под врхом Атоса, вреди подсетити се познатог Теодосијевог описа: „Ови, дакле, у високим горама настањени с јеленима, небо као цркву, а Христа у души изображена гледајући, колибе тесне травом украшене имађаху... Једни становаху у раселинама стена и у пећинама земље, и на морској стени као птице савивши гнездо сеђаху...“³³⁵ Осим тих најједноставнијих станишта, као и већ помињаних, попут дрвених колиба, адаптираних пећина и различитих врста заклона, на Атосу је још у средњем веку било зиданих монашких келија. Оне се вероватно нису много разликовале од кућица пустињака које се и дан-данас могу видети на литицама Кавсокаливије и Каруље.³³⁶ Подизање једне такве келије документарно и сликовито описано је у *Житију светиої Ромила Раваничкої*. Као једну од многих врлина Ромилових његов животописац истиче спремност преподобног да помогне сабрату у грађењу келије. Када би му се у таквој прилици неки монах обратио с молбом за помоћ, Ромил би наредио свом послушнику да у току ноћи припреми најбоље од јела које има. Ујутру би узели хлеб, вино, скувано јело и воће и упутили се да пруже испомоћ. Животописац није пропустио да истакне како је Ромил као неки младић радио с другима све до вечери, када би се, уморни, сви вратили у своје келије.³³⁷ Тај обичај, налик на традиционалну мобу, био је заснован на осећању заједничтвa и особене, братске солидарности монаха келиота. О томе колико је дуго и суштински неизмењен он опстајао сведочи опис подизања келије за новопридошлог монаха сачуван у делу *Historia monachorum in Aegypto*: било је то прегнуће у које би се братственици колективно и ревносно укључили, па би келија била подигнута у току једног јединог дана.³³⁸

Начин становања анахорета у српским земљама средњег века може се делимично сагледати на основу наративних извора, као и материјалних остатака.³³⁹ Будући да у српској средини радикално отшелништво није представљало раширену појаву, ретки су примери подвизавања по угледу на старце под врхом Атоса. Изузетак донекле представља свети Петар Коришки, који је неко време провео у тешко приступачној пештери, „као од Бога спремљеној“, где је обитавао „према ветру и у очи сунцу ... мразом смрзаван и сунцем жежен“.³⁴⁰ Без аналогија је и избор станишта светог Јоаникија Девичког. Он је најпре боравио у клисури Црне реке, у „једној тамошњој тесној пештери“, а када се преселио у непроходне крајеве око Дренице, сакрио се у густу шуму и „пребиваше у шупљем стаблу једне букве“.³⁴¹ Основна стамбена јединица анахорета, а то је келија, била је по свој прилици у виду дрвене колибе. Такве колибе изриком се помињу, на пример, у животописима светог Петра Коришког³⁴² и светог Ромила Раваничког,³⁴³ али се не залази у појединости њиховог изгледа и конструкције. Утолико је драгоценија реалистички дата представа колибе у сцени упокојења старца Јосифа насликаној у аркосолијуму на источној страни јужног зида цркве Успења Богородичиног у Крепичевцу (крај XV века) (сл. 133).³⁴⁴

Природне одлике рељефа и конфигурација тла, поред имплицитне програмске димензије, јесу разлог због којег су пустињачке келије у средњовековној Србији често биле пештерног типа. Оне данас – понови-

³³³ *Аѿонско монашїтво*, 41, нап. 46.

³³⁴ Mendieta, *Mount Athos*, 111.

³³⁵ Теодосије, *Житија*, 117.

³³⁶ Mendieta, *Mount Athos*, 199–213; Христу, *Свети Гора Аѿонска*, 190–197.

³³⁷ *Житие Преподобнаго Ромила*, 22–23.

³³⁸ Guillaumont, *Histoire des moines aux Kellia*, 190.

³³⁹ Д. Поповић, *Монах-йусѿињак*, 579–583.

³⁴⁰ Теодосије, *Житија*, 271.

³⁴¹ САНУ 71, 9r–9v; Ј. Поповић, *Житија светих*, 32.

³⁴² Теодосије, *Житија*, 271.

³⁴³ *Житие Преподобнаго Ромила*, на разним местима.

³⁴⁴ Кнежевић, *Аркусолијуми у Хиландару*, 609, сл. 8.



Сл. 132. СВЕТА ГОРА АТОНСКА, ИСПОСНИЦЕ У КАРУЉИ

Сл. 133. КРЕПИЧЕВАЦ КОД БОЉЕВЦА, ЦРКВА УСПЕЊА БОГОРОДИЧИНОГ, УСПЕЊЕ СТАРЦА ЈОСИФА

ћемо – истраживачима пружају једини материјални узорак пустињачких боравишта. Пећине су прилагођаване потребама становања већим или мањим грађевинским интервенцијама. Ту праксу потврђују и писани извори. На пример, архиепископ Јаков, пошто је услишио молбу двојице грчких калуђера да им се дозволи живот у келији, „потраживши место, где је згодно за њихово пребивање, и нађе пештеру у камену, која се зове Котрулица близу реке Бистрице, и заповеди да ову зазидају и да све учине што им је потребно“.³⁴⁵ Сличан смисао има и исказ у *Житију њаџријарха Јефрема* – за Јефремове потребе су у пустињи пећког Ждрела „начинили келију у пештери каменој“.³⁴⁶ Та пећинска обиталишта могла су бити монументално уобличена, у виду пространих, вишеспратних здања, какве су биле, на пример, испоснице у Студеници, Милешеви, Бјеличковици и Горњаку.³⁴⁷ Стеновита конфигурација ипак је најчешће подвргавана једноставнијим интервенцијама, које су се сводиле на зазиђивање отвора пећине, израду различитих супструкција, уклесивање ниша, банака, рукохвата и сличних елемената карактеристичних за пештерна боравишта.³⁴⁸

Постоје и такви примери градитељских адаптација који, у погледу начина техничког извођења, још измичу разумевању истраживача, што добро илуструје комплекс милешевских испосница³⁴⁹ или неприступачна „Зиданица“ код манастира Шудикове.³⁵⁰ Насупрот увреженим предрасудама да су келије пустињака подизане у унутрашњости пећина, важно је нагласити како су истраживања показала да су литице и пештере најчешће представљале тек неку врсту природног „оквира“, док су монаси заправо становали у дрвеним колибама устројеним испред пећине или уз литицу.

³⁴⁵ Данило Други, *Животи*, 177.

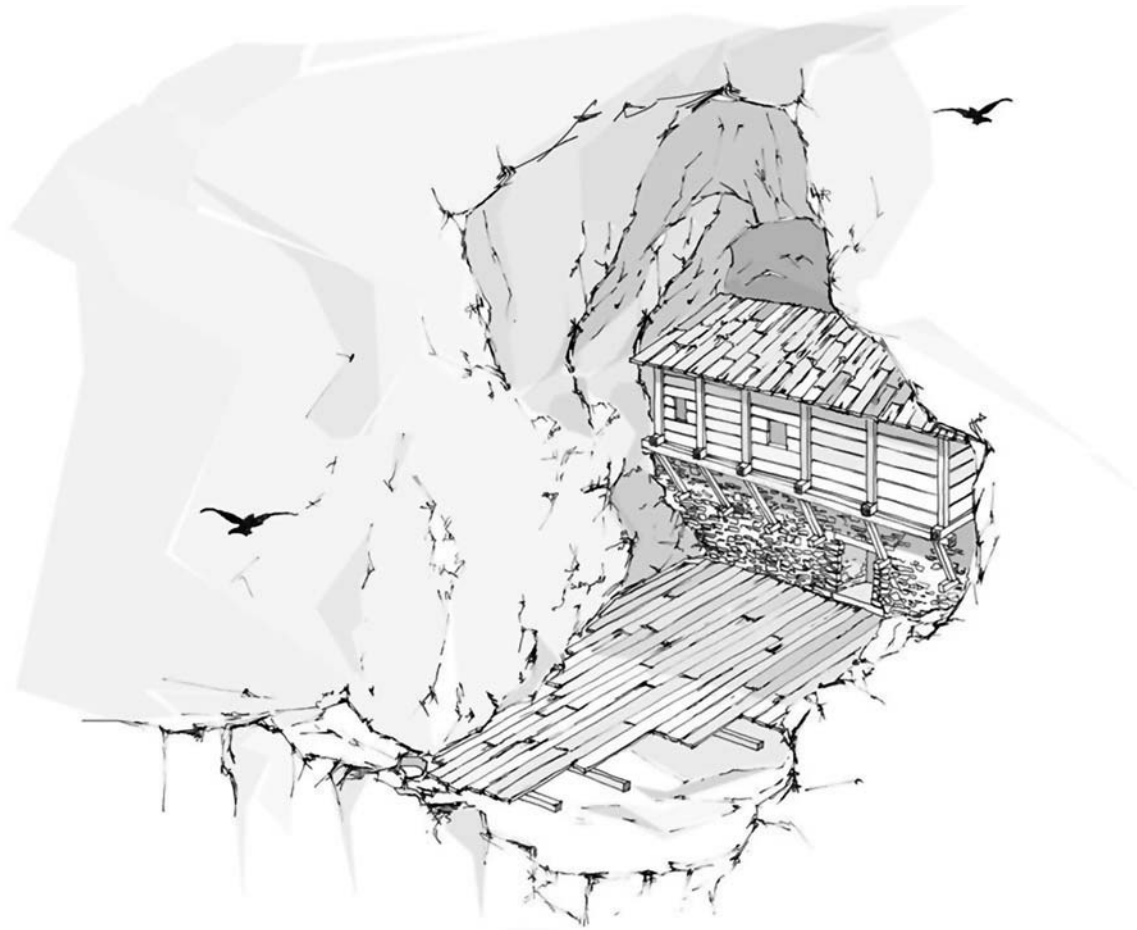
³⁴⁶ *Шест њисаца*, 167.

³⁴⁷ В. *supra*, стр. 137–138.

³⁴⁸ За примере в. Д. Поповић, *Монах-пустињак*, 579–583; иста, *Пустинје и светије горе*, 271–273; у овим радовима дати су примери и одговарајућа литература.

³⁴⁹ Д. Поповић, *Пећинске цркве и испоснице у области Полимља*, 53–60.

³⁵⁰ Иста, *Комплекс манастира Шудикове* (у штампи).



Сл. 134. Житин, испосница под Орлићем, реституција некадашњег изгледа (према М. Поповићу)

Такво решење одлично илуструју остаци узорно истраженог пећинског комплекса у Орлићу, некадашње исихастирије манастира Житина (сл. 134).³⁵¹ За наш проблем није неважно имати у виду то да су станиште келиота и молитвени простор понекад били организовани као јединствена градитељска целина.³⁵² Изузетан пример таквог решења јесте пећинска насеобина у Русиници код Муштушта. Реч је о пажљиво озиданом двоетажном здању, чији је спрат имао богослужбену намену, док је доња етажа, како изгледа, служила за становање.³⁵³ У испосници манастира Туман код Голупца омањи стеновити масив са две пећине адаптиран је тако што је у оној горњој устројена црквица, а у доњој простор за становање. Двоструку функцију имао је и пећински комплекс у Урошевици, где је стамбено здање прислоњено уз јужни зид храма и с њим повезано вратима.³⁵⁴

Отшелничка обитавалишта Дечанске пустиње, упркос фрагментарној очуваности, значајно доприносе потпунијем познавању проблема монашког становања у средњовековној Србији. Резултати теренских истраживања у клисури Бистрице указују на релативно обиље облика. Ареалу белајског скита припадала је издвојена келија подигнута високо изнад реке, за коју смо претпоставили да је у њој живео неки истакну-

³⁵¹ М. Поповић, *Комплекс Житинског манастира*, 25–43, реституција келије на стр. 39, сл. 14.

³⁵² За примере в. Д. Поповић, *Монах-исихаст*, 581–582.

³⁵³ С. Ненадовић, *Белешке са путовања по Космету*, Музеји 7 (1952) 172–174, сл. 7; Д. Поповић, *Средњовековне пећине-испоснице*, 137–140.

³⁵⁴ М. Поповић, *Манастирски комплекс у Урошевици*, 25–30.

ти старац. Једном страном примакнута уз стену, вероватно правоугаоне основе, она је била веома солидно зидана ломљеним каменом и малтером. Може се помишљати да је келија првобитно била покривена једноводним кровом, док је провалија између ње и прилазне стазе била премошћена дрвеном платформом у виду моста. Судећи по путописним сведочанствима, на здању су се средином XIX века још налазиле очуване дрвене вратнице.³⁵⁵ Сличној категорији келија – солидно зиданих, од чврстог материјала – припадају и остаци постројења подигнутог око 200 метара источно од сводне грађевине која је можда припадала скиту Светог Георгија.³⁵⁶ Осим таквих објеката, на локалитету су уочени и остаци или трагови скромнијих станишта. Једно од њих, сада препознатљиво само по малтерној подници, налазило се педесетак метара од белајског дома Богородичиног, на омањој заравни у подножју кречњачке стене. Некадашњи монашки стан вероватно је била колиба прислоњена уз стену.³⁵⁷ На основу описа скита Светог Георгија Мјур Макензијеве и Ирбијеве³⁵⁸ могло би се помишљати да је у Дечанској пустињи постојала грађевина која је обједињавала стамбени и сакрални простор – што је, видели смо, у српској средини био познат образац.

На простору претпостављеног скита Светог Георгија или њему суседне обитељи сачували су се бројни остаци зидова непознатог склопа и функције. Ту се налази и један компактан масивни подзид, који би могао да представља супструкцију за здања стамбене намене. Уз помоћ сличног, веома масивног подзида нивелисан је и терен испод пећинског храма у Белаји, али није познато да ли је он служио као постамент за неке грађевине.³⁵⁹ Нарочите пажње вредне су две грађевине, једна у скиту Света три јерарха и друга у суседству параклиса Светог Георгија, од којих је сачувано полуоблично пресведено приземље. У овој другој две просторије од којих се она састоји прекривене су водоотпорним малтером, што би указивало на то да су биле намењене за складиштење намирница. На основу познатих аналогичних претпоставили смо да се у обе грађевине изнад приземне полуукопане етажне могла налазити брвнара намењена обитавању.³⁶⁰ Такође, треба свакако нагласити да су у Дечанској пустињи постојале и келије устројене у пећинама. Ис-

пред једне од њих, сада неприступачне, још постоје остаци зида којим је била преграђена. Нема разлога за сумњу у то да су у функцији биле и бројне друге пештере у клисури Бистрице, међу којима се пространошћу издваја она поред дома Богородичиног у Белаји.³⁶¹ За нека прецизнија сазнања о појединостима њиховог коришћења ипак би била потребна даља, пре свега археолошка испитивања. Најзад, ако се поменутих постројењима придружи пирг у скиту Света три јерарха, најрепрезентативнији објекат, и ако се узме у обзир то да су знатан број станишта највероватније чиниле колибе од дрвета и прућа, које се нису сачувале, може се закључити да су стамбени објекти Дечанске пустиње били типолошки доста разноврсни. Нажалост, са изузетком пирга, сада ништа не знамо о ентеријеру и опреми келија Дечанске пустиње. Ту заувек изгубљену слику можемо стога само хипотетично оживљавати на основу познатих аналогичних.³⁶²

Због немогућности да се у клисури предузму пажљива теренска испитивања, лишени смо занимљивих података о елементима који су по правилу својствени монашким пустињама, а налазе се на отвореном простору. То су видиковци, најчешће опремљени једноставним седиштима уклесаним у литицу, профилактичке представе насликане на стени, урезани крстови и записи, а нарочито извори с лековитим, често и чудесним својствима.³⁶³ На основу оскудних извора може се наслутити да је таквих елемената било. На пример, британске путнице помињу „извор добре воде“ познат као „Краљева чесма“, који се налазио у непосредној близини скита Светог Георгија, као и раскошан жбун руже, који је очигледно био препознатљиво и важно

³⁵⁵ В. supra, стр. 111–112, сл. 73, 136.

³⁵⁶ В. supra, стр. 161–162, сл. 104.

³⁵⁷ В. supra, стр. 111.

³⁵⁸ В. supra, стр. 154.

³⁵⁹ В. supra, стр. 110–111.

³⁶⁰ В. supra, стр. 138–141, сл. 93–96; стр. 157–158, сл. 100–102.

³⁶¹ В. supra, стр. 110, сл. 15.

³⁶² Д. Поповић, *Монах-пустањак*, 582.

³⁶³ *Истио*, 584–585.

обележје те светиње.³⁶⁴ Неки „испоснички натпис урезан у литици“, на сада непознатој локацији, помиње архимандрит Леонтије Нинковић.³⁶⁵ Последња теренска перспекција указала је на то да су поједине монашке келије подизане на пажљиво одабраним местима видиковцима, са упечатљивим погледом на клисуру. Сви ти данас непознати или тешко препознатљиви елементи представљали су саставни део изворног, природног крајолика монашке пустиње и свакако су много доприносили стварању „дивног за отшелнике пребивалишта“.

* * *

Ако на основу изложених чињеница покушамо да сагледамо место Дечанске пустиње међу сродним монашким заједницама средњовековне Србије и источног света, нужно се суочавамо с низом недоумица и тешкоћа: од непотпуне слике коју наука има о пустињском монаштву, узроковане недостатком писаних извора, а нарочито материјалних сведочанстава, до веома сложених питања која се односе на исправно разумевање и „валоризацију“ те особене појаве. Ово је још израженије због тога што је реч о феномену у којем важност духовне компоненте често надилази његов материјални аспект. Одређени правци размишљања, па и закључци, чини се да су ипак могући.

Посебно поглавље посвећено историјском развоју и различитим видовима источнохришћанског пустињског монаштва писано је с намером да се о њему пружи довољно широка слика, нека врста општег оквира за разматрање конкретних појава, у нашем случају дечанских скитова и келија. Основна функција те „опште равни“ јесте да предочи историјски развој и разнолика испољавања појаве коју називамо пустињским монаштвом, дакле све оне његове варијетете условљене друштвеним, економским и религиозним идеалима и потребама епохе, али и поднебљем и природном средином која му је била животни амбијент. Другим речима, њена сврха јесте пружање увида у најшири контекст у којем се уобличавају и делују еремитска монашка станишта источног света, укључујући и она у клисури Дечанске Бистрице. Такав приступ сматрали смо примеренијим од стандардног набрајања „аналогија“,

репрезентативних примера пустињског монаштва, будући да би знатан број тих паралела био уопштен, лишен историјске димензије, те стога суштински нефункционалан. На пример, знамените келије Јудејске и Нитријске пустиње или станишта сиријских столпника тешко могу послужити као сврсисходна аналогија за хиљаду година млађе монашке обитељи, образоване у потпуно другачијем цивилизацијском контексту. Истраживач их ипак мора „имати у искуству“ пошто се зна да су те најстарије и најугледније монашке пустиње столећима имале статус универзалног, освештаног обрасца. Укратко – управо је намера да се јасно разлуче синхронијска и дијахронијска равна условила структуру излагања по *oйаgајућој оѡшѡо-сѡи*. Тако је свака појава разматрана најпре на узорку из византијског света, затим у српској монашкој пракси и, најзад, на примеру самих дечанских келија. Такав приступ, довољно исцрпан, али и прилагодљив, учинио нам се целисходнијим од стварања било какве врсте „конструкта“ са стриктно спроведеном типологијом и класификацијама, недовољно утемељеним аналогијама или уопштеним „дискурсима“ који би дечанске келиотске обитељи као историјски феномен нужно удаљили од реалности.

Уз све поменуте ограде и нужан опрез, место Дечанске пустиње међу монашким насеобинама Србије и источног света може се довољно поуздано одредити како са аспекта њеног устројства тако и са аспекта физичких структура. Сва изложена разматрања упућују на то да су укупна замисао и већина посебних решења дечанске келиотске насеобине имале свој темељ у пустињском монаштву Атоса, а преко њега и у вековној и освештаној еремитској традицији Истока. Пресудан значај Атоса потпуно је разумљив када се имају у виду снага и дуготрајност зрачења те знамените свете горе. Преузевши традицију отшелничког монаштва из најбољег изворника, малоазијских светих планина, Атос се, видели смо, показао као неупоредиви „проводник“ у њеном даљем ширењу. Најва-

³⁶⁴ Пушовање, 320–321; *Travels*, 431–432.

³⁶⁵ Нинковић, *Брасѡво лавре Високих Дечана*, 28.



Сл. 135. Дечанска Пустинја, скит у Белаји, видиковац

Сл. 136. Амбијент клисуре са остацима испоснице

жнији духовни подстицаји и разнородни утицаји који су одатле долазили имали су пресудну улогу у настанку и уобличавању еремитског монаштва на широком простору Балкана, укључујући и српске земље. Ти упливи стизали су на различите начине: захваљујући одласку инока у чувене монашке пустиње византијског света, посредством поклониичких путовања, али и захваљујући доласку угледних и искусних подвижника у српску земљу. Са узвишеним циљевима и искушењима келиотског живота српска средина упознавала се такође путем усменог предања и духовних поука, као и посредством богате књижевне заоставштине – житија светих, патерика и других дела аскетске литературе. О популарности те врсте штива сведо-

чи сачувана књижевна заоставштину, у којој важно место припада богатом рукописном фонду Дечана. О одлучујућој улози светог Саве Српског у преношењу „образа“ Свете горе у српску монашку праксу већ смо подробно говорили указавши на битне елементе: успостављање обрасца пустињачког начина живота према врхунским, атоским узорима, те кодификацију која подразумева састављање „скитских устава“, преношење обичаја Атоса на подручје српских земаља путем подизања пустињачких келија у околини значајних општежителних манастира.

Дечанска отшелничка насеобина, заснована око средине XIV века, непосредни је настављач те праксе, атоске по карактеру и пореклу, а која постоји у српској

средини почев од Студенице. Упркос фрагментарности сачуваних података, на таква њена својства указивале би постојеће, макар и делимично познате чињенице, какве су однос келија према киновији, хијерархијско устројство и категорије послушника, број монаха у појединим обитељима, врсте монашких делатности и подвига, као и елементи богослужбене праксе. Треба посебно истаћи да се саображеност поменутом обрасцу огледа и у околности да су дечанске келије настањивали најугледнији духовници свог доба и да су, попут многих исихастирија византијског света, оне представљале значајно средиште књижевне делатности. За истраживача средњовековног монаштва, нарочито еремитског, Дечанска пустиња пружа изузетно вредне податке и сазнања, понекад и јединствене. То се, пре свега, односи на заједнице устројене у виду скита, са свим пратећим елементима – црквом или параклисом, монашким становима у околини, као и здањима економске намене. Те заједнице, као што је показано, уживале су знатан степен самосталности у односу на киновију. Таква организација и статус дечанских скитова, нарочито у правно-економском погледу, дошли су до пуног изражаја у доба турократије, када функционишу као „манастирићи“ с веома високим степеном аутономије – што се такође може сматрати одјеком оновремених атоских обичаја. Може се претпоставити да је такав облик монашког живота био заступљен у српским земљама током дужег раздобља, с тим што дечански скитови представљају још вредније сведочанство због тога што он није поуздано документован.

Као физичку структуру Дечанску пустињу треба сагледавати и одмеравати са два међусобно различита али не и супротстављена становишта, а она се односе на њене опште, „ванвременске“, као и посебне одлике. Смишљено одабран, врлетан природни амбијент у клисури реке и пештерни карактер сакралних и стамбених здања, чак и економских, имају универзална, архетипска својства, чији је смисао свакако био препознатљив не само сваком аутентичном пустињаку већ и упућеном лаику. Такође су им могла бити позната бар нека отшелничка станишта „у стени“, често повезана с деловањем неког чувеног аскете или *светої човека*, која су подизана у суседним планинским пределима балкан-

ског подручја Грчке, Македоније и Бугарске. Осим тога, средњовековни монаси и путници поклонници – а таквих није било мало – могли су се уверити у то да су се у сличном, суром и упечатљивом амбијенту, сачињеном од пећина и литица, налазиле и древне, веома угледне монашке насеобине, укључујући „лавре“ Светог Антонија Великог, Светог Саве Јерусалимског и његових следбеника, Светог Атанасија Атонског. У складу са оновременим схватањем сличности, тачније односа који све појаве имају према важећем прототипу, обитељи Дечанске пустиње биле су уподобљене легитимном обрасцу успостављеном од „старих светих“. Свакако да су препознатљиве, по облику али и намени, биле и структуре какве су пећинске црквице или изоловане, тешко приступачне келије намењене тиховању, „сличне“ исихастиријама Метеора или Каруље и Кавсокаливије.

Таквим „општим местима“ вероватно је припадао и просторни план дечанских скитова, као и њихове физичке структуре. Према садашњим сазнањима, међутим, они готово да представљају јединствен документовани пример монашких насеобина тог типа. Доиста је велика штета – узрокована већ коментарисаним недостатком научног интересовања за тему – што важни пећински комплекси на подручју Метохије, посебно они у околини Пећке патријаршије и Призрена, нису истражени у време када је то било могуће. На основу преосталих трагова реално је сматрати да би се тиме значајно проширила сазнања о просторним матрицама и структурама тамошњих монашких заједница, што би, опет, бацило више светла на саму Дечанску пустињу и омогућило њено поређење са сличним монашким насеобинама на подручју Балкана, какве су Иваново у Бугарској, лесновска пустиња, „Планина келија“ на Пелопонезу или Меникејска гора. То се нарочито односи на појаве као што је скит Света три јерарха. Сада јединствен пример утврђеног монашког скита на подручју српских земаља, грађеног на подобје светогорских пиргова, он је у раздобљу позног средњег века могао имати блиске аналогije како по форми тако и по функцији, на шта указују и подаци који се односе на монашки пирг у Парорији.

Рецепцију светогорских образаца, када је реч о српским монашким пустињама, укључујући и Дечанску,

треба посматрати с још једног битног аспекта. У питању је добро позната чињеница да су нарочито угледни духовници, као и најутицајнији представници српске цркве и монаштва, готово одреда били светогорски васпитаници, а многи међу њима и „становници пустиње“. Не треба сумњати у то да су одлуке о устројству и организацији монашког живота, укључујући и келиотски, доношене управо у редовима те духовне елите, чији су представници били добро упознати с његовим дубљим смислом и правом сврхом. Дечанска пустиња је, као што смо видели, образована готово истовремено с манастиром или тек мало доцније, што значи да је, практично од почетка, осим киновијског начина живота, ту био предвиђен и онај усамљенички. Знана је и у науци подробно објашњена кључна улога архиепископа и писца Данила II у настајању задужбине краља Стефана Уроша III Дечанског. О могућем утицају тог искусног и ученог Светогорца на стварање алтернативног облика живота у оближњој клисури Бистрице извори нису оставили баш никаквог трага. Иако је сасвим вероватно да ће идентитет личности заслужних за ову замисао остати трајна непознаница, с великом мером поуздања може се помишљати како су то морали бити духовници одлично упућени не само у светогорски „поредак пустињачки“ него и у сврсисходност његовог подражавања у сопственој средини. На сличан начин може се размишљати и о потоњим творцима „програма“ Дечанске пустиње – о личностима на чију је иницијативу почетком XV века, у складу с потребама времена, подигнут утврђени монашки скит или о дечанским старешинама и духовницима из периода османске вла-

сти, када се келиотски начин живота у клисури Бистрице одвијао у готово независним „манастирићима“.

Својства и особености Дечанске пустиње не остављају места сумњи у то да је она један од најважнијих репрезентаната српског пустињачког монаштва, уз то нарочито драгоцен, будући да је једини чија је повест макар и делимично осветљена писаним изворима. Тако истакнуто место припада јој по укупној замисли, очуваним физичким структурама, а у једнакој мери и по угледу њених подвижника и дOMETИМА њихових прегнућа. Важност Дечанске пустиње без сумње далеко надилази локалне оквире и пружа значајан, штавише незаобилазан узорак за проучавање пустињског и пештерног монаштва које се развијало у сфери атоских утицаја. Желели бисмо, најзад, да укажемо на једну посебну димензију нашег питања. Заједнице дечанских анахорета, захваљујући сазнањима која о њима имамо, руше стереотип модерног доба о пустињаштву као ескапистичком животном ставу и анахоретама као „земаљским анђелима“, опредељеним за то да буду странци на овом свету. Уместо те поједностављене и искривљене слике ствари, испоставља се да су дечански келиоти били мала, одабрана заједница личности које су стремиле високим духовним идеалима, али су у истој мери биле окренуте и стваралачком, „интелектуалном“ раду, различитим видовима делатне побожности и окупиране старањем о економском опстанку своје обитељи. Ако је ова књига успела да од заорава отргне и бар делимично реконструише нешто од те историјске стварности, наша истраживања постигла су свој циљ.



Прилог I БЕЛАЈСКИ ПОМЕНИК

ПОМЕНИК ДЕЧАНСКЕ ИСПОСНИЦЕ у Белаји више не постоји. Док се још налазио у манастиру Дечанима видео га је и поменицу – колико нам је познато – само Милош С. Милојевић.¹ Током боравка у Дечанима 1894. године нашао га је Љубомир Ковачевић и с *Помеником храма Светиа три јерарха* пренео у Београд.² Ти поменици доспели су после Ковачевићеве смрти у Народну библиотеку, где је *Белајски поменик* добио број 1.227. Основне податке о њему саопштио је С. Матић: поменик је био писан на хартији из XVI/XVII века, имао је 114 листова, а недостајало је петнаестак листова из средине и неодређен број с краја; налазио се у дрвеним корицама пресвученим кожом.³ Чим је рукопис стигао у Народну библиотеку, тадашњи библиотекар Светозар Матић из њега је преписао поједине делове и готово сва лична имена и места наведена у њему. Оба поменика, и *Белајски* и *Поменик храма Три јерарха*, уништена су 1941. године у немачком бомбардовању Београда.

После Другог светског рата С. Матић средио је своје белешке и под насловима *Поменик месџа званог Белаја* и *Исписи из Поменика храма трију светишеља*,

уз преписе још неких рукописа, понудио их је 25. маја 1957. на откуп Архиву САНУ. Ови исписи и сада се тамо налазе под бројем 13.319. Матић је у пропратном писму објаснио зашто их је и како сачинио: „Сродници акад. Љ. Ковачевића понудили су на откуп Библиотеци његову збирку рукописа. Незадовољни понуђеном сумом, отпочели су ново погађање. Док се у Мин. спремамо решење о тој ствари – бојећи се да рукописи не оду за увек из Библиотеке, пожурим сам се да из тих рукописа препишем по нешто за своју личну употребу, према свом тадашњем интересовању за ствари... Имена људи и места из поменика преписивао сам скоро сва данашњим правописом, идући у томе за Љ. Стојановићем и његовим исписима из Поменика ман. Шудикове у Прилозима Павла Поповића VIII. Иначе

¹ Милојевић, *Пушћоис*, 46.

² Љубомир Ковачевић је, после Јована Рајића, био први историчар који је посетио Дечане. О његовом боравку у Дечанима в. С. Станојевић, *Историја српског народа у средњем веку, I. Извори и историографија*, књ. 1. О изворима, Београд 1937, 121.

³ Матић, *Опис рукописа*, 179.

сам из поменика исписивао свуда имена лица упоредо са местима којима припадају, према критичкој напмени коју је на Новаковићево издање Поменика у Гласнику 42 учинио Љ. Стојановић у Каталогу рукописа Српске академије (код Пећког поменика).⁴

Начињени за личну употребу и према тада важећим принципима издавања поменика, исписи С. Матића из *Белајског поменика* и *Поменика храма Света три јерарха* далеко су од идеалних и ни изблиза не задовољавају потребе савременог начина објављивања извора. Монашка имена, на пример, често су изостављана (готово сва у другом поменику), што је ненадокнадива штета, као што се много изгубило и употребом савремене ортографије у преписима. Али чак и у таквом виду они су драгоцени, па Светозару Матићу дугујемо велику захвалност на труду да те важне изворе сачува од заборава. Пошто је он, уз сређене белешке, предао Архиву САНУ и своје оригиналне исписе из 1929. године (који се такође чувају под бројем 13.319), приликом приређивања за штампу фрагментарно сачуваних текстова поменика узели смо и њих у обзир, утолико пре што неке од тих исписа Матић није укључио у своје редиговане белешке. Од њих смо одступали у најмањој мери, у жељи да се што више приближимо – колико је то уопште могуће – некадашњем изгледу текста поменика. Где год смо то могли, користили смо препис оригиналног текста (без надредних знакова); оно што је Матић пренео савременом ортографијом штампано је обичним слогом, имена и називи места наведени су онако како их је он преписао, чак и ако су непотпуни, његове примедбе и описи дати су курзивом, а ако су сувишни, изостављени су. Ковачевићеве белешке дате су у напоменама, у којима се налазе и наши најнужнији коментари и објашњења.

Надамо се да ће обелодањивањем ових поменика дечанских испосница – у оној мери и виду који су једино били могући – два досад непозната извора из XVI века, важна не само за манастир Дечане и његове испоснице већ и за истраживања друге врсте, постати доступна научној јавности бар у фрагментарном виду.

СЪ БМЪ ПОЧИНАЕМЪ ПОМЕНИК ДОМОУ ВЪСКРСЕНІА ГА
БА И СПСА НАШЕГО ІХ ХА И ВСПЕНІА ПРЪЧСТЪК ВЛДЦЕ НАШЕ
БЦЕ И ПРИСНО ДВИ МАРИН.⁵ МЪСТА НАРИЦАЕМАГО ВЪЛАА.

НА ПОМИНАНІЕ СТМЪ ГСПДАМЪ И КТИТОРОМ НАШИМ:
АРХІЕПСКОПОМЪ, ЕПСКОПОМ ЖЕ И ЧСТНЫМЪ ВЛАСТЕЛОМЪ.
КЪ СИМЪ ЖЕ И ЖИТЕЛКМЪ ДОМОУ СЕГО МЪСТА ИЖЕ БЛГО-
ОУГОДНО. И ПРАВОВЪРНО ПОТРЪДЕТ СЕ ВЪ НКМ: ЕКЛІСІАР-
ХУМ РЕКОХУМ И ВЪСЪМЪ БРАТІАМЪ, ІАЖЕ О ХЪ ЧРЪНО-
РИЗЦЕМ. И ВЪСЪМЪ ПРАВОВЪРНЫМЪ ХРСТІАНУМ. ДА И
ПАКЫ РЕЧЕМЪ ИЖЕ ВЪСХОТЪТЬ: ВАМЪ ЖЕ ЗАПОВЪДАЕМЪ
ГДЪМЪ БМЪ БЖСТЪВНА ЧЕДА. ІХЪ ЖЕ ИЗВЫРАЕТЪ НА ДЪЛО
СЛОУЖБЫ ЦРКОВНЫЕ. ЕЖЕ ЕСТЬ ЕКЛІСІАРХЪ И ПАРАЕКЛІ-
СІАРХЪ. НА ВЪСАКЫЕ СОУБОТИ СІИХЪ ПОМИНАТИ НЕІЗМ-
ЪННО: ВЪ ПЕК ВЕЧ: БЛЖЕНЫ НЕПОРОЧНІ. КАУНЫ ИЖЕ СЪТЬ
ЗАДШНЫ: И ВЪ СВБОТИ ЛУТРЪГІАМИ ЕЖЕ ІС ДОВОЛНО:
ПРЪВЪЕ СТМЪ ГСПДАМЪ И КТИТОРОМЪ ІАКО И ВЫШЕ ОУ-
КАЗАХУМ: И ПОТОМЪ ВЪСЪМЪ ПРОЧІМЪ. ІХЪ ЖЕ ИМЕНА
ОУПИСАНА БОУДЪТЬ ВЪ КНИГЫ СІЕ.

