

Универзитет у Београду

Филозофски факултет

Одељење за историју

МАСТЕР РАД

**Модели позносредњовековне женске побожности: пример
Зетског приморја**

Ментор: проф. др Смиља Марјановић-Душанић

Студент: Стефан Вилотић

Београд 2020.

САДРЖАЈ

САДРЖАЈ	1
УВОДНА РАЗМАТРАЊА	2
Методолошки оквир истраживања.....	2
О изворима.....	5
Кратак преглед литературе	14
Модел испoљавања побожности код жена у позносредњовековној Европи	17
ИНСТИТУЦИОНАЛИЗОВАНИ ВИДОВИ ИСПОЉАВАЊА ПОБОЖНОСТИ	23
Жене у монашким редовима	23
Трећереткиње	33
Жене у братовштинама.....	42
ЛИЧНА ПОБОЖНОСТ У СВЕТЛУ ТЕСТАМЕНАТА.....	49
Борба за спас душе – завештања <i>pro remedio animae</i>	49
Погребна пракса.....	55
Концепт милосрђа и пракса добротинастава.....	61
Култови светитеља и реликвија.....	68
Ходочашћа	75
Писана реч као средство испoљавања побожности.....	80
ЗАКЉУЧНА РАЗМАТРАЊА.....	83
ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА	85

УВОДНА РАЗМАТРАЊА

Методолошки оквир истраживања

Инспирисани развојем који је историја жена и родна историја у свету науке доживела у претходних неколико деценија, одлучили смо да у раду обрадимо тему побожности жена у позном средњем веку, у жељи да тиме дамо мали допринос напретку родних студија у домаћој медијевистици. У друштву у коме је религија била саставни део живота свих његових припадника, тема побожности пружа нам, такође, одличну могућност да се упознамо са различитим областима живота жена у средњем веку, како духовног тако и световног. Бавећи се темом римокатоличке побожности на подручју који је више векова било у саставу доминантно православне српске средњовековне државе, постали смо свесни културне разноликости коју је српска држава, на граници двеју хришћанских цивилизација, поседовала, што нам је дало додатни мотив да истражујемо ову тему, у којој националну историју сагледавамо унутар општеевропског контекста.

Као што сам наслов говори, у раду ћемо се бавити моделима позносредњовековне побожности код жена, због чега би, на његовом почетку, требало да објаснимо шта подразумевамо под термином модел. Модел представља мисаону конструкцију која служи да одређени историјски или савремени феномен, кроз упрошћавање и истицање основних особина које се јављају у највећем броју случајева, прикаже и објасни, учини га лакшим за разумевање и погодним за даље промишљање.¹ Како модел првенствено служи да читалац одређену појаву на што једноставнији начин схвати и уочи све њене кључне компоненте, приликом његовог осмишљавања морају се изоставити поједине карактеристике појаве која се анализира, што неизбежно доводи до јављања изузетака тј. случајева који одступају од правила. Међутим, сврха модела није да обухвати све случајеве појаве коју изучавамо и да, самим тим, буде у потпуности прецизан, већ да служи као средство за боље разумевање појаве и, што је још важније, да подстакне читаоце и истраживаче да дубљом анализом саме појаве и усавршавањем модела померају границе научних достигнућа.

¹ P. Berk, *Istorija i društvena teorija*, Beograd 2002, 36-41.

Основни циљ нашег истраживања јесте да путем модела прикажемо, опишемо и анализирамо начине на које су жене у позносредњовековним римокатоличким срединама испољавале своју побожност, на студији случаја градова Зетског приморја. Прецизније речено, размотрићемо које појавне облике је побожност жена имала у средњем веку, како су ти облици изгледали и у којој мери су одређени облици били институционализовани. Размотрићемо, такође, како је побожност утицала на свакодневни живот жена у позном средњем веку, како духовни тако и световни. Поред тога, пажњу ћемо посветити и питању како су промене које су захватиле Римокатоличку цркву у позном средњем веку утицале на побожност становника Зетског приморја и у којој мери се њихова побожност поклапала са духовношћу других делова римокатоличке Европе. На овом месту морамо напоменути да, упркос чињеници да су у Зети живели и верници православне вероисповести, њихова побожност биће узгредно анализирана.

Са друге стране, дужну пажњу ћемо посветити питању родних односа у позносредњовековној побожности. Но, прво треба дефинисати шта подразумевамо по термином пол, род и родни односи. Не упуштајући се у разноврсна, детаљна тумачења ових, међусобно повезаних појмова, у раду ћемо користити тренутно, углавном, општеприхваћену дефиницију која *пол* посматра као непроменљиву биолошку категорију (мушки/женски), док *род* посматра као друштвено и културно условљену категорију, састављену од друштвених чињеница које одређују улогу, статус и међусобну комуникацију припадника једног од полова унутар одређене друштвене заједнице у одређеном времену.² Посматрано у тим категоријама, у раду ћемо разматрати на који су се начин положај и улоге које је средњовековно друштво наменило мушкарцима и женама одражавали у пољу побожности, како и у којој мери се испољавање побожности код жена разликовало у односу на мушкарце и како су жене кроз побожност могле да истакну, учврсте и унапреде свој друштвени положај у заједници у којој су живеле.

Када је у питању хронолошки оквир истраживања, мора се нагласити да је термин позни средњи век, попут других временских одредница у вези са средњим веком, као и сам појам средњи век, непрецизан, упитан и подложен дискусији. Стога је веома важно да ближе

² О разлитичитим тумачењима и дефиницијама појмова *пол* и *род*, као полазну тачку, в. Dž. Batler, *Nevolja s rodom: feminizam i subverzija identiteta*, Loznica 2010; ista, *Tela koja nešto znače: o diskurzivnim granicama „pola“*, Beograd 2001.

дефинишемо хронолошке одреднице нашег истраживања. За хронолошки почетак узима се период друге половине 13. века, због чињенице да су се у овом периоду у области Зетског приморја појавили просјачки редови који су били главни носиоци позносредњовековне римокатоличке побожности, на чији настанак и развој су знатно утицали. Рад се хронолошки завршава средином 16. века, јер у наведеном периоду долази до промена у римокатоличкој побожности, насталих услед протестантске реформације и римокатоличке контрареформације, оличене у раду Тридентског сабора.

У погледу просторног оквира, рад се, као што је наведено, заснива на студији случаја Зетског приморја које обухвата приморске комуне које се налазе на источној обали Јадранског мора, од Боке Которске до града Љеша у данашњој северној Албанији. Иако ово подручје обухвата и градове попут Будве, Бара, Улциња и Скадра, у фокусу нашег истраживања налази се претежно Котор, једина комуна која поседује сачувану грађу из средњовековног раздобља. Област непосредног копненог залеђа Зете, Дубровник и друге области које се налазе у широј околини Зетског приморја биће узети у разматрање узгредно.

Структуру рада чине две главне целине. У првој целини покушаћемо да одговоримо на наведена истраживачка питања кроз анализу улоге жена у монашким редовима, *трећем реду* и братовштинама, које смо означили као институционализоване облике испољавања побожности. Иако су ови облици по појединим карактеристикама слични, док у другим крајње различити, груписали смо их у једну целину водећи се чињеницом да се сви облици побожности испољавају у оквиру одређене установе, према правилима које су те установе прописале, истовремено поштујући каноне званичних црквених власти. У другој целини анализираћемо карактеристике побожности мушкараца и жена из лаичке средине, односно побожност коју је практиковала већина становништва ослањајући се искључиво на општеважеће црквене и световне законе. У оквиру ове целине тестаменти представљају парадигму за обраду родних односа и других питања. Поглавља конципирана према различитим врстама завештања која се јављају у тестаментима замишљена су као „прозор“ у шире појаве и особености позносредњовековне римокатоличке побожности, у оквиру којих ћемо анализирати побожност жена из световне средине.

Но, на почетку рада у оквиру уводних разматрања у основним цртама представићемо изворе и литературу коју смо користили у истраживању, која ћемо окончати теоријским

делом у коме ћемо покушати да пружимо дефиницију модела испољавања побожности код жена.

О изворима

Истраживање различитих аспеката побожности обрађених у овом раду заснива се поглавито на документарној грађи насталој у Котору, пошто су средњовековни архиви других градова попут Бара, Улциња, Скадра или Будве у потпуности уништени током претходних векова. Данас се у Котору средњовековна писана грађа чува у два градска архива, Историјском и Бискупском, чинећи сразмерно мали део њихових целокупних фондова. У Историјском архиву извори за средњовековну историју налазе највећим делом у оквиру фонда судско-нотарских списа.³ Фонд је настао радом нотарске канцеларије - посебне општинске службе која је бележила и преводила у правни облик различите акте јавног и приватног карактера.⁴ Јавни списи обухватају одлуке которских општинских већа која су све до 1797. године уређивала и надзирала различите административне, друштвено-економске, културне, образовне, здравствене и друге делатности које су се одвијале у граду и његовој непосредној околини. Акти приватно-правне природе производ су свакодневног привредног и друштвеног живота грађана. Нотарска канцеларија је, такође, записивала и одлуке општинских судских органа. Најстарије сачуване нотарске књиге настале су у периоду од 1326. до 1337. године. За сада, то су једине две књиге од целокупног фонда које су научној јавности доступне у штампаном издању.⁵ Наредне сачуване нотарске књиге чувају грађу насталу у периоду од 1395. године, са празнинама све до 1436. године. Од

³ У даљем тексту фонд ће бити обележен сигнатуром ИАК (Историјски архив у Котору) СН (Судско-нотарски списи).

⁴ О настанку и развоју нотарске службе све до 14. века в. М. Гогић, *Политичко и друштвено уређење Котора у другој половини XII и XIII вијеку* (необјављена докторска дисертација), Београд 2018, 107-152. О которској нотарској служби у 14. и 15. веку в. Н. Фејић, *Которска канцеларија у средњем веку*, Историјски часопис 27 (1980), 5-62; Н. Фејић, *Исправе которских нотара из XV столећа*, *Miscellanea* 5 (1980), 9-90.

⁵ *Kotorski spomenici. Prva knjiga kotorskih notara: od god. 1326-1335.* (prir. A. Mayer), Zagreb 1951. (у даљем тексту: МС I); *Kotorski spomenici. Druga knjiga kotorskih notara: god. 1329, 1332-1337.* (prir. A. Mayer), Zagreb 1981. (у даљем тексту: МС II).

наведене године документи се јављају у непрекинутим серијама.⁶ Иако регистри из 15. и 16. века нису доступни научној јавности у критичком издању, поједине делове докумената који се у њима налазе, релевантне за историју медицине, али и за историју побожности, објавили су Славко Мијушковић и Ристо Ковијанић.⁷ Многи делови или читави текстови докумената из нотарских књига објављени су у бројним монографијама и научним радовима, од којих су аутору највише користили радови Валентине Живковић,⁸ Ленке Блехове-Челебић⁹ и Ива Стјепчевића.¹⁰ Друге драгоцене податке за изучавање побожности код жена пружају документи из фонда бискупске курије Бискупског архива у Котору.¹¹ Овај фонд садржи грађу која обухвата период од 15. до 20. века, при чему најстарији сачувани документи потичу из 1434. године.¹² Грађа која се у овој институцији чува већим делом је необјављена и самим тим недоступна широј научној јавности. Ипак, поједини мањи или већи делови документарне грађе коришћени су и објављени у различитим научним радовима. У оквиру овог истраживања употребљени су подаци представљени у цитираним делима Валентине Живковић и Ленке Блехове-Челебић.¹³

Од докумената, сачуваних у књигама општинског нотара, за истраживање феномена побожности највећи значај имају тестаменти. Тестаменти представљају посебну врсту правних аката, у којима се износи одлука појединца коме и на који начин ће се његова имовина расподелити након његове смрти. Стога имају велики значај за изучавање друштвене, економске и правне историје. Међутим, тестаменти садрже бројне податке од значаја за сваког ко истражује средњовековну културну историју, јер на својеврсан начин истраживачима откривају унутрашњу духовност појединаца и колективне верске представе позносредњовековног раздобља.

⁶ О фонду судско-нотарских списа Историјског архива у Котору в. *Водич кроз архивску грађу: са сумарним инвентарима музејских и црквених фондова и збирки* (редактор М. Милошевић), Котор 1977, 156-165. (у даљем тексту: *Водич кроз архивску грађу Котора*).

⁷ *Грађа за историју српске медицине, књ. I: XIV-XVI век* (прир. С. Мијушковић и Р. Ковијанић), Београд 1964.

⁸ В. Живковић, *Религиозност и уметност у Котору: XIV-XVI век*, Београд 2010.

⁹ L. Blehova-Čelebić, *Hrišćanstvo u Boki 1200-1500: kotorski distrikt*, Podgorica 2006; ista, *Žene srednjovjekovnog Kотора*, Podgorica 2002.

¹⁰ I. Stjepčević, *Katedrala Sv. Tripuna u Kotoru*, Split 1938; isti, *Prevlaka: historijska rasprava*, Bogoslovska smotra 18-3 (1930), 318-388.

¹¹ У даљем тексту фонд ће бити обележен сигнатуром БАК (Бискупски архив у Котору) БИ (Бискупска курија).

¹² О овом фонду, као и о другим фондовима Бискупског архива у Котору в. *Водич кроз архивску грађу Котора*, 365-370.

¹³ В. нап. 8. и 9.

Римокатоличка побожност овог периода стављала је нагласак на појединца, на унутрашњу борбу коју он води са собом самим, настојећи да се одупре искушењима и пороцима земаљског живота и живи у складу са хришћанском етиком, тежећи да после смрти вечни живот започне у рају. Уколико душа појединца није довољно подобна за рај, одређено време проводила је у чистилишту, месту где је у мукама окајавала земаљске грехе чекајући да на послетку ступи у *царство небеско*. Било из страха за своју судбину након смрти, искрене вере или неког другог разлога, оновремени хришћани остављали велике суме новца, накит, златно и сребрно посуђе, поља, куће и винограде, да би исплатили молитве и посмртне мисе, помогли сиромашним суграђанима, богато даривали цркве књигама, реликвијама и богослужбеним сасудима и чинили друга милосрдна и богоугодна дела. Сва поменута дела су у очима покојника била неопходна, јер су служила да постхумно окаје своје грехе и отвори себи пут ка спасењу. Иако, као званични правни акти, у већој мери приказују колективни дух времена и очекивања која заједница намеће појединцу, тестаменти могу садржати исказе у којима покојници говоре о смрти, као и страху и незвесности које њу прате. Стога, ова врста докумената представља својеврсан одраз личне побожности, због чега је важан извор за изучавање културне историје и историје религије.¹⁴ Иако су резултати истраживања засновани на которској правној грађи, да би се квалитетније илустровале одређене појаве, коришћени су и тестаменти дубровачког архива, из фонда *Testamenta Notariae*,¹⁵ чији су подаци публиковани у студији Душанке Динић-Кнежевић.¹⁶

Духовни живот зетских комуна у одређеној мери осветљавају градски статuti, симболи аутономије градова и стубови њиховог правног система. Од зетских градова сачуване статуте имају Котор, Будва и Скадар, док су нам делови улцињског и барског статута познати из других докумената који се позивају на њихов садржај. У истраживању

¹⁴ О тестаментима као историјским изворима в. S. K. Cohn Jr, *The Cult of Remembrance and Black Death. Six Renaissance Cities in Central Italy*, Baltimore-London 1997, 10-14. О дипломатичким својствима которских тестамената в. М. Ивковић, *Дипломатички елементи најстарије очуване нотарске књиге у Котору*, Споменик САНУ 105: Зборник извештаја о истраживањима Боке Которске 2 (1956), 227-245; Уп. А. Веселиновић, Д. Јечменица, *Предговор, у: Србија у дубровачким тестаментима : (1414-1436): Testamenta Notariae, књиге 10, 11, 12.* (прир. А. Веселиновић и Д. Јечменица, Београд 2016, XXIII-XXVII. О законској регулативи, правној процедури склапања тестамената и њиховој примени у правном животу средњовековног Котора в. N. Vogojević-Glušćević, *Odredbe kotorskog Statuta o testamentu i njihova primjena u notarskoj praksi*, Правни зборник: мјесечни правни часопис 1/2 (2013), 215-235.

¹⁵ У даљем тексту фонд ће бити обележен сигнатуром: ДАД (Државни архив у Дубровнику) *Test. Not. (Testamenta Notariae)*. О Државном архиву у Дубровнику и средњовековној грађи која се чува у њему в. А. Веселиновић, Д. Јечменица, *Предговор*, XIII-XXIX.

¹⁶ Д. Динић-Кнежевић, *Положај жена у Дубровнику у XIII и XIV веку*, Београд 1974.

аутор се служио текстом которског статута. До данас сачувана су његова четири рукописа, која се чувају у Загребу, Цавтату, на Корчули и у Венецији. У раду је коришћено модерно издање статута, али не његових рукописа већ прве штампане верзије која је објављена 1616. године у Италији.¹⁷ Статутарне одредбе и друга правна грађа која се налази у штампаном издању из 17. века не прати распоред грађе који можемо срести у рукописима статута, већ је производ одабира самих редактора. Штампано издање се састоји из четири неједнака дела. Први и други део чине саму *Књигу Статута*, која је састављена највероватније у првој половини 14. века. Најстарија датирана одлука потиче из 1301. године, али је текст статута у више наврата допуњаван и модификован све до 1425. године. Статутарне одредбе су подељене у два дела: на одредбе донесене пре периода которске самосталности и одредбе донесене у време которске самосталности (1371-1420). Заправо, други део започиње одредбама донесеним 1384. године, што значи да први део покрива и један период которске самосталности. Трећи део чине документи којима је фактички и формално утврђена предаја Котора млетачким властима 1420. године, док четврти део представљају одлуке донесене у которском Великом већу под млетачком влашћу у периоду од 1420. до 1444. године. Садржински, чланови поменутих одредби уређују различита поља живота у једном средњовековном граду: избор општинских органа и служби, комунални ред, суђење, породично и имовинско право, кривично право, полагање заклетви.¹⁸ Неизоставно, део одредби обликује и верски живот града, попут оних који се баве финансирањем катедралне цркве, уређењем прославе светитеља заштитника, имовинским правима духовних лица, због чега се овај правни акт не сме изоставити приликом истраживања историје религије и духовности.

У проучавању позносредњовековне побожности, поготово у градовима, не смеју се заобићи братовштине, посебне световне организације религиозног карактера које су, пре свега, својим члановима пружале могућност да испуне духовне тежње и учествују колективно у верском животу комуне, али, истовремено, и штитиле њихове материјалне и друштвене интересе. О делатности братовштина биће више речи на наредним странама

¹⁷ *Statvta civitatis Cathari = Statut grada Kotora. Knj. 1* (ur. J. Antović), Cetinje 2011. (fototipско izdanje); *Statvta civitatis Cathari = Statut grada Kotora. Knj. 2: prevod originala iz 1616. godine sa naučnim aparatom* (ur. J. Antović), Cetinje 2011.

¹⁸ О которском Статуту в. S. Ćirković, M. Milošević, *O Statutu grada Kotora, predgovor u: Statut grada Kotora. Knj. 2*, 11-27. (са старијом литературом).

рада, док ће се у овом поглављу говорити о статутима (*матрикулама*), главном извору за упознавање рада и структуре поменутих удружења.

Статути братовштина представљали су основни документ који уређује устројство и управа над братовштином тј. права и обавезе управника, других службеника, скупштине, надзор над имовином и финансијама, али и економску, верску и добротворну делатност коју братовштина спроводи. У которским архивима чувају се *матрикуле* различитих которских братовштина, чији су текстови коришћени у изради овог рада. У Историјском архиву чувају се статути братовштина обућара и кројача и верске братовштине Св. Духа. Статут последње наведене братовштине налази се у оквиру фонда Збирки копија докумената, пошто је оригинал тренутно у поседу архива Хрватске академије знаности и умјетности у Загребу.¹⁹ Статути братовштина кројача и обућара саставни су део посебног фонда о занатима, насталог откупом докумената из приватног власништва 1951. године.²⁰ Пошто наведени правни споменици још увек нису објављени и доступни широј научној јавности, аутору су њихове поједине одредбе познате из цитираних монографија Валентине Живковић и Ленке Блехове-Челебић, али и из научних чланака Милоша Милошевића, Јелене Антовић, Аните Мажибрадић.²¹

У Бискупском архиву, у оквиру фонда Братовштине, чувају се статути братовштине Св. Крста и братовштине помораца посвећене Св. Николи.²² Како статут братовштине Св. Крста нема своје критичко издање, аутор је са његовом садржином углавном упознат преко интерпретације Ленке Блехове-Челебић.²³ Братовштина помораца посвећена Св. Николи је једина од свих чији је статут доступан истраживачима у савременом штампаном издању које су приредили Милош Милошевић и Јелена Антовић.²⁴ Сачувани рукопис статута братовштине потиче из 1463. године, при чему садржи само један мањи део оригиналног

¹⁹ У даљем тексту фонд ће бити обележен сигнатуром: ИАК КОП. О фонду Збирки копија докумената видети: *Водич кроз архивску грађу Котора*, 314-316.

²⁰ *Водич кроз архивску грађу Котора*, 322-323. У даљем тексту фонд ће бити обележен сигнатуром ИАК ЗАН.