ЗАПРЪЩЕНІЕМЪ ЖЕ БЖСТЪВНЫМЪ. И ВЛАСТІЮ ДАННОЮ
НАМЪ УТ БЛАГДИ ПРЪСТГО ДХА. ЗАПРЪЩАЕМЪ ВЪСЪМЪ.
НИКТО ДА НЕ ДРЪЗНЕТЬ ВЕЗЪ ПОВЕЛЪНІА И БЕЗ ВОЛК НАСТО-
ЕЩАГО КОГО ОУПИСАТИ ОУ СЫИ ПОМЕНИКЪ. ПО ВМЛКНІЮ,
ИЛИ МЪЗДОУЗЕТІЮ, ИЛИ ПО НЕКОЕМОУ НАГОВОРЕНІЮ, КА-
КО НЕ ПОДБАЕТЪ ПРІЕТЪ БЫТИ ВЪ СЪІ ПОМЕНИКЪ. НЪ КОГО
БЪ ИЗЪБЕРЕ ПО НАСЪ ВЪ МЪСТО СЕ: МЛІМЪ И ІАКО БРАТА.
ДА ПОКАЗОУЕТЪ И НАОУЧАЕТЪ. ЕКЛІСІАРХА И ПАРАЕКЛІСІ-
АРХА. ДА НЕ ВБЛЕНІАЮТ СЕ ПОМЕНОВАТИ ІХЪ ГСПДЪ И КТИ-
ТОРЪ НАШИХЪ. И ДА НЕ ДРЪЗНЕТЬ ПО СВОЕИ ВОЛИ. ОСОВЪ ИЛИ
ТАИ КОГО ОУПИСАТИ ОУ СЫИ ПОМЕНИКЪ. ТЪКМО НА
ВЪСЪМЪ СЪБОРЕ КОГО ПОВЕЛИ НАСТОЕЦІ.⁶

И СИКО ИЗВОЛИХУМ И ПОВЕЛЪХОМЪ ПОМЕНОВАТИ ГСП-
ДОУ КТИТОРЕ И СТЛК СРЪВСКЫКЪ ЗЕМЛК: ІАКОЖЕ ПИШЕТЪ

⁴ Архив САНУ, бр. 13.319.

⁵ Једино се овде помиње двострука посвета храма испоснице у Белаји – Васкрсењу и Успењу; другде се наводи да је црква посвећена само Богородици или њеном успењу: ССЗН, бр. 6187; Шакога, *Дечанска ризница*, 189, што је општеприхваћено у литератури.

⁶ Упутство о уписивању у поменик и његовом читању слично је уводним деловима у другим поменицима, али не и истоветно с њима. То није необично јер су предговори поменика међусобно прилично различити; понегде су сасвим кратки, а некад дужи но што је овај у *Белајском поменику*, в. Новаковић, *Српски поменици*, 3–5; Д. Даниловић, *Сѣтари српски поменици*, Старине Косова и Метохије 10 (1997) 42–43. Упадљиво је, међутим, изостављање помена игумана, што је и разумљиво, јер је настојатељ келије био старац, а не игуман. О одредбама из увода у *Белајски поменик*, ур. supra, стр. 117, 123–126.

сьи прологъ стго сѣмевна неманк. въ иже днь комоч-
ждо их прилоучилъ се іес днь прѣставленїа когожде их.

*Чишчуља владалачке куће Немањића и доцнијих.*⁷

мѣсца февруарїа гї. прѣстави се гспдинь нашъ и
ктиторъ стый сѣмевнь монахъ. и стаа анасѡастїа.

мѣсца септемвриа кд. прѣстави се гспдинь нашъ и
ктиторъ прѣвовѣнчанни краль stefanъ. сѣмонъ мо-
нахъ. (и) анна.

мѣсца прѣстави се stefanъ радославъ краль, iwanъ
монахъ.

мѣсца неврїа аї. прѣстави се stefanъ владиславъ
краль.

мѣсца маиа въ а. прѣстави се великый гспдинь краль
stefanъ оурошь. сѣмевнь монахъ.

мѣсца февруарїа въ еї. прѣстави се кралица елена
монахїа.

мѣсца октєврїа кд. прѣстави се краль stefanъ оу-
рошь втори.

мѣсца ноемвриа аї. прѣстави се краль stefanъ оу-
рошь третїи.

мѣсца декемвриа к. прѣстави се блговѣрны а. црѣ
stefanъ.

мѣсца декемъ к. прѣстави се црѣ оурошь снъ ве-
ликаго цра stefana. и послѣдныи црѣ.

мѣсца юнїа прѣстави се кнез лазаръ.

мѣсца марта гї. прѣстави се грѣгоуръ монахъ ге-
расимъ.

мѣсца августа кн. заклаше вѣка и лазара.

мѣсца ноемвриа аї. днь прѣстави се кнегина мо-
нахїа квра ефросина.

мѣсца юлїа дї. прѣстави се гспдинь деспотъ stefanъ.

мѣсца декемвриа кд. прѣстави се гспдинь деспотъ
гюргъ.

*Чишчуља црквених поглавара.*⁸

мѣсца яноуарїа дї. прѣстави се гспдинь нашъ и
ктиторъ, прѣвыи архїепск стый сава: имъ же и срѣпска
земля просвѣти се и архїереискога съна и кралквскога
вѣнца прїеть. и бжстѣвнаго оученїа исплѣни се. тѣмже
млю въ сы днь любвзно память его творите. и въсѣмъ
по рѣдоу ихъ же извѣли дхъ стый. пастыре и оучите-
лк срѣпскыи земляк и настолъникѣ стго сави. да никви-
мже извѣтомъ оставите память симъ творити. въ иже

днь къждо ихъ прѣстави се. яко сїими въсако просѣ-
нїе. и оутѣврѣженїе сѣмь црквамъ выѣ. того ради не
вблѣните се любимици.

мѣсца октєврїа кн. прѣстави се архїепскопъ стый
арсенїе

мѣсца феврара гї. прѣстави се архїепскопъ стый
сава втори

мѣсца апрїлїа кз. прѣстави се архїепскопъ стый
iwаникїе

мѣсца генвара д. прѣстави се архїепскопъ стый
евстатїе

мѣсца фѣр въ г. прѣстави се архїепскопъ яковъ

мѣсца августа сї. прѣстави се архїепскопъ еусѡатїе

мѣсца юлїа кз. прѣстави се архїепскопъ сава

мѣсца апрїлїа епскопъ илїа⁹

⁷ Каталог владара и чланова њихових породица био је промен-
љив у српским поменицима, а изглед тих каталога највише је
зависио од тога где су и када настајали (в. Новаковић, *Српски по-
меници*, 26–32). *Белајски поменник* садржи сва имена владара из
куће Немањића, изузев краља Драгутина (монах Теоктиста),
као и датуме њихове смрти, који, међутим, нису свуда тачни; да-
тум је испуштен само поред краља Радослава. Од каснијих влада-
лаца забележени су кнез Лазар (без дана смрти), кнегиња Мили-
ца под великосхимничким именом Јефросина (што је изузетно
ретко у поменицима), њихов унук и син Вука Бранковића Гргур,
то јест монах Герасим, затим деспот Стефан Лазаревић и, на
крају, деспот Ђурађ Бранковић. По опису смрти Вука Лазаревића
и Лазара Бранковића („заклаше Вука и Лазара“) види се утицај
летописа на тај део *Белајског поменника*, уп. *Стари српски родо-
слови*, 114, 222. О том утицају опширније: Д. Даниловић, *Стари
српски родослови и црквени поменици*, Наша прошлост 7 (2006)
91–96.

⁸ Каталог српских архиепископа и патријараха с датумима
смрти отпочиње именом светог Саве и завршава се с патријархом
Савом Четвртим, а испуштен је – као и другде – само архиепископ
Данило Први (1271–1272). То што се каталог завршава именом
патријарха Саве (1354–1375) изгледа да није случајно: Дечан-
ска пустиња (свакако Белаја) први пут се помиње у време тог па-
тријарха и његовог претходника Јоаникија, а у вези с Јефремом,
који је на патријарашком престолу наследио патријарха Саву.
Стога претпостављамо да је први *Белајски поменник* био написан
или у време патријарха Саве или у време патријарха Јефрема и
да је списак црквених поглавара из њега преузет за овај поме-
ник из XVI века.

⁹ Није познато ко је овај епископ Илија, нити зашто је његово
име унето међу архиепископе. Име му се појављује и у помени-
ку архиепископа (в. нап. 13), са епископом Јованом, између
имена архиепископа Никодима и Данила, као и у *Поменику хра-
ма Света шри јерарха*, такође после архиепископа Саве Трећег,

м̄сца ма̄ја в̄т. пр̄ѣстави се е̄п̄скопъ никодимъ¹⁰
 м̄сца дек̄ в̄т. дн̄ь пр̄ѣстави се е̄п̄скопъ данїиль¹¹
 м̄сца сеп̄ г̄. пр̄ѣвѣи патрїархъ ѿваникыѣ
 м̄сца апрїліа к̄д. пр̄ѣстави се сава втори патрїархъ

поменикъ ст̄ль архїе̄п̄скопъ ср̄пскыихъ

о ст̄ль савѣ
 о ст̄ль арсенїи
 о ст̄ль савѣ
 о ст̄ль ѿваникїи
 о ст̄ль е̄всдатїи
 о архїе̄п̄скопѣ ѿаковѣ
 о архїе̄п̄скопѣ е̄всдатїи
 о архїе̄п̄скопѣ савѣ
 о ст̄ль никодимѣ
 о е̄п̄скопѣ илїи¹²
 о е̄п̄скопѣ ѿванне¹³
 о ст̄ль данїилѣ
 о патрїарсѣ ѿваникїи
 о патрїарсѣ савѣ
 о патрїарсѣ е̄фремѣ¹⁴
 о патрїарсѣ спїрвдоне
 о патрїарсѣ данїилѣ
 о патрїарсѣ савѣ
 о патрїарсѣ кврїлле
 о е̄п̄скопѣ маркоу¹⁵
 о е̄п̄скопѣ никодемѣ¹⁶
 о патрїарсѣ никонѣ
 о патрїарсѣ арсенїи
 о патрїарсѣ никонѣ¹⁷

[Стр. 7] поменикъ архїе̄п̄ском
 макаріѣ,¹⁸ андонїѣ,¹⁹ Герасим,²⁰ Никон.²¹

поменикъ мїтрополїтом

(Прва штри старим рукописом, остала годаша руком
 истїої човека.)

дишнисїѣ – пек²²

захарїѣ – смедѣрев(о)²³

паисеи – скопье²⁴

лазар – прѣшево²⁵

ваввла – ново брдо²⁶

ївсаф – головѣвацъ²⁷

са 13. априлом као датумом смрти (в. Прилої II, нап. 24). Такво његово место говори да је био епископ у првим деценијама XIV века. Из тог времена знамо само за призренског епископа Илију (вероватно 1307–1308), в. Новаковић, *Српски ѿменици*, 35; Д. Панић, Г. Бабић, *Боїородица Љевишка*, Београд 1975, 19, 43, нап. 48; М. Јанковић, *Епископије и митрополије српске цркве у средњем веку*, Београд 1985, 143–144. Нама се, међутим, чини да је тај Илија пре био хвостански епископ, јер је у оваквим каталозима тешко очекивати епископа из неке друге епархије, а не из матичне. В. нап. 13.

¹⁰ Реч је о архиепископу Никодиму (1317–1324), који је омашком обележен као епископ. То што поред њега нема ознаке светости (као поред светог Саве, Саве Другог, Јоаникија и Јевстатија Првог) потврђује да је каталог преписан с много старијег предлошка, јер је Никодим добио култ тек крајем XIV века, в. Павловић, *Култови лица*, 97–99; Б. Тодић, *Српске шеме на фрескама XIV века у цркви Светїої Димитрија у Пећи*, Зограф 30 (2004–2005) 126; Д. Поповић, *Патријарх Јефрем*, 122–124.

¹¹ Архиепископ Данило Други (1324–1337) погрешно је означен као епископ. Изостанак светачке ознаке крај његовог имена тумачимо истим разлозима као и код Никодима (в. претходну напомену). О успостављању Даниловог култа у XVI веку в. Б. Тодић, *Српски архиепископи на фрескама XVII века у Морачи. Ко су и зашто су насликани*, у: *Манастир Морача. Зборник радова*, Београд 2006, 108–113. Приликом састављања „поменика светитеља архиепископа српских“ у *Белајском ѿменику* уважавано је, међутим, стање из друге половине XVI века, па су и Никодим и Данило названи светима (в. даље).

¹² В. нап. 9.

¹³ За епископа Илију из каталога српских архиепископа и патријараха претпоставили смо да је био хвостански епископ (нап. 9), а овде му је придружен епископ Јован; обојица су уписана између архиепископа Никодима и Данила. Хвостански епископ Јован познат је из аката за хиландарски пирг Хрусију из 1301–1303/1304. године, а 1317. потписао је потврдницу архиепископа Никодима *Светїостїефанској хрисовуљи* [Smirnov, Vošković, *L'église*, 59; Јанковић, *Епископије и митрополије српске цркве у средњем веку*, 149–150]. С обзиром на то да су Илија и Јован уписани заједно, вероватно је један сменио друго, у том или обрнутом редоследу. У вези с питањем о томе зашто су само њих двојица укључена међу највише црквене предводнике дозвољавамо могућност да су манастир Дечани или испосница у Белаји основани у њихово време.

¹⁴ Изостанак ознаке светитељства уз Јефрема, чији је култ успостављен још почетком XV века (Д. Поповић, *Патријарх Јефрем*, 116–121), тешко можемо објаснити, осим грешком писара, који је све патријархе уписао у тај одељак на исти начин.

¹⁵ Свакако пећки епископ, тачније хвостански (око 1390 – 1411), и познати књижевник. О њему: *Шести ѿсаца*, 41–58.

¹⁶ Вероватно хвостански епископ, непознат из других извора.

¹⁷ Погрешно забележен; сигурно је реч о патријарху Никодиму (1445–1453).

¹⁸ Патријарх Макарије Соколовић (1557–1572).

¹⁹ Патријарх Антоније (1572 – пре 1575).

Одавде груїа рука:

ЗАХАРІЕ – ПРІЗРЕНСКІИ²⁸

СЕРАФИНЪ – ДОЛНЫ И ГОРНЫ ПОЛОГ

АНТИМ – ВЪЧІТРНСКИ

ПОМЕНИКЪ ЕП̄СКОПѠМ

ЛОУКА

СІМЕОН²⁹

ДЕУД(О)Р – ВРАНЕШ

Одавде груїа рука:

ІВАКИМ, НИКОДИМ

Даље, бледим црвеним масѣилом:

АНДІМ (двайуш), ПАІСІЕ

Давид, Никодим, Силивестр. Одавде доцнијим рукописом: Сарафион – келија Буту(ве)чка, ПАРКОВ, ГЕВРГИЕ, ВАСИЛІЕ СЪ ВРАТІАМИ – СТИ НИКОЛА,³⁰ Захарија,³¹ ЛЕУТНІЕ (sic!).

ПОМЕНИКЪ ІЕРОМОНАХѠМ

Преписана су, збої зайиса у ССЗН, бр. 6187, само имена Никандр и Јевтимије (двайуш), оба достіа ѿсле Никандра. Местіа која се ѿмињу у ѿменику јеромонасима: Исток, Горњи Заступ, Црна Река, Сибовац, манастир Св. Николај, Дечани, ман. Ваведеније, Пусто село, ман. Дечани (више ѿша), Плав, Пећ – велика црква, Тетово, Дечани – пустиња Нилова, Пагадарици, Будимља, Ђурђева црква, Крушедол, ман. Тројица, Ком, ман. Заступе Горњи. Тишуле: егзарх (Герасим), „дофјар“ (Захарија).³²

[Лист 43] Поменик јерођаконима

Местіа: Дечани, Манастир, Велика црква – Пећ, Ђурђева црква.

[Лист 51] Поменик монахом

Од имена сам зайисао само једно: Никандр (рукопис ѿисца ѿменика). Местіа: Дечани – Овчар (?), Пећ град (два ѿша), Дечани, Хоча, Призрен.

[Лист 64] Поменик презвитером

(У заїради су имена местіа): Никола, Костадин, Новак, Милко, Влатко, Степан, ДОДОР, Дмитра – accusat., Вукашин, ІВАНН, Костадин, ІВАНН (Призрен), ГЮРА, ІВАНН, Радич, Никола, ІВАНН (село Доњи Брод). Одавде

²⁰ Патријарх Герасим (пре 1575 – 1586). Пошто је уписан као последњи међу пећким архиепископима, односно патријарси-ма, претпоставили смо да је поменик писан у његово време (в. infra и нап. 42).

²¹ Хвостански митрополит од кога је сачувана потврда за ослобађање људи на дечанском поседу од црквеног бира, без датума (Smirnov, Bošković, *L'église*, 63–64, fig. 19, 22; Ивић, Грковић, *Дечанске хрисовуље*, 30 и сл. на стр. 286). Био је митрополит, изгледа, после Максима и Христофора (1572–1597), в. Smirnov, Bošković, *нав. дело*, 67. Не треба га мешати с хвостанским митрополитом Никоном из 1529. године.

²² Белешка Љ. Ковачевића: 1568? Ознака „Пећ“ наговештава да је можда био хвостански митрополит или пре тога пећки монах. За време патријарха Герасима помиње се 1575. епископ Дионисије у Пећи (ССЗН, бр. 720, 6378), који је можда убрзо после тога постао митрополит. Поменут је само једном, 1586. године (ССЗН, бр. 782), а, по свему судећи, реч је о потоњем митрополиту Дионисију, поред кога је у *Пећком ѿменику* (Новаковић, *Српски ѿменици*, 35) забележено да је „службник Велике цркве“.

²³ Белешка Љ. Ковачевића: 1566. Те године, док је Захарија био смедеревски митрополит, штампан је *Триод* у Мркшиној цркви (ССЗН, бр. 656). Две године раније (1562) обнављао је Жичу, в. М. Васић, *Мишројолић Захарија и Жичина ѿријаша*, Прилози КЈИФ V (1925) 218–222. Име му је убележено и у *Сојоћански ѿменик* [в. Љ. Стојановић, *Сѣари српски хрисовуљи, акѣи, биоѿрафије, лейѿојиси, шѣиѣици, ѿменици, зайиси и др.*, Споменик СКА III (1890) 177], као и у *Пећки ѿменик* [в. Новаковић, *Српски ѿменици*, 35 (погрешно „смерени“, уместо „смедеревски“)].

²⁴ Овај скопски митрополит уписан је 1594/1595. и у *Дечански ѿменик* бр. 109, л. 8г.

²⁵ Можда је то Лазар, рукоположен за епископа непознате епархије 1569. године (ССЗН, бр. 6334). Прешево је вероватно само место одакле је био родом, јер у њему није постојала митрополија. Његово име записано је и на почетку одељка о митрополитима у *Дечанском ѿменику* бр. 109, л. 8г, а вероватно се на његову смрт (14. јануара, без године) односи запис у дечанском *Тројарнику* бр. 137, с додатком: „да му се поје литургија и кољиво“.

²⁶ Белешка Љ. Ковачевића: 1493? Сигурно се мисли на цетињског митрополита Вавилу (ССЗН, бр. 353, 381–384); вероватније је, међутим, реч о новобрдском митрополиту с краја XVI века.

²⁷ Белешка Љ. Ковачевића: 1578. Голобубац (ако та реч није погрешно преписана) вероватно је родно место или надимак митрополита Јоасафа. Ради се највероватније о крупничком и затим вучитрнском митрополиту Јоасафу; о њему в. Р. Тричковић, *Српска црква средином XVII века*, Глас САНУ СССХХ, Одељење историјских наука, књ. 2 (1980) 105.

²⁸ Призренски митрополит Захарија поменут је 1602/1603. године у натпису на једној икони из Муштутишта (ССЗН, бр. 5638).

²⁹ Белешка Љ. Ковачевића: 1624?

³⁰ Није ли то старац Василије из Никољске келије?

³¹ В. нап. 35.

³² Можда дохијар манастира Дечана.

груја рука, можда и мало доцнија: Драгиша (Лука или Луково), Хоташ. *Дописано још доцније*: Петар (село Улоћани), **РАВСАВ** (Гусино), **ПАКА** – *accusat.* (село Божох), Илија, Раосав (село Крушево), **АХЕЛИЈУ** – *accus.* (Река), Дабижив (село Горња Јошаница), Никола (Овчарево), Гргур (**ГРАВЦЪ**), Вук (**ДОЛЪЦ**), Вуица, **ШВАН**, Живка – *accusat.*, **ШГНАН**. *Најдоцније записани*: Аврам, Аксентије, Арсеније, Павле.

[Лист 70] Поменик ђаконима

Најстаријим рукописом само једно име: Ђура (**ГОУ-РОУ**). *Доцнијом руком*: **АНАНИЕ**.

[Лист 72] Поменик монахињама

Синаида (*два њуша*), Василија и Венедикта, Теофана, Евгенија, Марина и Анастасија, Синаида, Јефимија, Јанисија и Ана, Василија, Евгенија и Марта, Анастасија, Тајсија (**ДАНСИЈУ**) и Марта, Јефимија, Ангелина и Јефимија, Марина и Марта, **ДЕОДОСИЈА** (*два њуша*), Матрона, Јефросима, Јефимија, Ана, Василија, Марта (*два њуша*), Евгенија, Ангелија, Ангелина, Теодосија, Минодора, Симона, Марина, Јефимија, Ана, Василија. *Доцније дописани*: Јефросина, Евгенија (Дечани), Симона, Магдалина, Елисафта, Марта, Евгенија (*два њуша*), Василија, Евгенија (Војихно Село), Ангелија, Јелисавта (Чичавица), Јелисавта (Тетово), Ангелија. *Најновијим рукописом, 18/19. века*: Софијана, Зиновија, Екатерина, Парашкева, Софа, Петрија.

Поменик „всем благочастивим христианом“

Алекса, Пеја, Георгие, Аранит и Марко, Груја (Трепча), Јарменин, Андреја, Петар (*доцније дописан*: Станко), Богета (Плав – Улотино), Јоан (Врбница), Петар (**ПРЪВЦИ**), Дамјан, Цветко, Хречко (Подгорица), Боја и Мартин, Раслав (*два њуша*), Раич, Ђура и Степан, Дмитар, **ДЪБРОК** и Брајан, Раич и Брајко, Ратко, Станмир, Вукосав, Прибен, Влатко и Радосав, Богдан, Бождар и Божик, Петар и Радоња, Радоња и Богдан, Радосав и Радан, Витол и Вучина, Јоан и Вукота, Дамјан и Ола (**ДАМЈАНА** и **ШЛОУ**), Петко, Вукашин, Милош, Раич и Бранко и Вуја (**ВШОУ**), Вукац, Радован, Степан, Дмитар, Радич и Видосава, Радосав, Новак и Ђура, Степан, Владислав, Јова и Никола, Вук, Марко, Бранко, Иван и Бождар, Миросав, Петко и Мирко, Ра-

досав, Дабижив, Степан и Вук, Радич и Боја, Васко и Јован, Радона, Владисав, Тодор, Угледа (и) Момчило, Ђура и Јоан, Петко, Богдан и Милица, Јоан и Милица, Вукела, Цветко и Радич, Јоан и Давид и Јоан, Богдан и Влк, Милош и Стен и Марко (**МИЛОША** **ИСТЕНА**), Радосав, Никола, Вуксан, Никола и Радола, Никола (и) Јоан, Јоан и Ђура, Илија и Раде(ј) (**РАДЕА**) и Боја (**БОЈУ**), Ђура и Степан, Ђурко и Влк, Вук и Боја, Боја и Радич, Вукик и Јоан, Никола, Рохоје (**РОХОА**) и Дмитар, Милко и Живко, **ШКА** – *accusat.*, Дмитар, Дабижив, Степан, Радован и Вук, Стеја и Дмитар, Пеја и Вучина, Вукосав, Јоан (Жеочишта), Боја, Вукашин, Никола и Боја и Јоан, Јоан и Вида, Јоан, Дабижив и Јоан, Дмитар, Симон (*два њуша*), Раја, Вуја и Илијаш, Дмитар, Радич, Стеја, Андреја, Ђура (*доцније дописан*: Дмитар из Дечана), Смил, Георгие (место Приштина), Дабижив и Никола, Јоан и Дмитар, Јоан и Никола, Степан, Раја, Дмитар и Раја, Бождар и Оливер, Живко, **ДЪМНА** – *accusat.*, Раич, Боја и Богавац, Боја и Дојчин, Степан, Марко и Стојан, Михаило, Јоан, Оливер и Раја, Кук (!) и Марко и Степан, Јоан (и) Дмитар и Јоан, Ђура и Михаило, Боја и Никола, Лазар, Дмитар, Радосав и Ђура, Цветко и Младен, Миок (**МИВКА**) и Радоња, Ђура и Радич, Иван, Никола, Вуја и Вук, Дабижив (и) Јаков, Радич и Радосав (село Хранковићи), Лазар (*а доцније дописани*: Вучихна, Раде, Гвозден), Вукосав (*и доцније*: Тома), Марко (и) Ђура и Цветко (село Хранковићи), Марко и Углеша (Вражегрмци), Степан, Вуја, Никола, Дабац, Божко и Рашко, Милован, Божо (Лесковац), Раја и Михал, Дмитар и Нија, Дмитар, Никола (*доцније догађи*: Сава из Дрсна), Марко, Никола, Петко и Ката, Пеја, Дмитар, Оливер, Раич и Мара, Никола (*доцније догађи*: „иваца“), Радомир (*доцније и*: Маноло (Хранковићи), Расав (*доцније догађи*: Николица), Боггић (Цветково), Богосав и Ђурица, Радота (*доцније дописан*: Живко – Гусино), Марко и Раја и Раич, Никола (*доцније дописано*: и Гвозден), Вучина (*доцније*: Радота), Вушо и Јаков, Живко, Јоан (Призрен) (*доцније дописан*: Гаврило), Тома, Цветко, Петар и Вујица, Никола, Нанаш и Петруша (Пусто Село), Михаило (*доцније и*: Радивоје), Стојан и Петко (*доцније*: Боја), Гостиша и Никола, Груша и Јоан (*доцније догађи*: Миле), Петко и Ђурко, Вуја (и) Радохна (Санопси), Вукашин, Радоња (*доцније догађи*: **СТАНКОА** – у *accus.*), Никола, Пеја и

илеа (*accus.*), Јосиф, Новица (и Јоан), Степан, Огњан (и) Јоан, Вукдраг и Вуја, Вуја и Степан, Јоан и Радич, Никола и Пеја, Вуксан, Тодор (и) Петко, **сѣнко**, Миленко, Дмитар, Радоје (Милешева – Седобро), Симон (Улокани), Мирко, Јоан (*још шријуџи, један је из Пилаџа*), Ђура и Петар (село Прилепи), Степан (и) Радосав, Раја, Јоан (село Радево) (*доцније дописано: Радивоје – село Плочник*), Пеја, Јоан, Недељко (Приштина), Бождар и Раич (село Јошаница), Радован (*доцније годашо: и Милка*), Цветко (село Сибовац) (*доцније годашо: Ђура*), Маноило (и) Живко, Ђура (и) Даба, Давид (и) Јоан и Даба, Ђура и Павле, Јо(ан) (и) Илија и Раја, Никола (и) Јоан, Дмитар и Која (*доцније годаш: Стојан – Радуловци*), **дѣнчула** и Боја, Даба, Матеј (**матѣа** – у *accus.*), Раја (Јеловци, *доцније дописани: Тома и Милосав*), Јоан (*доцније дописан: Дмитар*), Никола (*доцније и: Јова*), Раја (Хранковићи), Рајко (село Бахча, жупа Штавица).

Нешѣо мало доцније су писани, изгледа: Вукашин, „клирик великије цркви“,³³ Марко, Радул (Грковац), Јоан (село Рибари), **матѣи** Прибисаљић (**бѣохранимо мѣсто трѣговице**),³⁴ **јован**, Никола, Јован (*или Јовац*). *Још доцније писани:* Мила (и) Бојко (и) Сава (Унемир), Никола (Липљан), Лука (Пругово), Стојан и Ђура (Доњи Стрел). *Још доцније писани:* Тома, Радона, Даба (и) Ђура, Војин (и) Оливер (Косово, Шипитуле), Живко и Ђерана (Мали Глођани), Јоан (Хранковићи).

Најстаријим рукописом, или блиским: Дмитар, Рада, Никола (*овај последњи је изгледа „овчар манастира вѣлаѣ“*). *Доцнији:* Божко, Стана, Божо, Вукадинац, Раја, Цветко (Шишковић), Живко, Радохна (Шишковић), Радомир (Рашић), Вукашин, Петко, Томаш, Воин, Даба (**вѣкмирово**), Цветко, Воин, Михаило, Павле, Радохна, Никола (Воихно Село), Ђурен (**гѣурѣна – accus.**), Матеј, Вукашин, Радота и Стана, Никола, Иван, Рајко и Јела, Јаков, Степан, Раосав, Раич (Воихно), Јездимир, Раина, Степан, Стоја (Плав), Живко, Раосав, Рада, Вуја. (*Овде је годаш запис, вид. доцније.*)

Руком можда првога писара: Симон (Баран..), Брајан, Стојан, Боја. *Доцнијом руком:* Угрин, Рајко (село Река), Радохна, Радован (*двајуџи*), Раина и Јова, Стојан. *Опѣи нешѣо ранијом руком:* Вукашин и Јоана (село Река), Степан, Раја и Хилип (у Метохе доли), Пеја (Овчарево), Радивоје (Дубовик), Марко, Раја (село

Истинић), Ђура и Радул (и) Станиша, Стојан (Сврке), Вечко (Стрел), Петко, Рајко, Петар (Лукавац), Лазар (Прчево), Дмитар (Рибари), Јованац, Живко, Раосав, Вуксан, Стеја (село Црмл), Симон (Доња Лука), Петар (**дѣницино**), Радота (село **мѣшница**), Петрица (Плав), Дабижив (Вражегрмци), Радован, Радивоје, Дмитар (Дреница), Петар (Трстеник), Никола (Зета), Недељко (Црвене Водице), Вуја и Петко, Пеја, Раја (и) Стојан (Даничино), Илија (Овчарево), Петар, Лазар (и) Ника (**стрельц**), Мијак, Тома, Страхиња, Вуја (село Дечани), Никола, Јоан, Ђура, Петар, Ђура (и) Илија, Вукмир (Трс), Пеја (и) Дмитар (Црмл), Ивета (Рибари на Косову), Стеја (и) Јова, Илија (и) Тиша, Петар (место Бела Сиса), Илија (**гравцѣ – метоѣи**). *Још доцнијом руком, XVIII век (?):* Крста, Калина, Кате.

Ранијом руком (?): Милош (село Брестовик), Пава (село Лука), Стојан (Плав), Живана (Гусино), Илија (Подгорица). *Ранијим рукописом:* Оливер (Купусци), Рада, Веселин (Јагодно), Младен, Никола и Младен, Рајко, Бежан, Радован (Лука), Дабац (и) Паја, Лука (и) Раја, Даба (Плав – Комарани), Добра (Крушевац), Степан (и) Неранча (Воихно Село), Петко (Речани).

[Лист 108] Поменик женама

Јела и Станисава, Јела и Пава, Милица и Јоана, Стана (Беласица), Јела, Ангелија, Кандакија, Ружа, Јела (*доцније годашо: и Неду, мати Захарие старца*),³⁵ Станка, Ружа и Стоја, Овка (*доцније годашо: и анѣвлю*

³³ Клирик Пећке патријаршије. Уписан је у *Крушедолски ѿменик* 1615. године (*Поменик манастира Крушедола*, л. 67). О звању клирик в. почетна истраживања: С. Петковић, *Манастир Пећка ѿпатријаршија и његове сѣахије*, *Balkanica XIII–XIV* (1982–1983) 356–359; В. Ј. Ђурић, С. Ђирковић, В. Кораћ, *Пећка ѿпатријаршија*, Београд 1990, 284 (С. Ђирковић).

³⁴ Матеј је био члан угледне и имућне породице Прибисалића из Трговишта [најподробније о њој: D. Minić, *Les monuments funéraires du narthex de l'église III du site médiéval de Trgovište*, *Старинар XLIII–XLIV* (1992–1993) 71–86; Тодић, *Соѿоѿански ѿменик 287–291*], брат спахије Вује. Први податак о њему потиче из 1592. године, када још није био митрополит (ССЗН, бр. 866); није то био ни када је уписан у *Белајски ѿменик*, јер му се име налази у одељку предвиђеном за мирјане. Замонашио се и постао митрополит пре 1608–1614. године, јер је с том титулом уписан у *Соѿоѿански ѿменик*, а има је и у надгробном натпису своје синовице Јерине 1617. године. Још се не зна поуздано где му је била епархија.