²¹ М. Милошевић, *Братовштина Св. Духа у Котору и њени чланови поморци (XIV-XVI stoljeće)*, Годишњак Поморског музеја у Котору 11 (1963), 115-130; Ј. Антовић, *Статут Братовштине Светог Духа у Котору са посебним освртом на документе о Новaku Kovaču*, Годишњак Поморског музеја у Котору 41-42 (1993-1994), 135-149; А. Мажибрадић, *Статути братовштине обућара и кројача у посједу Историјског архива Котор*, Годишњак Поморског музеја у Котору 41-42 (1993-1994), 53-65.

²² У даљем тексту овај фонд ће бити обележен сигнатуром: БАК БРА (Братовштине).

²³ L. Blehova-Čelebić, *Hrišćanstvo u Boki*, 246-251.

²⁴ *Статут Братовштине светог Николe мornарa у Котору из 1463. са алегатима до 1807. године* (прир. М. Милошевић и Ј. Антовић), Котор 2009. (у даљем тексту: *Статут Братовштине светог Николe мornарa*).

статута донесеног у 15. веку. Рукопису су прикључене накнадно донете одлуке скупштине братовштине и алегати, различити документи важни за функционисање братовштине, који хронолошки сежу све до средине 19. века. Највећи део статутарних одредби посвећен је духовним дужностима братовштине, док је мањи део посвећен организацији управе и надзору над имовином и финансијама.²⁵ Ради анализе одређених појава у вези са делатношћу братовштина, коришћене су и одредбе статута појединих дубровачких братовштина, чије је текстове крајем 19. века објавио Константин (Коста) Војновић.²⁶

Због природе предмета којим се баве, документарни извори бацају светлост само на поједине аспекте побожне делатности становника средњовековне Зете. Стога је неопходно њихове штуре податке допунити употребом наративних извора, који нам за одређена поља историје духовности жена пружају много бољи, садржајнији и сликовитији увид. Житија, као религијски текстови који описују животе светих људи са циљем успостављања, учвршћења и ширења њиховог светитељског култа, садрже податке који нам могу показати каква је била свакодневна религиозна пракса у средњем веку.²⁷ Како је у фокусу рада побожност код жена, у истраживању су коришћена два житија светих жена, настала из различитих побуда, у различитим верским и културним срединама. *Житије краљице Јелене*, жене краља Уроша I и дугогодишње владарке зетске области, настало је у православној, српској књижевној средини 14. века, утемељеној на обрасцима византијске и старије словенске књижевности. Настало из пера архиепископа Данила II (1324-1337), житије је саставни део *Живота краљева и архиепископа српских*, једног од најзначајнијих српских средњовековних зборника.²⁸ Краљичино житије је, првенствено, служило уздизању култа

²⁵ О братовштини Св. Николе морнара и њеном статуу в. М. Milošević, J. Antović, *Pogovor*, u: *Statut Bratovštine svetog Nikole mornara*, 153-176.

²⁶ К. Војновић, *Bratovštine i obrtne korporacije u Republici dubrovačkoj : od XIII. do konca XVIII. vijeka*, sv. 1-2, Zagreb 1899, 1901.

²⁷ О хагиографији као књижевном жанру у средњем веку в. Т. Heffernan, *Sacred biography: Saints and Their Biographers in the Middle Ages*, Oxford-New York 1988; М. Hinterberger, *Byzantine Hagiography and its Literary Genres. Some Critical Observations*, in: *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*, vol. II (ed. by S. Efthymiadis), Farnham 2011, 26-49; Ђ. Трифуновић, *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*, Београд 1990, 47-77.

²⁸ О проблематици структуре зборника, његових састављача, као и одлика појединачних житија унутар зборника в. Г. Мак Данијел, *Данило Други*, предговор у: Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских. Службе* (прир. Г. Мак Данијел и Д. Петровић; данашња језичка верзија Ј. Мирковић, Д. Богдановић и Д. Петровић), Београд 1988, 9-24; Г. Мак Данијел, *Данилови настављачи*, предговор у: *Данилови настављачи: Данилов Ученик, други настављачи Даниловог зборника* (прир. Г. Мак Данијел; данашња језичка верзија Ј. Мирковић), Београд 1989, 9-24; Ђ. Трифуновић, З. Витић, *Житије краља Драгутина, у монаштву*

светородне династије Немањића. Сви елементи приповести, од световног живота, монашења па до смрти и појаве чуда, усклађени су и подређени величању краљичиног монашког подвига. За житије је, такође, карактеристично да обилује елементима који се везују за позносредњовековну римокатоличку побожност, који су ипак у служби главног тока приче.²⁹

Други животопис, чији је главни јунак которска доминиканска *реклуза* блажена Озана, настао је крајем 16. века из пера италијанског доминиканца Серафина Рација. Осим Серафина Рација, који је њено житије објавио 1592. године, други писци у наредним вековима, попут Вицка Болице или Серафина Цријевића, писали су о духовном подвигу жене чији је култ био изразито поштован у локалном, зетском окружењу. У нашем раду коришћено је модерно издање њеног житија које је приредио дон Нико Луковић.³⁰ Озанино житије написано је по узору на житија италијанских позносредњовековних светитељки. Главне теме њеног животописа, попут визија, подражавања Христовог страдања, чуда и милосрдног рада, приказују суштинске особине побожности позносредњовековног римокатоличког света, због чега житије има вишеструки значај за наше истраживање.³¹

С обзиром на то да се рад бави побожношћу код жена, у разматрању овог феномена не треба изоставити јединствено књижевно дело као што је *Горички зборник*, који пред нама стоји као сведочанство о књижевном таленту, образовању и духовним интересовањима једне жене, која је обележила историју Зете прве половине 15. века. По саставу, зборник припада групи тзв. зборника мешовитог типа.³² Појединачни текстови који чине сам зборник по својим карактеристикама припадају посебном жанру византијске теолошке књижевности познате под називом „питања и одговори“. Списи овог типа настају

Теоктиста : прилог познавању рукописног наслеђа архиепископа Данила II, Зборник Матице српске за књижевност и језик 47-1 (1999), 117-141.

²⁹ О карактеристикама житија краљице Јелене в. S. Marjanović-Dušanić, *La sainteté féminine et les cultes dynastiques en Serbie médiévale : la sainte reine Héléne d'Anjou*, dans: *Les réseaux familiaux: Antiquité tardive et Moyen Âge* (in *memoriam A. Laiou et É. Patlagean*), ed. B. Caseau, Paris 2012, 125-133.

³⁰ N. Luković, *Blažena Ozana Kotorka*, Kotor 1965. (о писцима Озаниних житија в. Исто, 103-118.).

³¹ В. Живковић, *Религиозност и уметност*, 108-109; За пророчке текстове у контексту позносредњовековне побожности в. С. Марјановић-Душанић, *Псеудо-Методијев спис и реактуализација пророчких текстова у Срба крајем средњег века*, у: *Византијски свет на Балкану II* (ур. Б. Крсмановић, Ј. Максимовић, Р. Радић), Београд 2012, 625-635.

³² Н. Синдик, *Кодикологија Горичког Зборника*, у: *Никон Јерусалимац: вријеме-личност-дјело* (прир. јеромонах Ј. Ђулибрк), Цетиње 2004, 188-189. О зборницима као књижевном жанру у српској средњовековној књижевности в. Ђ. Трифуновић, *Азбучник*, 92-97.

дијалогским путем, тако што један аутор саставља посланицу у којој износи сва питања која га интересују, на коју саговорник одговара.³³ У случају *Горичког зборника* аутор посланица-питања била је Јелена Балшић, ћерка кнеза Лазара и супруга обласних господара Ђурђа Страцимировића Балшића и војводе Сандаља Хранића. Последње године живота провела је у Зети посветивши се духовном уздизању, проучавању теологије, расправи о различитим теолошким питањима, као и градњи задужбина – обновила је запуштену цркву Св. Ђорђа на скадарском острву Горици (други називи Брезовица и Бешка) и подигла цркву посвећену Богородици коју је наменила себи за погреб.³⁴ Одговоре на Јеленине посланице састављао је Никон Јерусалимац, њен духовник, исихаста и „старац“ српског манастира Св. Арханђела у Јерусалиму.³⁵ Према години која је исписана на крају књиге Никон Јерусалимац је зборник сачинио 1442. године.³⁶ Данас се рукопис *Горичког зборника* чува у архиву Српске академије наука и уметности у Београду. Иако су о њему, мање или више опширно, писали многи аутори, и објављивали његове делове, штампано издање целокупног текста Зборника још увек не постоји.³⁷

Горички зборник представља целину која је састављена од питања и одговора-посланица, где се саговорници, Јелена и Никон, баве различитим теолошким темама, попут догматике, монашког живота, хришћанске етике. Зборник чине три дела. Први почиње првом Јеленином посланицом, која је доста оштећена, из које се може прочитати свега шест непотпуних редова. Након првог дела следи Никонов одговор, где се текст може читати у целини. Посланица представља Никонов одговор на Јеленина питања о пролазности живота, сујети, милосрђу, кроткости, пружајући савете о личном, моралном и духовном усавршавању поткрепљујући их многим примерима из Св. Писма. Други део зборника почиње другом Јеленином посланицом, у којој исказује жалост што не може уживо видети свог духовника чијег се присуства ужелела, тражећи од њега да јој одговори на нека питања

³³ Ђ. Трифуновић, *Две посланице Јелене Балшић и Никонова «Повест о јерусалимским црквама и пустињским местима»*, Књижевна историја V-18 (1972), 290. О жанру „питања и одговора“ у српској средњовековној књижевности в. исти, *Азбучник*, 244-248.

³⁴ О политичким и верским приликама у последњим годинама живота Јелене Балшић и настанка *Горичког зборника* в. М. Спремић, *Црквене прилике у Зети у доба Никона Јерусалимца*, у: *Никон Јерусалимац: вријеме-личност-дјело*, 73-111.

³⁵ О личности Никона Јерусалимца в. *Antologija stare srpske književnosti (XI-XVIII veka)*. Izbor, prevodi i objašnjenja Đorđa Sp. Radojičića, Beograd 1960, 341-343.

³⁶ Ђ. Трифуновић, *Две посланице Јелене Балшић*, 296.

³⁷ О историјату истраживања *Горичког зборника* в. Н. Синдик, *нав. дело*, 186-188; Ђ. Трифуновић, *Две посланице Јелене Балшић*, 289-290; *Историја Црне Горе II/2*, Титоград 1970, 374-375. (Д. Богдановић).

о којима се водила расправа у њеном окружењу. Никон јој шаље одговор-посланицу у којој расправља о милостињи, монашком животу, општежићу и усамљеништву. Трећи део чини само Никонова одговор-посланица, али, на самом почетку Никон наводи да је примио Јеленину посланицу, што значи да је посланица постојала, али је у међувремену изгубљена. Писац одговора нас упознаје са деловима садржаја Јеленине посланице, при чему представа о садржини и питањима Јеленине несачуване посланице може се увидети из обимног Никоновог одговора. После опширне приповести о стварању света, о Адаму и Еви и њиховим потомцима, о потопу и стању након њега, о светим местима у Палестини, Никон говори и о поштовању икона, посту, Јеленином пореклу према српским родословима, црквеним правилима итд. Зборник се завршава Јеленином кратком и делимично оштећеном, трећом, посланицом, којом зборник дарује својој цркви Пресвете Богородице на Горици, и Никоновим записом.³⁸ Зборник, као што је већ речено, представља јединствено сведочанство о књижевном раду и духовним интересовањима једне жене која је живела на подручју Зете и, шире, српске средњовековне државе. Поред тога, из његових страница можемо стећи подробнији увид у духовност српске православне цркве тог доба, као и у ниво и квалитет образовања највиших друштвених слојева српске државе, због чега Зборник има вишеструку корист за истраживање наше теме.

Сва изворна грађа, било да су у питању документарни или наративни извори, коју смо користили у истраживању доступна је истраживачима у различитим научним публикацијама. Како нисмо били у могућности да употребимо необјављену архивску грађу, постојао је проблем како надоместити тај недостатак. Да не бисмо пропустили да поменемо и анализирамо појаве о којима говоре необјављени извори, релевантне за нашу тему, у великој мери смо користили примере описане у различитим научним радовима који се баве различитим аспектима хришћанске побожности како на подручју Зете и унутрашњости српске средњовековне државе, тако и у другим крајевима хришћанског света. У наредном поглављу рећи ћемо неколико речи о литератури коју смо користили током истраживања и укратко приказати досадашњи развој оних поља историографије која проучавају побожност код жена, али и шире, женску историју и историју родних односа.

³⁸ О структури и језичким карактеристикама *Горичког зборника* в. Ђ. Трифуновић, *Две посланице Јелене Балшић*, 291-302. О кодиколошким и палеографским карактеристикама Зборника в. Н. Синдик, *нав. дело*, 191-197.

Кратак преглед литературе

У традиционалној историографији 19. и прве половине 20. века, испуњеној претежно темама из политичке, дипломатске и војне историје, великим наративима и биографијама истакнутих појединаца, жена и њен положај у различитим пољима друштвеног живота били су маргинална и занемарена област истраживања. Уколико су се тадашњи истраживачи у оквиру својих студија њима и бавили, углавном су пажњу посвећивали истакнутим женама из елитних кругова које су оставиле дубок траг у политичкој историји. У другој половини 20. века ситуација се радикално мења. Са продором нове парадигме у историјској науци, која је велики значај почела придавати темама из друштвене, културне, економске и других грана историје којима се традиционална историографија није бавила, делатност жена у прошлости постаје тема све већег броја научних радова. Међутим, пресудан утицај на продор жена у историографију извршио је феминистички покрет. Након што се 60-их година 20. века дубоко укоренио у свету политике, феминизам је убрзо добио велики број присталица у кругу академских историчара, поред научних делатника из других друштвених и хуманистичких дисциплина. У почетку историја жена служила је као потпора политичком покрету и његовим захтевима, да би се временом од њега одвојила и постала независно поље научних истраживања.

Нова фаза у развоју историје жена наступила је крајем 80-их и почетком 90-их година 20. века, када родне студије (енг. *gender studies*) добијају све већи значај. Увођење дистинкције између појма *пола*, као биолошке категорије, и *рода*, као социјалног конструкта који припадницима одређеног пола намеће одређени друштвени положај и улоге, довео је до квалитативно напреднијег разумевања положаја жена у прошлости; родни односи мушкараца и жена у различитим пољима живота у прошлости постају све важније питање. Поља у којима се изучавају родни односи временом су се све више увећавала, при чему се истраживачи нису зауставили на темама које се традиционално везују за жене, попут породичних односа, брака и сексуалности, већ су се посветили и различитим темама у којима жене, историјски гледано, углавном нису имале истакнуту улогу, попут политике, економије или права. Данас, родне студије, после периода узлета, су у фази где се старе, увелико прихваћене дефиниције и хипотезе поново преиспитују и доводе у питање,

међутим, родне студије и даље представљају плодно теоријско полазиште за различита историјска истраживања, поготово у научним срединама у којима историја жена и родна историја као поље истраживања није толико развијена.³⁹

Побожност жена и положај жена у историји хришћанске религије представљају теме које су доживеле узлет у време процвата историје жена и родне историје. Конкретно, у проучавању побожности код жена темељну основу представљају студије америчке историчарке Керолин Вокер-Бајнем (Caroline Walker-Bynum), од којих се прве јављају 80-их година 20. века.⁴⁰ Иако је услед нових истраживања један део хипотеза до којих је ова ауторка дошла модификован, ипак велики број њених закључака заступљен је у науци и данас, при чему је њен научни опус подстакао настанак мноштва нових научних радова који се баве родним односима у пољу средњовековне духовности. До данас светска историографија произвела је огроман број радова, од кратких чланака до опширних монографија и синтеза, који анализирају различите аспекте верског живота жена у различитим периодима средњег века, почевши од историје женског монаштва, улоге жена у јеретичким покретима, покретима бегина, све до родних образаца светости, специфичности духовности жена у односу на мушкарце, утицаја жена на теолошку мисао и колективних представа о женама у делима црквених отаца и главама широких кругова верника. Знатно се проширио и спектар писаних и материјалних извора који се користе у проучавању побожности код жена у средњем веку – поред дела црквених отаца и истакнутих теолога анализирају се и бројни црквени и световни документи, хагиографије, оригинални духовни трактати настали из пера жена, сликане представе и друга уметничка дела итд. Међутим, још увек не постоји опсежнији синтетички преглед који би различите одлике побожности жена у средњем веку, укључујући хипотезе, дилеме и питања која у данашњој науци о њој владају, сакупио у једну целину.

³⁹ О настанку и развоју историје жена и родних студија, као полазиште за даља истраживања, в. J. Bennett, R. Karras, *Women, Gender and Medieval Historians*, in: *The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe* (ed. by J. Bennett and R. Karras), Oxford 2013, 1-21. (осврт на развој изучавања историје побожности код жена в. Исто, 18-21.); D. Peić-Čaldarović, *Teorijski aspekti historije žena i ženskih studija*, *Radovi-Zavod za hrvatsku povijest Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu* 29 (1996), 274-279, 282-287. (са литературом); A. Stolić, *Od istorije žena do rodne istorije*, pogovor u: G. Bock, *Žena u istoriji Evrope: od srednjeg veka do danas*, Beograd 2005, 425-445. (са литературом).

⁴⁰ За наше истраживање основу су чиниле следеће две студије поменуте ауторке: C. Walker-Bynum, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley 1987; eadem, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley-Los Angeles-London 1982.

У данашњој медијевистици на подручју некадашње југословенске државе историја жена и родне студије су још увек у повоју. До сада истраживачи са поменутог подручја углавном су проучавали историју жена кроз призму делатности истакнутих жена из владарских и најмоћнијих властеоских породица, бавећи се њиховим биографијама, политичким утицајем, књижевном делатношћу, светитељским култовима. Међутим, у новије време настаје све већи број радова који у мањој или већој мери анализирају друштвени, економски, правни положај жена, као и положај жена у духовном свету. Такав случај се може уочити и на примеру радова који се баве историјом средњовековног Котора и Зете. Иако су се многи истраживачи изучавали различите аспекте друштвене и културне историје Котора, укључујући и историју религије, положајем и животом жена у овој комуни углавном се у већој мери бавила само Ленка Блехова-Челебић. Њена монографија о животу жена у средњовековном Котору обрађује различите области живота жена, укључујући и духовни живот. Иако ауторка није дубље анализира родне односе који су владали у граду, нити дубље обрадила побожност жена, њена студија нам је пружила обиље архивских података од великог значаја за нашу студију.⁴¹ Од исте ауторке за наше истраживање такође је значајна студија о позносредњовековном хришћанству у области Боке Которске, која пружа обиље података о различитим областима верског живота у овој области.⁴² За наше истраживање велики значај имају радови Валентине Живковић, посебно студија која анализира начине на које су се опште појаве које су владале у позносредњовековној римокатоличкој побожности одражавале на уметност позносредњовековног Котора.⁴³ Иако радови поменутих ауторки чине окосницу овог рада, користили смо и радове других историчара који су се бавили различитим темама у вези са побожношћу и другим видовима духовног и световног живота на подручју Зете, Дубровника и шире, источног Јадрана и унутрашњости српске средњовековне државе.

⁴¹ В. нап. 9.

⁴² Исто.

⁴³ Од поменуте ауторке коришћени су следећи радови: V. Živković, *Clothing as a Symbol of Charity and Soul Salvation*, *Balkanica* 39 (2008), 103-114; иста, *Молитве pro remedio animae у Котору XIV века*, *Balkanica* 35 (2004), 273-284; иста, *Помени гробног места у тестаментима Которана (1326-1337)*, *Историјски часопис* 66 (2017), 129-147; иста, *Проповеднички редови у касносредњовековном Котору*, *Историјски часопис* 50 (2003), 67-85; иста, *Религиозност и уметност у Котору: XIV-XVI век*, Београд 2010; eadem, *Sentio me grauatum de malo ablato: Compensation for the Sin of Ill-gotten Gain in the Wills of Kotor (Cattaro) Citizens 1326-1337*, *Balkanica* 46 (2015), 61-78.

На основу анализе различитих података које смо открили у изворима и литератури, у наредном поглављу покушаћемо да дефинишемо и опишемо моделе испољавања побожности код жена у позносредњовековној римокатоличкој Европи. Треба напоменути на почетку да нам циљ није да пружимо коначне дефиниције и решења, већ да путем модела унапредимо наше разумевање побожности код жена и њених појавних облика. Самим тим желимо да путем модела које ћемо изложити подстакнемо даља разматрања која ће увећати наше знање и помоћи нам да боље разумемо позносредњовековну побожност.

Модели испољавања побожности код жена у позносредњовековној Европи

Од првих векова хришћанства одређен број жена, попут мушкараца, тежио је животу прожетом служењем Богу и духовним уздицањем, који би се по облику и строгости разликовао од свакодневног живота који су водиле унутар своје заједнице. Са појавом аскетског начина живота, који подразумева скромност, пост, молитву, сиромаштво, милосрђе, човекољубље и добротинства, жене су добиле прилику да, поистовећујући се тиме са апостолима, испуне духовне идеале и заслужи место у *царству небеском* након смрти. У периоду од 13. до 15. века женама се указало више могућности за испољавање побожности него што је то био случај у ранијим вековима, што је последица многих промена у организацији и духовности Римокатоличке цркве које су се до тада одиграле. Важно је, такође, нагласити да су у духовној сфери жене, као и у другим областима живота, биле у сенци и под контролом мушкараца, али, упркос томе, могле су у одређеној мери испољити своје способности, па чак и самосталност. Дефинисати моделе испољавања побожности код жена није лак задатак. Да бисмо описали, објаснили и категорисали бројне, различите, понекад опречне, карактеристике и облике испољавања побожности, желећи истовремено да боље сагледамо родне односе који су владали у духовном свету, као критеријум за конципирање поделе узели смо степен строгости побожног живота који су водиле различите групе жена, који је могао укључивати мање или више стриктна правила и полагање свечаних завета. Према томе, модели се могу грубо поделити на следеће три категорије: монашки модел, полумонашки модел и лаички модел. Иако међу њима и унутар

њих постоји много сличности и разлика, подела, као што је раније речено, служи првенствено да подстакне даља теоријска разматрања и бољу, прецизнију дефиницију самих модела.

Монашки модел, односно испољавање побожности кроз аскетски живот у манастирској заједници, најстарија је могућност коју су жене поседовале у тежњи да на „узвишенији“ начин испоље своју побожност. До периода развијеног средњег века - 11. и 12. столеће - то је била и једина могућност. Прве женске монашке заједнице настале су када и прве мушке, у периоду 3. и 4. века, брзо се ширећи подручјем Египта и Палестине.⁴⁴ У раном средњем веку, жене су могле приступити само аристократским редовима - бенедиктинском и клинијевском. У периоду позног средњег века број редова којима су жене се могле прикључити био је много већи. Редови, настали између 11. и 13. столећа - премонстрати, цистерцити, фрањевци, доминиканци - у своје окриље примали су не само жене племићког рода, већ припаднице грађанског и нижих друштвених слојева. Иако је број женских манастира у Европи временом све више растао, упоредо су се женама смањивале могућности да играју истакнутију улогу у црквеном животу. Од почетка хришћанства као институционализоване религије црквене власти и теолошки ауторитети углавном су испољавали сумњичав, понекад непријатељски став према способности жена да истрају у монашком животу, често их посматравши као морално неподобна и искварена бића која не могу одржати завет чедности и истрпети друге тешкоће монашког живота, на које су се обавезале приликом чина монашења. Опатице, управнице женских манастира, у раном средњем веку играле су значајну улогу у регионалним црквеним оквирима. Прилику да искажу своју моћ у црквеним круговима имале су и као управнице тзв. двоструких манастира, где су монаси живели заједно са монахињама. Међутим, како је римокатоличка црква постајала све боље организована и хијерархизована институција жене су, истовремено, губиле могућности за веће истицање. Када говоримо о изгледу свакодневног живота, у женским манастирима он се није много разликовао од оног у мушким – монахиње су се молиле, бавиле физичким радом, преписивале књиге, изучавале црквене списе, помагале болеснима и сиромашнима. Но, женски манастири су били у подређеном положају

⁴⁴ О настанку женског и мушког монашког покрета в. М. Dunn, *The Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, Oxford 2000. Кратки преглед: П. Браун, *Успон хришћанства на Западу : тријумф и разноликост : 200-1000. године*, Београд 2010, 287-302. (са литературом).

у односу на мушке из најмање два разлога. Први лежи у економској надмоћи мушких заједница у односу на женске, које су често зависиле од помоћи својих мушких патрона. Други разлог лежао је у многобројним повољностима које су мушкарци уживали захваљујући привилегији да само они могу вршити различите свештеничке дужности: исповедање, проповедање, причешћивање, обављање других светих тајни. Иако су у том и другим погледима жене биле подређене, могле су се, ипак, у одређеној мери истаћи у духовном свету где су доминирали мушкарци, али је то је више био изузетак него правило.⁴⁵

У позном средњем веку женама су се указале друге могућности да испоље своју побожност, које нису подразумевале узимање строгог монашког завета и затварање унутар манастирских зидина. Многе жене нису желеле да ступе у манастир, због породичних и других обавеза или, једноставно, због жеље да наставе живот у познатом окружењу. Многе од њих нису могле манастирски живот да приуште, јер је улазак у њих захтевао велике новчане и друге материјалне издатке. Нове могућности настале су са променама које су захватиле Римокатоличку цркву почевши од 11. века.⁴⁶ Реформски покрет настао делатношћу клинијевског реда, са циљем да се отклоне непожељне појаве у понашању клира, да се њихов начин живота приближи апостолским идеалима и црква ослободи утицаја моћних феудалаца, довео је не само до јачања цркве, успостављања развијене и добро организоване хијерархије. У руке свештенства временом се слила велика моћ управљања над духовним животом световне пастве, мушкараца и жена подједнако. С друге стране, у овом периоду долази до промене сензибилитета и тенденција које су владале у побожности Римокатоличке цркве. Све већа жеља за повратком ка коренима хришћанства, подражавњем апостолског начина живота у сиромаштву, проповедању, добротворном раду и ширењу љубави довела је до стварања многих покрета, који су се у великој мери разликовали од старих раносредњовековних монашких редова. Нове духовне потребе, промена сензибилитета и незадовољство постојећим стањем у цркви довеле су, најпре, до стварања многобројних верских покрета које званична црква није признавала

⁴⁵ О женском монаштву у средњем веку в. J. A. McNamara, *Sisters in Arms: Catholic Nuns through Two Millennia*, Cambridge 1996; P. D. Johnson, *Equal in monastic profession: Religious Women in Medieval France*, Chicago-London 1991; B. L. Venarde, *Women's Monasticism and Medieval Society: Nunneries in France and England, 890–1215*, Ithaca NY 1997; S. T. Strocchia, *Nuns and Nunneries in Renaissance Florence*, Baltimore 2009.

⁴⁶ Кратки осврт на промене које су захватиле Римокатоличку цркву од 11. века и њихов утицај на побожност код жена в. С. Walker-Vunum, *Jesus as Mother*, 9-21. (са литературом).

карактеришући их као јеретичке, почевши од валдоваца и катара па до лоларда и хусита у 14. и 15. веку. У великом броју овим покретима приступале су и жене које су могле обављати неке функције које им је званична црква ускратила, попут проповедања или учествовања у обредима. Но, то не значи да су јеретички покрети пружали женама могућност да одлучују, да воде и обликују саме покрете. Главну реч су и даље имали мушкарци.⁴⁷

Како се побожност све више оријентисала и концентрисала на подражавање Христовог живота и величање његове људске природе, у богатим европским градовима јавили су се нови верски покрети чији је рад званична црква одобравала. У градовима Низоземске и Фландрије развио се покрет *бегина*, жена које су живеле у мањим заједницама заједнички служећи Богу. Од монашких заједница разликовале су се по томе што, у већини случајева, нису полагале завете, имале су већу слободу кретања и делања, издржавале су се милостињом и ручним радом, истовремено чинећи милосрдна дела кроз дељење хране сиромашнима и негу болесних. Своје заједнице могле су напустити кад год су желеле. У јужним деловима Европе, пре свега у Италији, под покровитељством монашких редова, пре свега фрањевачког и доминиканског, развио се тзв. *трећи ред*, покрет сличан бегинама, чији су чланови живели скоро истоветним животом као и оне. Једино су се разликовали по томе што су чланови трећег реда поштовали правила која су прописали њихови духовници и уједно управници. Тим путем монашки редови контролисали су у већој мери мушкараце и жене који су припадали трећем реду, него што је то случај са покретом бегина, али и даље њихов начин живота био је мање стриктан него монашки. Трећем реду су могле припадати и *реклузе*, женске аскете које су живот проводиле у малим ћелијама призиданим уз цркве или градске зидине. Иако се религиозна пракса свих наведених женских групација у мањој или већој мери разликује, заједничка црта им је духовни живот који је слободнији и блажи од монашког, али строжи и, у већој мери, усмеренији на службу Богу од лаичког. Стога сви заједно могли би се уврстити у категорију **полумонашког модела** испољавања побожности.⁴⁸

⁴⁷ О положају и улогама жена у јеретичким покретима в. S. McSheffrey, *Gender & Heresy: Women and Men in Lollard Communities: 1420–1530*, Philadelphia 1995; E. Le Roa Ladiri, *Montaju, oksitansko selo od 1294. do 1324*, Sremski Karlovci–Novi Sad 1991.

⁴⁸ О бегинама, трећереткињама и реклузама в. C. Walker-Bynum, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley 1987; A. B. Mulder-Bakker, *Lives of the Anchoresses: The Rise*

Лаички модел испољавања побожности био је резервисан за све жене које су, првенствено, своје снаге усмеравале на световне делатности, испуњавајући притом макар минималне верских дужности који је од њих друштво очекивало. У којој мери су мушкарци и жене у средњем веку испуњавали црквене законе конформистички, а колико из истинске жеље, остаје питање. Ипак, побожност мушкараца и жена из лаичке средине углавном се није разликовала у знатнијој мери.⁴⁹ Крупнију разлику представљале су њихове материјалне могућности за испољавање побожности, што је последица различитог социоекономског положаја мушкараца и жена. Жене, као подређена друштвена група, поседовале су са мање материјалних средстава и мањи друштвени утицај од мушкараца. Међутим, духовна делатност давала им је прилику да лични и породични статус и углед учврсте, чак и унапреде. Центар верског живота за световно становништво била је месна, парохијска црква. У оквиру ње жене су се могле истаћи обављањем послова које су радиле и у оквиру својих домаћинстава: чишћењем унутрашњости и спољашности цркве, прањем црквених платна и одежда, спремањем хлеба за причешће. Поједине од њих могле су управљати финансијским и другим пословима парохије, што је више био изузетак, али се дешавало. Попут мушкараца, различитим подухватима скупљале су новац за своју парохију. Учествовале су у раду братовштина, које су могле бити мешовитог чланства, али и искључиво женске организације. У тестаментима, остављале су вредна завештања у религиозне сврхе, ишле су на ходочашћа. Поштовале су исте светитеље као и мушкарци, при чему су вероватно биле наклоњеније оним светитељима који су им помагали у обављању свакодневних дужности и улога које им је средњовековно друштво приписало и за њих резервисало, попут рађања и гајења деце, одржавања породичног домаћинства. Учествовале у различитим светковинама, од којих су поједине стављале у први план жену (попут обреда *очишћења*),⁵⁰ што су могле искористити за истицање своје улоге унутар

of the Urban Recluse in Medieval Europe, Philadelphia 2005; W. Simons, *Cities of Ladies: Beguine Communities in the Medieval Low Countries: 1200-1565*, Philadelphia 2001.

⁴⁹ За питања да ли су, какве и у којој мери постојале разлике у побожности мушкараца и жена из световне средине, које је могућности средњовековно друштво пружало женама из световне средине да испоље своју побожност и како су жене употребљавале побожност у сврху побољшања друштвеног положаја в. К. French, *The Good Women of the Parish: Gender and Religion After the Black Death*, Philadelphia 2008.

⁵⁰ *Очишћење* (енг. *churching*) представља саставни део црквених обреда који стоје у вези са рођењем детета, у чијем средишту се налази жена. Богослужење у оквиру овог обреда одржавало се након успешног опоравка од порођаја, обично четири до шест недеља од рођења детета. На пољу симболике, у основи обреда налази се, с једне стране, потреба да се упуту захвалност Богу за успешни долазак новорођенчета на свет и мајчин опоравак и да се затражи Божји благослов за мајку и дете, док са друге стране стоји потреба да се мајка

заједнице. У овом начину испољавања побожности мушкарци су, такође, имали надмоћ у односу на жене, али постојеће могућности, као што се може видети, давале су прилику женама да се истакну у животу у своје заједнице, не само у духовној сфери, већ и у искључиво световној, утичући посредним путевима на побољшање свог друштвеног положаја.

подвргне ритуалном чишћењу, схватање које вуче корене из јеврејске традиције. Како је порођај носио са собом велики ризик од смрти мајке и/или детета, антрополошки посматрано, обред је било неопходно спровести како би жена поново постала део заједнице након суочавања са таквом кризом (в. К. French, *нав. дело*, 61-65.).

ИНСТИТУЦИОНАЛИЗОВАНИ ВИДОВИ ИСПОЉАВАЊА ПОБОЖНОСТИ

Жене у монашким редовима

У средњем веку, женама и мушкарцима, који су желели да свој живот усмере у правцу апостолског подвизавања, досезања божанске близине и светости, монашки завет представљао је најприкладнији и ефикаснији пут у остварењу тог идеала, што је и данас случај. За поједине црквене оце и истакнуте светитеље то је био једини прави начин. Како су средњовековни учени хришћани посматрали монаштво и његове предности можемо илустровати уводним редовима из житија краљице Јелене. На самом почетку житијног текста наводи се : „Божанствени пут је жесток и оштар, и има тесне и пуне страдања путеве. Они који од овога света желе неизречених и непостижимих дарова у небесном пребивању, морају прво оставити овај свет и оно што је у свету, и преочишћеном душом боголепно подвизавати се ка вишњем животу. Такав опасавши се крепкошћу вере срдачне и истинитом љубављу ка Господу, подупирући се умном лествицом, узлази на висину врлине, имајући улепшано лице светлије од сунца и чистије од снега, и обучен у хаљину, коме је похвала не од људи, но од Бога.“⁵¹ Другим речима, да би појединац могао уживати у боравку у рају, крај Божјег престола, мора се одрећи свих световних задовољстава и послова, одвојити се од своје породице и познатог окружења и посветити се аскетском животу, испуњеним постом и молитвом. Иако тај пут није лак, награда која следи, стицање Божје милости и светачког образа, требало би да буду довољна мотивација појединцу да издржи све недаће таквог живота. У даљем тексту архиепископ Данило истиче често понављану тезу, како у ученим тако и у лаичким круговима, о пролазности земаљског живота и свих његових благодати. Овоземаљски живот служио је само као припрема за живот који ће уследити након смрти, где ће *страшни суд* одлучивати чија ће душа отићи у рај или пакао. Земаљски живот „прелази као сенка и вене као цвет“, сва његова блага су ништавна и непотребна

⁵¹ Данило Други, *Живот краљице Јелене*, у: исти, *Животи краљева и архиепископа српских*, 79. (у даљем тексту: *Живот краљице Јелене*); Издање на српскословенском језику: *Животи краљева и архиепископа српских* (написао архиепископ Данило и други, на свијет издао Ћ. Даничић), Загреб 1866, 54.

неком ко жели да се приближи Господу. Другим речима описано: „Ко је тај од земаљских, који се спасао поуздавши се на множину богатства свога ? Или ко се помогао силом снаге своје ? А они, који ради Твога светога имена, оставивши земаљско царство, пођоше за Тобом добрим пастирем душа наших, такви примише место земаљске и маловремене славе небеску славу, која остаје на векове, и своју душу чисту сачуваше“.⁵² Само одрицањем од световног живота, његових мука и задовољстава, побожни хришћанин се може надати да ће га напослетку Божја рука помиловати и подарити благодати живота унутар *царства небеског*. Због свега наведеног хришћани и данас сматрају да је најбољи пут који верник треба да следи да би његова душа, након смрти, угледала светлост раја одлазак у манастир.

Иако нема изворних података који би могли да потврде хипотезу, претпостављамо да су се први видови женских монашких заједница у градовима Зетског приморја јавили кад и у другим деловима западне Европе, у периоду 5. и 6. века. Први женски манастири на источној обали Јадрана у писаним изворима срећу се знатно касније, у време доласка бенедиктинског реда на ово подручје. Иако су прве бенедиктинске опатије у приморју Зете основане вероватно у другој половини 9. века, његове женске заједнице спомињу се први пут у исправама из 11. века, у области Далмације.⁵³ У питању су повеље хрватског краља Петра Крешимира IV из 1060/62. године којима даје пореске олакшице и земљишне поседе манастиру Св. Томе у Биограду.⁵⁴ На подручју Зетског приморја бенедиктинке су имале свој манастир у Бару, као и два манастира у Котору. Претпоставља се да су которски манастири настали вероватно на почетку 12. века.⁵⁵ Оба манастира су се угасила у другој половини 14. века. Була папе Урбана V из 1368. године сведочи о запустелости једног од њих, манастира Св. Мартина. У документу папа захтева од которског архиђакона да донесе праведно решење у вези са поступком једног презвитера који је незаконито настојао да се домогне управе над поменутиим манастиром у коме су некада обитавале монахиње. Монахиње су преминуле за време куге, након чега је дијецезанско свештенство настојало да присвоји поседе манастира.⁵⁶ Други, манастир Св. Бенедикта, последњи пут се помиње у изворима у

⁵² Исто, 80. (српскословенски текст, 56.).

⁵³ О историјату бенедиктинског реда на подручју средњовековног Зетског приморја в. К. Mitrović, *Benediktinci na području Barske nadbiskupije i Kotorske biskupije (9. stoljeće-1571)*, Kotor 2015.

⁵⁴ *Codex diplomaticus regni Croatiae, Dalmatiae et Slavoniae I* (ed. M. Kostrenčić), Zagrabiae 1967, 68, 69.

⁵⁵ К. Mitrović, *Benediktinci*, 168.

⁵⁶ I. Ostojić, *Benediktinci u Hrvatskoj i ostalim našim krajevima II. Benediktinci u Dalmaciji*, Split 1964, 508.

були истог папе од 11. децембра 1364. године. У були се захтева од которског бискупа Домнија II да на месту где се налазио древни манастир бенедиктинки подигне нови манастирски комплекс намењен женском фрањевачком реду клариса.⁵⁷ Нестанак ових манастира био је у складу са општим опадањем моћи, богатства и осипањем реда које се одвијало током позног средњег века. Као аристократски ред, настао у условима раносредњовековног западног хришћанства, бенедиктинци нису успели да одговори на захтеве новог доба, у условима полета градова и промена у побожности, колективним представама и сензибилитету самих верника. Новонастале околности истакле су у први план нове, просјачке редове који ће у позном средњем веку доживети велики успон.

Фрањевачки и доминикански ред појавили су се на подручју Зетског приморја у другој половини 13. века.⁵⁸ У Котору, најзначајнијој комуни, доминиканци су се појавили 1266. године, дошавши из Дубровника.⁵⁹ У приближно исто време када су доминиканци стигли у Котор, 1265. године, на простор Зетског приморја из Дубровника су стигли фрањевци. Први которски фрањевачки манастир посвећен Св. Фрањи подигнут је 1288. године, при чему се као ктитор помиње краљица Јелена Анжујска за коју се наводи да је основала фрањевачке манастире и у Бару, Скадру и Улцињу.⁶⁰ О њеној задужбинарској делатности више пажње биће посвећено на наредним странама рада. У науци се усталило мишљење да су кларисе, женски огранак фрањевачког реда, свој живот унутар которског дистрикта започеле 1364. године када је сазидан њихов манастир унутар зидина, о чему сведочи наведена була папе Урбана V.⁶¹ Међутим, документ донесен у време которског бискупа Рајмунда Агоутија (1331-1334) сведочи да је њихов манастир постојао изван зидина најмање тридесет или четрдесет година пре него што је була издата.⁶² Док су кларисе имале развијену и живу делатност унутар града у раздобљу 14, 15. и прве половине 16. века, о активности женског огранка доминиканског реда имамо много мање података. Иво Стјепчевић наводи да су у првој половини 16. века доминиканске монахиње ушле у цркву

⁵⁷ *Codex diplomaticus regni Croatiae, Dalmatiae et Slavoniae XIII* (ed. T. Smičiklas), Zagrabiae 1915, 297.

⁵⁸ О историјату фрањевачког и доминиканског реда у средњовековном Котору в. В. Живковић, *Проповеднички редови у касносредњовековном Котору*, Историјски часопис 50 (2003), 67-85.

⁵⁹ *Monumenta Montenegrina VI. Episkopi Kotora i Episkopija i Mitropolija Risan* (ur. V. Nikčević), Podgorica 2001, 96-97.

⁶⁰ В. Живковић, *Проповеднички редови*, 71-72.

⁶¹ В. нап. 55.

⁶² *Monumenta Montenegrina VI*, 162-163. (према: В. Живковић, *Религиозност и уметност*, 69.).

Св. Павла и основале заједницу на челу са блаженом Озаном.⁶³ У својој црквеној историји Даниел Фарлати спомиње доминиканске часне сестре.⁶⁴ Документ из 1458. године, настао у оквиру канцеларије которске бискупске курије, спомиње једну доминиканску монахињу.⁶⁵ Иако извори не говоре много о доминиканским монахињама, претпостављамо да су у верском животу града могле играти значајну улогу, значајнију него што извори указују.

Свакодневни живот которске монахиње, попут својих сестара у другим приморским градовима Зете, проводиле су у знатној изолацији од остатка друштва.⁶⁶ Монаси, мирски свештеници и црквени великодостојници активно су учествовали у свакодневним пословима и друштвеном животу мирјана, делајући као утицајне политичке личности, посредници у преговорима, заступници и сведоци у судским процесима, извршитељи тестамената. Супротно њима, монахиње су већину својих активности обављале унутар манастирских зидина, напуштајући их само у случају нужде. Ипак, световно окружење их није занемаривало ни заборавило, већ је изразито ценило њихов духовни подвиг и услуге које су чиниле читавој заједници, молећи се пред Богом за њену добробит. Због тога су уживале велики углед у лаичкој средини, иако су са њом имале веома ограничени контакт.

Узимање монашке ризе представљао је значајан животни прелаз у животу сваког мушкарца и жене. О значају овог животног прелаза сведочи дело которске барокне књижевности чија је тема прослава која се одржавала у породичном кругу поводом ступања кћери у манастир. У питању је драмски текст у стиху који је сачинио которски клерик и књижевник из 18. века Иван Антун Ненадић. Дело под називом *Пјесне духовне у част Тонине Барижони* настало је поводом свечаности монашења Тонине Барижони, у монаштву Марије Серафине, одржане 9. октобра 1757. године.⁶⁷ Иако је настало у контексту знатно познијем од периода који се обрађује у раду, претпостављамо да се суштински принципи прославе у међувремену нису много променили. За Тонину се претпоставља да је била

⁶³ I. Stjepčević, *Katedrala Sv. Tripuna*, 62.