МТИ Ананије Дечанцу **шт манастира**),³⁶ Владисава, Радослава, Јерина и Јасна (Хоча), Неража, Станка, Јаглика, Станислава (*и још двайуџи*), Магдалена, Оливера (*двайуџи*), Филипа (и) Јела и Тодора, Добра и Вукосава, Владисава, Видосава, Богосава, Јерина и Видосава, Јела и Милица, Видосава, Станисава, Милица и Влада, Раја и Јела и Тодора, Влада и Милица с чеди, Милица, Јоана, Мара и Дева, Бела и Каталина, Видосава и Мара, Радосава, Јанка и Оливера, Тодора и **дъница**, Цвета, Богосава, Каталина, Јела и Зрна и Ружа, Љубисава (и) Милица, Видосава (и) Пела, Тодора и Милица, Вукосава, Јела и Јеша, Деспина, Стојисава (и) Јоана, Вишна и Милица, Оливера и Мара, Милица, Тодора и Милица, Мара и Каталина, Јела и Јелисавџа, Јела (и) Стана, Милица и Јела, Рада (и) Јована, Милица (и) Мара, Јелена, Стоисава (и) Јована, Стоја (и) Станка, Вукосава (и) Јасна, Јелена (и) Видосава, Тодора (и) Оливера, Милица (и) Пава, Видосава, Вукосава, Стојисава, Стоја, Неда, Стана, Оливера, Стоја (Река), Јела (*доцније догатио*: и Врана), Милица, Рада (и) Вида, Арменка, Мара (*двайуџи*), Јана, Јанка, Стоја, Рада, Дмитра, Мара, Јована, Јанка, Стоја (и) Мара, Јована, Оливера, Неранча (и) Мара, Стана, Недељка (и) Стоја, Ката (и) Дикла, Милица, Јанка (и) Јела (и) Нада, Вида (и) Љуба, Мара, Јерина, Милица, Недељка (Долово), Петруша, Рада, Милица, Мара (село Рзиник), Стока, Јаглика, Станка, Недељка, Стока, Чубра, Мара (Боноброди), Јанка (Приштина), Стоја, *доцније уписане*: Анђелија (и) Марица (**стелъць**), Стоја, Сима, Јанка (и) Јагода (и) Стоја, Марица, Маруша (*доцније*: Милица – **долъц**), Јована, Ката (*двайуџи*), Неда, Миља, Јована, Стоока, Стоја (Јеловци), Стана, Радна (Бобојевци) (*доцније дописане*: Дафина и Фугина), Јерина (Црвени Брег), Стана (Бело Поље), Стана, Ангелија, Јанка (*двайуџи*), Ката (село Бахча – Штавице) (*истом руком и истим редом села и жуја, међу мушким именима, раније, код Рајка*).

Мало доцније уписани су: Керана, Дивна, Филпа, Калина, Радна (село Косорићи), Станка, Јоана, Санка (Лука Горња). *Старијом руком*: Фругиња (Санопси), Стоисава, Кћерана (село Хранковићи). *Наставља се другом руком*: Јела (Ковачица), Недељка, Ангелија, Милка, Станка (и) Цвета, Стојана, Фругина, Марица, Милока, Јанка, Деспина (Санопси), Мара (Глођани, са

белешком: калуђеров син Никола, мати му), Живана, Неранча, Ангелија (Сврке), Милица (место Бела Сиса), Јанка (мати Вихторова),³⁷ Станка (мати Сергију),³⁸ Дивна, Јелица (мати старцу Никите),³⁹ Јована (Град), Гркина, Стејка, Живана, Нерађа (Дечани), Стана, Драгана, Тодна, Павуша (Шипитуле), Јаг(л)ика, Ружа (Хоча), Мирка (и) Стојка (Стрнш), **сънка**, Миља, Пекка (Призрен), Ађелија, Јанка (**циткв**), Стоја (и) Марица (Добрдоли), Станка (Прчево), Цвета (и) Мома, Станка (Трс), Јована, Милица (Унемир), Стејка (село Хранковићи), Јела, Вукосава (Истинић), Милица, Стана, Стојка, Љуба, Деспина (Барани), Живана, Живана (село Дечани), Стана, Јоана, Оливера, Живана, Неранча (Хранковићи), Јанка, Мадона (Хранковићи), Јована (*двайуџи*), Мадона, Дафина, Дивна, Сивила, Стоислава, Недељка, Јела, Рада (Плав – Вражегрнци), Радосава (Радонић), Хатна, Станка, Стана (Комарани).

[Лист 17] **поменикъ игъменџм ѱеромонахџм пахџмиѱ** (*доцније дописано*: **архѱмандрит**), **дѱв(о)сѱѱ, андонѱѱ, сава, висарѱџн** (*нешѱѱ доцније, из ѱледа, дописано*: **бѱшка гора**), **нѱстор – плав**,⁴⁰ **дѱма – дѱвич, никѱфор**. *Одавде доцнијом рукоюисом*: **нѱкодѱм** – ман. Св. Петар,⁴¹ **ѱван** – Призрен, **сава** – Будимља.

помѱникъ вѱсъмъ старѱемъ пѱстинскѱм гаврѱил – (*доцније дописано*): град Лесковац.

³⁵ Неда је мајка старца Захарије, уписаног у одговарајући одељак поменика, можда настојатеља неке од белајских испосница.

³⁶ Неки Ананија помиње се 1594/1595. међу јерођаконима у Дечанском ѱоменику бр. 109, л. 65г.

³⁷ Можда мајка дечанског јеромонаха Виктора, који је у звању проигумана наручио писање Дечанског ѱоменика 1594/1595. године (ССЗН, бр. 6455).

³⁸ Вероватно мајка дечанског јеромонаха Сергија, који је 1607/1608. године приложио свом манастиру једну чашу, ССЗН, бр. 977; Тодић, Чанак-Медић, *Манастир Дечани*, 104, сл. 110.

³⁹ Мајка старца Никите, можда неког пустиножитеља из дечанских испосница.

⁴⁰ Вероватно игуман манастира Брезовице у Плаву (после 1567), пре тога старац у Белаји.

⁴¹ Највероватније манастир Светог Петра Коришког код Призрена.

Зайиси

1. ψ ЦВЕТКА КОРАНА $\bar{\alpha}$. КАРЛИЦА ВРАХЪ.
2. ω Т МЕНЕ АНТА ИВО ВАРЪ САВЪ ВДА АКО БОГ ДА ДОБЕМО ВАРЗО ТАМО, БОГ МИ Е НА ПОМОЌЪ И БЖИ ХРАМЪ. И ДАШ МИ Е СВЕТИ ХРАМЪ ИСЦЕЛЕНИЕ. ОКО $\bar{\omega}$ Ѡа НАЦРШАН ЧАМАИ, У ЧАМЦУ ШРИ ЧОВЕКА С НЕОБИЧНИМ КАПАМА.
3. СЕЛ ω КОСОРИКЕ ПИСА РАДШВАНЪ ПОЛ ЕЧМЕНА.
4. ПИСА ИВАНА БРАВЧЕ ЗА $\bar{\alpha}$ Ш(ψ) СТОЦИ.

На задној дрвеној корици неко писаљком записано: *писано поч. 1586.*⁴² Последњи листи исцепаан, а по остацику се види да је ту било неких записи. Да ли је на том листу био неки податак, или на другим исеченим листовима који су у Русији можда?⁴³

Водени знаци у Поменику Белаје.⁴⁴

⁴² Ова накнадна белешка (свакако из XIX века) није у несагласју с нашим датовањем рукописа у време патријарха Герасима (в. нап. 20). Сасвим је могуће да се заснива на неком првобитном запису који је постојао у поменику, како то мисли и С. Матић.

⁴³ Није искључена претпоставка да се неки од листова који су недостајали данас налазе у руским библиотекама. Познато је да је А. Ф. Гилфердинг понео 1857. са собом неке дечанске књиге. У његовој збирци у Руској националној библиотеци у Санкт Петербургу (F. I, № 488) налази се и један лист из неког поменика, писан на хартији из XVI века, уп. В. А. Мошин, *К датировке рукописей из собрания А. Ф. Гилфердинга Государственной Публичной библиотеки*, Труды Отдела древнерусской литературы XV (1958) 417. Није ли то можда лист из Белајској поменика?

⁴⁴ Приложени калкови водених жигова. Замолили смо Радомана Станковића, нашег најбољег филигранолога, да прегледа ове водене знаке и он нам је доставио своје мишљење, на чему смо му веома захвални. Оно гласи: „Воловска глава са жуљачом, скоро идентично у Бојородичнику Музеја Српске православне цркве бр. 180 из 1565/1575. године. Једносџрука кошва у крују са звездом и контрамарком SS, сличан тип са идентичном контрамарком налази се у Охриду, Народни музеј, Синџаџа Маџије Власџара бр. 14 из 1565/1575, и у Псалџиру Народне и универзитетске библиотеке у Љубљани бр. 15/I, око 1580. године. Трећи водени знак – једносџрука кошва дуљлих кракова у крују и, веровашно, са звездом, фрагментарно сачувана, није датирана! Дакле, водени знаци потичу из 1565–1575. године.“



Прилог II ПОМЕНИК ХРАМА СВЕТА ТРИ ЈЕРАРХА

ДОК ЈЕ ПОМЕНИК још постојао, забележено је да је био писан на хартији из XVI века, да је доста оштећен, затим да има 72 листа и да је повезан у дрвене корице обложене кожом. Уз те податке, објављена су и два записа из њега.¹ Рукопис је доживео исту судбину као *Белајски ѿменик*: нашао га је у манастиру Дечанима историчар Љубомир Ковачевић 1894. године и понео у Београд; године 1929. доспео је у Народну библиотеку, где је заведен под бројем 1.224, а уништен је приликом бомбардовања Београда 6. априла 1941. године. Док се још налазио у библиотеци, описао га је и преписао неке његове делове С. Матић; своје сређене белешке касније је продао Архиву САНУ и оне се сада у њему чувају под бројем 13.319 (в. уводну белешку у *Прилогу I*).

Матић је овај поменик обрадио мање детаљно од *Белајског ѿменика*. Стога је белешке о њему и назвао *Исјиси из Поменика храма трију светишјеља*. Једино је савесно и у целини преписао све записе из рукописа, исто као и владалачки поменик (који, међутим, није укључио у касније редиговане исписе), а остале поменике – па ни њих не све – само је поменуо, навео је за-

тим – не знамо да ли сва – села и места из поменика, али изван контекста, док је имена личности изоставио, сем оних из владалачког поменика и понеког имена из „поменика иноческог“. Нису преписане ни молитве које су се налазиле између 56. и 64. листа. На крају су прецртани водени жигови хартије рукописа. Због свега тога поменик се с тешком муком може користити у научне сврхе, али и оно што је од његовог текста преостало у препису представља драгоцену грађу, па смо сматрали да га треба овде објавити. При том смо се служили истим принципима као и за *Белајски ѿменик*.

**ПОМЕНИКЪ ЧСТНАГО ХРАМА СТИХЪ ТРИЕХЪ СТЬЛЪ. ВАСИЛІА
ВЕЛИКАГО. ГРИГОРІА БГОСЛОВА. ІВАННА ЗЛАТОУСТАГО.²**

¹ Матић, *Опис рукописа*, 178–179.

² Поред назива Пирг и Деспотова (или слично), испосница и њен храм појављују се у изворима и под правим називом – Света три светитеља – као овде, у поменику. Пошто се наводе и имена ове тројице светих, јасно је да је реч о Света три јерарха. Како је тај назив и календарски и у свакодневној употреби данас уобичајен, определили смо се да за испосницу и њен храм, па и за њен поменик, користимо назив Света три јерарха.

ПОМИНАНІЕ СТИМЬ КТИТОРѠМЬ. СТАРЦЕМЬ И БРАТІИ
СТГО ХРАМА СЕГО. И ПРАВОСЛАВНИМЬ ГОСПДОМЬ. И ЧСТ-
НИМЬ И ХСѠЛЮБИВИМЬ ВЛАСТЕЛОМЬ. И ВСЕМ ХРИСТІАНОМЬ
МЛСТИНЮ ДАВШИМЬ.

[Лист 2v] Поменик **ИНѠЧСКЫ**³

Ту су и еѡискоѡи: Михаил, Мина, **ВАВУЛА**, уз име овог последњег остало је очувано: **АРХИ...**⁴

Доцније доѡисани: јеромонах старац Серафион с братијама, старац Методије, старац Василије с братијом.⁵

Са иноцима су измешани и ѡрезвиѡтери. Код ѡрезвиѡтера, руком ѡрвоѡ ѡисара, имају ова два местѡа: Липљан, **ПРѠВѠ** (?).

[Лист 7] и даље, без ѡособноѡ наслова, сами монаси, код њих, руком ѡрвоѡ ѡисара, местѡо Кубекови (? (**КѠВЕКОВИ**)).

[Лист 9] Монахије.

[Лист 11] Поменик **ВѠЛЧСКЫ**

Почиње с блаѡверним ѡсѡодином десѡѡѡом Сѡефаном,⁶ заѡим: благочастива госпођа Мара,⁷ благоверни господин Стефан Гргур,⁸ Стефан Ђурађ,⁹ господин Лазар,¹⁰ госпођа царица Мара,¹¹ господин Тома;¹² заѡим без икакве ѡиѡуле: Помени Господи раба своѡего Ивана Црноѡеѡиѡа;¹³ Радич, госпођа Мара.¹⁴ После ѡѡѡа само „раб“ и „раба“: Дмитар, Владисава,¹⁵ Родоп, Никола,¹⁶ Оливер, Ђурађ¹⁷ и друѡа неѡѡзнаѡиѡа имена.

Руком ѡрвоѡ ѡисара заѡисана су местѡа: Глух, Трговиште, Каменица.

На шестѡѡј сѡѡрани овоѡ одељка (поменик **ВѠЛЧСКЫ**) ѡнаѡвља се: Помени благовернаѡо **ДѠСПОТА** Стефана.¹⁸

Руком ѡрвоѡ ѡисара заѡисана су јѡш ова местѡа: Кубековин, Суходо, Црњељево, Иванишевци, Гуштерица, Горњи и Доњи Русци. Једно местѡо је овако заѡисано: **ИСИНАВЕ**.

[Лист 30v] (запис): **+** да се зна како се завеѡиѡ село **АРХИЛАЧА ТРІЕМЬ СВЕТИ(ТЕ)ЛЕМЬ Ч ПИРЬГЪ 8 ДЕЧАНЕ ДА ПОМАГАЮ ѠТ ЛЕТА ПО ТОВАРЬ ЖІТА А ѠНИ ДА МОЛЕ ЗА НІХНЕ ДШЕ И ТРѠДОВЕ. ПОМЕНИ ГИ СЪБОРЬ АРХИЛАЧКИ ВЪ ЦРСТВИ СИ.**¹⁹

³ Необично је то што поменик почиње овим одељком, као што је и доста ретко да се у поменик уписују имена епископа, а нарочито презвитера. Када је реч о епископима – ако су била забележена само три имена – могуће је да су ти епископи на неки начин били повезани с белајском или дечанском средином. Имена презвитера можда су дописивана касније, када се правила о уписивању имена у одговарајуће рубрике више нису тако доследно поштовала, што се примећује у готово свим поменицима.

⁴ Ако су овде доиста били уписани епископи, тешко их можемо препознати, чак и под претпоставком да су били хвостански. Ако је пак реч о митрополитима, онда се у Михаилу може видети прирзренски владика (1576/1577 – пре 1602), заслужан за израду великог крста на иконостасу у Дечанима 1593/1594. године (Шакота, *Дечанска ризница*, 116). Вавила би могао бити новобрдски митрополит тог имена из *Белајскоѡ ѡоменика* (в. *Прилоѡ I*, нап. 26). Почетак речи *архи...* поред његовог имена остатак је или речи *архијереј* или неког топонима („архиљски“, Архиљача или слично); не треба, међутим, занемарити ни могућност, нама најприхватљивију, да је ту било написано *архимандритѡ*, чиме би се подсећало на некадашње Вавилино звање, можда баш у Дечанима.

⁵ Не знамо када су дописана имена ових стараца. Пошто су без додатних ознака, склони смо да у њима видимо пустиножитеље дечанских испосница, било Света три јерарха, било неких других. Старац Серафион можда је јеромонах из Нилове келије, уписан у *Дечански ѡоменик* бр. 129, л. 14v и 21r; старац Методије можда је јеромонах из Никољске келије изабран 1595. за дечанског игумана (ССЗН, бр. 713, 6376) (занимљиво је то што је он овде поменут сам, без братије), док смо за старца Василија из *Белајскоѡ ѡоменика* обазриво претпоставили да би могао бити из Никољске келије (в. *Прилоѡ I*, нап. 30).

⁶ Деспот Стефан Лазареѡиѡ (1402–1427). Због тога што се наводи прѡи у овом поменику, а затим јѡш два пута, дозволили смо могућност да је испосница основана у његово време.

⁷ Мара Бранковиѡ, кћерка кнеза Лазара и жена Вука Бранковиѡа, у монаштѡу Марина, умрла 1426. године. Ово је један од ретких примера њеног уписивања у поменик под световним именом [в. Д. Даниловиѡ, *Сѡѡари срѡјски родослови и цркѡвени ѡоменици*, *Наша прошлѡст 7* (2006) 93].

⁸ Стефан Гргур, син Вука и Маре Бранковиѡ, замонашен (1406. или мало касније) под именом Герасим, како се најчешће и уписује у поменике, умро је у Хиландару 13. марта 1408. године. У манастиру Дечанима чува се звоно с натписом у којем се наводи да је благочастиви господин Гргур звоно даѡ старцу Јѡаникију: П. Ј. Поповиѡ, *Неколико звѡна из XV века*, *Старинар IV* (1926–1927) 109; Петковиѡ, Бошковиѡ, *Манастѡир Дечани*, 7. Овај господин Гргур поистовећује се са сином деспота Ђурђа (Шакота, *Дечанска ризница*, 52–53, 184, 211). Није, међутим, искључено да је реч о сину Вука Бранковиѡа. Старац Јѡаникије је дечански монах или старац из неке дечанске испоснице. Ђ. Сп. Радојичиѡ [*Јаниѡије Девички*, *Гласник Етнографског института САН I/1–2* (1952) 177] сматра да је то Јѡаникије Девички и да је Гргур син Вука Бранковиѡа.

⁹ Стефан Ђурађ је деспот Ђурађ Бранковиѡ (1427–1456), син Вука и Маре Бранковиѡ. Пошто је наведен без титуле (тешко је поверовати да је то био писарев пропуст), сматрамо да је најстарије језгро овог дела поменика (преписано у нашем рукопису)

[Лист 42v] (записи): село хоча, писа никола в̄. кодѣра ракиѣ.

село киево, писа станое кодѣрѣ ракиѣ и едно говедо.
село анчище, писа вѣчета а̄. говедо и за масло е̄.
кондира ракиѣ.

[Лист 43] (запис): да се зна що ви книга пирѣжанъ – скех̄ л̄з., ӣ. комат ѡт нѣх̄ ѡ попа ѡ милете веће евѣ – келіѣ ѡ нѣлове келіѣ в̄. комата што(и)х̄(а) и пѣтирѣ, в̄. петрахила, в̄. шрара, д̄. фелона, ӣ. стихара.²⁰

[Лист 51v] (запис): село истиниѣ, писа живко а̄. кар(лицо) ржи, писа іакша а̄. кар ржи, миленко кар мешавине, павѣнѣ кар ржи или а̄. іаре, стефанъ е̄. легѣна, петко а̄. назѣвице, радосавѣ и неделко по в̄. дна да работаю, крстоѣвиѣ а̄. алинѣ да съшиѣ.

[Лист 52v] (концепт поруке): в̄себл̄женеишем̄ ѡ и стлеишем̄ ѡ ѡц̄ господин̄ ѡ и ѡчителю нашем̄ ѡ еписк̄ѡп̄ стлеиш̄ои еписк̄ѡп̄и нишевѣскои кирию кир̄ іаниѣию да се д(а)стѣ сия книга под печатом вѣ ч̄стне егѡ рѡце (иде)же бѣде скоро скоро.²¹

[Лист 56–64] Молийѣве, іа се оіей̄ наст̄авља поменик дѡм̄ ѡ стих̄ трѣх̄ ст̄ль.²²

Поменик владалаца²³

+ м̄сца ф̄е г̄і. прѣстави се г̄спдн̄ь н̄шь и х̄титѡр̄ сти симѡн̄ м̄ѡнах̄. и ст̄аа анастасіа м̄нахӣа.

+ м̄сца с̄еп̄ к̄д. прѣстави се г̄спдн̄ь н̄шь и х̄титор̄ь прѣвовенчанни краљ. стефан, симѡн̄ь м̄нах̄ и анна.

+ м̄сца (доцније дописано: ѡк. в̄.) прѣстави се стефанъ радославъ краљ. іѡанн м̄нах̄ъ.

+ м̄сца нокв̄ аі. прѣстави се стефан̄ владиславъ краљ.

+ м̄сца маа вѣ а̄. прѣстави се велики г̄спдн̄ь краљ стефан̄ ѡрѡш. симѡн̄ м̄нах̄ъ.

+ м̄сца ф̄ер̄ еі. прѣстави се кралица елена м̄нахӣа.

+ м̄сца м̄рта (иразно) стефанъ краљ д̄ѡвктистъ м̄нах̄ъ. и с̄н̄ь м̄ ѡрѡшъ. стефанъ м̄нах̄ъ.

+ м̄сца ѡкте к̄д. прѣстави се краљ стефанъ. ѡрѡшъ вторьи.

+ м̄сца нокв̄ аі. прѣстави се (ош̄иѣѣно) стефанъ ѡрѡшъ трѣтьи.

настало у време деспота Стефана Лазаревића, и то између 1402. и 1406. године, јер се Мара и Гргур Бранковић помињу под својим световним именима. Било би то, изгледа, и оквирно време настанка испоснице Света три јерарха (в. и нап. 6).

¹⁰ Лазар Бранковић, син деспота Ђурђа (од 1446. деспот), умро 1458. године.

¹¹ Мара Бранковић, кћерка деспота Ђурђа Бранковића, једно време у браку са султаном Муратом Другим, умрла 1487. године.

¹² Тома Кантакузин, брат деспотице Јерине, жене деспота Ђурђа Бранковића, умро 1463. године.

¹³ Иван Црнојевић, војвода и господар Зете (1464/1465–1490).

¹⁴ Без сумње знаменити велики челник Радич (умро око 1435) и вероватно његова жена Мара, која се, иначе, не помиње у другом изворима.

¹⁵ Највероватније челник Дмитар и његова жена Владислава, в. Љ. Стојановић, *Сѣтари српски хрисовуљи, акѣи, биографије, легиониски, шийици, јоменици, зайиси и др.*, Споменик СКА III (1890) 177–178.

¹⁶ Челник Родоп и Никола Родоп, протовестијар на двору Ђурђа Бранковића. Један од њих двојице сахрањен је 1436. у својој баштинској цркви у Бањи у Дреници, в. В. Р. Петковић, *Родой из Дренице*, Прилози КЈИФ 7 (1927) 116–122; Г. Бабић, *Друшћивени јоложај кѣишора у Десјошовини*, у: *Моравска школа и њено доба*, Београд 1972, 149–150; Спремић, *Десјош Ђурађ Бранковић*, 203.

¹⁷ Вероватно браћа Големовићи, властела деспота Ђурђа Бранковића из Приштине: Оливер је био приштевски кефалија, а Ђурђе челник у Приштини, потом судија у Смедереву; о њима: Д. Ковачевић-Којић, *Пришћина у средњем вијеку*, Историјски часопис 22 (1975) 69; Спремић, *Десјош Ђурађ Бранковић*, 328, 354, 357, 726–727.

¹⁸ Деспот Стефан Лазаревић (в. нап. 6). Само као могућност помињемо то да би овде могла бити реч о деспоту Стефану Бранковићу (1458–1459, умро 1476), али је то сасвим мало вероватно.

¹⁹ Матић, *Оиис рукописи*, 178–179. Вероватно је реч о селу Ариљаџи, које се налази југозападно од Приштине, на рубу средњовековне Дренице. У запису се тачно наводи да се храм Света три јерарха налазио у пиргу у Дечанима или у њиховој најближој околини.

²⁰ Запис није довољно јасан због изостављања интерпункције: испосница је имала тридесет седам књига, од којих је осам било код попа Милете, једно веће јеванђеље налазило се у Ниловој келији, али је нејасно да ли је и остало што се наводи било у тој келији или у Пиргу, у храму Три јерарха; реч је о два октоиха, путиру, два епитрахиља, два орара, девет фелона и осам стихара.

²¹ Не може се са сигурношћу рећи ко је био овај епископ нишки Јанићије. Вероватно је то митрополит нишко-белоцрквански Јоаникије из првих деценија XVIII века (ССЗН, бр. 2402, 2625, 7449); ако су те епархије биле сједињене и раније, у обзир долази и белоцрквански архијереј Јоаникије с почетка XVII века, уписан у *Сојоћански јоменик*, в. Стојановић, *Сѣтари српски хрисовуљи, акѣи, биографије*, 177.

²² Појава владалачког поменика тек после 64. листа сигурно је последица премештања свешчица приликом неког накнадног повезивања поменика.

- + мсца дѣккѣ к. блговѣрній прѣви црѣ стефан.
 + мсца деккѣ к. црѣ ѡрѡш снѣ великаго цра сте-
 фана. и послѣдни црѣ.
 + мсца июниа еі. гспнѣ кнѣзь сти лазарь.
 + мсца мр гі. грѣгрѣрѣ монахѣ гкрасимѣ.
 + мсца авгѣс ки. заклаше вѣка и лазара.
 + мсца нояб аі. кнегиниа монахѣа кѣра ефросина.
 + мсца іюліа ді. прѣстави се гсднѣ деспотѣ стефанѣ.
 + мсца дек кд. прѣстави се гднѣ деспотѣ гюргѣ.

[Лист 67] Поменик црквеним ѡіолаварима. Истѡ као у Белајском ѡменнику, с гаѡумом смрѣи еіискоіа Илије: + мсца април гі. прѣстави се епскпѣ іліа.²⁴ Последња два имена іласе:

- мсца декѣ вѣ ді. прѣстави се архіепскпѣ даниль.
 мсца сеп гі. прѣстави се прѣви патриархѣ иѡаникиѣ.

Имена села и мѣста која се ѡмињу у ѡисанијама и ѡарусијама (доцнијом руком): Белица, Косорик, Глухавица, Дечани, Црвени Брег, Белаја, Ошаница, Долац, Страниш, Љутоглава, Вериће (Верііе?), Брестовик, Крушево, Лука, Ораховица, Штитарци, Бело Поље, Либојевци, Бобојевци, Радојево, Архилача, Јањево, Малопољци (или Мало Поље), Суходо, Воихно, Исток, Гора Ждавац (или Ждавац у жуји Гора), Глоговац, Крајмировац, Бурковци, Медведац, Хоча, Кијево, Лукавац, Дрсник, Калудре, Плав, Река, Хранковићи, Ђураковце, Истиниће, Млећане, Сићево, Штитарица, Уњемир, Јеловац, Белег, Иванишевци (једанѡиѡ заіисани као иваницевци).

Помињу се један и два „уборка“.

[Лист 71] (формула молитве): вѣ здравіе и спсѣніе и вѣ длгоднѣство и вѣ блгопоспѣшеніе и иже на враги повѣда, блженномѡу и прѣосвѣщенномѡ архіепскпѡм пѣкскомѡ, и всем сръблѡм западнемѡ поморію и северних страно(мѣ) и прочьх, господнѡ и оучителю и овшемѡ оцѡ всех нас кѣр макарію,²⁵ (исѡод ірика формула ћирилицом): тон деспотин ке архіерѣа имон кѣріе филате ис пола (е)ти деспота, г.

[Лист 72]: в лѣто з.л.з. рож хѡво вѣ средѣ, триѡд поч фрѣ в. вѣ лѣто з.л.з. рож хѡво вѣ пек, мес іас ѣ. недѣ, гдни триѡд поч геі зі.

мѡч ѣ. недѣ в тоѡ блговѣш. в чѣк великѣ. гкѡргіе. д. недѣ в пек петрова пос ѣ. недѣ а. днѣ петрѣ тоѡ.²⁶

[Лист 72v] (запис): ѡт хранѡковићѣ ѡвѣца се иаковѣ и павѣ тремѣ стітелѡм да дадѡ г. ѡвѣце за бласловѣ, и радѡна ѡдѣ града ѡставі дете ѡчітї се кнїге, и рекоше да даде т. ас, ѡ-тога рекоше ѣ. ѡвѣцѣ съда.

Заіис на іредњој корици изнуѡра: сие поменик ... белли не ѡтѣти во бѡдѡци вѣкѣ.²⁷

Водени знак харѡије ѡменника.²⁸

²³ Овај владалачки поменик готово се потпуно подудара с Белајским ѡменником (в. Прилоі I, нап. 7), што значи да оба полазе од истог предлошка.

²⁴ В. Прилоі I, нап. 9.

²⁵ Патријарх Макарије Соколовић. Поменик се на основу овог многолетија може поуздано датовати у време патријарха Макарија (1557–1572).

²⁶ Није нам јасна ова белешка која се односи на дане неких празника и читања из Триода за 1527/1528. и 1528/1529. годину. Логично би било да се такви записи праве за године које тек треба да дођу, али се, и по многолетију патријарху Макарију (в. нап. 25) и по воденим знацима (нап. 28), закључује да је поменик настао тридесетак година касније.

²⁷ Матић, *Оіис рукоіиса*, 179. Поводом одређивања места за које је поменик писан Матић каже да овај запис заплиће ствар, јер је храм у Белаји посвећен Успењу. Запис је, међутим, био оштећен баш испред речи Белаја, па је могуће да је на оштећеном месту стајало храм, можда са одредницом близу, у обласѡи или слично. Пошто је запис највероватније настао касније, на корици кнѣге писар је могао да начини грешку или да дечанске испоснице схвати као целину, назвавши област у којој се налазе Белајом, као што се то понекад у литератури чини и данас.

²⁸ Приложени калкови водених жигова. Мишљење Радомана Станковића о овим воденим знацима: „Дуіла коіѡва у круіу са звездом и конірамарком, верѡваіно РМ, као сличан тип нађена је у Минеју за јуни из збирке Пећке патријаршије, бр. 40, из 1568. године. Друіа варијанѡа исѡіѡ знака није датирана. Дакле, и овај поменик потиче из истог времена као претходни, Белајски ѡменник, из 1565–1575. године.“



THE DEČANI DESERT SKETAE AND KELLIA OF THE MONASTERY OF DEČANI

Summary

NOT FAR from the Monastery of Dečani, in the upper course of the Dečanska Bistrica river, there were in the middle ages several *sketae* and *kellia*, known today as Dečani hermitages. They were at their most vigorous between the fourteenth and seventeenth centuries, when small churches, dwellings and defensive structures were built, books copied, icons, liturgical objects and vestments obtained. The *sketae* and *kellia* were well organized, economically independent and capable of securing a peaceful life for their dwellers. Today, however, it is with much difficulty that their former locations, appearance and way of life can be reconstructed, mostly through their modest physical remains, the few and scattered written sources, and by analogy with similar and better preserved monastic communities in the Eastern Christian world.

REVIVING THE MEMORY OF THE DEČANI DESERT AND ITS ASCETICS

In the late seventeenth century the kelliotic monks of the Monastery of Dečani were compelled to abandon their

cells and withdraw into the monastery. There is no doubt, however, that not all memory of them has been lost, lingering at least as a vague recollection of there once being, in the barely accessible landscape along the Dečanska Bistrica, ascetics from their monastery, and their cells and cave churches, even though almost all names of their *kellia* and the dedications of their churches have come to be forgotten.

Modern interest in the Dečani Desert was only spurred by archimandrite Seraphim Ristić (1811–1867, fig. 2), and through his honouring its erstwhile dwellers. Namely, in 1850 he included into the *Sticheron to the Serbian Saints* the names of Ephrem, Euthymios and Nestor, they who “had fasted in the Dečani Desert” (fig. 3). He could have come across their names in the monastery’s old manuscripts which he eagerly read. This was the first step towards instituting their cults. In the latter half of the nineteenth century his initial idea was embraced and further developed by the metropolitan of Belgrade, Michael. The intention to establish the cults of Euthymios, Nestor and Ephrem must have aroused curiosity about the places of their ascetic endeavour. Archimandrite Seraphim and

other Dečani monks were certainly aware of the existence of eremitic cells in the vicinity of their monastery and obviously spoke about them to two curious British lady travellers, G. Muir Mackenzie and A. P. Irby (figs 4–5), who visited Dečani in 1863. The two ladies thus made a tour of a few hermitages and published their first, and still the most reliable, description. Moreover, their account is interwoven with the stories created at Dečani to fill in the gaps in historical memory, such as the legend saying that it is in those hermitages that the founder of Dečani, Holy King Stefan Uroš III (popularly known as Stefan of Dečani) and his sister Jelena (Helen), pursued the ascetic path. After 1870, all of that found a place in the work of the historian Miloš S. Milojević, combined with some newly-established facts and the writer's untamed imagination.

Another wave of interest in the hermitages was stirred up by Leontios (Ninković), *hegoumenos* of Dečani (fig. 6), in the early decades of the twentieth century. The abbot's writing was not free of legend, but its importance resides in the fact that he wrote about the hermitages that he had visited himself and was able to describe accurately. He even tried to clear some of them and made an attempt at their identification from written and artistic sources. He was keen on reviving the veneration of the Dečani ascetics, thereby resuming the effort of his predecessor, Seraphim. Their effort eventually resulted in the 1962 decision of the Holy Assembly of Bishops of the Serbian Orthodox Church to include Venerable Euthymios, Nestor and Helen of Dečani among the Serbian saints.

Even though imbued with a romantic view of the past, the striving of the archimandrites of Dečani to revive the memory of the *kellia* and their dwellers, combined with the firsthand account of A. P. Irby and G. Muir Mackenzie, provided a basis for the first scholarly exploration of the Dečani Desert in the twentieth century.

ON THE MARGIN OF SCHOLARLY ATTENTION, FAR FROM PROTECTED STATUS

The times that followed bitterly failed to meet the noble expectation of two British ladies, Georgina Muir Mackenzie and Adelina Paulina Irby, that the “curious hermitages” round Dečani “are certain to become objects of

interest and protection so soon as they are known to European travellers”. The hermitages remained superficially explored and left to their slow but foreseeable demise. In the second half of the nineteenth and early twentieth centuries not a single serious step was made towards a hands-on scholarly study of the Dečani Desert, let alone the thought of its being placed under protection. Sergei N. Smirnov and Djurdje Bošković were the first to present the results of an original scholarly exploration of the Dečani hermitages to the public. In the early 1930s they visited two eremitic sites in the surroundings of Dečani: the cave church at Belaja and the so-called “Constructed hermitage”. They photographed and described the then existing physical remains of former human presence. Somewhat later, in 1940, an extensive monograph on the Monastery of Dečani included Bošković's similarly conceived text on the so-called “King's hermitage”. Also, in the first half of the twentieth century some modest preparatory work was done to pave the way for the study of the written sources relating to the Dečani Desert and associated phenomena.