⁶⁴ D. Farlatti, *Illyricum sacrum VI*, Venetiis 1800, 429.

⁶⁵ БАК БИ II 62.

⁶⁶ О животу женских манастира у средњовековној Европи в. литературу цитирану у нап. 45. О свакодневном животу монахиња у позносредовековном Котору в. L. Vlešova-Čelebić, *Žene srednjovjekovnog Kotora*, 239-270; *ista*, *Hrišćanstvo u Boki*, 101-117.

⁶⁷ Иван Антун Ненадић, *Пјесне духовне у част Тонине Барижони*, у: *Књижевност Црне горе од XII до XIX вијека*, том XIII (прир. Р. Ротковић), Цетиње 1996, 63-71.

аристократског рода или, барем, кћерка угледне грађанске породице, пошто је текст у њену част саставио генерални викар которског бискупа. Било је предвиђено да се текст научи напамет и изговори током свечаности. Испуњено бројним лирским украсима и одломцима из *Псалама*, дело нам указује да су се уочи прославе, организоване поводом чина монашења одређене женске особе, позивали родбина, пријатељи и друге особе од значаја за укућане. На прослави будућа монахиња театрално се опраштала од њој познатог света. Речи које је Тонина требало да изговори нови су извор који приказују начин на који су тадашњи хришћани посматрали прелазак у монашки живот. Чин монашења, попут житија краљица Јелене, представља се као значајан животни заокрет – раскид са познатим окружењем и начином живота и прелазак у нови, непознати свет. Тонина се овим чином одриче потенцијалног брака ради стицања Христове љубави, желећи бити Христова невеста тј. *sponsa Christi* („Вјереника, не другога – жели дворити, Нег Језуса љубљенога – њему угодити“).⁶⁸ Одлазак у манастир Тонини је представљао „умирање“ за овај свет, одрицање од свих познатих задовољстава, напуштање породичног окружења, пријатеља, средине у којој живи, свих малих животних радости ради достизања вечног спасења, спознаје божанске милости, љубави и истине („Ето одреди свијету умријети – у цвијет младости, За моћ у рај вијек живјети – ставном радости“). Драмски текст, састављен за свечаност, у основи изражава идентичне идеје о сврси монашког живота које срећемо у саставу архиепископа Данила о краљици Јелени. Саму свечаност, приликом које се Тонина опрашта и захваљује мајци и покојном оцу за све што су за њу учинили, са сестрама, другом родбином, другарицама, суседима, морем и читавим Котором, можемо окарактерисати као извесни обред прелаза након којег особа започиње нову фазу живота, испуњену другачијим циљевима и активностима од оних који су карактеристични за световну средину.

Различити мотиви утицали су на одлуку једне жене/девојке да се замонаши. У многим случајевима оне су у манастир добровољно ступале, вођене жељом да строгим аскетским животом удоволе својим духовним тежњама. Дешавало се да поједине од њих побегну од родитељског дома да би се замонашиле, о чему нам сведочи статут которске комуне.⁶⁹ Напуштање породичног пута овим путем омогућавало је младим женама да се одлучно супротставе вољи родитеља, стекавши тиме могућност да утичу на своју судбину,

⁶⁸ Исто, 64.

⁶⁹ *Statut grada Kotora. Knj. 2, gl. CCIX, str. 236.*

о којој у патријархалним средњовековним срединама жене углавном нису одлучивале. Један од мотива који је могао подстаћи младу особу на бекство представљала је жеља да се избегну брачне дужности. У времену када је брак био један од носећих стубова друштвеног устројства и главно средство за учвршћење или унапређење друштвеног положаја, кћери су служиле остварењу родитељских тежњи и циљева породичне политике.⁷⁰ О њиховој вољи и емоцијама није се водило рачуна. Стога родитељима је вероватно тешко падала жеља њихових кћери да се замонаше. Међутим, у многим случајевима управо је породична политика склапања „подесних“ бракова приморавала родитеље да своју женску децу, независно од њихове воље, пошаљу у манастир. Узрок овој појави можемо наћи у великим материјалним издацима који су били саставни део исплате мираза, главне и неизоставне ставке у свим брачним преговорима и уговорима.⁷¹ Угледне племићке и грађанске породице настојале су да својим синовима нађу супругу која ће у нови дом унети богат мираз. Временом апетити угледних породица за што издашнијим миразима су све више расли, стављајући многе породице, поготово са великим бројем женске деце, у тежак проблем, који је могао довести до финансијског слома. Због тога су многи родитељи своје кћери, нарочито млађе, слали у манастир, управо због немоћи да им се обезбеди адекватан мираз и удаја. На тај начин, манастири су постали прикладан социјални „вентил“, идеално решење за попуштање социјалних напетости које су, узроковано овим проблемом, владале у средњовековном урбаном друштву.⁷²

Но, постојали су и други разлози због којих су девојке одлазиле у манастир на инстистирање својих родитеља. У неким случајевима родитељи су децу завештавали Богу, у знак захвалности што им је подарио потомство или одржао у животу, излечивши их од тешке болести. У другим случајевима слали су децу због њиховог неподобног понашања.

⁷⁰ О браку и породичним односима у средњем веку в. L. E. Mitchell, *Family life in the Middle Ages*, Westport CT 2007; *Love, Marriage and Family Ties in the Later Middle Ages* (eds. I. Davies, M. Muller, S. Rees Jones), Turnhout 2003. О браку и породичним односима у средњовековним српским земљама в. Н. Ф. Павковић, *Живот у породици и питање својине*, у: *Приватни живот у српским земљама средњег века* (прир. С. Марјановић-Душанић и Д. Поповић), Београд 2004, 300-320; А. Фостиков, *Жена-између врлине и греха*, у: *Приватни живот у српским земљама средњег века*, 326-362. О браку и породичним односима у позносредњовековном Котору в. L. Vlehnova-Čelebić, *Žene srednjovekovnog Kotora*, 9-148. Са примером Дубровника уп. Д. Динић-Кнежевић, *нав. дело*, 61-121.

⁷¹ О питању мираза у брачној и породичној политици становника позносредњовековног Котора в. L. Vlehnova-Čelebić, *Žene srednjovekovnog Kotora*, 41-83. Са примером Дубровника уп. Д. Динић-Кнежевић, *нав. дело*, 77-94.

⁷² Уп. Д. Динић-Кнежевић, *нав. дело*, 94-103.

Нису само младе девојке одлазиле у манастир, већ и многе удовице. Постојали су и случајеви када су жене у познијим годинама, са мужевљевим пристанком, узимале монашку ризу.⁷³ Но, не сме се изоставити следећа чињеница: имати сина или ћерку у црквеним круговима значило је имати лице које ће се молити за целу ужу породицу и ширу фамилију, лице које ће бити њихов заступник пред Богом. Због тога су многе угледне и богате породице слале своју децу у манастире. Осим што су били статусни симбол једне породице, од духовних лица се, пре свега, очекивало да својим подвижничким животом, постом и молитвом, осигурају Божју милост и заштиту живим члановима породице, а преминулим спасење и рајски живот.⁷⁴

Већина женских манастира била је намењена племићким кћерима. Ову појаву прикладно илуструје нотарска исправа из 1440. године где се наводе имена монахиња фрањевачког манастира Св. Кларе: Луција де Баска, Дарчица из Сплита, Јелуша де Главатис, Радула де Бисте, Славуша де Безантис, Николета де Грубоња, Славуша де Пелегрини, Николета де Безантис, Маруша де Болица, Јелуша де Мекша, Анукла де Безантис. По презименима се може закључити да су скоро све монахиње припадале истакнутим которским племићким породицама.⁷⁵ Једини манастир у Котору који је био намењен женама које су припадале нижем, грађанском слоју био је манастир Св. Марије и Луције. Постоји претпоставка да је наведена заједница припадала пустињачком калмадуленском реду тзв. белих бенедиктинаца.⁷⁶ Постојање само једног манастира за слој становништва који је био бројнији од припадника племства неизбежно је доводио до сукоба између ова два сталежа. Јосип Ђелчић наводи да је манастир Св. Марије и Луције настао као плод тог конфликта. Око 1360. године дошло је до сукоба између племића и пучана око цркве Св. Марије од моста или од Гурдића, у којој су обитавале монахиње племенитог порекла. Уз цркву пучани су доградили капелу Св. Луције, у коју су сместили своје кћери, што је условило да озлојеђене властелинке напусте ово место и повуку се у манастир Св. Кларе, који је због њих и био подигнут.⁷⁷ У 15. веку, которска властела настојала је да овај манастир присвоји за себе, о чему сведочи жалба которских грађана упућена 1455. године

⁷³ L. Blehova-Čelebić, *Hrišćanstvo u Boki*, 111. нап. 348.

⁷⁴ О мотивима за ступање жена у манастир в. P. D. Johnson, *нав. дело*, 13-34.

⁷⁵ ИАК СН V 43.

⁷⁶ L. Blehova-Čelebić, *Žene srednjovekovnog Kotora*, 243.

⁷⁷ G. Gelcich, *Memorie storiche sulle Bocche di Cattaro*, Zara 1880, 148. нап. 3.

црквеним властима у Риму и млетачком дужду. У њој се наводи, између осталог, да племићи желе грађанима да преотму једини манастир у коме могу обитавати њихове кћери, односно манастир Св. Марије и Луције.⁷⁸ Како се овај случај окончао остаје непознаница. Но, поменути догађаји део су знатно ширег сукоба који се одвијао између которског племства и грађанства око прерасподеле моћи и утицаја у граду. Питање манастира представља само повод за распламсавање борбе. Који су потенцијални узроци који довели до избијања сукоба око манастира? Један од могућих узрока могла би бити њихова. Иако нам извори не говоре да ли су манастири у Котору били пренасељени или не, ова појава је била уобичајена у различитим деловима Европе, укључујући и оближњи Дубровник.⁷⁹ У том случају, племићи, притиснути проблемом немоћи да осигурају својим кћерима финансијски и друштвено погодан брак, намеравали су присвојити још један манастир за себе како би ублажили негативне ефекте овог акутног проблема и смањили нагомилане социјалне напетости унутар свог сталежа. Можда то није био примарни разлог присвајања отимања манастира, већ потврда властите моћи у граду. С друге стране, грађани су хтели да заштите своја права и супротставе се самовољи племства. Важно им је било да поседују макар један манастир у својим рукама, пошто су их, уопште узев, високе улазне таксе за ступање у аристократске манастире спречавале да већи број припадника њиховог сталежа узима монашку ризу. Свакако, наведене епизоде значајни су показатељи да друштвени живот града није текао хармонично, да је постојало сукоба које услед недостатка извора не можемо у потпуности осветлити.

О изгледу свакодневног живота женских манастира у области Зетског приморја можемо понешто сазнати анализом правила (*регуле*) женског фрањевачког манастира Св. Марије од Анђела у Котору.⁸⁰ При коришћењу овакве врсте извора треба бити опрезан, пошто прописи који одређују како би требало монашки живот да изгледа приказују слику која се није увек поклапала са историјском стварношћу. Правило прописује да пре монашења сваки кандидат мора проћи кроз припремни период – период *постулата* и *новицијата* – током којег су провераване његове могућности и воља да истраје и издржи

⁷⁸ G. Čremošnik, *Kotorski dukali i druge listine*, Glasnik Zemaljskog muzeja u Bosni i Hercegovini 33-34 (1921–1922), 175-176.

⁷⁹ Д. Динић-Кнежевић, *нав. дело*, 101-102.

⁸⁰ БАК *Regula monialium S. Mariae Angelorum Cathari; Speculum minorum* (a. 1513) (према: L. Blehova-Čelebić, *Hrišćanstvo u Boki*, 114-117.).

све тешкоће које са собом носи монашки живот. По успешном окончању припремног периода следио је свечани чин монашења, током којег су нове монахиње полагале завет да ће остатак свог земаљског живота провести у сиромаштву, духовној и телесној чистоти. Завет на ћутање био је обавезан. Сестре међусобно нису смеле разговарати без преке потребе и опатичине дозволе. Проводиле су живот у строгом посту и свакодневној молитви. Сваког јутра присуствовале су миси. Оне које су биле писмене активно су учествовале у служби, читајући богослужбене текстове. Узгред речено, могуће је да су се неке од њих активно бавиле читањем и преписивањем црквене литературе, писањем духовних поука и стварањем оригиналних, теолошких дела. Оне које нису овладале вештином читања и писања молиле су се на свој начин, понављањем одређених молитви у току дана на тачно прописани начин. За све њих обавезно је било да се једном месечно исповеде и причесте на велике празнике попут Божића, Васкрса или Духова. Време које нису проводиле у молитви, проводиле су раду, који је имао за циљ да помогне у отклањању грешних и недостојних мисли.

На челу манастирске заједнице налазила се опатица, управница читавог манастирског имања и сестринства које живи на њему. У управи над манастиром помагале су јој друге сестре које су обављале различите дужности – надзирале су нове кандидаткиње, манастирске просторије, управљале манастирским имањем итд. Главну реч у свим важним и текућим, свакодневним питањима манастирског живота имала је скупштина (конвент) свих сестара у манастиру, којом је опатица председавала. На седницама скупштине бирале су се нове опатице и решавала питања дисциплине. Сходно својој процени, опатица је изрицала казне за прекршаје дисциплине, у које се убрајало све што се не слаже са монашким правилима и хришћанским моралом. Такође, сваки контакт монахиња са мушким светом који није био у складу са правилом строго се кажњавао. Контакт сестара са духовним и световним лицима мушког пола био је строго ограничен, са циљем да се спречи успостављање присних, емотивних и физичких веза између њих. Монахиње које су излазиле ван манастира могле су разговарати са мушкарцима само колико је то неопходно и неизбежно. Манастирском комплексу могао је приступити ограничен број мушкараца, махом црквена лица (духовници, исповедници, свештеници, монаси, бискупи). Међутим, унутар манастира могли су боравити веома кратко, крећући се у пратњи под сталним надзором.

Женски манастири су у великој мери зависили од мушких заједница. Сестре су својој сабраћи биле духовно подређене, пошто су мушкарци једини могли обављати свештеничке функције. Монаси су у женским манастирима морали држати различита богослужења, вршити свете тајне, исповедати и давати духовне савете и усмерења сестринству. Осим тога, монаси су им помагали су и у секуларним пословима, дајући им финансијску потпору и правне савете. У економској и правној сфери живота једног женског манастира много већу улогу играли су угледни племићи. Они су као управници (*прокуратори*) манастирске имовине радили на њеном очувању и увећању, користећи своје искуство које су стекли бавећи се трговачким и финансијским пословима. Манастири су стицали средства за издржавање на различите начине. Знатан део прихода долазио је од покретне и непокретне имовине коју је свака нова монахиња морала „донети“ са собом, на име улазне таксе чија је исплата била обавезна приликом ступања у манастир. У которском Статуту наводи се да су родитељи или друга најближа родбина дужни да својој кћерки, сестри, рођаци, која је хтела да се замонаши, обезбеде новац или непокретну имовину (виноград, њиву) у висини од 50 перпера.⁸¹ Грађани су, такође, тестаментарно завештавали покретну и непокретну имовину женским манастирима, ради молитве за спас душе дародавца. Опоручитељи који су монахињама остављали одређени део своје имовине махом су били њихови рођаци, али то није увек био случај. Манастири су своју имовину, куће, поља, винограде, често давали у закуп, бавећи се, истовремено, кредитним пословима тј. давањем новца на зајам уз камату. Но, сва та примања некад нису била довољна, те су често општинске власти издвајале из касе новац за помоћ манастирима.

На први поглед може се закључити да је живот женских манастира био веома миран и монотон. Међутим, увек су постојала различита искушења, узбуђења и опасности, о којима нам извори говоре тек понешто. Један документ из 1434. године указује да су монахиње у одређеним случајевима биле жртве насиља осيونих мушкараца. Ради се оптужници против извесног Лодовика де Аматис, који је заједно са својим пријатељем дошао до манастира и тражио воду за кување. Сестре, којима је забрањено да отварају врата непознатим мушкарцима, одбиле су њихов захтев, на шта су их поменути двојица извређали, онеспособили им барку за пловидбу и претили да ће подметнути пожар у

⁸¹ *Statut grada Kotora. Knj. 2, gl. XXXVIII, str. 382-383.*

манастиру.⁸² Насиље су трпеле од непријатељских трупа које би, јурећи кроз град, палиле и пљачкале манастирску имовину. Но, насиље је могло потећи и од самих житеља манастира. О томе нам сведочи случај где је у которском манастиру Св. Марије и Луције 1439. године часна сестра извесној особи нанела тешке телесне повреде. Није наведено зашто је до тога дошло, али реч *nixose* указује на свађу. Бискуп Марин Контарено одмах је предузео оштре мере, наредивши да се окривљена монахиња Ануша истера из манастира.⁸³ Ови подаци нам говоре да живот женских манастира није био толико монотон, колико се на први поглед чини, као и да манастири нису били у толикој мери изоловани од средине која их је окруживала.

Трећереткиње

Иако је монаштво било највиши и најугледнији вид духовне делатности намењен женама у средњем веку, многе од њих нису могле да ступе у манастир. Велики проблем представљали су скупе улазне таксе и племићки ексклузивизам, као што је речено у претходном поглављу. Но, многе од њих нису хтеле у потпуности да се одвоје од своје средине, што су манастирска правила захтевала. Породичне и друге обавезе, жеља да се ужива већи степен слободе него што пружа манастирски живот, могли су бити потенцијални разлози који су утицали на поједине особе да потраже друге начине на које би могле испунити своје духовне тежње. Већ је поменуто да су у позном средњем веку, као последица великих промена у побожности римокатоличког света и општег привредног и друштвеног узлета, настале бројне могућности намењене лаицима који су хтели своју побожну делатност уздићи на квалитативно виши ниво, не одлазећи и не прекидајући везе са познатим окружењем у којем су до тада живели. Од многих покрета који су настали у овом периоду за наше разматрање највећи значај имају покрети *бегина* и *трећереткиња*, у којима су жене имале најистакнутију улогу, међусобно се разликујући једино по већој слободи које су бегине уживале у односу на црквене власти. Док су покрети бегина сами одређивали правила и начин организације, трећи ред представљао је творевину фратара,

⁸² *Acta Albaniae Veneta III* (ed. J. Valentini), Munchen 1979, 3645.

⁸³ БАК БИ I 68. (према: L. Vleňova-Čelebić, *Žene srednjovjekovnog Kotora*, 255.).

доминиканаца и фрањеваца, створену са циљем да обичан свет укључи у различите облике верског живота. Иако је живот у оквиру трећег реда имао строга правила, верницима је омогућавао да живе у складу са монашким идеалима, али много слободније него што је то манастир захтевао, активно учествујући у свакодневном функционисању своје заједнице. Захваљујући начину живота припадници трећег реда су брзо стекли висок углед у друштву, представљајући узор који су други грађани следили и снажно средство за ширење побожности међу ширим слојевима становништва. Како је област Зетског приморја била под директним верским и културним утицајима италијанских градова, где су постојали само покрети трећереткиња, у складу са тим сматрамо да у овој области покрет бегина није постојао. Могуће је да су поједине жене живеле попут бегина, али да нису представљале масовну појаву.

Трећи ред био је отворен за мушкарце и жене подједнако. У нашем раду размотрићемо две групације жена које су биле под надзором и управљале су своју активност према правилима трећег реда. У питању су *пицокаре* и *реклузе*. Пицокаре представљају групе жена, често пореклом из средњег или нижих слојева градског становништва, које су боравиле у градским болницама (*хоспиталима*) или у побожним заједницама, живећи у изнајмљеним кућама које су се често налазиле у близини цркава њима надређених редова. Сам термин преузет је из италијанске средине. У которским изворима 14. века јављају се под термином *bizoche*, док у изворима из 15. и 16. века под термином *picocare*. Свакодневни живот проводиле су у покајању, молитви и раду. У болницама, у замену за храну и смештај, помагале су болеснима, немоћнима, старима, путницима и ходочасницима који су користили његове услуге. Учествовале су у организованим верским активностима саме болнице. Често су се издржавале продајом својих рукотворина и милостињом грађана. Истовремено, делиле су милостињу онима којима је помоћ била потребна, давале су храну и одећу сиромашнима и чиниле друга добротинства. Ове побожне жене уживале су велики углед, како у црквеним тако и у световним круговима, Поједине су око себе окупљале велики број поштовалаца, давале духовне савете, водиле учене расправе са свештеним лицима и писале теолошке трактате.⁸⁴

⁸⁴ О покрету бегина и трећереткиња у Европи в. литературу цитирану у нап. 48. О покрету трећереткиња у позносредњовековном Котору в. В. Живковић, *Религиозност и уметност*, 96-113; L. Blehova-Čelebić, *Hrišćanstvo u Boki*, 239-245.