In the mid-1960s a research project on medieval anchoritic painting in Kosovo and Metohija was launched under the direction of Milan Ivanović. Useful documentation for the cave church at Belaja was collected and, although never published, it underpinned the inclusion of the cave and associated eremitic structures into the Provincial Register of Cultural Monuments. Since then the hermitages of Dečani have been visited, recorded and described by other researchers, and some scholarly attention has been paid to the sketic scriptorium at Belaja. It is a deplorable fact, however, that since the tragic events of 1999 and 2004, access to the remains of the anchoritic abodes, exposed to continuous devastation, has become very difficult.

The previous research on the Dečani Desert was quite limited in scope insomuch as it focused on collecting as much relevant data as possible in order to lay the groundwork for further and deeper research, which, however, was never undertaken. Besides, the collected documentation on the endangered medieval heritage remained largely unpublished. It was therefore necessary to improve and publish it, and to undertake the next step by developing an integrated explanatory approach to the

evolution of the Dečani Desert as a complex heritage and phenomenological whole. It is clear, however, that it cannot be preserved unless the Dečani Special Zoning Area, within which the hermitages are situated, is legally delineated with precision and safeguarded by law in an enforceable and permanent manner.

DEČANI HERMITAGES IN THE LIGHT OF WRITTEN SOURCES

The surviving written sources for the Dečani Desert, preserved either in their original form or as fragmentary transcriptions, are all the more important as they are few. The earliest reference to eremitic cells round Dečani is found in the *Life of Patriarch Ephrem* written shortly after 1400 by Mark, bishop of Peć. Mark says that the famous ascetic Ephrem joined a hermitage of Dečani (between 1347 and 1345), where he found two experienced monks, which suggests that the hermitage not only existed about 1350 but had probably been set up at the time of the construction of the monastery (1327–35).

By the late sixteenth century the number of hermitages had risen to about ten: the Ottoman tax registers of 1570/1 and 1582 recorded nine entities of the kind on the monastery land. Their life was at its peak in the fifteenth and sixteenth centuries. The Serbian sources name them variously as “desert”, “churches”, “temples”, “cells”, while the Ottoman ones usually refer to them simply as “monastery”. Only one of the hermitages is alternatively termed “*pyrgos*”.

The hermitages were in fact *kellia* or *sketae* of the Monastery of Dečani. While never breaking ties with the monastery, being its dependencies, they were autonomous to a great extent. This is best reflected in their economic self-sufficiency, as they owned land and other property, acquired either by purchase or in some other way. The main source of their income at the time of Serbia’s independence (until 1459) probably were donations made by royals and nobles, and during the sixteenth and seventeenth centuries, by devout Christians, both local and other. At that time, under Ottoman rule, they and the mother monastery were registered as a single entity taxpayer.

Some dwellers of the hermitages are known to have been distinguished and well-educated members of the monkhood of their time: the abovementioned Ephrem served twice as patriarch of the Serbian Church, Nikander of Belaja was among the best scribes about 1500, elder Nestor from the same *kellion* was an able *oikonomos* and a *ktetor*, and hieromonk Methodios of the *kellion* of St Nicholas was appointed *hegoumenos* of Dečani in 1575.

The documentary sources suggest that the organization of the *kellia* and *sketae* of Dečani was similar to the one set up by Saint Sava (Sabas) of Serbia for the so-called Karyes *kellion* on Mount Athos in the early thirteenth century. Each was inhabited by few monks headed by an elder. As most *kellia* were known by the name of their patron saint, each almost certainly had a small church (only two have partially survived). The churches were either free-standing structures or partially constructed so as to fit into shallow cavities in the rock, and the regular or reduced liturgy was celebrated there. As evidenced by documentary sources, they were furnished with necessary books, icons, vestments and vessels (fig. 18).

The Dečani hermitages were inhabited until the end of the seventeenth century. They were abandoned probably in 1692, when the fear of Ottoman retribution in the wake of the Austro-Turkish war of 1689–90 caused a massive exodus of the Serb population from the region and when the surroundings of Dečani were razed. At any rate, after the seventeenth century there is no more reference to them in the sources. The kelliotic monks withdrew to the monastery, taking with them the books, icons and liturgical objects, some of which are still there.

BELAJA

Belaja is the popular name for the best-known of the Dečani hermitages (fig. 15). The surviving body of evidence provides much relevant information, and its identification has never been a matter of controversy. Belaja was not only the most distinguished but also the oldest of all, and was always placed first in any list of the cells and *sketae* of Dečani. The partially preserved text of its

memorial book helps date its beginnings to the time of the construction of the Monastery of Dečani. Round the middle of the fourteenth century, it was the probable ascetic abode of a future Serbian patriarch, Ephrem (fig. 14), who joined there three experienced monks, Spyridon, Iakovos and elder Avraam. By then it had already had the cave church of the Dormition of the Virgin, even though the memorial book also mentions its dedication to the Resurrection of Christ.

Further information about Belaja does not re-emerge until about 1500 and concerns a busy manuscript copying activity being pursued there. The pivotal person in the endeavour was Nikander, certainly a member of the *skete*. Either alone or together with others, he copied several liturgical books and illuminated them with large initials and beautiful uncoloured headpieces (figs 16–17). Some of his work was done at the request and with the blessing of Belaja's abba, Euthymios.

The mid-sixteenth century is marked by abba Nestor, known from a contract dated 17 May 1565, relating to the sale of a part of a meadow near the village of Glodjani. The contract is interesting because it shows, among other things, that the *skete* of Belaja owned real property and considerable financial means. It freely disposed of the meadow: it had purchased it from a Behram and was able to sell a part of it to a Raič Rašković of Kruševo. The document suggests the *skete*'s proprietary independence from the mother monastery, because two Dečani monks only figure in it as witnesses, if ahead of the others. The income abba Nestor had at his disposal made it possible for him to commission, in 1564/5, a large wood-carved and painted cross, now in the *katholikon* of Dečani (fig. 19). The last reference to elder Nestor dates from 1567: with the support of two local village heads he had, on the estate of Dečani at Brezovica near Plav, a Trinity church built and frescoed. Nestor seems to have left Belaja after that – there is no more reference to him as its superior – and moved to the newly-founded monastery at Brezovica to become its abbot.

It was at the time of elder Nestor that Belaja appears for the first time in an Ottoman document, the *ferman* of the Sultan Suleiman of 1565. In the Ottoman tax registers of 1570/1 and 1582 it is listed as the foremost of the Dečani *sketae* and reportedly had three monks. From

about 1580, when the memorial book of Belaja begins, until the end of the seventeenth century, the names of its many benefactors were entered. The names of Belaja monks appear in the memorial books of the monasteries of Dečani and Sopoćani in the seventeenth century.

THE THREE HOLY HIERARCHS

The *skete* of the Three Holy Hierarchs (fig. 20) is known today as the hermitage of the Holy King Stefan of Dečani. Its original location and layout are known from handwritten notes of hieromonk Gregory in a book he copied for its elder Arsenios about 1440–50 (fig. 22), and from the memorial book of the church of the Holy Three Hierarchs (1565–75), the text of which has been partially preserved. The *skete* is in the vicinity of the Monastery of Dečani and its marked feature is a multi-storey building abutting against the rock, which is the reason why some documentary sources also refer to it as *pyrgos*. The first part of its memorial book only contains the names of persons of the first half of the fifteenth century, which suggests that it was then that the hermitage with the church of the Three Holy Hierarchs was founded. It is possible that its *ktetor* was Despot Stefan Lazarević (r. 1389–1427) or Despot Djuradj Branković (r. 1427–1456), which seems to be suggested by the fact that the Ottoman sources refer to it as Despot's and the like.

In 1570/1 it reportedly had two resident monks. The *skete* owned land, probably near the village of Istinić in the Metohija Plain, and the villagers worked the land for free. The *skete* received donations from many local Christians, and considerable earnings were made by the monks teaching local children to read and write. The *skete* possessed quite a large number of books (fig. 23), liturgical vestments and vessels, as may be inferred from its memorial book.

ST NICHOLAS' KELLION

Some assumptions have been made, but the exact location of this cell remains unknown. It is referred to in several sixteenth-century Ottoman sources, from which

we can learn that it had a few monks, three mills and land under chestnut trees. Compelled to defend their ownership rights in 1577, the monks ventured as far as the Sultan's court. Of its dwellers, we know of hieromonk Methodios, appointed *hegoumenos* of Dečani in 1574 (fig. 24), elder Basil, and monks Zacharias and Leontios, whose names figure in the memorial book of the Three Holy Hierarchs.

ST NEILOS' KELLION

The date and location of St Neilos' *kellion* is also known. It appears to have been one of major Dečani hermitages. The earliest reference to it dates from 1565, when its elder Makarios and hieromonk Iakovos witnessed to the sale of a part of the meadow of the Belaja *skete* near Glodjani. The monks from "Neilos' Desert" figure in the memorial book of Belaja, and after 1594 in that of Dečani as well. The memorial book of the Three Holy Hierarchs informs about Neilos' *kellion* borrowing two *Oktoechoi*, one chalice and several liturgical vestments from it.

ST GEORGE'S KELLION

The *kellion* of St George is only documented in the Ottoman tax registers of 1570/1 and 1582, when there was a single resident monk. It can with certainty be identified with the now lost hermitage of St Helen, as it was called in the nineteenth century.

The Ottoman tax register of 1570/1 recorded four more churches or monasteries on the land held by the Monastery of Dečani: Prečista (meaning "the purest", and thus probably a church dedicated to the Virgin) with three monks, St John's with two monks, Morava with three monks, and Pridvorac with no monks. All four figure in the 1582 register, but with no information as to the number of monks. The 1565 *ferman* of the Sultan Suleiman mentions a church of St Stephen as well. The former locations of these cells are unknown, but at least some of them might have been in the vicinity of Dečani, along the Dečanska Bistrica.

THE SKETE OF THE DORMITION OF THE VIRGIN AT BELAJA

On the left bank of the Dečanska Bistrica, 5.2 kilometres northwest of the monastery, there are the remains of religious structures and dwellings of the best-known ascetic community in the Dečani Desert – the *skete* of the Dormition of the Virgin at Belaja (fig. 12/A). The ancient Serbian name of the area where the *skete* was set up and after which it was named (Belaje, Belaj) is attested by written sources. In the second half of the nineteenth century the site of the surviving cave church was known as the "Virgin's chapel". Apart from manuscript books, liturgical vestments and vessels now kept at the Monastery of Dečani and in various cultural institutions, the *skete* is reduced to the remains of a few structures which are increasingly difficult to discern. They were created gradually, as a result of monastics' constructive interaction with nature. As a result of the pitiful destructive interaction between nature and some other, and quite different, humans, they have been devastated, desecrated and demolished for centuries. The focal point for community worship was a small cave church.

THE CAVE CHURCH OF THE DORMITION OF THE VIRGIN

The rock where the cave church was founded is at a distance of some 220 metres from the Dečanska Bistrica (fig. 25 / no 1). There are in fact two larger cave openings in the rock face. The church sits in the south-eastern cave or, viewed from the direction of the river, on the viewer's right-hand side (figs 15, 26; coordinates: 0435462/4712914), with its floor at an altitude of 858 metres above sea level. It seems certain that the ascetics who chose Belaja as their abode had found on the site of the subsequently built church a tight rock crevice, in fact a fault in the Triassic limestones. The cavity of the original fault had opened as a result of water action, which caused the erosion and partial collapse of the looser portion of the tectonic breccia which had filled up the entire fault zone. The narrower end of the crevice penetrated further into the rock in a north-easterly direction

with a northerly deviation of 50° (figs 27, 29). (For the purpose of simplifying our description, we shall disregard the deviation and proceed as if the church were laid out on an east-west axis.) Its original width may be tentatively assumed from the span of the upper sidewalls of the cave, which were not subjected to carving and which show the remains of “fault mirrors” covered with frescoes. At that point the crevice begins to widen downwards. The span between the upper edges of the opposite frescoes showing the archangel Gabriel and the Virgin is no more than 40 centimetres, in contrast to 80 centimetres a metre below (figs 28, 35). The upper end of the crevice is sealed with the uncollapsed breccia mass, thus forming a kind of a natural cave roof (4.2 m from the floor). A breccia layer is also observable along the axis of the crevice under the church floor. The extent to which the interior space of the original cave had been adapted to worship purposes remains unclear. The whole eastern part of the cave, which had obviously served as the sanctuary, as well as all of its lower part, subsequently underwent extensive remodelling. In the upper zone of the cave church, whose natural shape and width remained unaltered, the oldest wall-painting has survived. As it may be dated to the mid-fourteenth century, the cave obviously functioned as a church at that time.

The next stage in shaping the interior space of the cave church may be dated to the mid-fifteenth century by the frescoes covering the reshaped portions of the church. The appearance then given to the church is much better known. The interior was enlarged by cutting the sidewalls up to a height of about two metres, which damaged the bottom part of the upper register of the earlier wall painting and completely destroyed the lower register (figs 32–34). The width at the floor level was enlarged to about 2.85 metres (fig. 31), and the floor was coated with solid and carefully levelled layers of plaster (fig. 36). In the part of the northern wall and the adjacent eastern wall, which had functioned as the sanctuary, a wide recess was cut into the rock at a height of about one metre from the floor so that a sort of a bench was shaped, whose eastern portion served as the altar table (figs. 32, 33, 69). In the northern wall of the recess a niche for the prothesis was cut (fig. 32, 69). The easternmost part of the original cavity was completely sealed

off with masonry. Stone and lime mortar were amply used to shape a semicircular apse above the bench, and above it, a narrow trapezoid wall which covered the remains of the wall-painting done in the first half of the fourteenth century (figs 7, 10, 32–35, 41, 42). All new surfaces obtained by constructing and rock-cutting were covered with a new layer of frescoes.

What remains in obscurity is the appearance of the western part of the reshaped cave church. Over time, heavy rock erosion caused a good part of the church to collapse into the Dečanska Bistrica (figs 7, 9, 27, 31). As a result, the length of the church and the manner in which its western side was sheltered is impossible to reconstruct with any certainty. Based on some parameters, however, it may be assumed that it was at least four metres long, which then means that it was at least 11.5 square metres in area and could accommodate six or seven officiating persons.

WALL PAINTING

THE EARLIER FRESCOES

Of the fresco decoration only modest remains have survived (figs 37–39). The oldest frescoes are in the uppermost zone of the longitudinal walls, which show a reduced cycle of the Great Feasts. Their iconography is simple and habitual. The circular arrangement of the Dodekaorton scenes aimed at conveying clear messages also follows ancient traditions.

At the eastern end of the cave, marked off by broad ornamental bands, are two figures painted on the opposite walls of the narrow crevice: the archangel Gabriel (north) and the Virgin (south). Their curiously positioned figures form an *Annunciation* scene (figs 40–46). The sequence of scenes continues with the *Nativity* on the southern wall (figs 47–50) and ends with the *Descent into Limbo* (known from old photographs) placed oppositely on the north wall (figs 40, 53–55). In that way the emphasis was laid, in front of the altar area, on the depiction of the “greatest of the great feasts” – Christmas, and “the feast of feasts” – Easter. The scenes of the *Nativity* and *Descent into Limbo* were depicted opposite one

another in various places in Orthodox churches, which was a way to emphasize their profound dogmatic and symbolic connection. The resurrection of Christ – the pledge of the salvation of humankind from eternal death, from the corruption of the body and soul – is seen by the Church Fathers as the immediate consequence and the purpose of the Incarnation of the Logos. Recognized by the early theologians as two pivotal, opening and concluding, events in the economy of salvation, the sacred mysteries of Christ's birth and resurrection were directly related to one another to emphasize their hidden but profound correspondence. The usual placement of the two scenes in Byzantine churches was in the sanctuary or in front of it. The practice also drew from the early interpreters of the liturgy and of the symbolism of a Christian church. According to them, the altar apse, altar table and ciborium symbolize the Bethlehem cave where Jesus was born on the one hand, and the Golgotha cave and the tomb where God Incarnate resurrected on the other. It should be noted, therefore, that the symbolism of the two scenes associated with two caves – Bethlehem and Golgotha – may have had a broader significance in the cave church at Belaja. Namely, the two scenes dominated its entire interior. Larger than the other scenes and placed at the centre of a quite reduced thematic programme depicted in the uppermost register, they effectively convey its core idea. Perhaps the Belaja solitaires tended to emphasize, among other things, the profound sacramental symbolism of the whole cave shrine as a faithful image of the places where the Saviour was born and resurrected.

That the cycle of the Great Feasts was reduced is obvious from the fact that the *Nativity* scene is immediately followed by the *Baptism* (fig. 39, 51, 52) instead of the *Presentation of Christ in the Temple*. Only one more scene from the cycle was included in the programme. It was placed opposite the *Baptism* and next to the *Descent into Limbo*. Even though nothing of it has survived, it seems that not even such an abridged cycle could have left out a central evangelical event such as the *Crucifixion*. Chronologically and meaningfully linked with the adjacent *Descent into Limbo*, the *Crucifixion* would have been a symbolically justified antithesis to the *Baptism*. It would have conferred upon the entire cycle of the Great Feasts

an even more convincing soteriological emphasis. The symbolical and chronological logic of a thus conceived cycle does not give ground to assume that the lost scene used to depict the *Dormition of the Virgin*. In all likelihood, therefore, the depiction of the feast that the church was dedicated to according to later sources was not included in the programme. It should be noted in that connection that the Resurrection of Christ is listed first as the dedication of the church in Belaja's memorial book.

There is no doubt that the painter of the older frescoes followed the classicizing stream in the stylistic polyphony of the Palaiologan high renaissance. There are no dramatic contrasts of light and shade, expressively distorted faces or nervous motions. His composition is structured around verticals and horizontals which follow a serene and enjoyable rhythm. Painted architecture and landscape play an important part in defining the compositional frame. Rounded faces are modelled delicately and by gradation. Although the original colours have been considerably damaged and thermally altered, the palette seems to have been quite lightened and well-balanced. The serenity, solemnity, even a certain opulence of the original painting must have been enhanced by ornamental bands on a white background. The classicist structure was not, however, stifled by dry academism characteristic of the second quarter and middle of the fourteenth century. On the contrary, the manner of the Belaja painter preserved a sense of immediacy and liveliness. His work exhibits some similarities to mid-fourteenth-century painting, notably the frescoes on the arch facing the west bay of the Holy Apostles at Peć. The prophets David and Solomon in the two churches are quite similar typologically, especially the shape and drawing of their crowns, typical of the mid-fourteenth century. St John the Baptist from Belaja is comparable with some portraits of prophets from Peć. However, the two paintings are quite different in spirit. Belaja lacks the marked expressiveness which is also characteristic of the chronologically close frescoes in the narthex of Dečani. As the hand of the Belaja painter cannot be identified in the *katholikon* of Dečani, it seems reasonable to assume that the cave church of the Dormition of the Virgin was frescoed a little before or a little after it. The maturity of its style suggests rather that it was after

1347/8, which is the date when the frescoing of the Dečani monastery church was completed.

THE LATER FRESCOES

On the eastern wall of the sanctuary and the apse, as well as in the lower areas of the lateral church walls are the remains of later paintings arranged in three registers. The upper register above the apsidal conch shows the Holy Trinity represented as a three-headed angel (figs 37, 56–58). The conch used to show the Virgin Orans holding the Christ Child in her arms and flanked by two bowing angels (figs 10, 34, 37, 59–62). A halo and a raised unfolded scroll, once visible on the “vault” over the enlarged part of the cave south of the apse and now lost, possibly were the remains of a bishop’s figure from the scene of *Officiating bishops*, or of a prophet, or of a sainted hymnographer, programmatically associated with the representation of the Virgin in the conch (figs 39, 62). A few modest fragments are all that is left of the other figures of saints. Visible in the prothesis niche are the remains of a curious *Lamentation* scene (figs 38, 63, 64). The dado in the sanctuary was painted in imitation of marble incrustation. At the far western end of this wall zone there is a vertical ornamental band, probably marking the boundary of the sanctuary (figs 37, 69). The lower, enlarged, portion of the nave is now virtually left without frescoes. From the little that has survived, it appears that the painted dado was left out to make room for standing figures.

There are among the later frescoes a few iconographically quite interesting scenes. The unusual trikephalic representation of the Holy Trinity appeared quite early in Christian art. In the Orthodox world it emerged in the thirteenth century, but gained some popularity only in the fourteenth and fifteenth centuries. The representation of the three-headed angel should not be confused with that of a beardless young man, such as shown at Mateič, or a three-headed girl clad in antique robes, personifying divine wisdom [e.g. Peribleptos at Ohrid, Zarzma in Georgia, Hilandar (Chilandariou) on Mount Athos, St Phanoorios at Valsamoneri in Crete, Rozhen Monastery in Bulgaria]. The oldest known depiction of the Holy Trinity

symbolized as a three-headed angel, at the Church of St Saviour at Shtip, dates from about 1380. Similar depictions were subsequently painted at Ramača, Brezova near Ivanjica, Zrze Monastery, and in some icons. The view seems quite plausible that the rare trikephalic “angelic” type representations of the Holy Trinity were inspired by the biblical story of Abraham’s hospitality. Many Orthodox thinkers recognized in the three angelic guests visiting the Old Testament patriarch a living icon of the Holy Trinity. Seeking to make the representation of the three angels from the *Hospitality* more easily readable as an icon of the triune God, the painters tended to pull their figures out of the narrative context of the scene, omitting Abraham and Sarah. Later on, probably seeking to emphasize the consubstantiality and indivisibility of the trihypostatic God, some iconographers merged the three angelic figures into a single three-headed or three-faced body, apparently under the influence of other three-headed and three-faced representations of God. The three-headed angelic figure is found in various iconographic contexts. At times it was even put back into its original narrative context, the scene of Abraham’s hospitality (e.g. St Nicholas Monastery near the village of Aetos in Aitolokarnania, Greece, dated to 1692). The three-headed angel at Belaja is in a direct programmatic and iconographic association with the *Annunciation* scene and the Virgin depicted in the apsidal conch. The association is all the more interesting as the Orthodox tradition interprets the hospitality of Abraham as a promise of the Incarnation of the Son and a prefiguration of the Annunciation, while the tent in which the patriarch received his heavenly guests is understood as a prefiguration of the Mother of God. The iconographic solution used at Belaja is rare, but not altogether lonely.

Much as they are modest, the remains of wall painting in the prothesis niche unambiguously suggest a distinctive, liturgically inspired *Lamentation* scene (figs 38, 63, 64). Still visible of the half-figure of Christ are part of the belly and the cloth wrapped round the waist, which is white and tied into a knot. There were at least two persons standing behind Christ. Their garbed silhouettes stand out against the white background. Clearly visible in the upper portion of the scene are their haloes and, between them, a tiny piece of the nimbus of Christ, his body taken

down from the cross. The partially preserved white edge of Christ's nimbus cuts across the lower of the nimbi. From the way in which the nimbi and the lower part of Christ's torso are positioned, it seems obvious that his lifeless body, drooping almost diagonally to the right, was supported by the persons standing behind. Judging by analogies, the largest and uppermost nimbus belonged to the Virgin. The unusual and rare iconography of the *Lamentation* finds its closest analogy in the backside scene of the well-known Dečani icon of the Virgin Pelagonitissa dating from the third quarter of the fourteenth century (fig. 65). As the double-sided icon has always been highly venerated by the Dečani brotherhood, it is reasonable to assume that it served as a model for the cave fresco. This iconography seems to have had a broader appeal in the area of Metohija and even beyond. Dependent on it, for example, is an icon of the Virgin with dead Christ from Peć, dating from the second half of the sixteenth century. In the prothesis of the Monastery of Dobrićevo in Hercegovina, the painter monk George (Georgije) Mitrofanović prepared a cartoon for, and painted, a *Lamentation* fresco (fig. 66). He is known to have visited Metohija.

The placement of the *Lamentation* scene in the prothesis niche brought it into the liturgical context charged with the symbolism of Christ's passion. As the Preparation of the Holy Gifts (*Proskomide*) in the prothesis unambiguously evokes the memory of Christ's death on the cross, the Orthodox mystagogues have always associated it with the redeeming Golgotha event. Alluding to the *Proskomide* service celebrated in front of this scene is a graffito carved at its bottom (figs 63, 64, 67, 68). The graffito, which contains the names of a few monks and laymen, was carved on at least two separate occasions in the first half and mid-fifteenth century. Therefore, the monk Nikander mentioned in it obviously is not the scribe of the same name active in the late fifteenth and early sixteenth centuries.

Although the later wall painting has suffered even heavier damage than the earlier, mid-fourteenth-century one, it is obvious that the painter was not as gifted and well trained as his predecessor. His figures show awkward proportions, the shapes are defined with a rather hard line, and his schematic modelling virtually deprives the bodies and faces of plasticity and volume. A dense linear

pattern of light accents on draperies turns them into almost isolated planes, reducing natural shapes to their stylized interpretation. The painterly matter, however, is not completely "dry" and possesses a certain robust beauty. Taken as a whole, the new painting, especially its transparent and spirited colours, must have bestowed an entirely different tone on the ensemble. Its distinctive iconographic and pictorial features, as well as the palaeographic characteristics of the graffito, suggest the middle of the fifteenth century as its date or, to be exact, it was painted on the eve of the first Ottoman conquest of the Despotate of Serbia (1439) or between the first Ottoman conquest of the area where Dečani is situated (1439–44) and its definitive fall in 1455.

OTHER STRUCTURES OF THE ASCETIC COMMUNITY AT BELAJA

Within a radius of about 150 metres of the cave church, several structures intended for the habitation, work and prayer of the Belaja ascetics have been registered (fig. 25). Visible on the face of the rock mass where the church is tucked in is a platform cut into the rock, perhaps a solitary viewing site where the ascetics could have prayed and meditated (fig. 135). A few metres to the northwest of the cave church, there is another, and a little larger, cave. It is 7.30 metres wide at the entrance, but then tapers considerably (fig. 15). With an interior not completely protected from rain, wind and weather, it has been unsuitable for habitation or a longer stay. It might have served as a closed-in porch or narthex of the church, a place where the brotherhood of the *skete* could have assembled to confer or to prepare for worship services. To the right of it, in the direction of the church, there is a shallow cavity, practically a niche, with the raised dry-stone floor (fig. 9).

About ten metres below the larger cave in the northeasterly direction there used to be a massive retaining wall, now only known from old photographs (figs 8, 70). Carefully built of rough-hewn stone against the sharply inclined slope (45°), it was three to four metres wide and formed the base for a light structure, most likely a hermit's wattle or wooden hut.

Larger and carefully dressed stones were used for a quite large structure built on a very steep terrain some twenty-five metres to the north-east of the cave church (fig. 25/no 2; coordinates: 0435390/4712928; 891 m.a.s.l.). Two of its straight and about 80 centimeter thick walls, meeting at a right angle, have been partially preserved (figs 71, 72). The longitudinal wall, laid out on an east-west axis, has survived to a length of about 5.5 metres and a height of five stone courses, while the one perpendicular to it has survived to a length of three metres. At the point the latter ends, the remains of a third, probably retaining wall are observable. The building might have served for habitation and storage. Given its size, it may have accommodated at least two or three persons. Above it and some fifty metres to the north of the cave church, the remains of the plastered floor of a humble ascetic dwelling have been registered. Above it is another small platform, as if rock-cut, a sort of a viewing site overlooking the river gorge.

Opposite a groove carved by rushing torrent waters south of the cave church, rises a craggy elevation with the remains of an interesting ascetic cell just below its top (fig. 26). Built under a rock overhang on the vertically rising northern hillside (fig. 25 / no 4; orientation: 285 to north; coordinates: 0435475/4712828; 832 m.a.s.l.), the cell, which is now inaccessible, communicated visually with the Belaja *skete* area and the Dečanska Bistrica river valley (fig. 136). The surviving remains are hardly sufficient for reconstructing its original appearance in any detail. Apparently, the structure, built against the rock, was arranged on a complex plan, with walls of broken stone bound in mortar (fig. 73). Two timber beams have partially survived. One of them, massive and square-sectioned, must have supported a moveable bridge spanning the chasm between the cell and the approach-way rock (fig. 74). The distinctive nature and purpose of the cell is suggested by its isolated position within the *skete*.

ON THE SIZE, ORGANIZATION, WORSHIP AND STATUS OF THE BELAJA COMMUNITY

The Ottoman tax registers of both 1570/1 and 1582 recorded only three monks at Belaja. There is reliable evi-

dence, however, that the monastic life in the Monastery of Dečani and its surroundings in the medieval period had been much more vigorous than it was under Ottoman rule. The size of the cave church as well as the number and size of the other *skete* structures suggest that, at its peak in the fourteenth and first half of the fifteenth centuries, Belaja certainly ranked among larger *sketae* with a brotherhood of at least six or seven monks. The introduction to its memorial book, apparently written at the time the *skete* was set up, explicitly mentions an elder or abba, an ecclesiarch, a paraecclesiarch and, finally, the “whole assembly” of the *skete*. This not only confirms that the community was numerically strong, but also that it was organized hierarchically according to monastic duties, similarly to a coenobium. The memorial book suggests that the *skete*'s liturgical practice was also quite similar to that observed by coenobitic communities. The liturgy was celebrated at least twice a week – on Saturdays and Sundays – and almost certainly on the days of major feasts as well. The main daily services seem to have been regularly held on weekdays, even though the memorial book only mentions an evening service for the dead held on Fridays. It is certain, however, that some services were reduced in form by comparison with the liturgical practice observed in larger coenobitic monasteries. The reduction of communal liturgical celebration was certainly the result of the need to make more room for the demanding ascetic endeavour and every ascetic's individual rule of prayer.

The documentary sources leave no doubt that the *skete* owned mills, meadows and livestock under Ottoman rule. Part of their income came from donors – their names are recorded in the memorial book – which must have had an impact on the community's lifestyle. It is more than reasonable to assume that things had been pretty much the same in the fourteenth and fifteenth centuries. The assumption finds corroboration in the fact that in the late medieval period there were, elsewhere in the Balkans and on Mount Athos, *sketae* which were quite similar to Belaja in the number of ascetics, the organization of liturgical life and ownership of real property and livestock. The size and productiveness of the land had a bearing on the way of life of such communities and their relationship to the outside world. All of that considerably

influenced the type of community. Owing to its property, the Belaja community must have been quite self-sufficient, which in turn was a prerequisite for the fullness of its institutional and liturgical life. The fact that the cells were mostly made of perishable materials was in keeping with the ancient anchoritic tradition. There is no doubt that the entire “urban structure” of the *skete* was also modelled after ancient anchoritic patterns. The cells were separated but sufficiently near one another to ensure the level of visual and auditory communication between the cave shrine and almost each of them that would function as a cohesion factor. Moreover, this was one of the reasons why the *skete*’s economic life and prayer practices somewhat resembled the coenobitic way of life. Because of their intermediate nature, similar communities were difficult to define even in the middle ages. Some Athonite *sketae* and anchoritic communities were therefore interchangeably termed as *kellion* (κελλίον) and “small monastery” or *monidrion* (μονύδριον). It is not surprising then that the written sources of the sixteenth and seventeenth centuries refer to the Belaja community as “monastery”, but also as a “place” and “desert”.

THE SKETE OF THE THREE HOLY HIERARCHS (“THE HOLY KING”)

The chapter that discusses the historical sources relevant to the Dečani Desert submits the facts on the basis of which the founding of the *skete* has been dated to the reign of Despot Stefan Lazarević, as well as the surviving information that shed light on its later stages, in the late medieval and Ottoman periods. Of utmost importance in that respect are the handwritten notes made by a Dečani hieromonk, Gregory, in a Lenten Triodion about 1440–50. Namely, his claims can be verified in the field.

The remains of the *skete* of the Three Hierarchs sit high above the left bank of the Dečanska Bistrica, at a little less than an hour’s walk uphill from the monastery (fig. 75). The complex was built on a narrow and elongated plateau. The *skete* is only accessible from the east because the plateau is bounded by a tall vertical cliff on the north and a steeply descending slope on the south. Its well-defended location, obviously suited to habitation

and offering a clear southerly view of a good part of Me-tohija, confirms Gregory’s claims as trustworthy.

The current topography of the site and the appearance of the plateau are considerably different from the original situation. Even so, the drawings and photographs by Djurdje Bošković, who visited the site while it was in a much better state of preservation, permit a more or less precise reconstruction (figs 76–78, 97). Bošković’s precious field documentation and our own field surveys carried out in 2006 and 2007 served as a basis for an attempted reconstruction of the appearance, function and chronology of the complex. Apparently, the whole plateau used to be supported on a retaining wall. It seems almost certain that the aboveground portion of the retaining wall had a parapet with arrow loops giving the complex the appearance of a fortification.

Three structures of the original complex have survived into our days: a tall *pyrgos* or tower at the centre; a small church, *parekklesion*, at the western end; and a vaulted structure at the eastern, accessible, end of the plateau (fig. 79).

The *parekklesion* has almost completely collapsed. The remains of its north-western corner with portions of the entrance and doorsill nonetheless provide elements for deducing its approximate dimensions and form. It apparently was a small single-nave church suited to a small brotherhood. The eastern apse and the north wall almost abutted against the cliff. The interior was frescoed, as evidenced by the surviving fragments of the painted dado in the north-western corner (figs 80, 81).

The *pyrgos*, a once monumental structure and the *skete*’s recognizable landmark, had been in a relatively good state of preservation until the 1930s (fig. 82). It suffered the heaviest deterioration in the second half of the twentieth century, which is a telling fact (fig. 83). At the last field survey, the *pyrgos* was preserved to the third-floor level. It was constructed under a shallow rock overhang at the northern end of the plateau and originally had five levels, of which the ground-floor one was strengthened by a slanted stone-built scarp (figs 84–90). The interior was divided by wooden floor constructions. The entrance, at the second floor, shows a quite interesting architectural solution. Shaped as a low setback portal with a monolithic lintel, a similarly shaped doorsill and

a single-leaf door, it was fitted into a narrow recess adapted to receive a wooden ladder (fig. 91). The purpose of the recess, so far the only such in Serbian medieval architecture, obviously was to ensure the safety of the *pyrgos*. As the window openings noticeably vary in size and shape, they apparently were suited to the different functions of different levels. The lower levels were poorly lit, in contrast to the unusually large top-floor windows. On the floors of the *pyrgos*, remains have survived of fixtures such as the flue of a corner hearth or fireplace and wall niches (fig. 92).