Иако немамо поуздане податке који подробније говоре о њиховој бројности, судећи према ретком и спорадичном помену у изворима може се закључити да нису представљале масовну појаву. У нотарским документима најчешће се наводи само њихово име, без детаљнијих информација. Которски грађани често су у својим завештањима овим побожним женама остављали одређене суме новца, или друге драгоцености, у жељи да се моле за спас њихових душа. На пример, Франуша, супруга извесног Марина из Будве, тестаментом из 1472. године завештала је неименованој фрањевачкој трећереткињи десет перпера за одећу.⁸⁵ У тестаменту Маруше, удовице Мата Скабана, из 1444. године спомињу се трећереткиње настањене код манастира Св. Луције.⁸⁶ Чинећи овим побожним женама, њихови суграђани сматрали су да тим путем чине добро самом Богу.

Други документарни извори, који говоре више о пицокарама, углавном осветљавају правну и економску сферу њиховог живота. Статутарни прописи детаљније образлажу имовинска и наследна права која су поседовале. Родитељима који су имали кћер трећереткињу, или кћер која је побожно живела изван самостана на други начин, били су дужни обезбедити им адекватна материјална средства за живот. У обавези су били, такође, да им тестаментарно оставе део покретне или непокретне имовине за издржавање. Пицокаре су могле слободно располагати имовином, коју су након смрти завештавале браћи, њиховој деци или неодатим сестрама (уколико нису имале браћу). Четвртину имовине могле су завештати цркви „за своју душу“. Уколико нису имале родбину, целокупно своје имање могле су оставити било коме.⁸⁷ У тим случајевима најчешће су даривале цркву и редове којима су припадале. Трећереткиње Луција и Катарина, тестаментом из 1504. године, одредиле су да заједничка кућа, након њихове смрти, припадне доминиканском манастиру Св. Николе, реду чији су биле део.⁸⁸ Франческина, удовица Марина Драга и пицокара фрањевачког трећег реда, тестаментом из 1542. године оставила је цркву Св. Ивана на Прчању са земљиштем которској цркви Св. Марији *de pace* и братовштини Св. Крста.⁸⁹

У нотарским књигама чувају се документи где се пицокаре јављају као купци или продавци некретнина или, пак, као лица која их изнајмују. Трећереткиња Маруша, жена

⁸⁵ ИАК СН XIII 238.

⁸⁶ ИАК СН CXLXIX 290.

⁸⁷ *Statut grada Kotora. Knj.2, gl. CCXII, str. 237.*

⁸⁸ ИАК СН XXIII 671.

⁸⁹ N. Luković, *Prčanj: historijsko-estetski prikaz*, Kotor 1937, 330–333.

покојног Ивана Силоса, продала је 1475. године кућу Николи Болици.⁹⁰ *Pizochara* Маруша 1492. године продала је неки виноград.⁹¹ Пицокаре Јерина, бивша служавка Франа Ганзолија, и Барбара, супруга извесног Срђана, 1473. године су купиле кућу по цени од 42 дуката од Дубровчанке Катарине, удовице Николе Ђурковића, која је живела у Венецији.⁹² Трећереткиња Петруша, ћерка извесног Милете, и Радосава Првошевић купиле су кућу 1496. године за износ од 135 перпера.⁹³ Претпостављамо да су поменуте жене куповале куће са циљем да у њима заједнички живе као трећереткиње. У случајевима продаје, могуће је да су тим путем хтеле доћи до неопходних средстава за издржавање. Поједине трећереткиње су се могле издржавати израдом платна, кројењем, шивењем или поправљањем одеће, што се може назрети из тестаментa поменуте Петруше, из 1500. године, где се спомиње да је покојница поседовала у свом домаћинству велику количину финог и грубљег платна, као и комада одеће.⁹⁴ Постоји могућност, такође, да су се, попут дубровачких трећереткиња, бавиле везом, свиларством и чипкарством.⁹⁵

У погледу социјалног статуса трећем реду су у великом броју прилазиле припаднице средњег и нижих слојева градског становништва, но не треба искључивати богатије грађанство и племство. У средњовековној Европи, поготово средњој, био је популаран и поштован модел светитељке-племкиње која у раној младости приступа трећем реду и остатак живота проводи у молитви и милосрдном раду. Узор за овај модел представља живот Св. Елизабете Мађарске.⁹⁶ Поред младих девојака у трећи ред често су ступале удовице, као и друге жене у зрелој и познијој животној доби. Потенцијални разлози који су подстицали жене да ступе у трећи ред могу бити бројни. С једне стране, могу бити материјалне природе, јер многе жене нису могле да плате скупе улазне таксе за манастире који су у Котору износили 50 перпера. Због породице и других световних ствари поједине

⁹⁰ ИАК СН XV 390.

⁹¹ БАК БИ III 335.

⁹² БАК БИ IV 10.

⁹³ ИАК СН XX 97.

⁹⁴ ИАК СН XXIII 626.

⁹⁵ О чипкарству у средњовековном Дубровнику в. М. Гушић, *Point de Raguse – дубровачка чипка*, у: *Градска култура на Балкану (XV–XIX век)*, Београд 1984, 291–302.

⁹⁶ О наведеном светитељском моделу в. G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses. Dynastic Cults in Medieval Central Europe*, Cambridge 2002; idem, *Saint Elizabeth of Hungary. A European Saint*, in: *Schola Europaea. Les valeurs de l'Europe – L'Europe des valeurs*, Classica-Mediaevalia-Neolatina III (eds. L. Havas, L. Takács, E. Tegyeu), Debrecini 2009, 201–222; idem, *Agnes of Bohemia and Margaret of Hungary: A Comparison*, in: *Queens, Princesses and Mendicants. Close Relations in European Perspective* (eds. N. Jaspert and I. Just), Wien 2019, 263–281.

од њих нису хтеле у потпуности да се изолују од свог окружења. Не смемо заборавити ни могућност да места у манастирима није било због испуњености њихових физичких капацитета. С друге стране, многе младе девојке су приступале трећем реду да би избегле брачне дужности и даљу, унапред одређену судбину, обезбедивши тиме право да самостално одлучују о свом животу на друштвено прихватљив начин. Трећи ред, такође, пружао је могућност својим члановима да побожност испоље на слободнији и мање контролисан начин него у манастирима, што може бити још један потенцијални разлог због којег су жене ступале под његово окриље.

Иако су трећереткиње проводиле време у сенци главних градских збивања, из малобројних извора сазнајемо да им је живот могао бити изразито буран, испуњен различитим непријатностима које су доживљавале од својих суграђана. У случају из 1473. године, Будна, фрањевачка трећереткиња, тужила је извесног Петра Маића за насиље, пошто је дотични насрнуо на њу, претходно оптуживши је да је проститутка, и претио да ће јој одсећи нос.⁹⁷ Који је био епилог судског процеса који је уследио не зна се. Овим женама неприлике су правила и сама духовна лица. Трећереткиње Луција, Буда и Петруша жалиле су се бискупу Марину Контарену 1458. године да свештеници Драгоје Драго и Марин Јаковљев Пасквали желе њихову имовину да присвоје за себе, онемогућивши им да располажу њоме по својој вољи. Бискуп је жестоко осудио овај чин, наредивши наведеним свештеницима да обуставе незакониту делатност. Ова одлука нам указује да су црквене власти нарочито цениле трећи ред - илустровано бискуповим речима „нечасно је узнемиравати жене часног живота, понашања и на добром гласу“ (*mulieres honeste vite, conversationis et fame*).⁹⁸ Пицокаре, и уопште узев трећереткиње, уживале су велики углед у својим заједницама, чинећи важан део њене духовне структуре и представљајући узор другим њеним члановима.

Део трећег реда биле су и *реклузе* – женске аскете које су се подвизавале у испосницама малих димензија, неретко све до смрти. Треба напоменути да овај облик аскезе нису практиковале само трећереткиње, већ и монахиње. Њихове испоснице могле су се наћи на различитим локацијама у граду - покрај цркава, лепрозоријума, гробља, капија и зидина.

⁹⁷ ИАК СН XVI 152.

⁹⁸ БАК БИ II 190.

Боравећи у својим ћелијама, реклузе су водиле пустињачки начин живота, при чему нису морале да се, као мушкарци, повлаче у забачени и ненасељени део природе да би се тако одвојиле од света. Упркос своје стационараности, са својом околином одржавале су снажну и веома развијену везу. Попут пицокара, живеле су од милостиње грађана и свог ручног рада. Своје суграђане су саветовали, мирили и молили се за спас њихових душа, стекавши тиме велики углед у својој заједници.⁹⁹

Највише података у вези са реклузама поседујемо, као и у другим случајевима, за которску комуну. Када су се у овом граду реклузе први пут појавиле остаје отворено питање. Зна се да су у 15. веку боравиле у манастиру Св. Марије и Луције. Иако се манастир спомиње у изворима још у 14. веку, у том периоду се заједно са њим реклузе не спомињу. На основу сачуваних извора не можемо навести колико је ових побожних жена боравило у граду у једном тренутку, но сматрамо да, попут пицокара, нису представљале масовну појаву, што се може донекле закључити из тестаментa Јеронима Буће из 1560. године у коме се помиње девет реклуза.¹⁰⁰ Ипак, по свом значају од њих највише се издваја блажена Озана, чији се локални светитељски култ прославља и данас. На основу њеног животописа можемо сазнати како је изгледао живот једне реклузе у позносредњовековном Котору, али и особине оновремене римокатоличке побожности.¹⁰¹

Озана, чије је световно име било Катарина, рођена је 25. новембра 1493. године у селу Релези, у Љешанској нахији. Била је кћи сиромашних сточара православне вероисповести. Поставља се питање како је у међувремену прешла у римокатоличку веру. Одговор нам може понудити њен модерни животописац, дон Нико Луковић. На почетку тврди да се не може рећи са великом сигурношћу да су јој родитељи били православци, јер „у то доба још није била наглашена разлика између католика и православне браће“. Но, у наставку спомиње постојање свештеника *ћурилица*, римокатоличких богослужитеља који су службу вршили на народном, словенском језику.¹⁰² Поменути свештеници били су важан елемент у настојањима римске цркве и млетачких власти да преведу бројно православно зетско становништво, које је живело у планинском залеђу градова, у римокатоличку веру.

⁹⁹ О реклузама у средњем веку в. литературу цитирану у нап. 48. и 84.

¹⁰⁰ N. Luković, *Blažena Ozana Kotorka*, 23–24.

¹⁰¹ В. Живковић, *Религиозност и уметност*, 108–113.

¹⁰² N. Luković, *Blažena Ozana Kotorka*, 12.

Стога, могуће да је Озана била једна од оних које су успели да преведу у римокатоличанство и ставе под своје окриље.¹⁰³

У наставку излагања, у маниру средњовековних житија, наводи се како је Озана, односно Катарина, од раног детињства, док је чувала стада у родном селу, показивала љубав према Богу, коју је додатно поспешивала мајка давањем првих духовних поука. Једном приликом указала јој се визија Христа, прво као детета, затим распетог на крсту, што ју је подстакло да напусти родно место и упути се у Котор, локално црквено средиште које ће јој пружити прилику да своју духовност уздигне на виши ниво.¹⁰⁴ Упркос првобитном противљењу родитеља, Катарина је дошла у град, поставши служавка знамените племићке породице Бућа. Треба напоменути да су многе кћери сиромашних сељака из залеђа приморских градова, у раној младости, ступале у службу которских аристократских кућа као послуга.¹⁰⁵ После седам година проведених унутар поменуто породице, инспирисана потресном проповеди свештеника катедралне цркве Св. Трипуна, одржаној на Велики Петак 1513. године, одлучила је да напусти свет и да се повуче у самоћу, желећи да се у потпуности посвети служењу Бог. Док је породица Бућа одобравала овај чин, њени родитељи и родбина противили су се њеној намери, припремајући планове за њену удају. Но, ову опцију је одбила и напустила је световни живот, ускоро добивши дозволу од которског бискупа Трипа Бизантија да одабере себи мали „покорнички стан“ где ће се посветити молитви.¹⁰⁶ Катарина је првобитно живела у испосници поред цркве Св. Бартоломеја, да би се 1521. године преселила у испосницу крај цркве Св. Павла, у којој је провела остатак живота дочекавши смрт 1565. године. Трећем реду Св. Доминика приступила је 1515. године, стекавши име Озана. Одабир доминиканског реда за духовно

¹⁰³ О делатности свештеника *ћурилица* на подручју Зетског приморја и унијатским плановима римокатоличке цркве на овом простору в. L. Blehova-Čelebić, *Hrišćanstvo u Voki*, 374-391; М. Спремић, *нав. дело*, 73-111; И. Божић, *Село Богдашићи у средњем веку*, *Историјски часопис* 7 (1957), 83-121; В. Ј. Ђурић, *У сенци фирентинске уније: црква св. Госпође у Мржепу (Бока Которска)*, *Зборник радова Византолошког института* 35 (1996), 9-56; Уп. М. Динић, *Словенска служба на територији Дубровачке Републике у средњем веку*, *Прилози за културу, језик, историју и фолклор* 14 (1934) 50–65; исти, *Chiuriliza словенских попова дубровачке грађе*, *Прилози за културу, језик, историју и фолклор* 26 (1960), 274–279.

¹⁰⁴ N. Luković, *Blažena Ozana Kotorka*, 12-16.

¹⁰⁵ О послуги у средњовековном Котору в. L. Blehova-Čelebić, *Žene srednjovekovnog Kotora*, 160-193.

¹⁰⁶ N. Luković, *Blažena Ozana Kotorka*, 26-32.

уздицање не треба да чуди, пошто је године службе провела у породици Бућа чији су поједини чланови били истакнути његови припадници.¹⁰⁷

Попут других хагиографских текстова, Озанин животопис испуњен је бројним елементима који треба да уобличи и утемеље њен светитељски култ. У првом реду величају се различити видови аскетизма, који укључују одрицање од световних задовољстава, „умртвљење“ тела ради уздицања духа, милосрђе, молитву и контемплацију. Живећи у малој испосници, свакодневно је кроз мали отвор посматрала богослужења која су се одвијала у цркви. Попут других аскета, подвизавала се у строгом посту, често конзумирајући само хлеб и воду, како би што боље дух и тело припремила за свето причешће. Истовремено, храну коју су јој доносили суграђани делила је сиромасима, спајајући тиме аскетизам и милосрђе. Истоветни мотив можемо наћи у житију краљице Јелене где архиепископ Данило наводи да краљица „мучећи своје тело постом“ хранила гладне „јер то није пост када човек сам пости, а презре гладнога.“ У наставку животописац сумира суштину поста у хришћанској побожности говорећи: „Многи постом превазиђоше човечју природу и удостојише се да говоре са анђелима.“¹⁰⁸ У Озанином животопису наилазимо на важан детаљ где се наводи да, попут Св. Катарине Сијенске, након причешћа није осећала потребу за храном, пошто јој је тело Христово у виду хостије крестило и давало снагу.¹⁰⁹ Заиста, у аскетској пракси Св. Катарине Сијенске и других светих жена позносредњовековне Европе јасно је наглашена улога хостије, односно Христовог тела симболично представљеног у виду освећеног хлеба. С обзиром на то да, као део Христовог тела, у себи садржи сву снагу светости Божјег сина, хостија, у раздобљу у којем је штовање Христове телесности постало једна од главних одлика римокатоличке побожности, сматрана је за својеврсну реликвију, која се јавно истицала, пажљиво чувала и користила. Према томе, узимајући хостију поменуте свете жене добијале су благослов Божјег сина што им је умањивало потребу за храном, али, што је важније, подстицало да истрају у аскетском подвигу и достизању небеских висина.¹¹⁰

¹⁰⁷ Исто, 33-35, 46.

¹⁰⁸ *Живот краљице Јелене*, 84. (српскословенски текст, 63-64.).

¹⁰⁹ N. Luković, *Blažena Ozana Kotorka*, 46-47.

¹¹⁰ C. Walker-Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, 48-69.

Величање Христове телесне природе у Озанином житију одражава се и у другим видовима. Од почетака хришћанског аскетизма у раном средњем веку, у пустињама Египта и Палестине, физичка, телесна искушења представљају саставни део подвижничког живота.¹¹¹ У позносредњовековној римокатоличкој побожности ово питање нарочито добија на значају. У времену у ком су апостолски начин живот и Христова људска природа чинили окосницу верских колективних представа, верници су као вид духовног уздицања посматрали подражавање Христовог страдања. У жељи да се поистовете са Христом и његовом телесном природом, подражавање Христових мука, физичког бола и патње досезало је различите видове испошћавања, мучења тела, које је у појединим случајевима ишло до екстрема.¹¹² Стога, Озанин пример „умртвљавања“ тела уклапа се у општи модел хришћанског аскетског живота који срећемо у примерима живота многих других светитеља, ако не и свих. Носила је кошуљу од кострети и гвоздени појас, који су јој задавали болове и стварали ране. Спавала је мало, проводећи сате у молитви за душе преминулих својих суграђана. После вечерње службе тело је мучила бичевањем и ударала се каменом у груди проливајући крв.¹¹³ Са Христовим страдањем саосећала је у својим визијама, непрестано у сузама контемплирајући о патњи коју је морао поднети да би људски род ослободио греха. Приказ Христа, разапетог на крсту, у тренуцима екстазе представљао јој је утеху, али и лек од различитих духовних и телесних искушења.¹¹⁴ Путем визија Озана је добила прилику да се мистичним путем споји са Богом, што јој је омогућавало да постане духовни ауторитет у својој заједници, који се не заснива на свештеничкој функцији као у случају мушкараца.¹¹⁵

У трагању за духовним савршенством Озана се није ограничавала искључиво на контемплацију, већ се истовремено, у духу идеала апостолског живота, посветила испуњавању принципа укључених у концепт *vita activa*, што подразумева присни однос са заједницом која је окружује који се одвија кроз проповедање, подучавање и милосрдна дела. Иако је многе године провела затворена у испосници, везе са својим суграђанима никад није прекинула. Озана је заслужна за оснивање задруге доминиканских трећереткиња при

¹¹¹ Као полазиште за изучавање питања корена и кључних особина хришћанског аскетизма, са литературом за даље читање, в. П. Браун, *Успон хришћанства на Западу*, 227-232; исти, *Тело и друштво. Мушкарци, жене и сексуално одрицање у раном хришћанству*, Београд 2012, 281-406.

¹¹² С. Walker-Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, 245-260.

¹¹³ N. Luković, *Blažena Ozana Kotorka*, 47-49.

¹¹⁴ Исто, 55-56.

¹¹⁵ С. Walker-Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, 227-236.

манастиру Св. Павла у Котору, којој су се, по угледу на њу, придружиле многе кћери угледних племићких породица.¹¹⁶ Велики број верника долазио јој је у жељи да од ове свете жене добију савет, утеху, молитве за спас душе и опроштај грехова. Својим молитвама и саветима тешила је многе, спашавала је душе од мука чистилица, лечила је болесне. Водила је расправе са угледним теолозима о различитим питањима, мирила је завађене породице, спречавала сталешке сукобе који су одвијали између племића и пучана ради прерасподеле моћи у граду. Њој су се за помоћ обраћали сви, од обичних грађана до највиших представника световних и духовних власти, бискупа, млетачких намесника, војсковођа.¹¹⁷ Неизоставни део сваке хагиографије, па тако и Озанине, била су чуда. Својим пророчким способностима предсказала је различите догађаје. У тешким и судбоносним тренуцима град је својим светачким моћима одбранила од природних непогода, али и пошести ратних пустошења која су стварале непријатељске трупе, као што сведочи случај када је спасила град од напада османског адмирала Хајрудина Барбаросе 1539. године.¹¹⁸ У духу хришћанске љубави испољавала је своје милосрђе према суграђанима кроз помоћ најсиромашнијим слојевима, којима је давала храну и шила одећу.¹¹⁹ Међутим, поред угледа, поштовања и дивљења којој су јој указивали грађани Котора, у духу хришћанске понизности Озана је сматрала себе грешницом желећи да пати у највећим мукама чистилица, да би на крају достигла вечно спасење. Истицала је да не заслужије хвалу, већ да је протерају из града, гађају камењем и бичују, јер као грешница није имала права да буде поштована као светитељка, упркос знацима испољавања светости.¹²⁰

Жене у братовштинама

У позносредњовековним градовима жене су имале могућност да своју побожност испоље на још један организован и институционализован начин, слободније форме него што је то случај са монашким редовима. Своја духовна стремљења могле су испунити

¹¹⁶ N. Luković, *Blažena Ozana Kotorka*, 51-53.

¹¹⁷ Исто, 56-62.

¹¹⁸ Исто, 67-71.

¹¹⁹ Исто, 30, 47.

¹²⁰ Исто, 72-73.