The *eastern structure* as it is now is a stone-built barrel-vaulted ground-floor building laid out on an elongated rectangular plan. From its position and architectural features, but also from what is known of medieval Serbian residential architecture, it may be assumed that the ground floor served as a storage area and was surmounted by a wooden-built upper floor intended for habitation (figs 93–96).

On the whole, the complex may be described as a fortified monastic *skete* “in the rock” (fig. 98). The latter fact deserves special emphasis because it constitutes an important feature of all surviving structures and lends distinction to the entire complex. The cave character of the structures was certainly consciously chosen in keeping with the traditional notion of the ascetic desert. It is also important to note that the kelliotic community of the Three Hierarchs was likely founded under royal patronage, which brings us to the intricate issue of kings’ programmatic relationship to eremitism. Particularly noteworthy in our case are the Athonite patterns of the practice, notably the cases of the Serbian kings patronizing the construction of monastic towers on Athos. This goes for the Transfiguration *pyrgos* founded under the patronage of King Stefan Uroš I (r. 1243–76) and the *pyrgoi* of St Basil by the sea (Chrouisia) and at Karyes, founded by King Stefan Uroš II (r. 1282–1321). Especially relevant to our case is the Transfiguration *pyrgos*. Namely, a note of 1262/3 refers to it as a *hesychasterion* (i.e. *skete*) of the Monastery of Hilandar intended for the defence of the mother monastery and for the kelliotic way of life. The major building of the complex was its monumental *pyrgos*, and it also included a small single-nave church. This might have been the model emulated by the Three Holy

Hierarchs, whose function was also twofold: defensive and residential.

The use of towers for habitation had been an ancient practice, and some distinguished Serbian ecclesiastics, such as Saint Sava of Serbia and the *hegoumenos* of Hilandar, later Serbian archbishop, Daniel (Danilo) II, are known to have resided in Athonite towers. An essential aspect of this issue resides in the fact that the *pyrgoi* dwellers usually were members of the monastic elites. The dwellers of the *pyrgoi* of Hilandar were “*pyrgos* elders” or “*bashtas*” – their heads and members of the particularly respected category of spiritual teachers. From what is known today, hieromonk Arsenios, head of the *skete* of the Three Holy Hierarchs, was one of such superiors and spiritual teachers.

Within the *skete*, some parts of the *pyrgos* and the upper floor of the eastern building might have been used for habitation. There is no reliable evidence for the exact purposes of the different floors of the tower. The lowest is likely to have served as a storage area. The third floor, furnished with a hearth/fireplace, was particularly suitable for habitation. Very interesting for two essential reasons is the top floor with its large windows. The rooms offered an amazing view of the surroundings, which conformed to both the spiritual and aesthetic ideals associated with the monastic towers. On the other hand, the rooms would have been a perfect place for manuscript copying. The latter assumption is corroborated not only by the surviving information that the *pyrgos* held a large number of books, but also by the well-known fact that medieval Serbian *hesychasteria* regularly grew into hubs of spiritual life and manuscript copying. Another important purpose of the *pyrgos* was defensive. The important defensive role of monastic towers is attested by written sources, including hagiographic, such as the *lives* of archbishop Daniel II and St Romylos of Ravanica. In our case, this role is suggested by several fortification elements such as the slanted stone scarp on the ground-floor level, the secured entrance on the second floor or the former retaining and enclosure walls.

The Three Holy Hierarchs is a very interesting example of a medieval *skete* and a distinctive instance of “rock architecture”. Moreover, it is the only known fortified *skete* in medieval Serbia and is similar to the Athonite

fortified *sketae* in conception. At the same time, it is a telling testament to a turbulent epoch, when monastic communities both on Athos and in Serbia began to be fortified. All that has been learnt about its conception, function and architecture make it a first-rate source for the study of the organization and form of the sketic and solitary way of life not only in the Dečani Desert but also in the Orthodox East in general.

THE SKETE OF ST GEORGE (HERMITAGE OF “ST HELEN”) AND THE NEIGHBOURING EREMITIC COMMUNITIES

Saint George’s *skete* is only documented by the Ottoman tax registers of 1570/1 and 1582, each reporting a single resident monk. By the mid-nineteenth century, which saw a revived interest in the hermitages in the Dečanska Bistrica river valley, the original dedication of the *skete* had long slid in oblivion, and so the early accounts of travels through the region referred to it using its popular name: the hermitage of St Helen (Jelena), sister of the Holy King Stefan of Dečani.

Our attempt to identify the *skete* in the field has been based on the firsthand descriptions provided by two British travellers, G. Muir Mackenzie and A. P. Irby, and by Djurdje Bošković on the one hand, and on our own field surveys on the other (fig. 99). The travel account of the two British ladies offers precious information: the *skete* is located accurately enough (a quarter of an hour’s ride from the monastery) and described quite correctly, thus giving a general idea of its location, appearance and constituent parts. The description suggests that the *skete* was a structure built under a shallow rock overhang. It appears to have had two levels connected by wooden stairs. The upper level apparently had two rooms, and while the purpose of one of them remains unknown, the other served as a church. The description of the latter is quite detailed and mentions that the sanctuary contained the altar table in the form of a stone slab fitted into the rock. Especially precious is the description of frescoes, amateurish but accurate enough. The paintings, with well-preserved colours, apparently were arranged in three registers. The lowest contained standing figures of saints

– badly damaged by “Arnaouts” (Albanians). The busts in the middle register were much better preserved and the inscriptions still legible. The upper register contained cycles, also in a good state of preservation. From recognizable iconographic elements, a scene from the cycle of St George has been identified, which in turn has made it possible to identify the *skete* itself.

The field survey carried out in 2007 showed that none of the landmarks described by the British ladies – the cave church, a lush rosebush as a site marker, the so-called King’s Fountain (*Kraljeva česma*) – had survived into our times. Yet, some helpful traces were observed, such as the structure described by the British travellers as neighbouring to St Helen’s, and also mentioned by Djurdje Bošković, who provided a technical drawing as well. It is a semi-sunken structure built against the cliff on a trapezoid, nearly rectangular, plan. The interior was partitioned into two barrel-vaulted rooms of unequal size. The surviving traces of red waterproof plaster permit the assumption that the structure’s original use was for food storage. This semi-sunken structure might have been surmounted by a wooden dwelling hut (figs 100–102).

In the area round this structure there still are remains of walls or retaining walls, whose mode of construction and original purpose cannot be identified without archaeological excavation. The survey registered remains of other masonry structures, some of which might have been monastic dwellings (fig. 104). Especially interesting among them is a cave, now inaccessible without climbing equipment, which was obviously sealed off (fig. 103). From what is currently known, however, it is hardly possible to establish exactly which cells belonged to which *skete*.

The *skete* of St George holds an especial place within the Dečani Desert. Alongside the *sketae* of the Virgin (Belaja) and the Three Holy Hierarchs, it certainly was one of the strongest monastic hubs. The written sources and physical remains suggest that the monastic life in the area, even though most vigorous in the medieval period, continued over a longer span of time, which is additionally indicated by its echoes in the local microtoponymy. Namely, this particular area on the left bank of the Dečanska Bistrica is still known as *Ćelije* (Cells), a recognizable toponymic reference to eremitic dwellings.

THE DEČANI DESERT WITHIN
THE FRAMEWORK OF BYZANTINE
AND SERBIAN EREMITISM

THE CONCEPT OF THE MONASTIC DESERT

The cells and *sketae* in the Dečanska Bistrica river valley belong to a class of solitary places of habitation that may be subsumed under the category of monastic deserts, which are synonymous with the supreme way of monastic life, with a distinctive and fundamental form of Christian spirituality and holiness. Hence, hermits live a life looking up to the highest of models – the erstwhile, biblical, desert ascetics, prophet Elias, St John the Forerunner, Christ, and their illustrious followers such as St Anthony the Great. A desert also implies a distinctive and ambivalent natural setting: both the wilderness where the hermit faces heaviest temptations and a true monastic paradise and sacred space endowing his existence with a sense of closeness to God.

In the Serbian environment, judging by the textual sources, the concept was understood broadly and used in a wide range of meanings. It was used literally, to denote the illustrious eremitic habitats in the East – the Judean, Egyptian and Sinai deserts, and especially Athos, which was designated as the “holy” or the “great desert”. Its usual usage was to denote the eremitic place of habitation and ascetic endeavour, which is why it was used as a synonym for monastic *sketae* and *kellia*. It was also directly associated with the activity of manuscript copying. In some cases, the term “desert” was used in what historically was its original meaning, as the opposite of the “world”. The available written sources relating to the *sketae* and *kellia* of Dečani suggest that the term was used as a standard *topos*, with its inherent elements and in a relatively wide range of meanings.

*SOLITARY MONASTICISM
TERMINOLOGY PROBLEMS*

Solitary monasticism terminology is a knotty issue, and the work done so far has clearly shown how difficult it is, if not impossible, to recognize the exact type of commu-

nity from the term used, to mention but the terms such as *κοινόβιον*, *μονή*, *μοναστήριον*, *φροντιστήριον*, or even *λαύρα*. Caution and careful scrutiny of phenomena and terms in a given historical context is required even for such seemingly unambiguous terms as *kellion* or *skete*. The same largely goes for the terms used for the solitaries themselves. If we are to judge by the *typika*, the monks who pursued the solitary way of life were as a rule termed *kelliotai* or hesychasts. Mount Athos provides a particularly complex and relevant example. Dionysia Papachrysanthou divided the solitaries into several categories, depending on the degree of their isolation or, in other words, the extent of their communication with the members of coenobitic communities and other solitaries. All the categories, as she has shown, experienced most of these different lifestyles, which in turn attests to the flexible character of Byzantine monasticism.

None of the abovementioned classifications is at this point smoothly applicable to the Serbian case, not only because it is much less investigated but also because it is quite distinct in some of its aspects. For that reason, and taking into account all available evidence, we made a conscious choice to use a less rigorous approach and treat the concepts such as *hermit*, *solitary*, *anchorite*, *kelliotai*, *ascetic*, *hesychast*, *quietist*, as semantically interchangeable. A necessary prerequisite for any advancement in our research, of course, was a careful systematic study of the terms used to denote a hermit in the written sources of various genres. Hopefully, the insights gained in studying the Dečani Desert in the light of written sources might prove very helpful in disentangling this intricate issue.

*EREMITIC MONASTICISM
IN THE BYZANTINE WORLD*

Eastern monasticism, as is well known, has from its very beginnings involved various ways of life, whose evolution and mutual relationship constitute a complex phenomenon. During the entire existence of the Byzantine Empire coenobitism was by far the most widespread form of monasticism. Its basic tenets were laid down by Theodore Studites’ monastic reform at the turn of the eighth

and ninth centuries. Yet, alongside it other forms have always existed, and at some periods solitary monasticism was not just tolerated but experienced truly flourishing moments.

Such was the period that followed the iconoclastic crisis of the second half of the ninth century. It saw a powerful upsurge of religious enthusiasm and a revival of monasticism, strongly buttressed by imperial patronage. The revival was centred in the hilly area of western Asia Minor. Between the mid-ninth and mid-eleventh centuries there flourished a number of distinguished monastic communities of the kelliotic type, traditionally considered the true continuers of the Palestinian lavras. Olympus of Bithynia, the preeminent of the *holy mounts* in the area, was instrumental, directly or indirectly, in spreading the so-called hybrid form of monasticism, a coexistence of the coenobitic and solitary ways of life, to a good part of the Eastern oecumene. This pattern, in which the “holy man” played an important role as a spiritual authority and charismatic monastic founder, had a decisive bearing on the development of monasticism on Mount Athos, whence the influence spread further afield, including the region of the Balkans.

The course that the development of monasticism took during the eleventh century led to the founding of large monasteries, which economically prospered and intensified their contact with the secular world. Such developments undermined the original eremitic ideals and caused a deep crisis of monasticism. Under such circumstances, a compromise seemed the best policy: precedence was given to coenobitic monasticism, which by the end of the eleventh century had become convincingly predominant, while eremitism was tolerated as a privilege of the select few. This policy is exemplified by the rules prescribed by monastic *typika*. The Rule of Christodulos of Patmos (1091), for instance, permits the solitary way of life, but only within a coenobitic community and under strictly defined conditions. This tendency completely prevailed in the twelfth century, when the practice of monasticism in general and the extreme one in particular became an object of scepticism, even harsh criticism, and the *holy man* came to be stripped of his former charisma and repute. A logical consequence of such a situation was antagonism towards the eremitic form of monasticism,

which reform-minded leaders at high levels of the church hierarchy sought to suppress. A shift in policy and the resulting reestablishment of a tolerant attitude towards solitary monasticism occurred in Byzantium in the thirteenth and fourteenth centuries. Although the coenobium of the Evergetian type remained predominant, several *typika* reveal the presence of alternative practices, which were received particularly well by smaller private foundations of the Palaiologan age and where different life-styles often coexisted.

EREMITIC MONASTICISM ON MOUNT ATHOS

The pattern of utmost relevance to the study of the Dečani eremitic communities and Serbian eremitism in general is certainly that of Mount Athos, a phenomenon whose evolution has been very complex. From the settlement of the first hermits in the late eighth century until the end of the ninth, solitary monasticism was the predominant form of monastic life, the characteristic representative of which, and the only known by name, was Peter of Athos. In the second half of the ninth century, smaller groups of kelliotic monks began to gather round reputed spiritual teachers. This stage is epitomized by St Euthymios the Younger, monastically formed on the Olympus of Bithynia. An important date in the history of Athos was Emperor Basil I's charter of 883, the first imperial document that placed the Athonite monastic community under imperial protection and guaranteed it certain rights, whereby the stage was set for the transformation of Athos into a *holy mount*.

Radical change, one that was to alter the nature of Athonite monasticism, was spurred by the arrival of St Athanasios of Athos. Supported by Emperor Nikephoros Phokas, he founded, in 963, the monumental monastery complex known as the Great Lavra. The nature of the change can best be understood from the *typikon* that Athanasios drew up for the Lavra (973–975), instituting coenobitism as the foremost form of monastic life. Of the Lavra's hundred and twenty monks, only the chosen and worthy five were granted permission to live a solitary life. They were required to exercise extreme abstinence, to renounce personal property and to show unquestioning

obedience to their superior. The crisis caused by Athonite monks' opposition to changing time-hallowed traditions was overcome by the *typikon* of Emperor John Tzimiskes (the *Tragos*) of 972, the first universal rule for the whole of Athos, the purpose of which was to reconcile the opposing sides on Athos. Finally, the monastic life on Athos was regulated in a thorough and long-term manner by the general *typikon* of Constantine IX Monomachos drawn up in 1045. It attests to the obvious predominance of coenobitism, but also to the presence of alternative lifestyles – *sketae* or monastic “villages” as it were, *kellia*, and completely isolated abodes of radical ascetics.

The centuries-old Athonite order began to change in the late fourteenth century with the emergence of early forms of idyorrhythmic monasticism. Under Ottoman rule (1430–1912), this type of monasticism, as an adaptive response to difficult circumstances, eventually prevailed and continued to spread until the eighteenth century. On the other hand, it provoked reaction among the committed Athonite ascetics, who chose to withdraw into the *desert*, where they founded *sketae*, small monastic villages. This steady adherence to the original ideals of eremitism has been kept alive on Athos to this day, as evidenced by the monastic communities such as Karoulia or Kausokalivia.

EREMITIC MONASTICISM IN MEDIEVAL SERBIA

In addressing this issue one should bear in mind the strong eremitic tradition in the Balkans in the tenth through twelfth centuries, epitomized by John of Rila, Gabriel of Lesnovo, Prochoros of Pčinja and Joachim of Osogov. Their ascetic feats had a crucial bearing on the organization of monastic life and the “sacralization” of considerable areas of the western and central Balkans, while the encomiastic texts devoted to them set an important pattern of holiness and eremitism based on the traditional Byzantine models. Illustrative of the early stage of eremitism in medieval Serbia, in the late twelfth and early thirteenth centuries, are such interesting phenomena as the cult of St Peter of Koriša (fig. 118) or the

cave complex of the Archangel Michael founded, in the reign of Stefan Nemanja (1168–1196), beneath the walls of the fortress of Ras (fig. 116).

The concept and practice of desert monasticism, however, were introduced in a grand manner into the Serbian environment by Saint Sava of Serbia. He declared it to be an important component of the practice of monasticism and placed it in the universal Christian framework of his time. Theologically and monastically formed on Mount Athos, Sava had had a personal and very relevant experience in living a solitary life, which he subsequently expanded by making pilgrimages to the most illustrious eremitic centres of the East – the Judean, Egyptian and Sinai deserts. Owing to him, the Serbian milieu became well-acquainted with the basic types of Athonite monasticism – coenobitism, small anchoritic groups and radical solitude.

Aware of the important role of solitariness as a way of life, Sava founded a dependency of the Athonite Serbian Monastery of Hilandar, the *kellion* at Karyes with a chapel dedicated to the founder of Palestinian monasticism, St Sabas the Sanctified, his namesake and role model. It was there that, in 1199, he drew up a *typikon* for it, known as the Karyes *typikon*, establishing a new type of independent institution on Athos, and institutionalizing eremitic monasticism. The *typikon* rested on a few fundamental rules. The *kellion* was excluded from the jurisdiction both of the Athonite *protos* and of the *hegoumenos* of Hilandar, and was to be run independently by an elder, a proven spiritual authority. Apart from administrative and judicial independence, the *kellion* also enjoyed proprietary independence. It was to be the dwelling of two or three chosen monks, well-educated and worthy of subjecting to the “spiritual rule”. St Sava also drew up the rules for worship and diet, considerably more austere than those regulating the life of a coenobium.

By the founding of the Karyes *kellion* and by regulating its relationship to the mother monastery, a full-fledged and lasting model was set for medieval Serbian eremitism to follow. In Serbia, as in the Byzantine world in general, coenobitism was considered the basic and legitimate way of monastic life, but solitariness was also a common, even widespread, type of monasticism. Namely,

Sava replanted his Athonite model in his native Serbia by founding a monumental multi-storey *hesychasterion* (fig. 117) set up in a rock near the Monastery of Studenica, the first royal foundation and funerary church of the Nemanjić dynasty. That the model became a lasting feature of the Serbian practice of monasticism is evidenced by the remains of *kellia* set up in rocks and caves in the surroundings of royal foundations such as the monasteries of Mileševa, Gradac, the Holy Archangels near Prizren, and the ecclesiastical see at Peć. Eremitic monasticism saw its truly flourishing moments in the last period of Serbia's independence prior to the Ottoman conquest, in the second half of the fourteenth and first half of the fifteenth centuries. Owing to the patronage of the Lazarević and Branković dynasties, many distinguished hesychasts fleeing the advancement of the Ottomans found safe haven in the northern part of Serbia, where they came to be known as Sinaites (fig. 120). They gave a fresh impetus to eremitism and enriched it with new contents.

THE COMMUNITIES OF THE DEČANI DESERT

Among the sketic and kelliotic communities in medieval Serbia, those in the Dečanska Bistrica Gorge certainly occupy an especial place, and not only because of the comparative wealth of sources shedding light on their origin and organization, but also because of the number and monumentality of the surviving physical structures.

RELATIONSHIP TO THE COENOBIUM: THE OWNERSHIP ASPECT

The relationship between the communities of the Dečani Desert and the mother monastery is not known in every detail or over their entire lifespan. There is no obvious reason not to assume that tradition was honoured, which is to say that the *kellia* were administratively and proprietarily independent of the coenobium, as prescribed by the *typika* that are most relevant in our case, notably that of the Great Lavra. On the other hand, the study of Athonite monasticism has shown that the

relationship between the *kellia* and their mother monasteries did not follow a strict pattern, but ranged from complete dependence to considerable liberty. By the will of the founder, a *kellion* could have been highly autonomous, as evidenced by the Karyes *kellion* of St Sava of Serbia. That the relationship between a kelliotic community and the coenobium was subject to change is evidenced by the turbulent relationship between Chrouisia *pyrgos* and its mother monastery, Hilandar. It is in the light of these largely analogous examples that the status of the Dečani kelliotic communities should be looked at. From the evidence for the medieval period, which is only circumstantial, it may be assumed that the *skete* at Belaja, for instance, was a constituent but nonetheless separate and independent part of the monastery. There is much more information for the sixteenth and seventeenth centuries. The *sketae* enjoyed considerable independence, based on their economic self-sufficiency and ownership of land and other property. Furthermore, they were given donations by the local faithful, and the monks also travelled farther afield to collect alms, as evidenced by information contained in the memorial books of the *sketae* of Belaja and the Three Hierarchs. In return, the monks were expected to pray for the souls of the benefactors, which reflected the traditional belief that ascetics were especially efficient supplicants and intercessors for humankind.

THE ORGANIZATION AND MEMBERSHIP OF THE ANCHORITIC COMMUNITIES

The organization of the Dečani anchoritic communities may only be partially reconstructed from the surviving written sources and known analogies. The Athonite custom for a kelliotic community was to be small in numbers and headed by an elder (*γέρων*). The most detailed surviving information relates to the *skete* at Belaja. This community was organized according to the duties appointed to its members, and headed by the successive elders, some of whom are known by name. Some of the duties are also known, such as that of the ecclesiarch and paraecclesiarch, who were in charge of maintaining the church in order, which not only suggests a

relatively populous community, but also a pattern of church worship similar to that practised by coenobitic communities. Therefore, in addition to the fact that the Belaja family freely disposed of considerable property, its comparative independence and its similarity to coenobitic communities in many aspects seem to be suggested by its quite elaborate hierarchical structure as well. Much less information has survived for the *skete* of the Three Holy Hierarchs, second to Belaja in size. The only reliable reference relates to its superior, hieromonk Arsenios. He was held in high esteem and, like the superiors of Hilandar's *pyrgoi*, enjoyed the status of "abba" and "elder".

Abba Arsenios and the "elders" of the Belaja *skete* attest to the traditional Eastern Christian notion of the kelliotic way of life as a privilege of the most distinguished monks. The notion finds its explicit expression in the provisions of the Rule of Athanasios of Athos, and quite similar in that respect are also St Sava's *typika* for the Karyes *kellion* and Hilandar. Indeed, throughout the middle ages the Karyes *kellion* was home to monks of highest rank, including later heads of the Serbian Church and prominent writers. This is the reason why the number of kelliotic monks was strictly limited and as a rule not greater than two or three. This practice, documented for the most prominent holy mounts of the Byzantine world, and thus for the Athonite *kellia* and *pyrgoi*, was widespread in Serbia. A good illustration is a Dečani *kellion*, probably Belaja, whose dwellers at one point (second half of the fourteenth century) were "great elder" Avraam, Spyridon, a distinguished spiritual teacher of noble birth, his disciple Iakovos, and Ephrem, subsequently the Serbian patriarch.

It seems nevertheless that at some later periods (fifteenth century) the prominent Dečani *sketae* assembled somewhat larger brotherhoods. Belaja, with its elaborate hierarchy of duties, its "assembly" of monks and several scattered cells, might have had seven or eight monks. The *skete* of the Three Holy Hierarchs, with its diverse functions – habitation, manuscript copying, defence, refuge – could not have functioned without at least four to six monks. The visible decline of the Dečani Desert communities did not begin until after the Ottoman conquest, which is obvious from the written sources.

THE DAY-TO-DAY LIFE OF THE HERMITS:
LITURGICAL PATTERNS, ASCETIC PRACTICES,
MONASTIC DUTIES

The life in solitude conformed to a special regimen, much more austere than the one observed by coenobitic communities. It entailed strictly prescribed liturgical and dietary rules, manual labour and distinctly ascetic practices of prayer, vigil, meditation, penitence, struggling with demons.

The fact that every Dečani *skete* had a small church indicates that worship services were held, but we do not know exactly how. From indirect information and known analogies, it may be assumed that the monks abided by the kelliotic rule. The nature of the prayer rule is partially known for Belaja, where the liturgy was celebrated on Saturdays and Sundays, and certainly on major feasts. On the whole, the practice was, in some aspects, similar to the coenobitic one, but accommodated to the kelliotic way of life. The celebration of liturgical services at the Dečani *kellia* is suggested by a significant presence of hieromonks, as well as by references to deacons. Liturgical objects are mentioned in the sources, albeit rarely, and the items surviving from the former treasuries are even rarer. All that is left of the largest *skete*, Belaja, are few books and a silver-gilt censer (fig. 18).

The sources say little about the ascetic practices observed at the Dečani *kellia*. Nonetheless, the *Life of Patriarch Ephrem* and books dealing with monastic and ascetic subject matter, formerly in the monastery library, appear to suggest that the kelliotic rule was well known and observed (figs 123, 124). It may also be assumed that the ascetic practice was, in keeping with the Serbian monastic tradition since the time of St Sava of Serbia, moderate rather than extreme. That struggling with demons, a standard element in the repertoire of monastic feats, nonetheless formed part of the experience of the *kelliotai* of Dečani, is evidenced, indirectly but convincingly, by the Cross of elder Nestor (1565), one of the most sacred items in the monastery treasury and a singular example of Serbian *ars sacra* (fig. 19). The huge wooden cross, made using the technique of deep carving and subsequently painted, bears very interesting inscriptions on its arms, notably prophylactic. They invoke the

power of the cross, Christ and his heavenly forces in defence of the community against demonic forces. Apparently, the cross was made for the *skete* at Belaja, at the request of its head, Nestor. It echoed the well-known belief, widespread among eremitic communities in the Byzantine world, including the Serbian lands, that the name of the Lord and the sign of the cross were the most efficient defence against demons.

One of the few activities of the Dečani kelliotic monks attested both by the written sources and by the surviving artefacts, is manuscript copying. Belaja was obviously the most dynamic one, especially in the late fifteenth and early sixteenth centuries, when the scribe and illuminator Nikander was active there. There was at the *skete* of the Three Holy Hierarchs a sort of a library containing thirty-seven manuscript books, only sporadically preserved today, and in all likelihood books were copied there as well.

THE NATURAL SETTING AND MAN-MADE FEATURES

The communities of the Dečani Desert were situated in a characteristic, consciously chosen natural setting endowed with powerful associative and symbolic qualities (figs 125, 136). Such a setting, at once *locus terribilis* and *locus amoenus*, had since early Christian times been the preferred eremitic habitat, and medieval Serbia was no exception to the rule. Its essential attribute was a cavernous rocky landscape. Natural features, such as caves, cliffs and chasms, were believed to be “not-made-by-hand”, and cave architecture was the model of a well-ordered world and of a harmonious relationship between natural features, interpreted as divine, and those man-made. Such notions found their eloquent expression in numerous cave complexes in the Eastern world, from the Judean Desert, Cappadocia and Georgia to Serbia and the Balkans at large.

Our knowledge of the physical aspect of the Dečani *sketae* and *kellia* has recently been considerably expanded by field surveys. In the absence of archaeological excavation, the obtained results, combined with relevant analogies, are very important when attempting a

reconstruction of their spatial pattern and physical structures.

The Dečani communities were founded on the left bank of the craggy gorge of the Dečanska Bistrica along the length of a little over five kilometres (fig. 12). The formation process appears to have begun with the *skete* at Belaja at the westernmost end of that area, and “drew nearer” to the monastery over time. The Dečani Desert consisted of about ten monastic communities, and the explored sample suggests a relatively dense settlement pattern. For example, the cells and the church of the *skete* at Belaja were located within a radius of less than two hundred metres, and the survey of the area formerly occupied by the *skete* of St George obtained similar data, if considerably less reliable. The communities encompassed structures intended for various purposes. Each *skete* had a little chapel, all of which were small and architecturally simple cave churches. The dwellings are typologically quite diverse and range from solid-built cells and adapted caves to humble huts of which only substructures have survived. There also were vaulted structures intended for food storage. The Dečani Desert included some quite remarkable contents, such as the complex of the Holy Three Hierarchs, so far the only known fortified *skete* in medieval Serbia, which combined the functions of habitation, book copying, defence and refuge.

* * *

As for the place of the Dečani Desert among the monastic communities of the Eastern Christian world and Serbia, all available evidence suggests that its general concept and most of its constituent elements were rooted in Athonite eremitism and, through it, in the ancient and time-hallowed legacy of Eastern monasticism. Moreover, the Dečani kelliotic communities no doubt were a continuation of the Serbian eremitic tradition and one of its most prominent embodiments. What makes the Dečani Desert deserving of such a prominent place is its overall concept, its emulation of the supreme models, its surviving material remains and, last but not least, the repute of its dwellers and the scope of their achievement. It no doubt has significance far beyond local boundaries,

providing a relevant, indeed unavoidable, example in studying the desert and cave monasticism developing in the Athonite sphere of influence.

It should be noted that the anchoritic communities of Dečani break the modern-day stereotyped view of eremitism as an escapist outlook and of anchorites as “earthly angels” consciously choosing to be aliens in this world. The Dečani *kelliotai* turn out instead to have been a community of the select few striving for high spiritual ideals while equally being engaged in creative, “intellectual” endeavour, in various forms of active piety and concerned with the economic interests of their communities. If this book succeeds in rescuing from oblivion and recreating at least a tiny bit of a past reality, our research will have fulfilled its purpose.

THE MEMORIAL BOOKS OF DEČANI HERMITAGES

The memorial books of the Dečani *sketae* of Belaja and the Three Holy Hierarchs no longer exist. They once were at the Monastery of Dečani, where the historian Ljubomir Kovačević found them and took them with him to Belgrade in 1894. After his death, they were deposited at the National Library of Serbia, which, together with its invaluable treasures, was burned down by the German air raid in April 1941. Meanwhile, the librarian Svetozar Matić had studied them, made descriptive notes, and copied out some parts and many personal and place names. Later on, he put his notes in order, entitled them *The memorial book of the place called Belaja* and *Excerpts from the memorial book of the church of the Three Hierarchs*, and handed them over to the Archives of the Serbian Academy of Sciences and Arts, where they are kept under № 13319. His notes, made for personal use and in accordance with the archival description practices of his time, do not nearly satisfy modern publication standards. For example, monastic names were mostly omitted, and modern orthography was used instead of the original. Even so, the notes and transcribed excerpts remain an invaluable source, and they were used for this book to the extent possible. They are given as appendices at the end of the book and furnished with basic footnote information.

Appendix I

THE MEMORIAL BOOK OF BELAJA

Svetozar Matić reproduced the entire opening part of the memorial book, which is obviously similar to other known church books of the kind, with the exception of the conspicuous omission of any mention of *hegoumenoi*, because the *kellia* were not headed by *hegoumenoi* but by elders. The list of Serbian rulers and their family members from Stefan (Simeon) Nemanja (r. 1166–96) to Despot Djuradj Branković, with the dates of their deaths, was also transcribed word for word. The list of the Serbian archbishops and patriarchs began with the first Serbian archbishop, Sava, and ended with patriarch Nikodemos IV (1445–53), with some departures which are helpful in dating the *skete*, and it also included some of the bishops of Hvosno. There followed the sixteenth-century archbishops (patriarchs), who for the most part can be identified accurately. After the *hegoumenoi*, the names of the “desert elders” were listed, some of whom may be assumed to have been from the Dečani hermitages. The names of hieromonks, hierodeacons and monks were almost entirely omitted, unlike those of presbyters and nuns. The names of lay persons and their native places were largely copied out, and we have made footnote remarks concerning those which are attested by other sources. A few handwritten notes were also copied, and the paper watermark, dating the memorial book to the period between 1565 and 1575, was reproduced.

Appendix II

THE MEMORIAL BOOK OF THE CHURCH OF THE HOLY THREE HIERARCHS

The memorial book of the Three Holy Hierarchs was transcribed less extensively than the Belaja one. Namely, Svetozar Matić entirely copied only the notes made in it and the list of rulers. Most of the notes relate to donations made to the “Three Saints in the *Pyrgos* at Dečani”, and one records the number of books at the *Pyrgos* and the lent-out books and liturgical objects. The

list of rulers is almost identical to the one in the memorial book of Belaja, which suggests that both followed the same earlier model. The other, but apparently not all, book sections, and a name or two occurring in them, were only mentioned. The opening part of the list of lay persons was copied more extensively, and members of

the fifteenth-century ruling and aristocratic families are easily recognizable, as we have shown in the footnotes. The names of other donors were not copied, only their native places. The paper watermark, by which the memorial book has been dated to the period between 1565 and 1575, was also reproduced.

LIST OF ILLUSTRATIONS

Fig. 1 Monastery of Dečani with a view of the Dečani Desert

Fig. 2 Archimandrite Seraphim (Rajić), portrait from the copperplate engraving of the Monastery of Dečani, 1857

Fig. 3 *Sticheron to the Serbian Saints* with the names of the Dečani ascetics (S. Ristić, *Molebnoe pjenije*, Belgrade 1850)

Fig. 4 Adelina Paulina Irby. Illustrated calendar *Orao* for the year 1881

Fig. 5 *Georgina Muir McKenzie*, portrait by Špiro Bocarić, 1932–4

Fig. 6 Archimandrite Leontios (Ninković), 1927

Fig. 7 Belaja: Companions of Djurdje Bošković in the cave church of the Dormition of the Virgin, late 1930s

Fig. 8 Belaja: Companions of Djurdje Bošković surveying the former *skete* area, late 1930s

Fig. 9 Belaja: Survey team of the Priština-based Provincial Institute for the Protection of Monuments of Culture in the cave church of the Dormition of the Virgin, photographed in 1966

Fig. 10 Belaja: Frescoes in the apse of the cave church of the Dormition of the Virgin, photographed in 1966

Fig. 11 *Katholikon* of the Monastery of Dečani

Fig. 12 Site plan of the Dečani Desert with its *sketae*: a) Belaja; b) St George (“Hermitage of St Helen”); c) Holy Three Hierarchs (“Hermitage of Stefan of Dečani”)

Fig. 13 View of the “Sealed-off hermitage”

Fig. 14 Patriarch Ephrem, fresco portrait in the church of St Demetrios at Peć, 1621

Fig. 15 *Skete* at Belaja

Fig. 16 *Tetraevangelion of much sinful Nikander*, written at Belaja in 1493/4

Fig. 17 *Homilies of John Chrysostom*, written and illuminated by Nikander at Belaja in 1502/3

Fig. 18 Censer from Belaja, now in the monastery treasury of Dečani, 16th–17th century

Fig. 19 Cross of Nestor, elder of Belaja, in the *katholikon* of Dečani, 1564/5

Fig. 20 *Skete* of the Three Holy Hierarchs

Fig. 21 Surroundings of the Monastery of Dečani viewed from the *skete* of the Three Holy Hierarchs

Fig. 22 Note made by the scribe Gregory at the end of the *Lenten Triodion* copied for Arsenios, elder of the *skete* of the Three Holy Hierarchs

Fig. 23 Note in the *Prologue* stating that the book belongs to the *Pyrgos*, i.e. the *skete* of the Three Holy Hierarchs

Fig. 24 Note in the *Praxapostolos* relating to the appointment of hieromonk Methodios of St Nicholas’ *kellion* as *hegoumenos* of Dečani in 1574

Fig. 25 Site plan of the *skete* at Belaja: 1) Cave church of the Dormition of the Virgin; 2) Remains of the largest, stone-built eremitic structure; 3) Remains of the flooring of an eremitic cell; 4) Isolated stone-built hermitage opposite the cave church

Fig. 26 Belaja: View of the cave church, the neighbouring large cave, and the rock with the remains of a masonry cell on the other side of the groove

Fig. 27 Belaja: Cave church of the Dormition of the Virgin

- Fig. 28 Belaja: Upper part of the cave church viewed through a gap where the floor has collapsed
- Fig. 29 Belaja: East wall of the cave church
- Fig. 30 Belaja: West side of the cave church
- Fig. 31 Belaja: Plan of the cave church as recorded in 1966
- Fig. 32 Belaja: Interior of the cave church with the stone blocking it from the south “removed”, view from SE as recorded in 1966
- Fig. 33 Belaja: Interior of the cave church, view from W as recorded in 1966
- Fig. 34 Belaja: NE side of the cave church, lower part, photo 1997
- Fig. 35 Belaja: NE side of the cave church, upper part, photo 2007
- Fig. 36 Belaja: Plastered floor of the cave church, photo 1966
- Fig. 37 Belaja: Longitudinal section of the cave church, N side as recorded in 1966
- Fig. 38 Belaja: Longitudinal section of the cave church, S side as recorded in 1966
- Fig. 39 Belaja: Fresco on the eastern wall of the cave church as recorded in 1966
- Fig. 40 Belaja: Cave church, Archangel Gabriel from the *Annunciation*, photo 1966
- Fig. 41 Belaja: Cave church, Archangel Gabriel from the *Annunciation*, photo 2006
- Fig. 42 Belaja: Cave church, Archangel Gabriel from the *Annunciation*, drawing
- Fig. 43 Detail of Fig. 41
- Fig. 44 Belaja: Cave church, E part, ornamental field on the N side
- Fig. 45 Belaja: Cave church, Virgin from the *Annunciation*, drawing
- Fig. 46 Belaja: Cave church, Virgin from the *Annunciation*, photo 2006
- Fig. 47 Belaja: Cave church, *Nativity of Christ*, drawing
- Fig. 48 Belaja: Cave church, *Nativity of Christ*, detail, photo 2006
- Fig. 49 Belaja: Cave church, *Nativity of Christ*, detail, photo 2006
- Fig. 50 Belaja: Cave church, *Nativity of Christ*, detail, photo 2006
- Fig. 51 Belaja: *Baptism*, detail, photo 2006
- Fig. 52 Belaja: Cave church, *Baptism*, drawing of the surviving fragment
- Fig. 53 Belaja: Cave church, *Descent into Limbo*, detail, photo 1966
- Fig. 54 Belaja: Cave church, *Descent into Limbo*, computer-corrected 1966 photo
- Fig. 55 Belaja: Cave church, *Descent into Limbo*, drawing after the 1966 photo
- Fig. 56 Belaja: Cave church, upper part, NE side as recorded in 1966
- Fig. 57 Belaja: *Holy Trinity* depicted as a three-headed angel, photo 2006
- Fig. 58 Belaja: *Holy Trinity* depicted as a three-headed angel, drawing after the 1966 photo
- Fig. 59 Belaja: Cave church, frescoes in the apse, drawing after the 1966 photo
- Fig. 60 Belaja: Cave church, *Angel* in the apse, photo 1966
- Fig. 61 Belaja: Cave church, apse, *Angel*, photo 2006
- Fig. 62 Belaja: Cave church, apse, *Angel*, photo 1966
- Fig. 63 Belaja: Cave church, *Virgin lamenting over dead Christ*, photo 2006
- Fig. 64 Belaja: Cave church, *Virgin lamenting over dead Christ*, drawing
- Fig. 65 Monastery of Dečani: The double-sided icon of *Virgin lamenting over dead Christ and Virgin Pelagonitissa*
- Fig. 66 Monastery of Dobrićevo: *Virgin lamenting over dead Christ*, sinopia (left) and the final cartoon
- Fig. 67 Belaja: Graffito carved at the bottom of the *Lamentation* scene, photo 1966
- Fig. 68 Belaja: Drawing of the graffito carved at the bottom of the *Lamentation* scene made after old calques and photographs
- Fig. 69 Belaja: Cave church, lower part, NE side, photo 2006
- Fig. 70 Belaja: Remains of a massive retaining wall not far from the large cave, photo 1966
- Fig. 71 Belaja: Remains of stone-built walls in the NE area of the *skete*, photo 2007
- Fig. 72 Belaja: Corner of a former building in the NE area of the *skete*, photo 2007
- Fig. 73 Belaja: Ruins of the stone-built cell on the rock opposite the cave church, photo 2007

- Fig. 74 Belaja: Approach to the stone-built cell on the rock opposite the cave church, photo 2007
- Fig. 75 *Skete* of the Three Holy Hierarchs: Site plan
- Fig. 76 *Skete* of the Three Holy Hierarchs: View from W, photo by Dj. Bošković, 1930s
- Fig. 77 *Skete* of the Three Holy Hierarchs: View from E, photo by Dj. Bošković, 1930s
- Fig. 78 *Skete* of the Three Holy Hierarchs: View from SW, photo by Dj. Bošković, 1930s
- Fig. 79 *Skete* of the Three Holy Hierarchs: Plan of the complex
- Fig. 80 *Skete* of the Three Holy Hierarchs: Remains of the *parekklesion*
- Fig. 81 *Skete* of the Three Holy Hierarchs: Fragments of wall-painting in the *parekklesion*
- Fig. 82 *Skete* of the Three Holy Hierarchs, photo by Dj. Bošković, 1930s
- Fig. 83 *Skete* of the Three Holy Hierarchs, photo 1964
- Fig. 84 *Skete* of the Three Holy Hierarchs, photo 2006
- Fig. 85 *Skete* of the Three Holy Hierarchs: Remains of the *pyrgos*
- Fig. 86 *Skete* of the Three Holy Hierarchs: Remains of the *pyrgos*, view from E
- Fig. 87 *Skete* of the Three Holy Hierarchs: Remains of the *pyrgos*, view from W
- Fig. 88 *Skete* of the Three Holy Hierarchs: *Pyrgos*, W and S elevations, after the field records of Dj. Bošković made in the 1930s
- Fig. 89 *Skete* of the Three Holy Hierarchs: *Pyrgos*, cross-section, after the field records of Dj. Bošković made in the 1930s
- Fig. 90 *Skete* of the Three Holy Hierarchs: *Pyrgos*, floor plans and cross-sections, after the field records of Dj. Bošković made in the 1930s
- Fig. 91 *Skete* of the Three Holy Hierarchs: Entrance to the *pyrgos*
- Fig. 92 *Skete* of the Three Holy Hierarchs: *Pyrgos*, remains of the hearth
- Fig. 93 *Skete* of the Three Holy Hierarchs: Eastern structure, plan and longitudinal section
- Fig. 94 *Skete* of the Three Holy Hierarchs: Eastern structure, cross-section
- Fig. 95 *Skete* of the Three Holy Hierarchs: Eastern structure, view from W
- Fig. 96 *Skete* of the Three Holy Hierarchs: Eastern structure, vault, detail
- Fig. 97 *Skete* of the Three Holy Hierarchs: Eastern structure, photo by Dj. Bošković, 1930s
- Fig. 98 *Skete* of the Three Holy Hierarchs: Reconstruction
- Fig. 99 *Skete* of the Three Holy Hierarchs: Site plan
- Fig. 100 *Skete* of the Three Holy Hierarchs: Vaulted structure, plan and cross-section
- Fig. 101 *Skete* of the Three Holy Hierarchs: Vaulted structure, vault, detail
- Fig. 102 *Skete* of the Three Holy Hierarchs: Vaulted structure, interior, detail
- Fig. 103 Dečani Desert: Cave cell with the remains of a wall
- Fig. 104 Dečani Desert: Structural remains
- Fig. 105 Egyptian Desert: Monastery of St Anthony the Great
- Fig. 106 Judean Desert: Monastery of St Sabas the Sanctified
- Fig. 107 Sinai: Monastery of St Catherine
- Fig. 108 Cappadocia
- Fig. 109 Patmos, Greece: The Cave of the Revelation
- Fig. 110 David Gareji Desert, Georgia
- Fig. 111 Meteora, Greece
- Fig. 112 Ivanovo cave monastery complex, Bulgaria
- Fig. 113 Mount Athos: Hermitages at Karoulia
- Fig. 114 Mount Athos: *Skete* of the Transfiguration at Spasova Voda
- Fig. 115 Mount Athos: *Pyrgos* at Chrouisia
- Fig. 116 Ras Fortress: Monastery of the Holy Archangel Michael
- Fig. 117 Monastery of Studenica: Hermitage of St Sabas of Serbia
- Fig. 118 Koriša near Prizren: Remains of the Monastery of St Peter of Koriša
- Fig. 119 Rusinica near Mušutište, Metohija: Remains of a cave complex
- Fig. 120 Gornjak Gorge: Monastery of the Annunciation
- Fig. 121 Death of St Ephrem the Syrian, icon, 16th century; detail—kelliotic monks at work
- Fig. 122 Mount Athos: Monks tending to their duties
- Fig. 123 *Sermons of abba Dorotheus* (Deč. №79)

ДЕЧАНСКА ПУСТИЊА

СКИТОВИ И КЕЛИЈЕ МОНАСТИРА ДЕЧАНА

Fig. 124 *The Story of Barlaam and Joasaph* (Deč. №100)

Fig. 125 Dečani Desert: Natural setting

Fig. 126 Meteora, Greece

Fig. 127 Mount Athos: *Skete* of the Transfiguration at Spasova Voda

Fig. 128 Judean Desert: Desert *kellia*

Fig. 129 Cappadocia: Cave hermitages

Fig. 130 Meteora, Greece

Fig. 131 Meteora, Greece

Fig. 132 Mount Athos: Hermitages at Karoulia

Fig. 133 Krepičevac near Boljevac, Serbia: Church of the Dormition of the Virgin, *Death of elder Joasaph*

Fig. 134 Monastery of Žitin, Serbia: *Kellion*

beneath Mt Orlić, reconstruction after M. Popović

Fig. 135 Dečani Desert: *Skete* at Belaja, a viewing site

Fig. 136 Dečani Desert: River gorge



СКРАЋЕНИЦЕ

Alpatov, La «Trinité»

M. Alpatov, *La «Trinité» dans l'art byzantin et l'icone de Roublev. Études comparatives*, Échos d'Orient 26 (1927) 150–187.

Altripp, Die Prothesis

M. Altripp, *Die Prothesis und ihre Bildausstattung in Byzanz unter besonderer Berücksichtigung der Denkmäler Griechenlands*, Frankfurt am Main – Berlin – Bern – New York – Paris – Wien 1998.

Ashbrook Harvey, Scenting Salvation

S. Ashbrook Harvey, *Scenting Salvation. Ancient Christianity and the Olfactory Imagination*, Berkeley – Los Angeles – London 2006.

Аѿонско монашѿво

Д. Папахрисанту, *Аѿонско монашѿво* (прев. С. Јакшић), Београд 2003.

Actes de Dionysiou

Archives de l'Athos IV. Actes de Dionysiou.
Texte, éd. N. Oikonomidès, Paris 1968.

Actes de Kutlumus

Archives de l'Athos II². Actes de Kutlumus.
Texte, éd. P. Lemerle, Paris 1988.

Actes de Lavra I

Archives de l'Athos V. Actes de Lavra I.
Texte, éd. P. Lemerle, A. Guillou, N. Svoronos, Paris 1970.

Actes de Chilandar I

Archives de l'Athos XX. Actes de Chilandar I. Des origines à 1319, par M. Živojinović, Ch. Giros, V. Kravari, Paris 1995.

Бабић, Фреско-живојис сликара Онуфрија

Б. Бабић, *Фреско-живојис сликара Онуфрија на зиговима цркава ѿрилејској краја*, ЗЛУ 16 (1980) 271–280.

Bakalova, Zum Interpretation des frühesten Zyklus der Vita des hl. Ivan von Rila

E. Bakalova, *Zum Interpretation des frühesten Zyklus der Vita des hl. Ivan von Rila in der bildenden Kunst*, y: *Festschrift für Klaus Wessel zum 70. Geburtstag*, ed. M. Restle, München 1988, 39–48.

Bakirtzis, The Creation of an Hierotopos in Byzantium

N. Bakirtzis, *The Creation of an Hierotopos in Byzantium: Ascetic Practice and its Sacred Topography on Mt. Menoikeion*, y: *Hierotopy*, 126–149.

Baridon, *Naissance et renaissance*

M. Baridon, *Naissance et renaissance du paysage*, Paris 2006.

Belting, *An Image and Its Function*

H. Belting, *An Image and Its Function in the Liturgy: The Man of Sorrows in Byzantium*, DOP 34–35 (1980–1981) 3–12.

Belting, *Das Bild und sein Publikum*

H. Belting, *Das Bild und sein Publikum im Mittelalter*, Berlin 1981.

Beterlink, *Les Oxymores*

G. J. M. Beterlink, *Les Oxymores desertum civitas et desertum floribus*, *Studia monastica* 15 (1977) 7–15.

BMFD

Byzantine Monastic Foundation Documents. A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments, ed. J. Thomas, A. Constantinides Hero, vol. 1–5, Washington 2000.

Богдановић, *Две редакције*

Д. Богдановић, *Две редакције стиховној пролога у рукописној збирци манастира Дечана*, Упоредна истраживања 1 (1975) 41–43.

Богдановић, *Инвентар ћирилских рукописа*

Д. Богдановић, *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI–XVII века)*, Београд 1982.

Богдановић, *Јован Лесћвичник*

Д. Богдановић, *Јован Лесћвичник у византијској и старој српској књижевности*, Београд 1968.

Богдановић, *Песничка творенија монаха Јефрема*

Д. Богдановић, *Песничка творенија монаха Јефрема*, Хиландарски зборник 4 (1978) 121–126.

Бошковић, *Светићорски љабирци*

Ђ. Бошковић, *Светићорски љабирци*, *Старинар* 14 (1939) 71–104.

Byzantine Garden Culture

Byzantine Garden Culture, ed. A. Littlewood, H. Maguire, J. Wolschke-Bulmahn, Washington, D. C. 2002.

Българската литература

Българската литература и книжнина през XIII век, София 1987.

Vaillant, *L'Homélie d'Épiphane*

A. Vaillant, *L'Homélie d'Épiphane sur l'ensevelissement du Christ*, *Radovi Staroslovenskog instituta* 3 (Zagreb 1958) 28–30.

Валтровић, *О сликању Свете Тројице*

М. Валтровић, *О сликању Свете Тројице са шри лаве или лица на једном шрују*, *Старинар*, год. V, бр. 4 (1888) 8–23.

ВВ

Византијски временник, Санктпетербург.

Велимировић, *Гусињска нахија*

М. Велимировић, *Гусињска нахија с пољедом на Малесију*, *Годишњица Николе Чупића* 32 (1913) 338–359.

Velmans, *L'iconographie de la «Fontaine de vie»*

T. Velmans, *L'iconographie de la «Fontaine de vie» dans la tradition byzantine à la fin du Moyen Âge*, у: *Synthronon*, 119–134.

Вздорнов, *Троица Андрея Рублева*

Г. И. Вздорнов, *Троица Андрея Рублева*. Антологија, Москва 1981.

Војводић, *Зидно сликарство цркве Свете Ахилија у Ариљу*

Д. Војводић, *Зидно сликарство цркве Свете Ахилија у Ариљу*, Београд 2005.

Вукадин, *Археолошка истраживања*

О. Вукадин, *Археолошка истраживања на локалитету „Кулина“ код Кабларом*, *Рашка баштина* 2 (1980) 167–180.

Габелић, *Манастир Лесново*

С. Габелић, *Манастир Лесново*, Београд 1998.

Габелић, *Сликарство XIV века у Св. Спасу у Шћипу*

С. Габелић, *Сликарство XIV века у Св. Спасу (цркви Вазнесења) у Шћипу*, *Патримониум*, год. 2, бр. 3–4 (2008) 97–115.

Геров, Пенкова, Божинов, *Стенописите на Роженския манастир*

Г. Геров, Б. Пенкова, Р. Божинов, *Стенописите на Роженския манастир*, София 1993.

Гилфердинг, *Пушовање*

А. Гилфердинг, *Пушовање по Херцеговини, Босни и старој Србији*, Сарајево 1972.

Гласник ДКС

Гласник Друштва конзерватора Србије, Београд.

Гласник СУД

Гласник Српског научног друштва, Београд.

Goehring, *Ascetics, Society and the Desert*

J. E. Goehring, *Ascetics, Society and the Desert. Studies in Early Egyptian Monasticism*, Harrisburg, PA, 1999.

Гранић, *Црквено-правне одредбе*

Ф. Гранић, *Црквено-правне одредбе карејској и хиландарској шийика Св. Саве. О келијима у вези с аналојним одредбама грчких манастирских шийика*, ПКЈИФ 16/2 (1936) 189–198.

Greenfield, *Traditions of Belief*

R. Greenfield, *Traditions of Belief in Late Byzantine Demonology*, Amsterdam 1988.

Greenfield, *The Life of Lazaros of Mt. Galesion*

R. P. H. Greenfield, *The Life of Lazaros of Mt. Galesion, Byzantine Saints' Lives in Translation III*, Dumbarton Oaks 2000.

Григорије Цамблак, *Књижевни рад у Србији*

Григорије Цамблак, *Књижевни рад у Србији* (прир. Д. Петровић), Београд 1989.

Грковић, *Прва хрисовуља манастира Дечани*

М. Грковић, *Прва хрисовуља манастира Дечани*, Београд 2004.

Грозданов, *Охридско зидно сликарство*

Ц. Грозданов, *Охридско зидно сликарство XIV века*, Београд 1980.

Гроздановић-Пајић, Станковић, *Рукописне књиге*

М. Гроздановић-Пајић, Р. Станковић, *Рукописне књиге манастира Високи Дечани. Водени знаци и даширање*, Београд 1995.

Grujić, *Ikonoграфски мотив сличан индуском Trimurtiu*

R. M. Grujić, *Ikonoграфски мотив сличан индуском Trimurtiu и старој српској ликовној уметности*, у: *Tkalčićev zbornik*, Zagreb 1955, 99–109.

Guillaumont, *Histoire des moines aux Kellia*

A. Guillaumont, *Histoire des moines aux Kellia. Aux origines du monachisme chrétien*, Paris 1979.

Данило, *Живоши*

Архиепископ Данило, *Живоши краљева и архиепископа српских* (прев. Л. Мирковић), Београд 1935.

Данило Други, *Живоши*

Данило Други, *Живоши краљева и архиепископа српских. Службе* (прев. Л. Мирковић, Д. Богдановић, Д. Петровић), прир. Г. Мак Данијел, Д. Петровић, Београд 1988.

Данилови настављачи

Данилови настављачи: Данилов ученик, групи настављачи Даниловој зборника, прир. Г. Мак Данијел, Београд 1989.

DACL

F. Cabrol, H. Leclercq, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie I–XV*, Paris 1924–1953.

Делетић, *Духовно сједишће*

Р. Делетић, *Духовно сједишће на извору Лима (манастир Брезојевица)*, у: *Манастир Свете Тројице – Брезојевице. Зборник са симпозијума*, Плав 2005, 193–210.

Delumeau, *History of Paradise*

J. Delumeau, *History of Paradise: The Garden of Eden in Myth and Tradition*, New York 1995.

Дечани и византијска уметност

Дечани и византијска уметност средином XIV века, ур. В. Ј. Бурић, Београд 1989.

Didron, *Iconographie chrétienne*

M. Didron, *Iconographie chrétienne. Histoire de Dieu*, Paris 1843.

Доментијан, *Живоши Светиога Саве и Живоши Светиога Симеона*

Доментијан, *Живоши Светиога Саве и Живоши Светиога Симеона*, прир. Р. Маринковић, Београд 1988.

Доментијан, *Живоши светиога Саве и светиога Симеона (1938)*

Доментијан, *Живоши светиога Саве и светиога Симеона*, прев. Л. Мирковић, Београд 1938.

DOP

Dumbarton Oaks Papers, Washington.

Dumaine, *Dimanche*

H. Dumaine, *Dimanche*, у: DACL, vol. IV/1, Paris 1920, col. 884–886.

ΔΧΑΕ

Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας, Атина.

Ђорђевић, *Две занимљиве представе мривој Христиа*

И. М. Ђорђевић, *Две занимљиве представе мривој Христиа у српском зидном сликарству средњеј века*, ЗРВИ 37 (1998) 185–198.

Djordjević, *Fortifications of Maglič*

S. Djordjević, *Fortifications of Maglič, Yugoslavia*, у: *Secular Medieval Architecture in the Balkans*, 124–127.

Ђурић, Византијске фреске

В. Ј. Ђурић, *Византијске фреске у Југославији*, Београд 1974.

Евсеева, Две симболическе композиције

Л. М. Евсеева, *Две симболическе композиције в росписи XIV в. манастиря Зарзма*, ВВ 43 (1982) 134–146.

Живојиновић, Историја Хиландара

М. Живојиновић, *Историја Хиландара I*, Београд 1998.

Живојиновић, Почци светојорској монаштва

М. Живојиновић, *Почци светојорској монаштва*, у: *Казивања о Светој Гори*, Београд 1995, 11–24.

Живојиновић, Светојорске келије и њирџови

М. Живојиновић, *Светојорске келије и њирџови у средњем веку*, Београд 1972.

Живојиновић, Симеон

М. Живојиновић, *Симеон – стварац Хрусијској њирџа*, у: *Зборник Владимира Мошина*, Београд 1977, 181–187.

Живојиновић, The Spiritual Fathers

М. Живојиновић, *The Spiritual Fathers of the Monastery of Chilandar*, ЈОВ 32, 2 (1982) 247–256.

Живојиновић, Хиландар и њирџа у Хрусији

М. Живојиновић, *Хиландар и њирџа у Хрусији*, Хиландарски зборник 6 (1986) 59–82.

Житие на Стефан Дечански

Житие на Стефан Дечански от Григорий Цамблак, София 1983.

Житие Преподобнаго Ромила

Монаха Григория Житие Преподобнаго Ромила, ed. П. А. Сырку, Памятники древней письменности и искусства, Санктпетербург 1900.

Зидно сликарство манастира Дечана

Зидно сликарство манастира Дечана. Грађа и студије, Београд 1995.

Зиројевић, Имање манастира Дечана

О. Зиројевић, *Имање манастира Дечана у светлости њурских џојиса (1485–1582)*, у: *Дечани и византијска уметност*, 407–413.

Зиројевић, Поседи манастира

О. Зиројевић, *Поседи манастира у Скадарском санџаку*, Нови Пазар 1997.

Зиројевић, Цркве и манастири

О. Зиројевић, *Цркве и манастири на џодручју Пећке џаџријарџије до 1683. џодине*, Београд 1984.

Златић Ивковић, Манастир Усење

З. Златић Ивковић, *Манастир Усење*, *Овчарско-кабларска клисура*, Манастир Успење пресвете Богородице 2008.

ЗЛУ

Зборник за ликовне уметности Матице српске, Нови Сад.

ЗНМ

Зборник Народног музеја, Београд.

ЗРВИ

Зборник радова Византолошког института, Београд.

Ивановић, Задушбине Косова

М. Ивановић, *Црквени стџоменици XIII–XX века*, у: *Задушбине Косова*, Призрен–Београд 1987.

Ивановић, Исџоснице Уљарице

М. Ивановић, *Исџоснице Уљарице и остџаци срџских цркава у сливу реке Мируше, средњовековне Љубижде*, Саопштења XIX (1987) 199–210.

Ивић, Грковић, Дечанске хрисовуље

П. Ивић, М. Грковић, *Дечанске хрисовуље*, Нови Сад 1976.

Images of the Mother of God

Images of the Mother of God. Perception of the Theotokos in Byzantium, ed. М. Vassilaki, Aldershot–Burlington 2005.

ИСН

Истџорија срџској народа I–II, Београд 1981–1982.

ИЧ

Истџоријски часопис, Београд.

Јанковић, Еклисијарх

М. Јанковић, *Еклисијарх*, у: ЛССВ.

Јастребов, Манастир Дечани

И. С. Јастребов, *Манастир Дечани*, Братство, књ. XXII, 1908.

Јастребов, Подџици

И. С. Јастребов, *Подџици за истџорију срџске цркве*, Београд 1879.

Јстребов, Стара Србија

И. С. Јстребов, *Стара Србија и Албанија*, Споменик СКА 41, други разред 36 (1904) 1–170, 172–259.

Јеромонах Амфилохије, Синаити

Јеромонах Амфилохије, *Синаити и њихов значај у живоју Србије XIV и XV века*, у: *Манастир Раваница. Сјоменица о шестој сјојодишњици*, Београд 1981, 101–134.

Јоанноу, Дѣмонологије

Р.-Р. Joannou, *Démonologie populaire – démonologie critique au XI^e siècle. La vie inédite de S. Auxence par M. Psellos*, Wiesbaden 1971.

ЈÖВ

Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik, Wien.

Јуришић, Дечански ѓрвенац

Г. Ј. Јуришић, *Дечански ѓрвенац*, Нови Сад 1852.

Кајмаковић, Георгије Миширофановић

З. Кајмаковић, *Георгије Миширофановић*, Сарајево 1977.

Кајмаковић, Зидно сликарство у Босни и Херцеговини

З. Кајмаковић, *Зидно сликарство у Босни и Херцеговини*, Сарајево 1971.

Kaleši, Eren, Četrnaest turskih fernana

Н. Kaleši, I. Eren, *Četrnaest turskih fernana manastira Dečana*, Glasnik Muzeja Kosova 10 (1970) 305–344.

Кандић, Градац

О. Кандић, *Градац. Историја и архитектура манастира*, Београд 2005.

Караџић, Почетак описанија

В. С. Караџић, *Почетак описанија српских намастира*, Даница (1826), Беч 1826.

Kirin, Contemplating the Vistas of Piety

А. Kirin, *Contemplating the Vistas of Piety at the Rila Monastery Purgos*, DOP 59 (2005) 95–138.

Кнежевић, Аркосолијуми у Хиландару

Б. Кнежевић, *Аркосолијуми у Хиландару и у српским средњовековним манастирима*, у: *Осам векова Хиландара*, 595–610.

Кнежевић, Црква у селу Рамаћи

Б. Кнежевић, *Црква у селу Рамаћи*, ЗЛУ 4 (1968) 121–171.

Ковачевић, Пирі Хрусија

М. Ковачевић, *Пирі Хрусија*, у: *Манастир Хиландар*, 187–196.

Ковачевић, Средњовековна шврђава Крушевац

М. Ковачевић, *Средњовековна шврђава Крушевац*, Старинар 17 (1966) 137–142.

Колијас, Пάτμος

Ε. Κόλλιας, *Πάτμος*, Атина 1986.

Константин Филозоф, Жишје десјоша Стефана

Константин Филозоф, *Жишје десјоша Стефана Лазаревића*, прир. Г. Јовановић, Београд 1989.

Кораћ, Свеша Гора ѓог српском влашћу

Д. Кораћ, *Свеша Гора ѓог српском влашћу, 1345–1371*, ЗРВИ 31 (1992) 1–199.

Костић, Поменик манастира Св. Тројице

П. Костић, *Поменик манастира Св. Тројице код Призрена*, Споменик СКА 49 (1910) 27–35.

Leroy, La conversion de saint Athanase

J. Leroy, *La conversion de saint Athanase l'Athonite à l'idéal cénobitique et l'influence studite*, у: *Le millénaire du Mont Athos, 963/1963. Études et Mélanges I*, Chevetogne 1963, 102–120.

Lives of Desert Fathers

The Lives of Desert Fathers (Historia Monachorum in Aegypto), translated by N. Russel, London, Oxford 1981.

ЛССВ

Лексикон српској средњеј века, ур. С. Ѓирковић, Р. Михаљчић, Београд 1999.

Лутовац, Манастирски комплекс Белије

П. Лутовац, *Манастирски комплекс Белије у Калугри*, Милешевски записи 7 (2007) 75–87.

Maguire, The Beauty of Castles

Н. Maguire, *The Beauty of Castles: A Tenth-Century Description of a Tower at Constantinople*, ДХАЕ 17 (1994) 21–24.

Максимовић, Свешјорска ујрава

Љ. Максимовић, *Свешјорска ујрава кроз векове*, у: *Казивања о Свешјој Гори*, Београд 1995, 25–46.

Maksimović, M. Popović, Le village en Serbie médiévale

Lj. Maksimović, M. Popović, *Le village en Serbie médiévale*, у: *Les Villages dans l'Empire byzantin (IV^e–XV^e siècle)*,

ed. J. Lefort, S. Morisson, J. P. Sodini, Paris 2005, 329–349.

Malamut, *Sur la route des saints*

É. Malamut, *Sur la route des saints Byzantins*, Paris 1993.

Малицкий, *К истории композиции ветхозаветной Троицы*

В. Малицкий, *К истории композиции ветхозаветной Троицы*, Seminarium Kondakovianum 2 (1928) 35–41.

Манастир Жича

Манастир Жича. *Зборник радова*, ур. Г. Суботић, Краљево 2000.

Манастир Хиландар

Манастир Хиландар, ур. Г. Суботић, Београд 1998.

Mango, *The Art of the Byzantine Empire*

C. Mango, *The Art of the Byzantine Empire, 312–1453. Sources and Documents*, Toronto–Buffalo–London 1993.

Мансветов, *Церковный устав*

И. Мансветов, *Церковный устав. Его образование и судьба в греческой и русской церкви*, Москва 1885.

Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*

С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића. Дипломатичка студија*, Београд 1997.

Марјановић-Душанић, *Хиландар, Студеница и Симеон Немања*

С. Марјановић-Душанић, *Хиландар, Студеница и Симеон Немања: о монашењу владара у држави Немањића*, у: *Трећа казивања о Светијој Гори*, Београд 1999, 60–71.

Mark-Weiner, *Narrative Cycles*

T. Mark-Weiner, *Narrative Cycles of the Life of St. George in Byzantine Art*, New York Univ. 1977.

Марко Пећки, *Житије светијој патријарха Јефрема*

Марко Пећки, *Житије светијој патријарха Јефрема*, у: *Шест и писаца*.

Марко Пећки, *Служба светијом патријарху Јефрему*

Марко Пећки, *Служба светијом патријарху Јефрему*, у: *Шест и писаца*.

Марковић, *Прво путовање светијој Саве у Палестину*

М. Марковић, *Прво путовање светијој Саве у Палестину и његов значај за српску средњовековну уметност*, Београд 2009.

Марковић, *Прилој проучавању ушницаја канона Велике субоше*

М. Марковић, *Прилој проучавању ушницаја канона Велике субоше на иконографију средњовековној сликарства*, ЗРВИ 37 (1998) 167–179.

Марковић, *Циклус Великих празника*

М. Марковић, *Циклус Великих празника*, у: *Зидно сликарство манастира Дечана*, 107–120.

Матић, *Ојис рукојиса*

С. Матић, *Ојис рукојиса Народне библиотеке*, Београд 1952.

Medieval Gardens

Medieval Gardens, ed. E. B. MacDougall, Washington, D.C. 1986.

Mendieta, *Mount Athos*

E. A. de Mendieta, *Mount Athos. The Garden of Panaghia*, Berlin–Amsterdam 1972.

Meyendorff, *L'iconographie de la Sagesse Divine*

J. Meyendorff, *L'iconographie de la Sagesse Divine dans la tradition byzantine*, Cahiers archéologiques 10 (1959) 269–277.

Millet, *Recherches*

G. Millet, *Recherches sur l'iconographie de l'Évangile aux XIV^e, XV^e et XVI^e siècles d'après les monuments de Mistra, de la Macédoine et du Mont-Athos*, Paris 1916.

Милојевић, *Путојис*

М. С. Милојевић, *Путојис дела Праве (Саве) Србије III*, Београд 1877.

Милошевић, *Ошаци касносредњовековне цркве*

Г. Милошевић, *Ошаци касносредњовековне цркве и профане грађевине у селу Пејрови, код Новој Пазара*, Новопазарски зборник 11 (1987) 47–61.

Милошевић, *Пећинска црква*

Г. Милошевић, *Пећинска црква у Паљеву*, Новопазарски зборник 8 (1984) 37–49.

Милошевић, *Становање*

Г. Милошевић, *Становање у средњовековној Србији*, Београд 1997.

Милошевић, *Келија*

Р. Милошевић, *Келија*, у: ЛССВ.

Минић, *Вукадин, Средњовековни Сјалаћ*

Д. Минић, О. Вукадин, *Средњовековни Сјалаћ*, Београд 2007.

Мирковић, Православна литургија II/1

Л. Мирковић, *Православна литургија или наука о бојослужењу православне источне Цркве. Дрући, посебни гео (свеште шајне и молићвословља)*, Београд 1983.

Мирковић, Православна литургија II/2

Л. Мирковић, *Православна литургија или наука о бојослужењу православне источне Цркве. Дрући, посебни гео (дневна бојослужења, св. литургије и седмична бојослужења)*, Београд 1982.

Мирковић, Скијски устави

Л. Мирковић, *Скијски устави св. Саве*, Браство 28 (1934) 52–68.

Митошевић, Манасијир Туман

Д. Митошевић, *Манасијир Туман*, Смедерево 1985.

Митревски, Фрескоживописи во Пелајонија

Н. Митревски, *Фрескоживописи во Пелајонија од средина на XV до крајот на XVII век*, Скопје 2009.

Morris, Monks and laymen

R. Morris, *Monks and laymen in Byzantium 843–1118*, Cambridge 1995.

Мошин, Пурковић, Хиландарски ијумани

В. А. Мошин, М. А. Пурковић, *Хиландарски ијумани средњеј века*, 2. изд. (приредила и допунила М. Живојиновић), Београд 1999.