учествовањем у раду братовштина. Но, пре него што се упустимо у разматрање улоге жена у животу ових организација, требало би прво рећи шта су братовштине. Братовштине су биле посебна врста лаичких верских удружења. Иако су се бавиле многим привредним пословима, главни аспект њиховог деловања био је духовне природе. Својим члановима нудиле су прилику да активно учествују у верском животу града. Покривале су трошкове сахрана и парастоса за душе преминулих чланова и њихових породица. Материјално су обезбеђивали сиромашне чланове и њихове породице. Различитим поступцима братовштине су помагале угроженим слојевима становништва и чиниле су друга милосрдна дела. Стога су представљале важне установе за одржавање друштвене стабилности у градовима, истовремено пружајући појединцима могућност да на својеврсан начин изразе своју побожност. За разлику од других делова Европе, унутар зетских братовштина економска, верска и хуманитарна делатност су се преплитали и нису били јасно разграничени. Код еснафских братовштина (морнара, кројача, обућара, месара) нагласак је био на привредној делатности, док у случају братовштина Св. Духа и Св. Крста нагласак је био на верској делатности. Без обзира на разлике, обе врсте ових организација биле су снажни центри за ширење побожности и верског учења унутар лаичке средине. Њихов успех почивао је у стварању и утврђивању осећања заједништва, у веровању да је побожност групе много јача и ефикаснија од напора појединца.¹²¹

Иако су у граду постојале различите братовштине, жене нису биле чланови сваке од њих. Занатске братовштине окупљале су мајсторе, припаднике одређеног занимања, али не знамо да ли су тој групи жене припадале. Свакако утицај на рад еснафских братовштина могле су вршити посредно, као супруге мајстора. Међутим, у Котору једна условно названа еснафска братовштина примала је у своје редове и жене. У питању је братовштина Св. Трипуна коју су чинили каноници катедралне цркве. Иако су њено чланство чинили

¹²¹ О братовштинама италијанских градова, по чијем узору су организоване исте установе у области Зетског приморја, в. J. Banker, *Death in the Community. Memorialization and confraternities in an Italian commune in the Late Middle Ages*, Athens GA 1988; N. Terpstra, *Lay Confraternities and Civic Religion in Renaissance Bologna*, Cambridge 1995; R. F. E. Weissman, *Ritual Brotherhood in Renaissance Florence*, New York-London 1982. Од бројних научних радова домаће историографије о братовштинама градова Зетског приморја наводимо следеће наслове: М. Милошевић, *Братовштина Св. Духа у Котору и њени чланови поморци (XIV-XVI столјеће)*, 115-130; S. Мијушковић, *Оснивање братовштине которских поморца и њен статут из 1463. године*, Годишњак Поморског музеја у Котору 17 (1969), 9-41; J. Antović, *Statut Bratovštine Svetog Duha u Kotoru sa posebnim osvrtom na dokumente o Novaku Kovaču*, 135-149; А. Маџибрадић, *нав. дело*, 53-65; Љ. Зеновић-Краповић, *Братовштине у Будви*, Годишњак Поморског музеја у Котору 41-42 (1993-1994), 155-158.

претежно свештеници, окупљала је и световно становништво, укључујући и жене.¹²² За претежно верске братовштине са сигурношћу можемо тврдити да су имали жене у својим редовима. Члан братовштине Св. Духа, најмасовније од свих, била је извесна Маруша, *soror fraternitatis Spiritus sancti*, која је тестаментарно 1431. године братовштини завештала 30 перпера за куповину сребрног путира.¹²³ Она је, за сада, једина позната чланица ове братовштине. Обзиром на овај податак, претпостављамо да жене нису чиниле значајан проценат чланства, поготово уколико имамо у виду да је братовштина окупљала представнике различитих занимања и сталешке припадности (племиће, грађане, свештенике, занатлије, сељаке) чијих сачуваних имена у изворима има преко три хиљаде.¹²⁴ Флагелантска братовштина Св. Крста је, такође, примала жене у своје редове што се може закључити на основу њеног статута. Братовштина је примала по две жене из редова племства, две из грађанског слоја и две из сиромашног слоја, изричито наводећи да сестре имају све религиозне повластице које братовштина нуди.¹²⁵ Но, пошто је укупни број чланова варирао између педесет и сто шездесет, може се закључити да жене ни у овом удружењу нису чиниле значајан удео.¹²⁶ Судаћи према изворима жене нису имале значајан утицај на управу и доношење одлука у вези са радом наведених удружења. Осим тога, у градовима Зетског приморја нису постојале братовштине чији су чланови били искључиво жене, попут оних које су у томе време постојале, примера ради, у Енглеској.¹²⁷ Но, могуће је да су постојала женска удружења мање формалног карактера која су обављала сличне функције као братовштине, али нису оставила траг у изворима.

Страх од мука чистилица и, уопште узев, судбине која следи након окончања земаљског живота, широко распрострањени у позном средњем веку, допринели су да једна од најважнијих функција братовштине постане организација сахрана и посмртних служби, о чему сведоче делови њихових статута. Братовштина которских кројача установила је да се сваке године обавезно одржи миса за душе преминулих чланова. Приликом сахране сви *братами* били су дужни да у погребној поворци испрате преминулог члана до гробља, под

¹²² БАК *Capitulum canonicorum Cathari, sine paginatione* (према: L. Blehova-Čelebić, *Hrišćanstvo u Boki*, 246.).

¹²³ ИАК СН V 17.

¹²⁴ М. Milošević, *Bratovština Sv. Duha*, 115.

¹²⁵ БАК БРА *Matricula Confraternitatis Sanctae Crucis* (према: L. Blehova-Čelebić, *Hrišćanstvo u Boki*, 246.).

¹²⁶ Исто, 250.

¹²⁷ К. French, *нав. дело*, 120-133.

претњом казне од 4 гроша.¹²⁸ Церемонијал сахране и организацију парастоса детаљно прописује и статут братовштине морнара. Уколико члан братовштине умре ван Которског залива братовштина је одређивала људе који ће његово тело пренети у Котор где ће бити сахрањено у гробници.¹²⁹ Члановима који нису имали довољно материјалних средстава да обезбеде сахрану, трошкове погребна покривала је братовштина, у складу са проценом њених водећих људи.¹³⁰ Стране морнаре братовштина је сахрањивала о свом трошку на заједничком гробљу.¹³¹ Статут је прописивао да се „одржава годишњица навече уочи бдијења за Духове за душе свих наших братима, са Вечерњом и мисом са пјевањем“ којој су сви чланови морали присуствовати, држећи свеће у руци.¹³² Приликом сахране преминулог члана носио се крст са четири свећњака, након чега је његово тело полагано у гробницу братовштине, сходно покојниковој жељи. Да се братовштина старала о супругама и деци својих чланова сведочи исти члан који наводи да се њихове сахране организују истоветно као погребима преминулих *братима*.¹³³ Захваљујући својим мужевима, жене су биле у прилици да користе повољности које са собом носи чланство у братовштини. Но, исте повољности и обавезе жене су уживале уколико су биле њен део. Статутом братовштине Св. Крста прописано је свим члановима да су дужни, у туникама братовштине, присуствовати свим сахранама и мисама намењеним за спас душе преминулих *братима*.¹³⁴ Стога, жене, у братовштинама чији су били чланови, имале су подједнако значајну улогу попут мушкараца у погребним обредима и посмртним службама, намењеним окајању покојникових греха и олакшању пута ка вечном животу.

Поменуто братовштина Св. Крста издвајала се од свих других посебношћу верске праксе својих чланова, пошто је у питању братовштина флагеланата, односно бичевалаца. Током 11. и 12. века у Европи настао је покрет верника који су свој пут духовног уздицања видели у бичевању, самокажњавању и мучењу тела.¹³⁵ Веровали су да се овим путем симболички сједињују са Христом, подражавајући његово страдање, верујући да ће им

¹²⁸ ИАК ЗАН 2/2 (према: А. Маџибрадић, *нав. дело*, 54.).

¹²⁹ *Statut Bratovštine svetog Nikole mornara*, gl. XV, str. 19.

¹³⁰ Исто, gl. XVIII, str. 21.

¹³¹ Исто, gl. XX, str. 23.

¹³² Исто, gl. XVII, str. 21.

¹³³ Исто, gl. XVI, str. 19.

¹³⁴ БАК БРА *Matricula Confraternitatis Sanctae Crucis* (према: L. Blehova-Čelebić, *Hrišćanstvo u Boki*, 249.).

¹³⁵ БАК БРА *Matricula Confraternitatis Sanctae Crucis* (према: L. Blehova-Čelebić, *Hrišćanstvo u Boki*, 246, 249.).

спасење бити загарантовано ако носе на свом телу Христове ране (*стигмате*).¹³⁶ Попут других европских организација истог типа, которска флагелантска братовштина Св. Крста, основана 1298. године, посвећено је неговала култ верског самокажњавања. Њени чланови имали су обавезу да се бичују сваке недеље под претњом казне исплате одређене количине воска. Приликом увођења новог члана његова одлучност и истрајност испробавале су се бичевањем. Жене су се, такође, бичевале, али су биле поштеђене бичевања на јавним местима. Временом ова пракса унутар которске братовштине вероватно је постала реткост, ако се држимо тврдње да је припадала тзв. венецијанском типу флагелантских братовштина. За разлику од фирентинског типа, у ком се неговао аскетизам, венецијанске братовштине своју делатност усмеравале су на добротворни рад, ограничивши праксу бичевања чланова.¹³⁷ Стога, жене унутар ове которске братовштине можда нису упражњавале бичевање, али зато добиле су могућност да учествују у њеној хуманитарној делатности, што је, уопште узев, још једна важна карактеристика братовштине као организација.

У оквиру верске делатности братовштине су организовале различите активности које су имале за циљ помоћ својим сиромашним и угроженим члановима, као и другим слојевима становништва којима је помоћ била потребна, негујући дух хришћанског милосрђа. Све братовштине статутарно су прописале обавезу својим члановима да материјално помогну своје сиромашне браћу и сестре, као и да се старају уколико су болесни. Братовштина помораца одредила је помоћ својим сиромашним члановима у висини коју одреди скупштина.¹³⁸ У другом члану сиромашним члановима који нису имали довољно средстава за удају својих кћери братовштина је финансирала набавку једне сукње за удају по цени коју одреди скупштина.¹³⁹ Из текстова статута дубровачких братовштина сазнајемо да је нега болесних била обавезујућа за све чланове. Обавезу бриге око болесног *братима* или сестре прописује први члан статута дубровачких дрводелаца.¹⁴⁰ Други члан налаже својим члановима да су у обавези да болесну сабраћу пазе у току ноћи све до оздрављења или смрти.¹⁴¹ Десети члан статута дубровачких златара прописује да се помогне

¹³⁶ О покрету флагеланата в. J. McCabe, *The History of Flagellation*, Girard KS 1946.

¹³⁷ В. Живковић, *Религиозност и уметност*, 269-272.

¹³⁸ *Statut Bratovštine svetog Nikole mornara*, gl. XII, str. 17.

¹³⁹ Исто, gl. XIII, str. 17.

¹⁴⁰ К. Војновић, *нав. дело*, sv. 2, 7. (према: В. Живковић, *Религиозност и уметност*, 176.).

¹⁴¹ Исто, 7–8. (према: В. Живковић, *Религиозност и уметност*, 176.).

братиму који се разболи, чинећи то за спас душе.¹⁴² Стога, жене су својим чланством у братовштини имале могућност да добију материјалну подршку и негу у случају болести. Ако узмемо обзир улоге које је жена вршила у средњовековном друштву, везане за породицу и домаћинство, могуће је да су женама циљано додељивали задужења да негују болесне чланове. Свакако, засигурно знамо да су улогу неговатељица имале у болницама, које су братовштине Св. Духа и Св. Крста оснивале су у Котору и другим градовима, које су биле намењене смештају болесних, сиромашних, путника и свих других којима је била потребно склониште и помоћ. О наведеној појави сведоче нам одредбе статута братовштине Св. Крста која је женама, пореклом из сиромашних слојева, дала задужење да раде у болници, за коју су скупљале милостињу по граду.¹⁴³

Важан аспект делатности сваке братовштине био је учествовање градским верским церемонијама, од којих је најважнија била прослава градског заштитника, Св. Трипуна. У његовој прослави свака од братовштина имала је засебну, истакнуту улогу. Статутом је мајсторима кројачима било прописано да уочи празника Св. Трипуна формирају процесiju од цркве Св. Марка ка катедралној цркви, носећи барјак и копље и држећи у рукама свеће.¹⁴⁴ Но, главна прослава у години за сваку братовштину био је празник њеног светитеља-заштитника, коме су се свакодневно узносиле молитве и указивале различите почести, у црквама братовшина или пред олтарима који су се налазили унутар најзначајнијих градских светиња. Најбогатије од њих, братовштине помораца, Св. Духа и Св. Крста имале су своје цркве. За своју цркву посвећену Св. Николи братовштину помораца ангажовала је за држање служби четири капелана за плату у висини од 40 перпрера.¹⁴⁵ Празник светитеља-заштитника за све чланове био је нерадан дан. Статут братовштине кројача налаже својим члановима да на празник Св. Хомбона, заштитника кројача, и Св. Барбаре, који се прослављају истог дана - 4. децембра, треба да затворе своје радње и учествују у прослави.¹⁴⁶ Братовштину помораца празник свог заштитника прослављала је одржавањем две певане вечерње службе и мисом, на којима су присуствовали, поред капелана, још

¹⁴² Исто, 26–27. (према: В. Живковић, *Религиозност и уметност*, 176.).

¹⁴³ БАК БРА *Matricula Confraternitatis Sanctae Crucis* (према: L. Blehova-Čelebić, *Hrišćanstvo u Boki*, 246.).

¹⁴⁴ ИАК ЗАН 3/3 (према: А. Маџибрадић, *нав. дело*, 55.).

¹⁴⁵ *Statut Bratovštine svetog Nikole mornara*, gl. VI, str. 11.

¹⁴⁶ ИАК ЗАН 3/2 (према: А. Маџибрадић, *нав. дело*, 55.).

четири свештеника који су ангажовани посебно за ову прилику.¹⁴⁷ Током сваке прославе одржвала се и прикладна гозба. Иако су имале и друга задужења у току различитих прослава, можемо претпоставити да су жене највећи утицај имале у спремању хране и пића за гозбу. Захваљујући обављању оваквих послова, жене су своје активности унутар братовштина могле искористити за истицање и побољшање свог друштвеног положаја.¹⁴⁸

¹⁴⁷ *Statut Bratovštine svetog Nikole mornara*, gl. VII, str. 13.

¹⁴⁸ К. French, *нав. дело*, 123-126.

ЛИЧНА ПОБОЖНОСТ У СВЕТЛУ ТЕСТАМЕНАТА

Борба за спас душе – завештања *pro remedio animae*

У односу на савремени свет, где се смрт претежно посматра у домену приватног, као чин животне драме појединца и његове породице, средњовековни свет ову појаву посматрао је на другачији начин. За њих смрт је била само тренутак прелаза из земаљског у нови, вечни живот у Христу. Током боравка у телесном, пропадљивом и пролазном свету сваки хришћанин се припремао и надао ступању у *царство небеско*. Средњовековни човек смрт је са стрепњом ишчекивао, видећи у њој своје страхове, гледајући на њу као уточиште, јуначки подвиг или обећање раја и *страшни суд*. Но, у чину умирања појединац није био сам, већ су подједнако важну улогу имали његова породица и шира заједница. Смрт је истовремено припадала приватној и јавној сфери живота, била је како лични тако и колективни доживљај, испуњен страсно испољеним, снажним емоцијама које су пратиле све церемоније почевши од тренутка умирања, сахране до комеморативних обреда. Након смрти, покојници су „живели“ унутар својих заједница путем комеморативних обреда који су одржавали везу живих и мртвих, доприносећи тиме да смрт у средњовековном друштву буде свеprisутна.¹⁴⁹

Задатак сваког побожног мушкарца и жене био је да се адекватно припреми за смрт. У оквиру тих припрема, у зависности од материјалних могућности, покојници су тестаментарно остављали велике суме новца и друге драгоцености за побожна завештања тј. завештања намењена за одржавање миса и других комеморативних служби, милосрдна дела и помоћ сиромашнима, зидање задужбина, израду олтарских слика, богослужбених предмета и књига. Сва наведена завештања имала су за циљ да окају грехе које је покојник учинио у току живота, чији опроштај, у међувремену, није издејствовао. Само чисте душе, неукаљане нечасним делима, појединац је могао ступити у рај. Стога, финансирањем

¹⁴⁹ О перцепцији смрти у средњем веку в. Т. S. R. Boase, *Death in the Middle Ages*, London 1985; Ф. Аријес, *Есеји о историји смрти на Западу*, Београд 1989; Р. Ј. Geary, *Living with the Dead in the Middle Ages. Exchange and Interaction between the Living and the Dead in Early Medieval Society*, New York 1994. О перцепцији смрти у српским средњовековним земљама в. С. Марјановић-Душанић, *Смрт и светост*, у: *Приватни живот у српским земљама средњег века*, 586-615.

богоугодних дела покојници су хтели накнадним окајавањем својих грехова избећи опасност од губитка спасења и одласка душе у пакао. У овим настојањима мушкарци и жене се суштински нису разликовали. Једино су се разликовали по материјалним могућностима за финансирање побожних завештања, јер је мушкарцима, уопште узев, повољнији друштвени и економски положај омогућавао да веће своте новца и других драгоцености остављају у ове сврхе.

На развој праксе богоугодних завештања у тестаментима велики утицај је имало учење о чистицишту, које је се у периоду од 14. до 16. века знатно учврстило у римокатоличкој побожности. Чистициште је представљало место где су душе недовољно подобне за пакао, али ни за рај, проводиле одређено време у окајавању греха пре него што би ушле у *царство небеско*. Иако је Римокатоличка црква ову догму званично дефинисала тек средином 15. века, на Сабору у Фиренци, а учврстила на Тридентском концилу у 16. веку, веровање у чистициште у свести обичног народа ухватило је корена знатно пре него што су му теолози званично подарили легитимитет. Људи су веровали да душе преминулих које бораве у чистицишту преживљавају велике муке, које могу бити дуготрајне. Како је средњовековно друштво почивало у основи на родбинским везама, сродници преминуле особе настојали су на свакојаче начине да олакшају својим драгим особама патње у чистицишту и убрзају одлазак у рај. Хришћани су веровали да молитвом и светитељским посредништвом могу умилостивити Бога да њиховим сродницима омогући улазак у рајски врт. Веровали су да милосрдна дела, пост и ходочашће, такође, могу допринети опроштају грехова које су током живота починили њихови ближњи. У складу са тим, религиозну праксу позносредњовековног римокатоличког живља одликују настојања да на различите начине, постом, молитвом и милосрдним делима, окају своје и туђе грехе, надајући се да ће им то помоћи у избегавању мука чистицишта.¹⁵⁰

У которским тестаментима из 14. и 15. века, који представљају основу наше анализе, може се увидети страх и стрепња коју су мушкарци и жене гајили у тренутку смрти и незвесности судбине која ће уследити након окончања земаљског живота. Тестаменти настали у нотарској канцеларији ове комуне обично почињу формулом где опоручитељ наводи како лежећи болестан, али очуване, здраве памети и способности говора, склапа свој

¹⁵⁰ О концепту чистицишта у средњем веку в. Ž. Le Gof, *Nastanak čistilišta*, Sremski Karlovci-Noví Sad 1992.

тестамент (*infirmus/infirma iacens, sanam tamen habens memoriam et loquelam facio hoc meum ultimum testamentum*).¹⁵¹ Наведена формула служи да тестаменту подари правну валидност. Но, о духу времена можемо нешто више сазнати из ширих верзија наведене формуле где мушкарци и жене, становници которске комуне, наводе да обзнајују своју последњу вољу плашећи се да их у овом чину смрт не предухитри (*infirmus/infirma iacens et mori metuens intestatus/intestata.....facio hoc meum ultimum testamentum*).¹⁵² Иста тематика се среће у садржајном тестаменту угледног которског грађанина Марина Друшка из 1435. године, где опоручитељ каже да саставља свој тестамент у жељи да обезбеди спас своје душе и остави све иза себе у одговарајућем поретку (*Sr. Marinus de Druscho de cataro per dei gratiam sanus mente loquele et intellectu licet corpore lancedere sed sua facta ordinata relinquere. Et volens saluti sue anime providere suum ultimum testamentum et suam ultimam voluntatem in hunc modum condidit et ordinavit*).¹⁵³ Наведени редови нам указују да је у колективним представама Которана страх од смрти и свега што са собом доноси био прилично заступљен. О својим греховима подробније не говоре, вероватно због природе тестаментa као правног акта, али вероватно су осећали у извесној мери грижу савести услед учињених грешних дела, што их подстиче на стварање побожних завештања. Завештавањем миса и милосрдних дела, која само таксативно набрајају, Которани су настојали да искупе своје овоземаљске грехе који би их могли одвојити од вечног живота.

Средњовековни хришћани су најефикасније средство за окајање грехова и спасење душе од мука чистишишта видели у посмртним мисама, за које су одвајали највише материјалних средстава.¹⁵⁴ Постојале су различите врсте служби које су свештеници одржавали за спас дуже преминулих, од вечерњих служби (*вигилија*) преко миса које су се одржавале на сам дан упокојења све до годишњих парастоса. Которски грађани и грађанке давали су, у зависности од својих могућности, велики део своје покретне и непокретне имовине, у виду кућа, поља или винограда, црквама и духовним лицима да би обезбедили молитве које ће им олакшати муке које са собом доноси други свет. Новчани износи

¹⁵¹ Као што је случај у следећим примерима: МС I 626, 718, 928, 1233; МС II 601, 1204, 1436, 1604.

¹⁵² МС I 13, 54, 248, 365, 372, 608, 627, 629, 680, 802; МС II 129.

¹⁵³ ИАК СН V 821-823. (препис и превод тестаментa обј. у: I. Stjepčević, *Prevlaka: historijska rasprava*, *Vogoslovska smotra* 18-3 (1930), 365-368, 384-387.)

¹⁵⁴ О значењу и употреби тестаментарних завештања намењених за мисе и друге службе *pro remedio animae*, на примеру средњовековног Котора, в. В. Живковић, *Молитве pro remedio animae у Котору XIV века*, *Balkanica* 35 (2004), 273-284.