Mylonas, L'architecture monastique

P. M. Mylonas, *L'architecture monastique du Mont Athos*, у: *Le Millénaire du Mont Athos II*, Venice 1964.

Myslivec, Dvě studie

J. Myslivec, *Dvě studie z dějin byzantského umění*, Praha 1948, 31–47.

Myslivec, Svatý Jiří

J. Myslivec, *Svatý Jiří ve východokřstanském umění*, Byzantinoslavica V (1933–1934) 304–375.

Ненадовић, Одбрана манасијира Хиландара

С. Ненадовић, *Одбрана манасијира Хиландара*, ЗЛУ 8 (1972) 91–115.

Ненадовић, Осам векова Хиландара

С. Ненадовић, *Осам векова Хиландара. Грађење и грађевине*, Београд 1997.

Ненадовић, Прилој

С. Ненадовић, *Прилој за историју сихастерије свештој Саве у Кареји*, Хиландарски зборник 7 (1989) 71–89.

Ненадовић, Хиландарски скиј Свеће Тројице

С. Ненадовић, *Хиландарски скиј Свеће Тројице на Сјасовој води. Архитектура и постанак*, Хиландарски зборник 2 (1971) 99–111.

Непознати Светогорац, Жијије сјарца Исаје

Непознати Светогорац, *Жијије сјарца Исаје*, у: *Шест исаца*.

Никитенко, Пещеры Киевской лавры

М. М. Никитенко, *Пещеры Киевской лавры: их истоки и миссия*, ВВ 64 (89) (2005) 181–188.

Николић, Зайиси

Р. Николић, *Зайиси овчарско-кабларских монаха*, Зборник радова Народног музеја у Чачку 27 (1997) 189–214.

Nikonanos, The Mountain of Cells

N. Nikonanos, *The Mountain of Cells*, у: *Routes of Faith in the Medieval Mediterranean*, 290–295.

Нинковић, Брасиво лавре Високих Дечана

Л. Нинковић, *Брасиво лавре Високих Дечана – његова борба и рад*, Пећ 1927.

Нинковић, Сан краља Стефана

Л. Нинковић, *Сан краља Стефана и зидање Високих Дечана*, Сремски Карловци 1931.

Нинковић, Српска лавра Високи Дечани

Л. Нинковић, *Српска лавра Високи Дечани*, Пећ 1923.

Nicol, Meteora

D. Nicol, *Meteora. The Rock Monastery of Thessaly*, London 1963.

Nicolaïdès, L'église de la Panagia Arakiotissa

A. Nicolaïdès, *L'église de la Panagia Arakiotissa à Lagoudera, Chypre. Etude iconographique des fresques de 1192*, DOP 50 (1996) 1–137.

Новаковић, Законски сјоменици

С. Новаковић, *Законски сјоменици српских држава средњеј века*, Београд 1912.

Новаковић, Српски јоменици

С. Новаковић, *Српски јоменици XV–XVIII века*, Гласник СУД 42 (1875) 1–152.

ODB

Oxford Dictionary of Byzantium, ed. A. P. Kazhdan и други,
3 vols, New York – Oxford 1991.

Осам векова Хиландара

*Осам векова Хиландара. Историја, духовни животи,
књижевности, уметности и архитектура*, ур. В. Кораћ,
Београд 2000.

Павловић, Кулинови лица

Л. Павловић, *Кулинови лица код Срба и Македонаца*,
Смедерево 1965.

Пајсиду, Η ανθρωπόμορφη Αγία Τριάδα

М. Пајсиду, *Η ανθρωπόμορφη Αγία Τριάδα στον Άγιο
Γεώργιο της Ομορφοκκλησιάς Καστοριάς*, у: *Αφιέρωμα
στη μνήμη του Σωτήρη Κίτσα*, Солун 2001, 373–394.

Палијурас, Βυζαντινή Αιτωλοακαρνανία

А. Палијурас, *Βυζαντινή Αιτωλοακαρνανία*, Атина 1985.

Patrich, Sabas

J. Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism.
A Comparative Study in Eastern Monasticism,
Fourth to Seventh Centuries*, Washington, D.C. 1995.

PG

J.-P. Migne, *Patrologia cursus completus. Series graeca*, t. 1–161,
Paris 1857–1866.

Пејић, Манастир Свети Никола Дабарски

С. Пејић, *Манастир Свети Никола Дабарски*,
Београд 2009.

Peña, Castellana, Fernandez, Les Reclus Syriens

I. Peña, P. Castellana, R. Fernandez, *Les Reclus Syriens.
Recherches sur les anciennes formes de vie solitaire en Syrie*,
Milano 1980.

Peña, Castellana, Fernandez, Les stylites syriens

I. Peña, P. Castellana, R. Fernandez, *Les stylites syriens*,
Milan 1975.

Петковић, Преглед

В. Р. Петковић, *Преглед црквених сиоменика кроз њовесницу
српског народа*, Београд 1950.

Петковић, Зидне слике у Осироју

С. Петковић, *Зидне слике у Осироју из 1666/67. године
– неизнајно дело сликара Рагула*, Зограф 2 (1967) 32–38.

Петковић, Зидно сликарство

С. Петковић, *Зидно сликарство на њодручју Пење њаширијарије
1557–1614*, Нови Сад 1965.

Петковић, Манастир Свети Тројица

С. Петковић, *Манастир Свети Тројица Плеваљска*,
Београд 1974.

Петковић, Српска уметности

С. Петковић, *Српска уметности у XVI и XVII веку*, Београд 1995.

Петковић, Бошковић, Манастир Дечани

В. Р. Петковић, Ђ. Бошковић, *Манастир Дечани I*, Београд 1941.

ПКЈИФ

Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, Београд.

Поменик манастира Крушедола

Поменик манастира Крушедола,
прир. М. Томић, М. Војкулеску, Београд 1996.

Поменик манастира Раче

Поменик манастира Раче, прир. Т. Јовановић,
Бајина Башта 2005.

Помяловский, Житие

И. Помяловский, *Житие иже во святых отца нашего
Григория Синаита по рукописи Московской Синодальной
библиотеки*, 1894.

D. Popović, Desert as Heavenly Jerusalem

D. Popović, *Desert as Heavenly Jerusalem: The Imagery
of a Sacred Space in the Making*, у: *New Jerusalem.
Hierotopy and Iconography of Sacred Spaces*, ed. A. Lidov,
Moscow 2009, 151–175.

Д. Поповић, Исјоснице манастира Милешеве

Д. Поповић, *Исјоснице манастира Милешеве*
(у припреми за штампу).

Д. Поповић, Комплекс манастира Шудикове

Д. Поповић, *Комплекс манастира Шудикове*,
у: *На њрајовима академика Војислава Ј. Ђурића* (у штампи).

Д. Поповић, Монах-њусињак

Д. Поповић, *Монах-њусињак*, у: *Привајни животи*, 552–585.

Д. Поповић, Паширијарх Јефрем

Д. Поповић, *Паширијарх Јефрем – један њозносредњовековни
свњињелски кулј*, ЗРВИ 43 (2006) 111–124.

D. Popović, *Paying devotions to the Holy Hermit*

D. Popović, *Paying devotions to the Holy Hermit. The shrine of St Prohorus of Pčinja*, у: *Routes of Faith in the Medieval Mediterranean*, 215–226.

Д. Поповић, *Пећинске цркве и исјоснице у области Полимља*

Д. Поповић, *Пећинске цркве и исјоснице у области Полимља – досадашњи резултати и њихови правци истраживања*, Милешевски записи 5 (2002) 47–60.

Д. Поповић, *Пећински сјоменици*

Д. Поповић, *Пећински сјоменици у средњовековној Србији. Резултати и правци истраживања*, Гласник ДКС 26 (2002) 105–109.

Д. Поповић, *Пећинско монаштво Горње Полимља*

Д. Поповић, *Пећинско монаштво Горње Полимља – истраживања у 2005. и 2006. години*, Милешевски записи 7 (2007) 133–145.

Д. Поповић, *Под окриљем светлости*

Д. Поповић, *Под окриљем светлости. Култи светлих владара и реликвија у средњовековној Србији*, Београд 2006.

Д. Поповић, *Пустинијско монаштво светле Саве Српској*

Д. Поповић, *Пустинијско монаштво светле Саве Српској, Култи светлих на Балкану II*, ур. М. Детелић, Лицеум 7 (2002) 61–85.

Д. Поповић, „Пустинија“ Бјеличковица

Д. Поповић, *„Пустинија“ Бјеличковица*, Милешевски записи 6 (2005) 111–118.

Д. Поповић, *Пустиније и светле горе*

Д. Поповић, *Пустиније и светле горе средњовековне Србије*, ЗРВИ 44/1 (2007) 253–274.

Д. Поповић, *Пустинијско монаштво у доба Бранковића*

Д. Поповић, *Пустинијско монаштво у доба Бранковића*, у: *Пад српске деспотовине 1459. године*, ур. М. Спремић (у штампи).

Д. Поповић, *Средњовековне њећине-исјоснице*

Д. Поповић, *Средњовековне њећине-исјоснице у њиришном крају – њиришна истраживања*, Историјски часопис 44 (1997) 129–154.

Д. Поповић, *Српски владарски гроб*

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

D. Popović, *The Cult of St Petar of Koriša*

D. Popović, *The Cult of St Petar of Koriša – Stages of Development and Patterns*, *Balkanica* 28 (1997) 181–212.

Д. Поповић, *Цвјетна симболика и култи реликвија*

Д. Поповић, *Цвјетна симболика и култи реликвија у средњовековној Србији*, Зограф 32 (2008) 69–81.

D. Popović, M. Popović, *The Cave Lavra*

D. Popović, M. Popović, *The Cave Lavra of the Archangel Michael in Ras*, *Старинар* 49/1998 (1999) 103–130.

Д. С. Поповић, *Прејисивачка делатност*

Д. С. Поповић, *Прејисивачка делатност овчарско-кабларских манастира*, Зборник радова Народног музеја у Чачку 7 (1976) 81–92.

Ј. Поповић, *Дојмањика*

Протосинђел Ј. Поповић, *Дојмањика њавославне цркве II*, Београд 1980.

Ј. Поповић, *Жићија светлих*

Архимандрит Ј. Поповић, *Жићија светлих за новембар*, Београд 1977.

М. Поповић, *Вештина рајовања*

М. Поповић, *Вештина рајовања и живој војника*, у: *Приватни живој*, 552–585.

М. Поповић, *Комплекс Жићинској манастира*

М. Поповић, *Комплекс Жићинској манастира у Полимљу*, Саопштења XLI (2009) 25–44.

М. Поповић, *Манастирски комплекс у Урошевици*

М. Поповић, *Манастирски комплекс у Урошевици – њри резултати истраживања*, Милешевски записи 7 (2007) 25–30.

М. Поповић, *Ушврђења Моравске Србије*

М. Поповић, *Ушврђења Моравске Србије*, у: *Свети кнез Лазар. Сјоменица о шестој сјоменици Косовској боја 1389–1989*, Београд 1989, 71–87.

П. Ј. Поповић, *Две њишерсанјне основе*

П. Ј. Поповић, *Две њишерсанјне основе наших средњовековних цркава*, *Старинар* 4 (1926–1927) (1928) 225–227.

С. Поповић, *Крсти у крућу*

С. Поповић, *Крсти у крућу. Архитектура манастира у средњовековној Србији*, Београд 1994.

S. Popović, Pyrgos

S. Popović, *Pyrgos in the Late Byzantine Monastic Context*, у: *Манастир Жича*, 95–107.

S. Popović, *The Byzantine Monastery*

S. Popović, *The Byzantine Monastery. Its Spatial Iconography and Sacredness*, у: *Hierotopy*, 150–185.

Pratsch, *Der hagiographische Topos*

T. Pratsch, *Der hagiographische Topos. Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit*, Berlin – New York 2005.

Привајни живој

Привајни живој у српским земљама средњеј века, ур. С. Марјановић-Душанић, Д. Поповић, Београд 2004.

Пузанова, Дамо, *О творечестве албанского средневекового художника Онуфрия*

В. Пузанова, Д. Дамо, *О творечестве албанского средневекового художника Онуфрия*, *Studia Albanica* 3/1 (1966) 281–290.

Пушовање

Г. Мјур Макензијева, А. П. Ирбијева, *Пушовање по словенским земљама Турске у Европи*, Београд 1868.

Радојчић, Милешева

С. Радојчић, *Милешева*, Београд 1971.

Rapp, *Desert, City, and Countryside*

C. Rapp, *Desert, City, and Countryside in the Early Christian Imagination, The Encroaching Desert: Egyptian Hagiography and the Medieval West*, ed. J. Dijkstra, M. Van Dijck, *Church History and Religious Culture* 86, Leiden 2006, 93–112.

REV

Revue des études byzantines, Bucarest/ Paris.

Regnault, *La vie quotidienne*

L. Regnault, *La vie quotidienne des Pères du désert en Égypte au IV^e siècle*, Paris 1990.

Ристић, *Дечански сјоменици*

С. Ристић, *Дечански сјоменици*, Београд 1864.

Ристић, *Молебное ѿјеније*

С. Ристић, *Молебное ѿјеније в ѿамјати свјатиаго великомученика, краља сербскаго Сшефана Дечанскаго...*, Београд 1850.

Routes of Faith in the Medieval Mediterranean

Routes of Faith in the Medieval Mediterranean. History, Monuments, People, Pilgrimage, Perspectives, ed. E. Hadjistryphonos, Thessalonike 2008.

Свети Јован Лествичник, *Лествица*

Свети Јован Лествичник, *Лествица*, прев. Д. Богдановић, Београд 1963.

Свети Сава, *Сабрана дела*

Свети Сава, *Сабрана дела*, прир. и прев. Т. Јовановић, Београд 1998.

Свети Сава, *Сабрани сјиси*

Свети Сава, *Сабрани сјиси*, прир. Д. Богдановић, Београд 1986.

Сербљак

Сербљак, књ. 1–3, Београд 1861.

Secular Medieval Architecture in the Balkans

Secular Medieval Architecture in the Balkans, 1300–1500, and its preservation, ed. S. Ćurčić, E. Hadjistryphonos, Thessaloniki 1997.

Симић, *Нови подаци о архитектури Деспојове куле*

Г. Симић, *Нови подаци о архитектури Деспојове куле у манастиру Ресави*, у: *Манастир Ресави, историја и уметности*, Деспотовац 1995, 161–173.

Симић-Лазар, *Каленић*

Д. Симић-Лазар, *Каленић – сликарство, историја*, Београд 2000.

Синдик, *Завештање духовника Никанора*

Д. Синдик, *Завештање духовника Никанора из 1685. године*, ИЧ 29–30 (1982–3) 207–222.

Скабаланович, *Тумачење шийика*

М. Скабаланович, *Изабрана дела*, књ. 1. *Тумачење шийика*, Шибеник 2008.

Скални и мегалитни паметници

Скални и мегалитни паметници – проблеми и путница за тяхното разрешење, Софија 2001.

Смирнов, Бошковић, *Археолошке белешке*

С. Смирнов, Ђ. Бошковић, *Археолошке белешке из Метхохије и Прекоруља*, *Старинар* 8–9 (1933–1934) 255–276.

Smirnov, Bošković, *L'église*

S. Smirnov, Dj. Bošković, *L'église de la Mère de Dieu de Hvosno*, *Старинар* 10–11 (1935–1936) 47–81.

Смолчић-Макуљевић,

Сакрална шпоиографија манастира Трескавица

С. Смолчић-Макуљевић, *Сакрална шпоиографија манастира Трескавица*, *Balkanica* 35 (2004 /2005) 285–322.

Соловјев, Одабрани сјоменици

А. Соловјев, *Одабрани сјоменици срјској љрава*, Београд 1912.

Споменик СКА

Споменик Српске Краљевске Академије, Београд.

Спремић, Десјош Ђурађ Бранковић

М. Спремић, *Десјош Ђурађ Бранковић и његово доба*, Београд 1994.

ССЗН

Љ. Стојановић, *Сјари срјски записи и најписи I–VI*, Београд 1902–1926 (репринт 1982–1983).

Станић, Црква Светој Николе у Брезови

Р. Станић, *Црква Светој Николе у Брезови код Ивањице*, Саопштења XXV (1993) 97–145.

Сјари срјски родослови

Сјари срјски родослови и лејописи, прир. Љ. Стојановић, Београд – Сремски Карловци 1927.

Стародубцев, Срјско зидно сликарство

Т. Стародубцев, *Срјско зидно сликарство у доба Лазаревића и Бранковића (1375–1459)*, рукопис докторске дисертације, Београд 2006.

Стошић, Представа Христја Великој архијереја

Љ. Стошић, *Представа Христја Великој архијереја са шри сјојала – ѿрекло и значење*, ЗНМ 17/2 (2004) 179–195.

Суботић, Охридска сликарска школа

Г. Суботић, *Охридска сликарска школа XV века*, Београд 1980.

Суботић, Почеци монашкој живошја

Г. Суботић, *Почеци монашкој живошја и црква манастира Срепшења у Мешорима*, ЗЛУ 2 (1966) 125–181.

Суботић, Прилој хронолојји дечанској зидној сликарства

Г. Суботић, *Прилој хронолојји дечанској зидној сликарства*, ЗРВИ 20 (1981) 111–135.

Суботић, Свети Консјантин и Јелена

Г. Суботић, *Свети Консјантин и Јелена у Охриду*, Београд 1971.

Schiller, Iconography

G. Schiller, *Iconography of Christian Art II*, London, 1972.

Synthronon

Synthronon. Art et Archéologie de la fin de l'Antiquité et du Moyen âge, Paris 1968.

Сърку, Житие Григория Синаита

П. Сърку, *Житие Григория Синаита, составленное константинопольским патриархом Каллистом. Текст славянского перевода Жития по рукописи XVI века и историко археологическое введение*, Санктпетербург 1909.

Talbot, Byzantine Monastic Horticulture

A.-M. Talbot, *Byzantine Monastic Horticulture: The Textual Evidence*, у: *Byzantine Garden Culture*, 37–68.

Talbot, Les saintes montagnes

A.-M. Talbot, *Les saintes montagnes à Byzance*, у: *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Études comparées*, ed. M. Kaplan, Paris 2001, 263–318.

Talbot, Founders' choices: Monastery site selection

A.-M. Talbot, *Founders' choices: Monastery site selection in Byzantium*, у: *Founders and refounders*, 43–52.

Татић-Ђурић, Пијетја

М. Татић-Ђурић, *Пијетја са Јованом и Јосифом Ариматејским*, ЗНМ 9–10 (1979) 551–567.

Татић-Ђурић, Сјугије о Бојородици

М. Татић-Ђурић, *Сјугије о Бојородици*, Београд 2007.

Taft, Sunday

R. F. Taft, *Sunday*, у: ODB, vol. 3, New York – Oxford 1991, 1977.

Taft, The Liturgy of the Hours

R. Taft, S. J., *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and its Meaning for Today*, Collegville 1993.

Темерински, Горња исјосница

С. Темерински, *Горња исјосница у Савову код Сјугенице*, у: *Осам векова Сјугенице*, Београд 1986, 257–260.

Теодоровић-Шакота, Инвеншар рукописних књија

М. Теодоровић-Шакота, *Инвеншар рукописних књија дечанске библиотеке*, Саопштења I (1956) 198–212.

Теодосије, Жишја

Теодосије, *Жишја*, прир. Д. Богдановић, Београд 1988.

Тодић, Сојоћански ѿменик

Б. Тодић, *Сојоћански ѿменик*, Саопштења XXXIV (2002) 279–293.

Тодић, Чанак-Медић, Манасѿир Дечани

Б. Тодић, М. Чанак-Медић, *Манасѿир Дечани*, Београд 2005.

Томековић, *Les répercussion du choix du saint patron*

S. Tomeković, *Les répercussion du choix du saint patron sur le programme iconographique des églises du XII^e siècle en Macédoine et dans le Péloponnèse*, Зограф 12 (1981) 25–42.

Томић, Хиландарски скиѿ Свеѿе Тројице

О. Томић, *Хиландарски скиѿ Свеѿе Тројице на Сѿасовој воги*, Хиландарски зборник 9 (1997) 173–193.

Томовић, Морфолоѿија

Г. Томовић, *Морфолоѿија ћириличких наѿписа на Балкану*, Београд 1974.

Travels

G. Muir Mackenzie, A. P. Irby, *Travels in the Slavonic Provinces of Turkey-in-Europe*, London 1867.

Theoharides, *Recent research*

P. L. Theoharides, *Recent research into Athonite Monastic Architecture, Tenth-Sixteenth Century*, у: *Mount Athos and Byzantine Monasticism*, ed. A. Bryer, M. Cunningham, Aldershot 1996, 205–221.

Ćurčić, *Architecture in the Age of Insecurity*

S. Ćurčić, *Architecture in the Age of Insecurity: An Introduction to Secular Architecture in the Balkans, 1300–1500*, у: *Secular Medieval Architecture in the Balkans*, 19–69.

Ćurčić, *Pyrgos–St’Ip–Donjon*

S. Ćurčić, *Pyrgos–St’Ip–Donjon: A Western Fortification Concept on Mount Athos and Its Source*, у: *Seventh Annual Byzantine Studies Conference (1981). Abstract of Papers*, Dumbarton Oaks, Washington, D.C., 21–22.

Ćurčić, *Representation of Towers in Byzantine Art*

S. Ćurčić, *Representation of Towers in Byzantine Art: The Question of Meaning*, у: *Byzantine Art. Recent Studies. Essays in Honor of Lois Drewer*, ed. C. Hourihane, Tempe, AZ – Turnhout 2009, 1–37.

Ćurčić, *Tower of King Milutin*

S. Ćurčić, *Tower of King Milutin, Mt. Athos, Greece*, у: *Secular Medieval Architecture in the Balkans*, 216–217.

Ćurčić, *Cave and church*

S. Ćurčić, *Cave and church. An Eastern Christian hierotopical synthesis*, у: *Hierotopy*, 216–235.

Успенски, *Теолоѿија иконе*

Л. Успенски, *Теолоѿија иконе*, Манастир Хиландар 2000.

Успенскиѿ, *Путешествие*

П. Успенскиѿ, *Путешествие в Метеорские и Оссолимниѿские монастыри в ѿессалии в 1859. году*, С.-Петербург 1896.

Flusin, *Miracle et hiérarchie*

B. Flusin, *Miracle et hiérarchie*, у: *Hagiographie. Cultures et sociétés, IV^e–XII^e siècles*, ed. É. Patlagean, P. Riché, Paris 1981.

Fotić, *Le Pyrgos*

A. Fotić, *Le Pyrgos de Kabalaréos – alias Pyrgos du roi Milutin*, REB 60 (2002) 209–213.

Фотић, *Свеѿа Гора и Хиландар*

А. Фотић, *Свеѿа Гора и Хиландар у Османском царсѿву (XV–XVII век)*, Београд 2000.

Founders and refounders

Founders and refounders of Byzantine monasteries, ed. M. Mullett, Belfast 2007.

Hackel, *Die Trinität in der Kunst*

A. Hackel, *Die Trinität in der Kunst*, Berlin 1931.

Хадзидакис, Бита, *Ευρετήριο Βυζαντινών Τοιχογραφιών Ελλάδος*

М. Хадзидакис, И. Бита, *Ευρετήριο Βυζαντινών Τοιχογραφιών Ελλάδος Κύθηρα*, Атина 1997.

Hatziofotis, *Patmos*

I. M. Hatziofotis, *Patmos – The Island of Revelation*, Nea Smyrni 1995.

Heilige Berge und Wüsten

Heilige Berge und Wüsten, Byzanz und sein Umfeld, ed. P. Soustal, Wien 2009.

Hierotopy

Hierotopy. The Creation of Sacred Spaces in Byzantium and Medieval Russia, ed. A. M. Lidov, Moscow 2006.

Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*

Y. Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period*, New Haven – London 1992.

Homilies of Photius

The Homilies of Photius Patriarch of Constantinople,
ed. C. Mango, Cambridge 1958.

Христу, Свеиша Гора Аиџонска

П. Христу, *Свеиша Гора Аиџонска. Историја, живош, блага*,
Београд 2009.

Целакоски, Најстариош ѿменик

Н. Целакоски, *Најстариош ѿменик на Биџорскиош
манастир*, Споменик Српске академије наука
и уметности 131 (1992) 221–240.

Constable, Preface

G. Constable, *Preface*, у: *Byzantine Monastic Foundation
Documents. A Complete Translation of the Surviving Founders'
Typika and Testaments*, ed. J. Thomas, A. Constantinides Hero,
Vol. 1–5, Washington 2000.

Цуњак, Свеишиње Горњачке клисуре

М. Цуњак, *Свеишиње Горњачке клисуре*, Смедерево 2000.

Charanis, The monastic properties

P. Charanis, *The monastic properties and the state of Byzantine
empire*, DOP 4 (1948) 53–118.

Шакота, Дечанска ризница

М. Шакота, *Дечанска ризница*, Београд–Приштина 1984.

Шакота, О једној мало ѿзнајџој дечанској стџарини

М. Шакота, *О једној мало ѿзнајџој дечанској стџарини*.
Крстџ стџарца Несџора, Саопштења XIV (1982) 51–60.

Шестџ ѿсаца

Шестџ ѿсаца XIV века, ур. Д. Богдановић, Београд 1986.

Шпадијер, Живош са књиџом

И. Шпадијер, *Живош са књиџом*, у: *Привајџни живош*,
447–470.

Шпадијер, Свеиши Петџар Коришки

Ирена Б. Шпадијер, *Свеиши Петџар Коришки у стџарој
срџској жиџиџној књижевностџи и црквеној ѿезиџи*,
рукопис докторске дисертације, Београд 2009.

Špidlik, Tenace, Čemus, Questions monastiques

T. Špidlik, S. J., M. Tenace, R. Čemus, S. J., *Questions
monastiques en Orient*, Roma 1999.

Wolschke-Bulmahn, Zwischen Kepos und Paradeisos

J. Wolschke-Bulmahn, *Zwischen Kepos und Paradeisos:
Fragen zur byzantinischen Gartenkultur*, Das Gartenamt 41
(1992) 221–228.

Work and worship

Work and worship at the Theotokos Evergetis, 1050–1200,
ed. M. Mullett, A. Kirby, Belfast 1997.



РЕГИСТАР

- абагар 200
Авраам, старешина скита у Белаји 33, 36, 39, 115, 189, 191, 240, 254
Аетос, село у Етолоакарнанији, манастир Светог Николе 85
Аквилеја, катедрала 94
Аксентиос, малоазијска света гора 169
Алексије Комнин, византијски цар 187
Алексије Лазовић, зограф 17
Аливери, место на Евбеји, црква Успења Богородичиног 88
Ана (монахиња Анастасија), жена Стефана Немање 225, 235
Ананија, дечански јерођакон 46, 229
Анастасија Фармаколитрија, света, мошти 109
Андреаш, Свети Андреја, црква 88, 102
Андреј Рубљов, иконописац 85
Андроник II Палеолог, византијски цар 193
анђели 67, 74, 77, 80, 82–84, 88, 179
Антим, вучитрнски митрополит 227
Антим, дечански настојатељ 17
Антоније Велики, свети 163, 196, 220
Антоније, јеромонах из испоснице Белаје 46, 125
Антоније, пећки архиепископ и патријарх српски 45, 226
Антоније, старешина пирга Хрусије 149
Apophthegmata Patrum 8
Арбанаси 38, 57, 63
Арсеније, дечански анахорета 47, 50, 150
Арсеније, дечански игуман 102, 105; портрет 102
Арсеније, јеромонах у пиргу Хрусији 148, 150, 190
Арсеније, старешина скита Света три јерарха 149, 190, 191, 195
Арсеније I, српски архиепископ 225, 226
Арсеније II, српски патријарх 226
Архилача, село 35, 48, 51, 152, 188, 234, 235; в. и Ариљача
Атанасије Атонски, свети 117–119, 124, 126, 174–176, 179, 180, 186, 190, 192, 202, 208, 220
Атанасије Метеорски, свети 121, 125, 126, 189
Атанасије, старац 42
Auzery, M.-F. 8
Бајазит, турски султан 41
Бакалова, Е. 8
Бакирдзис, Н. 8
Балкан 118, 121, 122, 145, 170, 177, 185, 193, 210, 219, 220, 246, 251, 252, 255, 261, 267, 268, 270
Бања, црква у Дреници 235
Бањска, манастир 108
Батаковић, Д. 9
Белаја, дечански скит 15, 18, 19, 22, 24, 27, 28, 33, 34, 36, 39–46, 49, 52, 57–59, 61, 62, 65–76, 78–84, 87, 89, 92, 93, 100, 101, 106, 113, 114, 116, 117, 121, 125, 127, 129, 149, 187, 195, 200, 202, 204, 209–211, 223, 225, 229, 236,

- 238–241, 243–247, 249, 253–257; тамјаница из Белаје 38;
 црква Успења Богородичиног 5, 20, 23, 25–27, 33, 37,
 38–46, 57–112, 113, 115, 122, 124–126, 128, 143, 211, 236
- Бели Дрим, река 43
- Београд 45, 48, 223, 233; храм Света три јерарха 131
- Бехрам 42, 43
- Беч 29
- Битољ 94
- Бјеличковица, испосница манастира Светог Николе у Дабру
 138, 149, 215
- Бобошево, црква Светог Димитрија 88
- Бобровски, Т. 8
- Богдановић, Д. 47
- Богородица 17, 63, 65, 67–69, 74, 86–90, 95, 96, 98; циклус
 86; Благовести на бунару 86; *Сила Вишњега осени ње*
 (Зачеће Христово) 86; Успење (посвета цркве) 18, 27, 38,
 40, 51, 57, 60, 65, 83, 88, 99, 103, 105, 109, 111, 112, 115,
 123, 124, 128, 211, 214; Визигранија (Пелагонијска) 93, 96;
 Живоносни источник 88; Знамења 88, 90; Оранта 66, 85,
 86, 88–90, 107; Шира од небеса 85, 86; са Христом и
 анђелима 88–90, 106
- Богородица с мртвим Христом, икона из Пећке патријаршије
 92–95
- Богородичина црква (Пречиста) у Дечанској пустињи 33, 54,
 57, 193
- богумилство 79
- Бошковић, Ђ. 9, 20, 22–24, 26, 29, 30, 98, 136, 153, 156, 157,
 238, 247, 249
- Бранковићи, српска династија 48, 107, 145, 185, 202
- Брезова, црква Светог Николе 84, 86, 102
- Брезова равна, в. Брезовица код Плава
- Брезовица код Плава, црква Свете Тројице, дечански метох
 20, 36, 43, 44, 46, 191, 200, 230, 240
- Бреково, црква Светог Николе 80
- Brown, P. 8
- Бугарска 8, 39, 122, 172, 207, 210, 220
- Burton-Christie, D. 8
- Вавила, новобрдски митрополит 226, 227, 234
- Валеш, црква Свете Петке 102
- Валсамонери, место на Криту, црква Светог Фанурија 82
- Валтровић, М. 79, 83, 107
- Варлаам, дечански епископ 38
- Василије Велики, свети 167, 171
- Василије Захумски, свети 14
- Василије, старац, старшина Никољске келије 53, 227, 234
- Василије I, византијски цар 173
- Ватопед, манастир на Светој гори 183
- Велика Лавра, манастир на Светој гори 117–119, 120, 126,
 174, 177, 186, 192; скит Свете Ане 177
- Велика сеоба Срба 38
- Велика субота 72, 77, 96–98
- Велики петак 96–98
- Велики празници 65, 68, 70, 71, 73, 77; Благовести 59, 62, 65,
 66, 68–70, 72–75, 85–87, 90, 102–105; Рођење Христово 66,
 70–75, 77, 78, 102–104, 207; Крштење Христово 66, 73, 77,
 78, 102–104; Сретење Господње 77; Распеће 77, 78; Успење
 70, 78; Васкрсење Христово (Силазак у ад) 40, 66, 70–72,
 73, 75, 77, 78, 80, 81, 102–104, 109, 123, 207; Вознесење 70,
 207; Силазак Светог Духа на апостоле 70
- Венчац, црква у Брезовцу 108
- Византија 29, 117, 119, 144, 168, 172, 198
- Викентије Стефановић, београдски митрополит 17
- Виктор, дечански јеромонах и проигуман 230
- Вира, манастир Богородице Космосотире 117
- Виситор, планина 44
- Високи Дечани, в. Дечани
- Vita Antonii* 8
- Витинија, планина у Малој Азији 8, 169, 192
- Витлејем 72, 73; Витлејемска пустиња 164
- Витовница, манастир код Петровца на Млави 211
- Владислава, жена челника Дмитра 234, 235
- Во тробе илошски*, тропар 98
- Војводић, Д. 189, 195
- Vööbus, A. 8
- Вук Бранковић, обласни господар 225, 235
- Вукашин, клирик Пећке патријаршије 46, 229
- Вукмир Степанов, кнез 44
- Гаврило, арханђел 59, 62, 65, 66, 68, 69, 73, 85–87, 104, 105
- Гаврило Лесновски, свети 177
- Гаврило, старац белајске испоснице 45
- Galatariotou, S. 8
- Галесион, малоазијска света гора 169, 192
- Ганос, света гора у Тракији 169
- Геден Јуришић, дечански архимандрит 13, 17
- Георгије Митрофановић, јеромонах и сликар 94
- Георгије Стојановић, сликар 20, 47, 53
- Герасим, егзарх 46, 227
- Герасим Милић, јеромонах из Херцеговине 11
- Герасим, пећки архиепископ и патријарх српски 45, 226,
 227, 231
- Герман, цариградски патријарх 97, 211
- Гиљфердинг, А. Ф. 231
- Глођани, село у Метохији 15, 34, 36, 42, 43, 54, 126, 188, 229,
 230
- Глосија, скит на Светој гори 120
- Goehring, J. E. 8
- Гориоч код Истока, манастир 35, 53, 54
- Горњак, манастир Благовештења, испосница 138, 215