намењени у ове сврхе могли су износити и по више стотина перпера. Опоручитељи су, такође, завештавали имовину родбини, под условом да они обезбеде одржавање служби. У великом броју случајева остављали су средства за финансирање служби која нису намењена њима лично, већ спасу душа родитеља, браће, сестара и других блиских им људи. У тестаментима се прецизно наводи број миса или других служби који треба да се одржи (поједини су тражили одржавање 500 или хиљаду миса) и у ком временском интервалу (нпр. на годишњицу смрти или заувек).¹⁵⁵ Истоветну појаву срећемо и у тестаменту властелинке православне вероисповести Јелене Балшић, која је завештала сестри Оливери 200 дуката за одржавање посмртних служби и добротинства, док је 200 дуката дала цркви у којој је сахрањена за службе задушнице, које треба да се певају стално, и за дељење милостиње.¹⁵⁶ Ове врсте завештања бележене су у посебним врстама црквених књига под именом *некрологији*. Књиге некрологија чувале су се у црквама и манастирима, бележећи имена дародаваца за чије спасење је требало одржавати различита богослужења. Поједини опоручитељи су извесну суму новца, најчешће од 5 па до 20 перпера, одвајали за записивање својих имена у црквене поменике ради њиховог помињања на службама. У изворима ова врста завештања наводи се фразом *pro scriptis ecclesiarum*.¹⁵⁷ Молитве и мисе за мртве представљале су важан извор прихода за цркву, која се пажљиво старала да их редовно одржава. Тим путем црква је стицала поверење верника и чувала своје материјалне интересе, док су извршитељи тестамената (*enitroni*) стриктно контролисали испуњење његових одредби.

Ради молитве за спас својих душа, опоручитељи су мања или већа материјална средства завештавали одређеним духовним лицима.¹⁵⁸ Најчешће су им поклањали новац, али као поклони срећу се и одежде, богослужбене књиге и друге драгоцености. Оваквим завештањима мушкарци и жене дародавци одражавали су на својствен начин блискост са лицима која су даривали. Лица која су примала дарове у појединим случајевима били су њихови сродници, док у другим веза почива на благодатности коју је опоручитељ гајио

¹⁵⁵ МС I 13, 54, 248, 365, 608, 626, 680, 718, 802, 928, 1233; МС II 23, 129, 601, 1204, 1604.

¹⁵⁶ Д. Синдик, *Тестамент Јелене Балшић*, у: *Никон Јерусалимац: вријеме-личност-дјело*, 153.

¹⁵⁷ МС I 13, 626, 629, 718, 802, 1233; МС II 23, 129, 601, 1204, 1604.

¹⁵⁸ МС I 13, 74, 92, 248, 365, 608, 626, 627, 629, 680, 718, 802, 1233; МС II 23, 129, 386, 601, 1204, 1436, 1604.

према одређеном клерику као свом духовни оцу и саветнику.¹⁵⁹ Иако се у неким случајевима не може ближе сазнати по ком основу одређено свештено лице добија завештање, свакако се може рећи да су то била лица која су са опоручитељем имала блиски пријатељски однос, било као исповедници или у неком другом својству. Доказ за ову тврдњу можемо наћи у чињеници да је велики број свештених лица, прималаца дарова, именован за извршитеље тестамената.

У исте сврхе которски грађани остављали су део своје имовине одређеним градским црквама. Претпостављамо да су приликом избора једне или више градских богомоља које би даривали, углавном бирали или парохијску цркву коју су посећивали сваке недеље, у њој били крштени или венчани, цркву у којој су сахрањени њихови преци или цркву у којој су као свештеници служили чланови њихове породице. У највећем броју случајева опоручитељи су завештавали дарове катедралној цркви Св. Трипуна. Но, често су даривали више цркава истовремено, међу којима се често спомињу црква Св. Марије од реке (*de flumine*), манастир Св. Ђорђа, црква Св. Бартоломеја, црква Св. Михаила, флагелантска црква Св. Крста.¹⁶⁰ С друге стране, опоручитељи су знатна средства завештавали просјачким редовима, фрањевцима и доминиканцима, да се моле за њихову душу. Додуше, у већини случајева дарови су ишли фрањевцима,¹⁶¹ док се доминиканци у том погледу спомињу у знатно мањем броју.¹⁶² Узрок релативно честој појави фрањеваца и доминиканаца у тестаментима треба тражити у чињеници да су просјачки редови пресудно утицали на побожност обичног света у позном средњем веку. Успели су да к себи привуку широк круг верника захваљујући свакодневном активном раду у световној средини кроз исповедање, проповедање, подучавање, милосрдну делатност и давање савета, утехе и помоћи сваком коме је потребна. Своју захвалност суграђани су им исказивали завештајним поклонима. За разлику од просјачких редова, бенедиктинци се у тестаментима јављају

¹⁵⁹ Ако изузмемо случајеве где се црквено лице директно наводи као *pater spiritualis*, у својим завештањима Которани често дају новац духовним лицима које означавају као *patrinus*. Иако значење овог термина није стриктно дефинисано, сматрамо да се овај термин, у већини тестамената где се јавља, може протумачити као духовни отац (в. *Lexicon latinitatis medii aevi Iugoslaviae*, ed. M. Kostrenčić et al., fasc. V, Zagrabiae 1975, 820.).

¹⁶⁰ МС I 13, 54, 92, 365, 372, 608, 626, 680, 718, 802, 928, 1233; МС II 23, 129, 386, 421, 1204, 1436; *Грађа за историју српске медицине*, 84.

¹⁶¹ МС I 365, 680, 802, 1233; МС II 23, 129, 1142, 1604.

¹⁶² МС II 1436.

ретко, што сведочи о опадању снаге и утицаја некада најјачег монашког реда у римокатоличком свету.¹⁶³

Посебан вид посвећености цркви, који је служио, између осталог, опроштају грехова и спасу душе, можемо видети у ктиторској делатности. У средњовековном Котору била је уобичајена појава да мушки припадници богатих племићких и грађанских породица буду задужбинари цркава и манастира. Поменути Марин Друшко био је ктитор цркве Св. Антуна у граду.¹⁶⁴ Властелин Никола Бућа поклонио је посад и обезбедио средства за изградњу доминиканског манастира посвећеног Св. Николи.¹⁶⁵ Но, није било необично да ктитори буду и жене из истих друштвених слојева, које су имале довољно средстава за ктиторски подухват. Иако у которским нотарским књигама нема података који сведоче о овој појави, дубровачки тестаменти нам потврђују да су жене одвајале новац за изградњу својих задужбина. Николета Соркочевећ је, на захтев свог мужа, саградила *хоспитал* и сву своју имовину оставила дубровачком манастиру Св. Марије од Анђела, пошто није имала наследника.¹⁶⁶ Жена Мате Бенеша тестаментом из априла 1348. године оставила је 300 перпера за изградњу капеле за манастир Пунцијела и 100 перпера доминиканцима за изградњу *хоспитала*.¹⁶⁷ Унучица, ћерка Николе *de Macalex*, тестаментом из марта 1348. године оставила је доминиканском реду 100 перпера за изградњу *хоспитала*.¹⁶⁸ Други извори нам указују на разгранату ктиторску делатност двеју племкиња које су владале Зетом. Јелена Балшић средином 15. века обновила је запустелу цркву Св. Ђорђа на скадарском острвцу Горици, подигавши на истом месту нову цркву посвећену Пресветој Богородици где је и сахрањена. С друге стране, краљица Јелена Анжујска, поред најзначајније своје задужбине, манастира Градца, заслужна је за изградњу фрањевачких манастира у Котору, Бару, Улцињу и Скадру и за обнову бенедиктинских опатија Св. Марије Ратачке и Св. Сергија (Срђа) и Вакха на ушћу реке Бојане. Свакако, изградњу бројних римокатоличких богомоља треба видети у светлу краљичине наклоности према западној култури и вери, унутар које је одрасла, и државне политике изградње и одржавања

¹⁶³ МС II 1434, 1436.

¹⁶⁴ ИАК СН V 821-823.

¹⁶⁵ *Monumenta Montenegrina VI*, 186-187.

¹⁶⁶ ДАД *Test. not.* VIII 143'-144.

¹⁶⁷ ДАД *Test. not.* V 98'.

¹⁶⁸ ДАД *Test. not.* V 107-107'.

добрих дипломатских односа са римском Куријом.¹⁶⁹ Но, уопште узев задужбине су њој и другим ктиторима доносиле друге повластице. Својим дародавцима и њиховим породицама пружале су свакодневне молитве пред Богом и светитељем заштитником за њихову добробит, опроштење грехова и спас душе. Такође, унутар црквеног комплекса ктитори су могли поставити своје гробно место, што је са собом носило заштиту душе на оном свету од стране велике светиње поред које лежи тело покојника.

Погребна пракса

У самртном часу покојник је, у оквиру припрема за вечни починак, морао одредити место где ће његови земни остаци бити покопани, укључујући друге детаље у вези са ритуалом сахране. Где и како ће појединац бити сахрањен зависило је од његовог социјалног статуса и обичаја заједнице којој је припадао. Међутим, сам обред сахране, без обзира на то да ли је у питању владар или кмет, састојао се од одређених ритуализованих поступака који треба да обезбеде успешан прелазак душе покојника из једног у други свет. Да би на одређени начин напустио земаљски живот човек је претходно требало да умре, али се није тај чин одвијао насумично, већ према правилима обреда умирања (*ars moriendi*) који се састојао се од неколико фаза које су морале бити испуњене. Прву фазу представљала је спознаја сопствене смрти. У средњем веку људи су смрт предосећали. Природни знаци, надприродни и магијски предосећај или интуитивна спознаја упозоравали су људе да им се крај ближи, чинећи тиме смрт најављеном. Чак у случајевима насилне и напрасне смрти покојници су је предосећали. Знајући да се крај ближи, покојник је, у складу са обредом умирања, предузимао даље кораке. Смрт је била јавна церемонија, којом је покојник управљао у складу са прастарим обичајима. Но, ма колико овом обреду приступао мирно, његову душу су вероватно раздирала осећања страха и неизвесности. Након сазнања о блиском окончању живота, покојник би легао на самртничку постељу или земљу, одакле би

¹⁶⁹ Од обимне домаће научне литературе која се бави односом краљице Јелене према римокатоличкој цркви овде ћемо навести поједине значајне наслове: М. Поповић, *Српска краљица Јелена између римокатоличанства и православља*, Београд 2010. (са изворима и прегледом литературе); *Јелена - краљица, монахиња, светитељка: тематски зборник радова посвећених краљици Јелени* (ур. К. Митровић), Манастир Градац 2015.

призивао себи своје ближње, пријатеље, па и оне најнижег друштвеног ранга, опраштао се од њих молећи за опроштај, дајући им благослов, налоге и препоруке како треба да се владају и шта да чине. Иако окружен великим бројем људи, у судњем часу одласка на други свет покојник је остајао сам.¹⁷⁰

Начин функционисања и изглед различитих фаза обреда умирања можемо сазнати на основу житија краљице Јелене. Уочи смрти, када „паде у љуту болест и поче боловати напрасном болешћу“ Јелена „призвавши једнога монаха својих, најчаснијег старца по имену Јова и из његове руке прими монашки образ у цркви светога Николе у славном граду Скадру“.¹⁷¹ Затим, када поче јаче боловати у свом двору у Брњацима „разуме да дође дан смрти њезине“. Тада призива Данила, тадашњег епископа бањског, монахе, јереје и велможе, објављујући своју скору смрт следећим речима: „Браћо и оци и чеда моја љубима, знајте да се мој живот већ свршава, и ево прискрбна је душа моја до смрти, и извесно знам да нећу умаћи смрти у овој болести“. Међу окупљенима наста тада „скрб и ридање и вапај велики“.¹⁷² Тешећи њихову неизмерну тугу, Јелена, истовремено, посла гласнике са поруком да се сви поданици државе окупе око њеног одра говорећи: „Дођите, о љубимци, и видите престављење моје, јер идем на пут, којим никада не ходих.“ Животописац наводи да су одасвуд ишли „славни, тако исто и ништи и страни, хроми и слепи, којима беше хранитељка блажена госпођа“. Пошто се окупио цео сабор српске земље заједно са највишим црквени клиром, чувши за њихов долазак, краљица се придиже са одра и захвали Господу што јој је омогућио да се у последњем часу обрадује имену његовом. Затим окупљенима заповеди: „Оци свети, све што знате од обичнога пјенија, почевши запојте Господу.“¹⁷³ Пошто су разумели да се час њене смрти приближио, окупљени око њеног одра, обузети жалошћу, почеше са надгробним пјенијем и „свим што треба престављење ове блажене“. Самртницу је причестио епископ рашки Павле, након чега је упутила молитву за сву државу свога отачаства, благосиљајући цео окупљени сабор. „И свима, од

¹⁷⁰ О погребној пракси у средњовековној Европи в. Т. S. R. Boase, *Death in the Middle Ages*, London 1985; Ф. Аријес, *Есеји о историји смрти на Западу*, Београд 1989. О погребној пракси у оквирима српске средњовековне државе в. Ј. Ердељан, *Погребни обреди и надгробна обележја*, у: *Приватни живот у српским земљама средњег века*, 419-443; В. Живковић, *Помени гробног места у тестаментима Которана (1326-1337)*, *Историјски часопис* 66 (2017), 129-147.

¹⁷¹ *Живот краљице Јелене*, 97. (српскословенски текст, 83-84.).

¹⁷² Исто, 99. (српскословенски текст, 87.).

¹⁷³ Исто, 100. (српскословенски текст, 87-89.).

малих до великих, савршени благослов даровавши, и свакога од њих појединце утврдивши слатким речима поука својих, и после овога знаменивши се руком својом крстообразно, рече: Господе Исусе Христе, у Твоје руке предајем дух мој.¹⁷⁴

Обред сахрањивања почиње у тренутку чим покојник испусти душу. Над телом покојника се непрестано бди, поју се духовне песме и читају молитве, а у сеоским срединама обављају се и ритуали који покојника треба да сачувају од нечистих сила и опасности „оностраног“. У току обреда сахране давало се маха јавним, жестоком изразима бола и изливима изузетно снажних емоција, при чему су присутни цепали своју одећу, чупали браду и косу, гребали образе, страсно љубили леш, падали у несвест и нарицали за умрлим. Након смрти краљице Јелене њен син, краљ Милутин, у присуству архиепископа Саве II, својих велможа и високог свештенства над телом своје мајке, учинио „велики плач и ридање, трзајући власи главе своје“ да би „бацивши се над телом богољубиве матере своје, бијући се у лице своје и плачући“ започео надгробни плач. Дирнути краљевим изливима бола и туге, сви пристуни су ридањем и вапајима јавно исказивали своју тугу.¹⁷⁵ Следећи чин у обреду сахрањивања представља опело које држе свештенослужитељи, чији је број и црквени ранг зависио од друштвеног положаја покојника. По завршеном опелу, када се стишају први изливи жалости, тело се увија у платно или покров, након чега се формира погребна поворка која тело преминулог на носилима одводи до гробнице. Поворку су чинили ожалошћени чланови породице, пријатељи, свештеници, монаси, чланови братовштина и припадници шире заједнице, коју је у случајевима владарске и властеоске сахране чинио читав народ. Правац кретања погребне поворке, као и места где се заустављала одређивали су обичаји из старине и условљавале друге околности, попут удаљености места погребња и временске прилике на терену. Приликом преноса тела краљице Јелене из њеног двора у Брњацима до Градца њен животописац наводи да је било „узмућење ваздуха и љута зима не мала“, тако да је поворка, носећи на рукама покојницу, ишла полако и „мало места прешавши, почиваху, појући многохвалне песме божаствене“.¹⁷⁶ Код сахрана владара и црквених великодостојника највише се водило рачуна о идеолошким обрасцима, поготово у случају преноса (*транслације*) моштију светитеља приликом преноса нетљених

¹⁷⁴ Исто, 101. (српскословенски текст, 89-90.).

¹⁷⁵ Исто, 102-3. (српскословенски текст, 91-93.).

¹⁷⁶ Исто, 101. (српскословенски текст, 90-91.).

остатака из места првог укопа до места прослављања култа. У тим поворкама различити елементи су били подређени стварању култа владара-светитеља и, уопште узев, уздицању владарске династије, државе и цркве на идеолошком плану.

Последњи чин обреда сахрањивања био је полагање тела покојника у гроб, који је углавном унапред одређен и спремљен. Обично, покојници су се сахрањивали у близини својих сродника, при чему су место, изглед, величина и раскош гробног места зависили од друштвено-економског положаја. Владари су углавном сахрањивани у својим задужбинама, унутар којих су своје гробно место могли обезбедити припадници њима подређене властеле, уколико нису поседовали своје задужбине. Црквени поглавари сахрањивани су углавном у седиштима својих епархија, монаси на манастирским гробљима, а сеоско и градско становништво свих сталежа на гробљима око сеоских и градских цркава. У Котору, најзначајнијој зетској приморској комуни, грађани, припадници оба пола, за место погребна најчешће су бирали три главне цркве у граду – катедралну цркву Св. Трипуна, цркву Св. Марије Колеђате и цркву Св. Михаила.¹⁷⁷ У катедралној цркви само богате и утицајне породице су имале право сахране, али и појединци који су ту привилегију заслужили својим доприносима за бољитак града и цркве. Поред наведених места, поједини од њих своје коначиште су нашли у својим задужбинама или гробницама братовштина којима су припадали, а често се у тестаментима као место укопа помиње и фрањевачко гробље. Сахрана поред цркава, олтара, моштију светитеља, односно било какве велике светиње (*ad sanctos*), почива на веровању да ће близина светих места донети благослов и спасење онима који ту почивају. Боравећи крај средишта светости, очекивали су да ће њен део „прећи“ на њихове земне остатке, обасјати грешне душе и помоћи на путу ка вечном животу.

Тестаменти, махом из 15. и 16. века, могу нам осветлити мало више детаља у вези са погребном праксом која је владала у Котору. Осим места укопа, покојници су у појединим случајевима наводили поред које особе или више њих желе бити сахрањени. Матик Турнић тестаментом из 1399. године изразио је жељу да буде сахрањен у цркви Св. Трипуна, у гробници где лежи његов стриц, свештеник Тома.¹⁷⁸ Клерик Марко, син Петра Витовог, жели да буде сахрањен заједно са својим оцем.¹⁷⁹ Базилије Матов је за гробно место одредио

¹⁷⁷ В. Живковић, *Религиозност и уметност*, 195-207.

¹⁷⁸ ИАК СН II 195.

¹⁷⁹ МС I 680.

гробље фрањевачког манастира, где су сахрањени његови родитељи, што се може сазнати из његовог завештања да фрањевци одржавају помене и мисе да се не забораве његови преци. Но, осим тога изразио је жељу и да га редовници манастира испрате до гробнице, што нам указује да су самртници тестаментарно могли утицати на састав сопствене погребне поворке.¹⁸⁰ Слично нам говори и тестамент Јована Марина Главатија који је одредио да буде сахрањен на фрањевачком гробљу, покрај свога оца, а фрањевцима који дођу на његову сахрану завештао је тунику и ципеле.¹⁸¹ Трошкове сахране сносили су породица и пријатељи преминулог, али опоручитељи су остављали у ове сврхе извесну количину новца, желећи да својим ближњима финансијски помогну у организацији погребња. Добраца, удовица Новака Кресовића, тестаментом из 1434. године одредила је да се трошкови сахране подмире продајом њеног покућства.¹⁸² Опоручитељи су, такође, водили рачуна о различитим ситницама, попут Марина Рога који је тестаментом из 1433. године завештао један перпер онима који ће да носе његов леш на гробље.¹⁸³ Обично тело покојника су носили пријатељи и рођаци, али је могуће да су појединим случајевима морали унајмити особе које ће обавити ову дужност.

За разумевање обреда сахрањивања треба напоменути да се велика пажња посвећивала припреми и облачењу тела за погреб. Покојник је на самртном одру лежао у одећи која је симболисала његов друштвени статус који је имао за живота: монах је лежао у ризи, владар у орнату, епископ у свечаној одежди, себар вероватно у својој најбољој одећи. Приликом облачења покојника важила су одређена правила, али и сам појединац могао је изразити своје жеље по овом питању. Унутар гробница могли су се наћи различити предмети са којима је покојник хтео бити сахрањен, попут накита, скупоцених украса и предметима везаним за хришћански култ, попут икона или богослужбених књига. У Котору је постојао посебан обичај сахране световних лица у хабитима монашких редова, који се усталио од 15. века. Црква је здушно подстицала ширење овог обичаја, дајући опроштај једног дела свакоме ко буде сахрањен у монашком оделу.¹⁸⁴ Следећи примери нам указују на раширеност овог обичаја у Котору: Марко, син Луке Пелегрини, тестаментом из 1503.

¹⁸⁰ МС I 438.

¹⁸¹ МС II 1042.

¹⁸² ИАК СН V 587.

¹⁸³ ИАК СН V 533.

¹⁸⁴ V. Živković, *Clothing as a Symbol of Charity and Soul Salvation*, *Balcanica* 39 (2008), 112-114.

године истакао је своју жељу да буде сахрањен у фрањевачком оделу у цркви Св. Бернардина Сијенског.¹⁸⁵ Кате, *predisegna* синова Зуана Буће, тестаментом из 1504. године, захтевала је да буде сахрањена у гробници братовштине у цркви Св. Николе од реке у доминиканском оделу.¹⁸⁶ Катна, ћерка Дабишина Радосалића, тестаментом из 1505. године тражила је да буде сахрањена у оделу Св. Бернардина у цркви фрањеваца опсерваната посвећеној истом светитељу.¹⁸⁷ Хабит у којима су били сахрањени представљао је вид заштите од опасности које са собом носи живот након смрти, што су представљали и крстови, иконе и богослужбене књиге које су се налазиле крај тела покојника.