- Горњи Белај 57
 Гостољубље Авраамово 84, 85
 Gould, G. 8
 Грабовица, келија манастира Светог Николе у Дабру 165
 Градац, манастир 98, 145, 185, 209
 Гргур Бранковић (монах Герасим) 225, 234, 235
 Greenfield, R. 8
 Григорије, дечански јеромонах 46–48, 131, 132, 149, 150, 166, 190
 Григорије Палама, свети 120
 Григорије, поп из Дечана 42
 Григорије Синаит, свети 114, 120
 Григорије Цамблак, дечански игуман и писац 32, 41, 47, 53, 55, 122, 152, 206
 Гроздановић-Пајић, М. 29
 Grossmann, P. 8
 Грузија 8, 119, 207
 Грчка 8, 210, 220
 Guillaumont, A. 8
 Guillou, A. 8
 Гусиње, место код Плава 45, 189
- Дабар, манастир Светог Николе 185
 Давид, старац белајске испоснице 45
 Давид, старозаветни цар и пророк 75, 90, 104
 Далша, манастир Рођења Богородичиног 117
 Данило, дечански игуман 105
 Данило II, српски архиепископ 27, 39, 88, 148, 186, 194, 196, 199, 201, 221, 225, 226, 236, 248
 Данило III, српски патријарх 226
 Деспотик, Деспотова, Душитова, Достова, монашка заједница у околини Дечана 33, 35, 49, 50, 52, 53, 118, 193, 233
 Дечани, манастир 11–13, 15–17, 19, 22, 25, 28, 29, 31, 33–35, 38, 39, 41, 43–46, 48, 49, 51–53, 55, 86, 92, 94, 96, 99, 105, 107, 108, 116, 118, 128, 142, 149, 151, 153, 188, 193, 260, 263, 264; црква Христа Пантократора 86; икона Богородице Пелагонитисе 91–96; кутије за чување крстова и моштију 17; *Трећа дечанска хрисовуља* 48; рукописи: *Архијерејски служабник* (бр. 134) 41, 202; *Белајско четворојеванђеље* (бр. 14) 42, 195; *Варлаам и Иоасаф*, роман (бр. 100) 200; *Дечански пролој* 37; *Злајшоуст* (бр. 97) 38, 41; *Минеј за јул и август* (бр. 32) 92; *Праксајостол* (бр. 24) 53; *Пролој сѣиховни анаѣносѣа Лукија* 51; *Пролој сѣиховни за децембар–фебруар* (бр. 55) 51, 52; *Пролој сѣиховни за јануар–марѣ* (бр. 58) 41; *Пролој сѣиховни за марѣ–август* (бр. 56) 52; *Пролој сѣиховни за септембар–децембар* (бр. 59) 41; *Слова аве Дорошеја* (бр. 197); *Слова Јефрема Сирина* (бр. 77) 51; *Требник* (бр. 68) 41; *Триод ѡосни* (бр. 64) 51, 46, 131, 149, 150, 166; *Четворојеванђеље* (бр. 14) 41, 99
- Дечанска Бистрица, река 7–9, 11, 12, 19, 21, 23, 25–31, 33, 36, 38, 39, 43, 48, 54, 55, 57, 58, 64, 110, 112, 131, 132, 138, 153, 156, 158, 160, 162, 163, 165, 166, 186, 196, 197, 202–204, 206, 209, 210, 215, 217, 218, 221
 Дечанска пустиња 7–9, 11, 15, 20–30, 33, 36, 39, 113, 114, 117, 128, 131, 151, 155, 167, 176, 177, 189, 191, 193, 194, 196, 202, 204, 210, 211, 220, 221, 225
 Димитрије Даскал из Јањева, писар 46
 Димитријевић, В. 58, 60
 Дионисије, пећки еклесијарх и митрополит 226, 227
 Дмитар, челник 234, 235
 Добрићево, манастир, црква Ваведења Богородичиног 94, 95, 98
 Долац, Богородичина црква код Студенице 107
 Долац, село код КLINE, црква Ваведења Богородичиног 108
 Доментијан, јеромонах и писац 33, 148, 150, 164, 194, 197, 205
 Доњи Белај 27, 57
 Дохијар, манастир на Светој гори 94
 Drandakis, N. 8
 Дреница 45, 189, 214, 229, 235
 Дубровник 108
 Душан, в. Стефан Душан
Душанов законик 184
- Ђорђе, свети 145, 154, 155; Мучење светог Ђорђа у котлу 154, 155
 Ђурађ Бранковић, српски деспот 48, 107, 108, 225, 234–236, 240, 256
 Ђурђе Големовић, челник и судија 234, 235
 Ђурђе Остоуша Пећпал 15, 20, 101
 Ђурђеви ступови, манастир 85; Драгутинов параклис 85
- Египат 79; египатска пустиња 7, 177, 209, 212
 еклесијарх 36–38, 109, 115, 125, 126, 149, 190, 195, 196, 227
 Endsjø, D. Ø. 8
 Епифаније Кипарски, свети, византијски химнограф 72
 Ерен, И. 49
- Ждрело, испосница код Пећке патријаршије 32, 33, 39, 165, 215
 Живко Белаков, кнез 44
Животѣи свейої Саве и свейої Симеона 33
Житије архиејискојо Данила Друої 152, 198
Житије ѡпатријарха Јефрема 32, 33, 39, 41, 47, 53, 55, 115, 122, 151, 152, 165, 187, 194, 206, 215
Житије свейої Аѣанасија Аѣонскої 179, 180, 213
Житије свейої Гриѣорија Синаитѣа 192
Житије свейої Јефѣимија 210
Житије свейої Петѣра Коришкої 198, 205

- Жиције святої Ромила Раваничкої* 214
Жиције святої Саве 122, 192, 194
Жиције святої Симеона 150
Жиције святої Стефана Дечанскої 32, 41, 152, 206
- Завала, манастир 94
Завештање духовника Никанора 148, 150
Завештање Лазара из Галесиона 171, 190
Завештање монаха Максима 169
 Зарзма, манастир у Грузији 83
 Затрнавска жупа 31
 Захарија, дохијар 46, 227
 Захарија, монах Никољске испоснице 53
 Захарија, призренски митрополит 227
 Захарија, смедеревски митрополит 226, 227
 Захарија, старац 46, 229
 Зиројевић, О. 28, 49
 Зограф, манастир на Светој гори 39, 151
 Зрзе, црква манастира Преображења 84–86
- Иван Црнојевић, господар Зете 48, 234, 235
 Ивановић, М. 9, 20, 25–31, 33, 38, 39, 41, 47, 48, 57, 65, 66, 99, 101, 103, 108, 111, 114, 118, 138, 145, 155, 157, 160, 165, 185, 191, 206, 210, 238, 262
 Иваново у Бугарској, пећински комплекс 208, 220
 Ивирон, манастир на Светој гори 119, 120, 126, 187, 192
 Ивоје, челник 41, 152
 Ида, малоазијска света гора 169
 Иларион Мегленски, свети 14
 Илија, епископ хвостански или призренски 225, 226, 236
 Илија, пророк 207
Imago pietatis 94, 97, 98, 102
 Ирби, П. А. 13–16, 18–22, 25, 27, 30, 33, 39, 55, 63–65, 110, 112, 118, 153–157, 159, 217, 268
 Исаија, старац 145, 192, 197
 Исак Комнин, византијски севастократор 117
 исихастирија, в. молчалница
 Истинићи, село у Метохији 50, 188
 Италија, јужна 8, 207
- Јаков, монах скита у Белаји 33, 36, 40, 115, 189
 Јаков, поп из Нилове келије 42, 43, 54, 196
 Јаков, српски архиепископ 27, 31, 119, 193, 215, 225, 226
 Јанп, R. 8
 Јастребов, И. 49
 Јашуња, црква манастира Светог Јована Претече 102
 јеванђелисти, симболи 82, 83
 Јевстатије I, српски архиепископ 225, 226
 Јевстатије II, српски архиепископ 225, 226
 Јевтимије, в. Јефтимије
- Јевтимије Млађи, свети 173, 174
 Јелена Анжујска, српска краљица и монахиња 98, 225, 235
 Јелена Дечанска, света 16–20, 153, 155
 Јелена, српска царица 17, 41, 126, 127, 188
 Јерусалим 72, 180; голготска пећина и гроб 73
 Јефрем, дечански анахорета, свети 15, 20; в. и Јефрем, српски патријарх
 Јефрем, српски патријарх 7, 15, 26, 27, 29, 32, 33, 36, 37, 39–41, 115, 151, 152, 165, 187, 189, 191, 194, 197, 206, 215, 225, 226
 Јефтимије, свети 210
 Јефтимије, старешина скита у Белаји 15, 20, 41, 189, 191, 202
 Јоаким Осоговски, свети 145, 177
 Јоаникије Девички, свети 214, 234
 Јоаникије, српски патријарх 32, 39, 225, 226, 236
 Јоаникије, старац 234
 Јоаникије I, српски архиепископ 225, 226
 Јоасаф, митрополит крупнички и вучитрнски 226, 227
 Јоасаф, монах 127
 Јован Богослов, свети 91, 93–95, 98
 Јован Георгијевић, дечански архимандрит и митрополит карловачки 12, 14–15
 Јован, епископ хвостански 39, 226
 Јован Касијан, свети, подвижник и писац 124
 Јован Лествичник, свети 148, 168, 180
 Јован Претеча, свети 75, 77, 104, 180, 207
 Јован Рилски, свети 177
 Јован II Комнин, византијски цар 117
 Jolivet-Lévy, С. 8
 Јордан, река 77, 78, 213
 Јорданска пустиња 164
 Јосиф Станојевић, дечански архимандрит 12
 Јосиф, старозаветни праотац 75
 Јудејска пустиња 7, 148, 177, 202, 207, 209, 212, 213, 218;
 Велика лавра Светог Саве Освећеног 209; испосница Светог Саве Освећеног 64
- Кавсокаливија, скит на Светој гори 177, 213, 220
 Калеси, X. 49
 Калист I, цариградски патријарх 120, 126, 193
 Калудра, манастир и испосница код Берана 162
 Кападокија 8, 207
 Кареја, келија Герасима Паха 120; келија папа Дионисија 120, 127; келија Света три јерарха 131; келија Светог Саве 33, 36, 37, 120, 122, 126, 127, 128, 166, 181–186, 188, 191, 192, 194, 196, 202, 205; келија Светог Стефана 120, 127; пирг 146
 Каруља, скит на Светој гори 214, 220
 Kasser, R. 8

- Кентирион, дечански јеромонах 125
 Кијев 8, 170, 207
 Киминас, малоазијска света гора 169
 Кипар, испосница Светог крста поред Ктима 189;
 испосница Светог Неофита 208; манастир Богородице
 Макариотисе 172; црква Светог арханђела Михаила
 у Педули 90
 Кирил, патријарх српски 226
 Ковачевић, Љ. 223, 233
 Константин Филозоф (Костенечки) 131, 165, 263
 Константин VII Порфирогенит, византијски цар 144
 Константин IX Мономах, византијски цар 117, 176
 Корифеј, планина у Сирији 209
 Коришка гора 145, 164, 205, 210
 Кос, егејско острво 170, 187
 Косово и Метохија 8, 25, 26, 45, 92–96, 108, 131, 185, 189,
 205, 210, 220, 224
 Косорићи, село у Хвосну 127
 Костур 88, 102; црква Светих апостола 102; црква Светог
 Алимпија Иконому 88; црква Светог Николе Дзодза 88
 Котрулица, испосница у клисури Пећке Бистрице 27, 31, 119,
 138, 186, 193, 198, 215
 Крепичевац, црква Успења Богородичиног 214
 крсна слова, криптограми 43, 199
 Крушевац 108, 138
 Ксирокастро, светогорска келија 126
 Куманица, манастир 211
 Купиново, црква Светог Луке 108
 Кутлумуш, манастир на Светој гори 117, 150
- лавра 166, 168, 174, 175, 177, 209, 218, 220
 Лагудера на Кипру, црква Панагије Аракиотисе 78
 Лазар Бранковић, српски деспот 225, 234, 235
 Лазар из Галесиона, анахорета 170
 Лазар, митрополит 226, 227
 Лазар, свети, српски кнез 225, 235
 Лазаревићи, српска династија 145, 165, 185, 202, 225, 234,
 235
 Лакедемон 117
 Латрос, малоазијска света гора 169
 Леонтије, монах Николске келије 53
 Леонтије Нинковић, дечански архимандрит 7, 16, 19–21, 23,
 24, 26, 27, 30, 33, 101–102, 114, 153, 155, 156, 160, 218
 Лесковац, црква Богородичиног успења 99
 Лесново, манастир 51, 52, 185, 210; лесновска пустиња 220
 Лествица, кула у Овчарско-кабларској клисури 147, 150
 Лештијанска келија у Петрусу 165
 Липовац, манастир 209
 Ломница, дечански метох 44
 Лонгин, зограф 17, 42
- Маглич 138
 Магула, скит на Атосу 120, 121, 126, 192
 Макарије, пећки архиепископ и српски патријарх 45, 52,
 226, 236
 Макарије, старац из Нилове келије 42, 43, 54
 Македонија 185, 207, 220
 Максим, хвостански митрополит 227
 Мала Азија 169, 170
 манастирић 57, 119, 122, 128, 149, 162, 167, 185, 186, 187,
 203, 220, 221
 Mango, С. 8
 Мансветов, И. 124
 Мара Бранковић (монахиња Марина) 48, 234, 235
 Мара, супруга великог челника Радича 234, 235
 Марјановић-Душанић, С. 29
 Марко Отрантски, писац 98
 Марко Пећки, епископ и књижевник 26, 32, 39, 40, 115, 187, 191,
 197, 206, 226; Синаксар родитеља Марка Пећког, рукопис 39
 Матеич, манастир, Богородичина црква 83, 87
 Матеј Прибисалић из Трговишта 46, 229
 Матић, С. 25, 29, 50, 223, 231, 233
 Матка, в. Андреаш
 Матос, пећински скит на Шар-планини 147
 Мемих, турски спахија 35
 Mendieta, E. A. de 8, 166
 Меникејска гора 220
 Menthon, R. P. V. 8
 Метеори 118, 121, 122, 169, 171, 189, 193, 206, 208, 213;
 Широка стена, испосничко станиште 121, 122, 125–127,
 193; *Метсеорска хроника* 122
 Методије, старешина Николске келије и игуман дечански
 34, 36, 52, 53, 188, 191, 234
 Мехмед II, турски султан 107
 Микале, малоазијска света гора 169, 192
 Милеја, скит на Светој гори 121
 Милешева, манастир 31, 94, 95, 137, 144, 145, 185, 215, 228,
 253; *Њустиниња* Светог Саве 154, 165, 209, 215
 Милица, српска кнегиња (монахиња Јевгенија, Јефросина)
 48, 142, 225
 Милојевић, С. М. 17–19, 21, 25, 33, 38, 42, 47, 155, 223
 Милутин, в. Стефан Урош II Милутин
 Мистра 88, 89; параклис Светих Теодора 88
 Михаило Анђеловић 108
 Михаило Аталијат 117
 Михаило, београдски митрополит 15, 17
 Михаило, призренски митрополит 234
 Михаило Шишман, бугарски цар 16, 18
 Михаило VIII Палеолог, византијски цар 117, 172, 190
 Мјур Макензи, Ц. 13, 15, 16, 18–22, 24–25, 27, 30, 33, 39, 55,
 63–65, 110, 112, 118, 153–157, 159, 217

- Младеновић, М. 25
 молчалница 33, 114, 120, 150, 161, 165, 167, 189, 202, 208, 220
 манастирион 166
 монидрион 128, 247
 Морава, монашка заједница у околини Дечана 33, 54, 55, 193, 241
 Morris, R. 8, 166
 Мркша, српски војвода 108
 Мурат II, турски султан 235
 Мурат III, турски султан 34, 53
- Не рудај мене, мајми* 95
 Небески Јерусалим 165
 Неда Ана, сестра Стефана Дечанског 16, 18; в. и Јелена Дечанска, света
 Немањићи, српска династија 144, 225
 Нестор, јеромонах из Белаје 46
 Нестор, старешина скита у Белаји 15, 20, 34, 36, 42–46, 125, 129, 188–191, 195, 230, 237, 240; *Крси старца Нестора* 20, 36, 43, 45, 129, 191, 195, 196, 199, 200, 202
 Никандар, монах и преписивач 15, 20, 22, 36, 41–43, 98–100, 118, 165, 202
 Никита, старац 46, 230
 Никодим, свештеноинок 43
 Никодим, српски архиепископ 39, 124, 225, 226
 Никодим, српски патријарх 226
 Никодим, старац белајске испоснице 45
 Никодим, хвостански епископ 226
 Никола Кавасила, свети 97
 Никола Родоп, протовестијар 234, 235
 Никољска келија 33–36, 47, 49, 52–54, 114, 166, 188, 193, 195, 196, 203, 227, 234–236
 Никон Метаноита, свети 109, 117
 Никон, српски патријарх 226
 Никон, хвостански митрополит 45, 226, 227
 Никонанос, Н. 8
 Нил, свети, египатски анахорета 54
 Нилова келија, в. Никољска келија
 Нитријска пустиња 209, 212, 213, 218
 Нићифор II Фока, византијски цар 117, 174, 187, 208
 Нићифор III Вотанијат, византијски цар 187
 Nicol, D. 8
 Ново Брдо 107, 226
 Нубија 79
- Оливер Големовић, приштевски кефалија 234, 235
 Олимп витинијски, малоазијска света гора 169, 173, 192
 Онуфрије, зограф 84
 Орлић, келија манастира Житина 216
 Острог, пећинска црква Светог крста 102
- Охрид, црква Богородице Перивлепте 80, 88; црква Малих светих врача 88; црква Светих Константина и Јелене 102; црква Светог Ђорђа у Врбјанима 102
- Павле из Латроса, свети 170
 Пајсеј, скопски митрополит 226, 227
 Палестина 168
 Паљево, место код Тутина, пећинска црква 154
 Пантелејмон, манастир на Светој гори 150, 183
 Пантократор, манастир на Светој гори 150
 Папахрисанту, Д. 8
 параклисијарх 36, 37, 109, 115, 126, 149, 190, 195, 196
 Парорија, монашка пустиња 152, 193, 221
 Патмос 84, 119, 123, 124, 126, 127, 170, 171, 186, 187, 192, 205, 207, 251; манастир Светог Јована Богослова 119, 124, 126, 127
 Patrich, J. 8, 166
 Пахомије, архимандрит 230
 Пахомије, писар *Сојоћанској ѿменика* 46
 Пахомије, свети 126, 167
 Пелион, света гора у Тесалији 169, 187
 Пелопонез 207, 208, 220; „Планина келија“ 220
 Рећа, I. 8, 148, 210, 213
 Перуђа, Пинакотекa, диптих с представом Скидања с крста 94
 Петар Александријски, свети 85
 Петар Атонски, свети 173
 Петар Коришки, свети 145, 164, 177, 194, 196, 214, 230
 Петковић, В. Р. 23, 47
 Петковић, С. 88
 Пећ, Пећка патријаршија 32, 35, 39, 45, 93, 104, 107, 116, 122, 129, 152, 185, 186, 220, 227, 229; црква Светих апостола 104; црква Светог Димитрија 94; трпезарија 94
 Пећани, место код Суве Реке, црква Ваведења 108; испосница 26
 Pietà 91, 94, 95, 98, 102
 пирг 23, 33, 48, 51, 52, 117–121, 126–128, 131–143, 146–167, 175, 181, 187, 188–193, 195, 196, 202, 203, 210–212, 217, 220, 221, 226, 233, 235
 Пирг (Пирог), манастир Успења код Леснова 51
 Плав 44, 45, 189, 200, 227–229, 230, 236, 240
 Пљевља, манастир Свете Тројице 98, 211
 Поганово, манастир Светог Јована Богослова 88
 Подврх, црква Светог Николе 102
 Подгорица 45, 189, 228, 229
 Подњестровље, пећински комплекс 207
 Полимље 185, 200, 205
 поменик: *Белајски* 8, 18, 19, 25, 35–37, 40, 42, 44, 45, 50, 53, 54, 78, 99, 101, 102, 109, 115, 116, 123, 124, 149, 166, 188–190, 195, 196, 223–231, 233, 234, 236; *Дечански* 46, 54, 125, 195, 227, 234; *Крушедолски* 115, 123, 124, 229;

ДЕЧАНСКА ПУСТИЊА

СКИТОВИ И КЕЛИЈЕ МАНАСТИРА ДЕЧАНА

- Лесновски* 115; *Призренски* 115; *Светиа три јерарха* 5, 8, 25, 35–37, 48, 50, 53, 54, 190, 196, 210, 211, 223–225, 233–236; *Сојоћански* 46, 125, 128, 195, 229, 230, 235
- Поповић, Д. 29, 127
Поповић, М. 9, 135
Pratsch, Т. 8
Pratum Spirituale 8
Премудрост Божија 80, 82, 83
Премудрост сазда себи храм, сцена 83
Преспа, црква Светог Димитрија у Туминецу 102
Придворац, монашка заједница у околини Дечана 33, 54, 55, 118, 193, 241
Призрен 114, 185, 220, 227; манастир Светих арханђела 31, 145, 185
Призренска Бистрица, испосница Светог Николе 26
Приштина 25, 26, 235
Проходор Пчињски, свети 145, 164, 177
Псача, црква Светог Николе 88
Пустиња, манастир 102
пустињак 8, 99, 118, 144, 145, 152, 167, 192, 194, 196, 197, 207, 212, 214, 215, 220
пустињско монаштво 7, 173, 177, 185
Пчиња, манастир Светог Прохора 145
- Радич, велики челник 234, 235
Радовановић, Ј. 9, 25, 29, 75
Раич Рашковић из Крушева 34, 42, 43
Рајић, Ј. архимандрит и историчар 12, 223
Рамаћа, црква Светог Николе 84, 87
Rapp, С. 8
Рас, пећински манастир Светог арханђела Михаила 156, 177, 209
Regnault, L. 8
Ресава, манастир 85, 138
Restle, М. 8
Rodley, L. 8
Родоп, челник 234, 235
Роженски манастир у Бугарској 82, 83
Ромил Раванички, свети 152, 193, 214
Rousseau, Р. 8
Руденица, манастир 102, 165
Русиница, пећински комплекс код Муштутишта 154, 216
- Сава, дечански јеромонах 42, 43
Сава Освећени (Јерусалимски), свети 181, 220
Сава Српски, свети 31, 33, 34, 36, 37, 115, 120, 124, 126, 127, 137, 145, 146, 148, 150, 164, 177–186, 188, 190–192, 194, 196, 219, 225, 226
Сава II, српски архиепископ 225, 226
Сава III, српски архиепископ 39, 225, 226
- Сава IV, српски патријарх 32, 39, 225, 226
Сан Навукодоносоров, иконографска представа 80
Сарајево 17
Света гора (Атос) 8, 29, 33, 35, 37, 39, 46, 114, 118, 119–122, 126, 128, 131, 145, 147, 149, 150, 152, 163–165, 167, 170, 173–181, 185, 187, 189, 192, 193, 196, 197, 202, 206, 208, 210, 214, 215, 218, 219, 263, 267, 270, 271
Света три јерарха (Свети краљ), дечански скит 5, 16, 18, 23, 25, 37, 38, 46–52, 54, 131–153, 158, 166, 188, 190, 193, 202, 203, 211, 212, 217, 220, 233–235
Света Тројица, представа 17, 63, 66, 79–88, 102, 103, 106, 107
Свети Василије на мору 146, 148, 187, 188, 193, 196
Свети Георгије (испосница Свете Јелене), дечански скит 5, 16, 21, 24, 34, 54, 55, 118, 143, 153–162, 193, 210, 211, 217
Свети Јован Богослов, манастир на Светој гори 119
Свети Јован, монашка заједница у околини Дечана 33, 54, 193
Свети Никола, монашка заједница у околини Дечана, в. Никољска келија
Свети Никола, храм у околини Дечана 20
Свети Стефан, монашка заједница у околини Дечана 54
Селим II, турски султан 35, 45, 49, 53
Сер 193
Серафим, полошки митрополит 227
Серафим Ристић, дечански архимандрит 13–20
Серафион, јеромонах Нилове келије 54, 234
Сергије, дечански јеромонах 230
Силвестар, старац белајске испоснице 45
Симеон Лазовић, зограф 17
Симеон Немања, свети, в. Стефан Немања
Симеон Сениша, цар 127
Симеон Солунски, свети 97, 211
Симеон, старешина хрусијског пирга 148, 190, 203
Синајска пустиња 177
Сирија 8, 209, 213
скитски устав 181, 194, 203
Skhirtladze, Z. 8
Служба архијереја, иконографска представа 67, 90, 91
Служба светом патријарху Јефрему 197
Служба светом Стефану Дечанском 15
Смедерево 138
Смирнов, С. Н. 22, 156, 238
Соломон, старозаветни цар и пророк 75, 90, 104
Сопоћани, манастир 85, 98
Спасава вода, пирг Преображења 146, 148, 150, 193
Спиридон, српски патријарх 40, 152, 226
Спиридон, старешина скита у Белаји, 33, 36, 39, 40, 115, 189, 191
Србија, Срби 29, 32, 33, 39, 107, 108, 118, 119, 122, 131, 142, 144, 152, 154, 165, 177, 178, 196, 202, 205, 211, 215, 217, 218

- Србљак 15, 20
 Сремски Карловци 12
 Срећковић, П. 83
 Сталаћ 138
 Станковић, Р. 29, 231, 236
 старац 20, 36, 41–47, 50, 80, 113, 120, 125, 149, 150, 177, 179, 182, 188–193, 195, 196, 199, 200, 202, 213, 215, 217, 224, 227, 229, 230, 234
 Стари Влах 45, 80, 189
 Стефан Бранковић, српски деспот 235
 Стефан Владислав, српски краљ 225, 235
 Стефан Дечански, свети српски краљ 14–20, 23, 29, 31, 32, 36, 39, 41, 46, 47, 55, 102, 122, 145, 152, 153, 155, 157, 193, 221, 225, 235; кивот светог Стефана Дечанског 17
 Стефан Драгутин, српски краљ (монах Теоктист) 225, 235
 Стефан Душан, српски краљ и цар 17, 31, 32, 39, 41, 126, 145, 146, 151, 164, 185, 188, 225, 235
 Стефан, јеромонах из испоснице Белаје 46, 125
 Стефан Лазаревић, српски деспот 48, 117, 131, 142, 165, 225, 234–236
 Стефан Немања, српски велики жупан 48, 144, 146, 164, 177, 180, 225, 235
 Стефан Првовенчани, српски велики жупан и краљ (монах Симон) 164, 225, 235
 Стефан Радослав, српски краљ (монах Јован) 225, 235
 Стефан Урош, српски цар 225, 235
 Стефан Урош I, српски краљ (монах Симеон) 146, 148, 225, 235
 Стефан Урош II Милутин, српски краљ 83, 145, 146, 148, 187, 188, 196, 225, 235
 Стојановић, Љ. 25
 Страдања Христова 97; Скидање с крста 91, 94–96; Оплакивање Христово 67, 91–103, 107; Полагање у гроб 91
 Страсна седмица 96, 97
 Студеница, манастир 31, 79, 137, 144, 147, 185, 220, 253; Доња студеничка испосница 94; испоснице 137, 145, 149, 185, 215; Краљева црква 78
 Студеница Хвостанска, манастир и митрополија 34, 226, 227, 234
 Суботић, Г. 9
 Сулејман, турски султан, 45, 49, 54
- Таврикија (Крим), пећински комплекс 207
 Talbot, A.-M. 8
 Теодор Граматик, преписивач 147, 150
 Теодор, инок из Далше, преписивач 165
 Теодор Студит, свети 168
 Теодора Палеологина, византијска царица 117
 Теодосије, јеромонах и писац 122, 164, 167, 178–181, 192, 194, 198, 205, 214
- Теодосије Поповић, ваљевски митрополит 17
 Тесалија 121, 207; скит Стага 122
 Тетово 45, 189, 227, 228
 типик: Велике лавре, Атанасијев 119, 175, 192, 202; *Еверјетийидски* 183; Јована Цимискија (*Трајос*) 176; *Карејски* 120, 124, 127, 181, 183, 184, 190, 194, 195, 196; Константина IX Мономаха, општи 176; манастира Богородице Макариотисе 172; манастира Преображења на Метеорима 169; манастира Светог арханђела Михаила на планини Аксентиос 172, 186, 190, 192, 195; манастира Светог Јована Претече на Меникејској гори 169; Манојла Палеолога 176; Марков и Нилов за манастир Богородице Неа Перивлепта 172; Метеорског скита 124, 128; Никодимов 124; светог Неофита 189; светог Христудула с Патмоса 119, 127, 168, 171, 172, 186, 192, 208; *Стигуненички* 184, 185; *Хиландарски* 34, 36, 164, 183, 190
 Тмолос, малоазијска света гора 169
 Тодић, Б. 29, 116, 124, 200
 Токали килисе – Нова, црква у Кападокији 102
 Тома Кантакузин, властелин 234, 235
 Томовић, Г. 99
 Трапезунт 207; црква Свете Софије 98
 Трговиште 45, 46, 189, 229
 Три јереја благосиљају малу Марију, сцена 85
 Триипостасна јединица, представа 83
Троношки лејшойис 17
 Туман, манастир, испосница 216
 Турска, Турци 11, 17, 28, 33, 35, 41, 43, 55, 107, 113, 116, 118, 122, 128, 152, 188
 Thierry, N. 8
- Ђелије, потес код манастира Дечана 18, 36, 37, 162, 204
 Ђурчић, С. 8
- Уљарице, пећински комплекс у Метохији 26, 185, 206, 262
 Урошевица, пећински скит 211, 216
 Урошиц (Урош, монах Стефан), син краља Драгутина 235
Усџав за држање ѿсалџира 183, 194
- Fernandez, R. 8
 Филадельфија, Богородичин манастир Скотеина 169
 Филипопољ 39
 Flusin, B. 8
 Fonseca, C. D. 8
 фронтистирион 166
- Халкидон, манастир арханђела Михаила 117
 Harvey, S. A. 8
 Harmless, W. 8
 Хаџић, С. 9

ДЕЧАНСКА ПУСТИЊА

СКИТОВИ И КЕЛИЈЕ МАНАСТИРА ДЕЧАНА

- херувими 82
Хиландар, манастир на Светој гори 35, 36, 39, 83, 85, 93, 131,
144, 146–148, 164, 173, 176, 180–182, 184, 185, 187–190,
192, 193, 196, 202, 210, 214, 234, 244, 248, 252–254
Historia Lausiaca 8
Historia Monachorum in Aegypto 8, 214
Hirschfeld, Y. 8
Хокинс, Е. 8
Хомилија Јакова Кокиновафскої, ватикански рукопис 86
Христовул с Патмоса, свети 170, 171, 187, 192, 205, 208
Христос 63, 66, 73, 74, 77, 80, 84–86, 88, 91; Емануил 80;
Старац данима 80
Христофор, хвостански митрополит 227
Христу, Ј. 8
Хрусија, в. Свети Василије на мору
- Сарпан, М. 8
Цариград 34, 97, 109, 117, 123, 126, 183, 211;
манастир Богородице Добре наде 117; манастир
Богородице Евергетиде 172, 183; манастир Богородице
Кахаритомени 117; манастир Константина Липса 117;
манастир Светих Кузмана и Дамјана 117;
- манастир Светог Димитрија Келибара 117;
Пантократоров манастир 117, 123; црква Богородице
Елеусе 117
Castellana, P. 8
Црколез, црква Светог Јована Претече 102
Црна река, манастир 46, 227
Chitty, D. J. 8
- Чабићи, црква Светог Николе 108
Чанак-Медић, М. 134
Часни крст 77, 78, 91, 94, 199, 200
Чубинашвили, Т. Х. 8
- Шакота, М. 28
Шафарик, Ј. 17
Шељцани, црква Светог Николе 102
Штава, црква Светог Мине 102
Штип, црква Светог Спаса 83, 87
Штрбац, Д. 9
Шудикова, манастир 207, 215, 224
- White, H. G. 8

Poreklo ilustracija

- Legat \urja Bo{kovi}a (Arheolo{ki institut, Beograd): sl. 7, 8, 76–78, 82, 88–90, 97, 100.
Manastir De~ani: sl. 1, 11, 13, 15, 26–30, 35, 41–43, 46, 48–51, 57, 61, 63, 69, 71–74, 80, 81, 84, 91, 92, 103, 125, 136.
Matica srpska, Odeqewe rukopisne i retke {tampane kwige: sl. 3.
Narodna biblioteka Srbije, Arheografsko odeqewe: sl. 22–24, 123, 124.
Pokrajinski zavod za za{titu spomenika kulture u Pri{tini: sl. 9, 10, 31, 36, 40, 53–54, 56, 60, 62, 67, 70.
Republi~ki zavod za za{titu spomenika kulture, Beograd: sl. 83.
Hilandarska zadu`bina: sl. 113, 114, 122, 127.
Centar za o~uvawe nasleja Kosova i Metohije – Mnemosyne sl. 65.
Sarita Vujkovi}: sl. 4.
Nikola Dudi}: sl. 37–39, 44–45, 47, 52, 55, 58–59, 64.
Ivan M. \orjevi}: sl. 132.
Branka Kne`evi}: sl. 133.
Branislav Strugar: sl. 16, 17, 19.
Gojko Suboti}: sl. 126, 130, 131.
Danijela Tasi}: sl. 32, 33.
Vilijam Tejlor Hosteter: sl. 14.
Sini{a Temerinski: sl. 117.
Gordana Tomovi}: sl. 68.
Danica Popovi}: sl. 20, 21, 34, 85, 86, 87, 95, 96, 101, 102, 104, 111, 119, 120, 135.
Marko Popovi}: sl. 98, 116, 128, 134.
Svetlana Haxi}: sl. 93, 94.
Dragoqub [trbac: sl. 12, 25, 75, 99.
Prema: F. [erard, Vizantija : sl. 121.
Prema: Z. Kajmakovi}, Georgije Mitrofanovi} : sl. 66.
Prema: M. [akota, De~anska riznica : sl. 2, 6.
Prema: Le grande aventure du monachismēd. J. M. Laboa): sl. 106, 129.
Prema: Zadubine Kosova : sl. 118.
Prema: Manastir Hilandar (priredio G. Suboti}): sl. 115.
Prema: Patmos. Treasure of the Monastery sl. 109.
Internet sajtovi: sl. 105, 107, 108, 110, 112.

СРР – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

271.232(497.11)+523.6(497.115)
726.7(497.115)

ЦОПОВИЋ, Даница, 1951-

Дечанска пустиња : скитови и колије манастира Дечана /

Даница Поповић, Бранислав Тодини, Драган Војводић - Београд :

Балканолошки институт САНУ, 2011 (Београд : Агис Нова) - 282 стр. : илустр. ; 28 см. -
(Посебна издања : Балканолошки институт Српске академије наука и уметности ; 113)

На спор. насл. стр. The Deçani Desert - Тираж 800 -

Скраћенице: стр. 262-273 - Напомене и библиографске референце уз текст
Summary The Deçani Desert : sketae and kelia of the Monastery of Deçani - Регистар

ISBN 978-86-7179-070-3

1. Тодини, Бранислав [аутор], 1952- 2. Војводић, Драган, 1959- [аутор]

а: Манастир Дечани - Ил. послице

(OBISS.SR-ID) 185287948