Неизоставни део погребне праксе био је припрема обеда, даће (лат. *prandium*), намењена спасу покојникове душе. Обед, односно гозба, представљала је важну појаву не само у обредима сахрањивања, већ и у читавом низу обредних радњи које следе након погребња, које указују на заједничко постојање живих и мртвих. На постојање овог чина у средњовековној погребној пракси указују народни обичаји, материјални трагови на гробним местима, судова и остатака хране, али и писани извори који описују гозбе и прославе приређене приликом сахрана. Након полагања краљичиног тела у гроб, архиепископ Данило у житију краљице Јелене истиче како „благочастиви краљ раздаде многе милостиње ништима, странима који се ту нађоше на представљању блажене. И са целим сабором отачаства свога *повеселивши се духовно и телесно* (истакао С.В.), и опет се врати свом престолу.“¹⁸⁸ Осим обичаја да владар, као знак милосрђа и своје моћи и величине, приликом различитих свечаности раздељује милостињу сиротињи, цитирани пасус нам индиректно указује на постојање гозбе тј. обеда приликом сахране. Синтагмом двоструког весеља, духовног и телесног, српски средњовековни писци сумирали су суштину значења које су свечаности имале за ондашњи живаљ; „духовно весеље“ подразумевало је богослужбене радње које прослављају Бога, светитеље, или у овом случају покојника, док „телесно весеље“ подразумевало је, пре свега, гозбу, а затим и друге обичаје који прате световне прославе.¹⁸⁹

¹⁸⁵ ИАК СН XXIII 595.

¹⁸⁶ ИАК СН XXIV 724.

¹⁸⁷ ИАК СН XXIV 729.

¹⁸⁸ *Живот краљице Јелене*, 103. (српскословенски текст, 93-94.).

¹⁸⁹ О природи, значају и врстама светковина које су се приређивале у средњовековним српским земљама в. С. Бојанин, *Забаве и светковине у средњовековној Србији : од краја XII до краја XV века*, Београд 2005.

У которским изворима обичај припреме обеда, у оквиру погребне праксе, не среће се често, али је сигурно био заступљенији него што писана сведочанства говоре. Раде, жена Марина де Брума, завештала је 40 перпера за припрему два обеда за њену душу и душу њеног мужа.¹⁹⁰ Извесна Сирана, тестаментом из 1327. године, завештава вино, краву и вола за припрему обеда за њену душу.¹⁹¹ Стојан, син покојног Николе Грка, тестаментарно одређује да се доћи део његове куће прода да би се организовали обеди за душе његових родитеља.¹⁹² Обед се организовао на дан сахране и на обележавање годишњице смрти. Осим што је био део погребних обреда, припремање обеда могло је имати и вид милосрдног дела. У тестаменту Марин Друшко наређује својим синовима да сваки од њих мора сваког уторка позвати једног сиромаша на ручак, ради спаса душе њиховог оца.¹⁹³ Давањем obroка сиромашнима, организованим у комеморативне сврхе, опоручитељи су настојали стећи Божју наклоност добрим делима у духу начела милосрђа, о чијему значају за световну побожност више речи ће бити у наредном поглављу.

Концепт милосрђа и пракса добротинастава

Милосрђе, као вид исказивања љубави према ближњима, пријатељима, рођацима или непознатим суграђанима, представља једну од темељних врлина хришћанске етике. Сам Исус је практичним деловањем, описаним у јеванђељима, кроз чуда, помагањем просјака, излечењем хромих, слепих, лепрозних и других болесних, учинио да милосрђе постане неопходна компонента живота сваког побожног хришћанина, уз пост и молитву. Милосрђе треба да буде несебични израз човекољубља, где се помоћ упућује самом Христу, јер у сиромасима и браћи у невољи треба препознати његов лик. Исказивати љубав према сиромасима значило је исказивати љубав према самом Христу. Иако је милосрђе од првих дана хришћанства чинио једно од главних начела њеног наука, у позносредњовековној римокатоличкој побожности овај принцип је ухватио дубље корене тек са учењем и делатношћу просјачких редова, нарочито фрањевачког, како у домену теологије тако и у

¹⁹⁰ МС II 917.

¹⁹¹ МС I 365.

¹⁹² МС I 608.

¹⁹³ ИАК СН V 821-823.

свакодневној пракси широког круга верника. У атмосфери страха и неизвесности од судбине која следи након окончања земаљског живота, чистишила, *страшног суда*, мушкарци и жене су у милосрдним делима видели још једно корисно средство за окајање грехова и спас душе, што се у великој мери одразило на тестаментарну праксу. Црквене власти су осуђивале посмртна добротворства, сматрајући да су стварну вредност ова дела имала уколико појединац, у пуној животној снази, одвоји део свог иметка да би уделио сиротињи, а не пред крај живота када му сва земаљска блага изгубе значај. Ипак, страх од смрти и судбине након ње терао је људе да у последњем часу одвајају новац и друге драгоцености у милосрдне сврхе желећи да омогуће себи сигуран пут ка *царству небеском*.¹⁹⁴

Власти позносредњовековних градова, који су поседовали развијену аутономију, пружали су могућност својим суграђанима да тестаментима и на друге начине упуте помоћ сиромашним, маргиналним и угроженим слојевима становништва. У градовима источне обале Јадрана, крајем 13. и током прве половине 14. века, развила се свест о потреби да се организовано и појединачно заштите и помогну њихови најсиромашнији и најугроженији суграђани, на шта је утицало неколико фактора. Као што је поменуто, просјачки редови су проповедима и учењем градском становништву усадили у свест да је неопходно чинити милосрдна дела да би се дошло до спасења, коју су додатно јачали оснивањем добротворних удружења попут братовштина. Истовремено, источнојадранске комуне су у наведеном периоду пролазиле кроз фазу економског процвата који је привукао у њихово окриље велики део околног становништва из континенталног залеђа. Са приливом новог становништва дошло је до повећања градске сиротиње. Поред тога, епидемије куге, које су почеле у већој мери да погађају Европу од 1347/1348. године, појачали су код градског становништва осећај солидарности и емпатије према суграђанима у невољи. Под утицајем свих наведених фактора, градске власти организовале су установе које су биле задужене за помоћ и збрињавање маргиналних слојева становништва. У овим напорима, од друге половине 13. века, властима се придружују грађани из свих сталежа који су у великом

¹⁹⁴ О концепту милосрђа и његовој практичној примени у друштвима средњовековне Европе в. J. W. Brodman, *Charity and Religion in Medieval Europe*, Washington D.C. 2009; J. Henderson, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, Chicago-London 1997. О примени начела милосрђа и пракси добротворства у позносредњовековном Котору в. В. Живковић, *Религиозност и уметност*, 163-187.

проценту завештавали материјална средства у добротворне сврхе, намењена сиромашнима и угроженима.¹⁹⁵

У тестаментима которских грађана дарови упућени најсиромашнијим слојевима срећу се већ у актима из прве половине 14. века, где се поменути слојеви означавају само термином пауперес. У 15. и првој половини 16. века пракса завештања милосрдних дела развила се у већој мери него у претходном раздобљу – дарови су били издашнији, намењени прецизно наведеној маргиналној групи која припада општем скупу сиромашних. Међутим, ко је све у средњем веку спадао у групу сиромашних, односно шта обухвата средњовековни термин *pauperes*? У зависности од угла посматрања, социјалног, економског, верског, медицинског, категорија сиромашних поседовала је различита значења. Њом су могли бити обухваћени различити слојеви од градског и сеоског становништва (кметова) који су живели у оскудици и немаштини, до просјачких редова, који нужно нису зависили од туђе милостиње. У контексту градова, термин *pauperes* означавао је слој становништва који је против своје воље живео у немаштини, изазваној постојећим друштвено-економским условима. Кога ћемо све укључити у овај слој зависи од степена и узрока сиромаштва које узимамо за критеријуме, што саму структуру групе чини изразито хетерогеном. Поред особа које нису поседовале иметак, у групу *pauperes* убрајала су се ванбрачна деца и сирочад, али и физички изнемогла лица и оболели од различитих хроничних и заразних болести, попут куге или лепре (губе). Због своје телесне и економске немоћи поменуте групе биле су постиснуте на ивицу друштва, представљајући маргинални слој, али нису биле искључене из његовог састава. Захваљујући делатности просјачких редова, који су сиромаштво уздигли на положај највише социјалне вредности и културолошког модела, њихова беда сматрала се несрећом, коју су други грађани хтели ублажити. Други термин коришћен за означавање сиромашних, *pauperes Christi*, указује на то да се њихов положај истодобно посматрао и као религијска категорија. Поред омаловажавајућег погледа у појединим тренуцима, друштво, водећи се начелом хришћанског милосрђа, начелно је

¹⁹⁵ Z. Ladić, *O nekim oblicima brige za siromašne i marginalne pojedince i grupe u dalmatinskim komunama u kasnom srednjem vijeku*, Zbornik Odsjeka povijesnih znanosti Zavoda za povijesne i društvene znanosti Hrvatske akademije znanosti i umetnosti 20 (2002), 2-5.

помагало својим сиромашним суграђанима настојећи да их збрине и ублажи њихову немоћ.¹⁹⁶

Тестаменти из прве половине 14. века, као што је претходно наведено, садрже завештања намењена сиромашнима, која се, у већем броју случајева, не односе на посебну групу унутар слоја већ на све њене припаднике, што се може закључити из примене општег термина *pauperes*. Извесна Тоља (*Tollia*) тестаментом из 1330. године оставила је сиромашнима 10 перпера.¹⁹⁷ Драшко *de Coya* тестаментом из 1335. оставио је сиромашнима 30 перпера.¹⁹⁸ Како у наведеном периоду нису постојале у граду засебне установе које су се бавиле збрињавањем сиромашних и болесних, могуће је да опоручитељи, из наведеног разлога, нису прецизирали којој групи остављају своје дарове, већ употребом општег термина давали могућност извршитељима тестаментима да они одлуче којој ће маргиналној групи дати новац или другу завештану вредност. Ипак, у појединим случајевима опоручитељи су мало прецизније наводили коме упућују дарове. Тестаментом из 1336. године, Јован Маринов Главати, осим сиромашнима, оставио је новац удовицама и сирочади, као и својој сиромашној нећаки Ради за удају.¹⁹⁹ У више тестамената из овог периода срећу се завештања где опоручитељи сиромашним девојкама дају новац за мираз. Јелена Медошева Драго оставила је средства за удају (*ad maritandum*) три девојке.²⁰⁰ Теодор Гиге је тестаментом из 1337. године оставио 40 перпера једној девојци за удају.²⁰¹ Марин Јунијев Болица је оставио 25 перпера двома сиромашним девојкама за удају (*pro maritandis duabus orphanis*) и 50 перпера за сиромашне.²⁰² Базилије Матејев (*Basilius Mathei*) тестаментом из 1327. године завештао је да на ходочашће пође неки добар човек, а ако се то не деси да се иста средства дају двома сиромашним девојкама за удају.²⁰³ Један тестамент из 14. века указује на другу врсту богоугодног дела које је било нарочито цењено у средњем веку. Тестаментом из 1335. године Доче, жена *Nuce de Goni*, ослободила је своју робињу

¹⁹⁶ D. Karbić, *Marginalne grupe u hrvatskim srednjovjekovnim društvima od druge polovine XIII. stoljeća do početka XVI. stoljeća (postavljanje problema i pokušaji rješavanja)*, *Historijski zbornik* 14-1 (1991), 50-63.

¹⁹⁷ МС I 629.

¹⁹⁸ МС I 629, 1233.

¹⁹⁹ МС II 1042.

²⁰⁰ МС I 1132.

²⁰¹ МС II 1436.

²⁰² МС I 802.

²⁰³ МС I 438.

Раду (*Rada, seruitrix mea, sit libera*).²⁰⁴ Ослобађање робова не спомиње се у другим которским изворима, вероватно због тога што ропство и трговина робљем није било у великој мери развијено.²⁰⁵ Међутим, у Дубровнику, највећем центру трговине робљем на источном Јадрану, ослобођања роба ради спаса душе није била ретка појава, што нам сведочи тестамент Димитрија Продановића из Конавала који је 15. децембра 1280. године ослободио робинју Прељубу и њеног брата Радовца, јер му је дубровачки кнез Никола Мауроцено дао 12 перпера *pro anima sua*.²⁰⁶

У тестаментима насталим у 15. и 16. веку которски грађани остављали су много разноврснија завештања у добротворне сврхе, што се може објаснити постојањем и радом братовштина и институција које су збрињавале немоћне и болесне, у првом реду болница и лепрозоријума, које су основане у другој половини 14. и првој половини 15. века.²⁰⁷ Болнице (*хоспитали*) биле су прихватилишта где су уточиште тражили привремено и тешко болесни, удовице, стари и физички изнемогли људи. Могле су служити и као преноћишта путницима и ходочасницима. За разлику од њих, лепрозоријуми су били прихватилишта за оболеле од лепре (губе), истовремено служећи као карантин у епидемијама куге или неке друге заразне болести. Важна установа, такође, било је прихватилиште за напуштену децу које се у изворима први пут помиње 1414. године.²⁰⁸ На раширену праксу давања новца житељима ових установа речито нам сведоче следећи примери. Марин Медојица тестаментом из 1434. године оставио је 100 перпера (или по 20 перпера годишње) сиромасима хоспитала Св. Духа, сиромасима *хоспитала* Св. Крста 20 перпера и губавцима 30 перпера.²⁰⁹ Добрин Милинов у свом тестаменту из 1434. године завештао је да се од продаје његових одећа и сребрине одвоји 100 перпера како би се дала по два перпера сваком сиромашном који борави у *хоспиталима* Св. Духа и Св. Крста и по три перпера сваком губавцу и пустињаку (*хермити*) Свете тројице.²¹⁰ Стојна, удовица Божа Сабетића, оставила је тестаментом из 1438. године по два перпера цркви Св. Тројице, губавцима, цркви Св. Луције, односно

²⁰⁴ МС II 1142.

²⁰⁵ О ропству у средњовековном Котору в. L. Vlehnova-Čelebić, *Žene srednjovjekovnog Kotora*, 150-160.

²⁰⁶ Г. Чremoшник, *Канцелариски и нотариски списи : 1278-1301*, Београд 1932, 41.

²⁰⁷ I. Stjerpčević, *Katedrala Sv. Tripuna*, 60-61. О установама за лечење и заштиту маргиналних друштвених група у средњовековном Котору в. Р. Катић, *Средњевековне болнице црногорског Приморја*, Историјски записи 17-4 (1960), 739-753.

²⁰⁸ I. Stjerpčević, *Katedrala Sv. Tripuna*, 13.

²⁰⁹ *Грађа за историју српске медицине*, 80.

²¹⁰ Исто, 84.

монахињама испосницама које ту станују и сиромасима *хоспитала* Св. Крста и Св. Духа.²¹¹ Радула, удовица Марина Симоновог, завештала је тестаментом из 1440. године да се приходи од неког винограда равномерно распореде губавцима, *хоспиталу* Св. Духа и *хоспиталу* Св. Крста.²¹² Марко, покојног Луке Пелегрин, 1503. године је завештао новац *хоспиталима* Св. Крста, Св. Лазара и Св. Спаса.²¹³

У тестаментима из наведеног периода као посебан вид милосрдних завештања срећемо одевање, односно поклањање одеће, сиромасима. Марин Друшко завештао је да се обуче у сукно тридесет сиромаша.²¹⁴ Петруша, фрањевачка трећереткиња, тестаментом из 1500. године завештала је платно трећереткињама које су становале у близини цркве Св. Михаила.²¹⁵ Извесни Трифон, син покојног Томазиуса Грубоње, оставио је 1505. године новац како би се обукло шест сиромаша.²¹⁶ Поклањање одеће често се јављало као мотив свештеничких проповеди, житија и фрескосликарства, јер је носило јасну и лако разумљиву поруку, која је вернике требало да подстакне да чине добра дела. Људи су веровали да ће овим чином добити опроштај грехова, што су и сами Которани у својим тестаментима истицали. Стога, духовна и материјална корист била је двосмерна, јер се односила на оног који је поклањао одећу, као и на онога који је дар примио.²¹⁷

Ишчитавајући текстове средњовековних которских тестамената често можемо срести завештања у сврхе које су означене термином *pro male ablatis*. Завештања овог типа представљала су надокнаду за све земаљске користи стечене на непрописан начин, који је био у супротности са хришћанским учењем и етиком, што се првенствено односило на трговину, давање зајмова и зеленаштво, изнуде и коцку. Осуђујући ова дела, црквене власти су методе њиховог искупљења виделе у директној надокнади штете лицу које ју је претрпело или давањем новца у добротворне сврхе. Пошто је у пракси скоро немогуће било обештетити свако лице понаособ, коме је учињена неправда, новац завештан у ове сврхе најчешће су добијали сиромашни слојеви, мада је могао бити утрошен и на ходочашћа и

²¹¹ Исто, 94.

²¹² Исто, 108.

²¹³ ИАК СН XXIII 595.

²¹⁴ ИАК СН V 821-823.

²¹⁵ ИАК СН XXIII 626.

²¹⁶ ИАК СН XXIV 758.

²¹⁷ О давању одеће сиромашнима као вид милосрдног дела в. V. Živković, *Clothing as a Symbol of Charity and Soul Salvation*, 103-114.

посмртне мисе. Како ће се новац утрошити зависило је од процене извршитеља тестамената. У страху од опасности које са собом смрт носи, покојницима је давање новца *pro male ablatis* пружало могућност да окају грехе за сва знана и незнана „злодела“, учињена свесно или несвесно. Давањем новца сиромашнима, опоручитељи су на извештан начин могли утицати на друштвено-економско стање своје заједнице, док је Црква овим путем добила прилику да посредно појача своју контролу над економијом и другим пољима секуларне сфере живота.²¹⁸ Сума коју су которски грађани у 14. веку одвајали *pro male ablatis* у великој мери варира. Док су неки у ту сврху одвајали свега неколико перпера, поједини которски грађани, попут *Grube Ursi* и *Mice de Bise*, издвојили су 50 и 100 перпера,²¹⁹ а два велика трговца, Никола Главакти и Матеј Јаковљев (*Matheus Iacobi*), чак 200 перпера.²²⁰ Све наведене личности са успехом су се бавиле трговачким и финансијским пословима, због чега не треба да чуди што су велике суме одвојили *pro male ablatis*, претпостављајући да део свог богатства нису стекли на морално и правно прописан начин. Занимљиво је да су жене у својим тестаментима остављале знатно мање суме у ове сврхе - од 5 до 15 перпера.²²¹ На ту појаву свакако је могла утицати чињеница да се жене, уопште узев, нису бавиле у великом проценту трговином и банкарством, због чега начелно нису могле начинити велику штету другим лицима због којих би осећале грижу савести. Но, неправду су могле свакако нанети на друге начине, не само зеленаштвом и трговином.

Сличне обрасце у поимању суштине и намене милосрдних дела, укључујући њихов практични изглед, са римокатоличком средином можемо увидети у изворима који описују побожност жена испољену у православном окружењу. Јелена Балшић тестаментом је одредила да се „чељади“ која буде бдила крај њеног самртног одра удели милостиња. Девојкама које су боравиле све време уз њу требало је обезбедити мираз за удају, а осталој „чељади“ дати онолико „колико се може“. Подробнији опис милосрђа једне жене пружа архиепископ Данило у житију краљице Јелене. Животописац наводи следеће: „Од суботе до суботе масла крстећи рукама многих јереја, и у те дане довољно милостиње дајући

²¹⁸ О завештањима *pro male ablatis* на примеру которских тестамената в. V. Živković, *Sentio me grauatum de malo ablato: Compensation for the Sin of Ill-gotten Gain in the Wills of Kotor (Cattaro) Citizens 1326-1337*, *Balkanica* 46 (2015), 61-78.

²¹⁹ МС I 626; МС II 1604.

²²⁰ МС I 338; МС II 1726.

²²¹ МС I 365, 629; МС II 23, 129.

свакоме који је требао, насићујући гладне утробе, и одевајући наге, а болнима и странима и који нису имали главе потклонити, беше ова блажена тврди покров и необорима кула. Сама је предњачила и служаше им са побожношћу, а када је то чинила, увек је топлим сузама квасила лице своје и горко оплакујући себе“.²²² Краљица „не само да се бринула за једину душу своју но и удовицама и сиротима и ништима и свима који требају, богатство земаљског царства свога нештедимице даваше“ и „заповеди да у целој својој области сабирати кћери сиротих родитеља и њих хранећи у своме дому, обучаваше сваком добром реду и ручном раду, који приличи за женски пол. А када су одрасле, удаваше их за мужеве да иду у своје куће, обдарујући их сваким богатством, а на место њих узимала је друге девојке као и прве.“²²³ Наведени изворни подаци могу нам указати на постојање сличних образаца испољавања и поимања милосрђа у побожности двеју грана хришћанства, но треба бити опрезан при доношењу далекосежнијих закључака. О добротворној делатности Јелене Балшић не можемо ништа дознати из других извора. С друге стране, побожност краљице Јелене, васпитане у римокатоличкој вери и култури, за њеног живота била је обликована и отворена према западним утицајима, што се може, између осталог, видети у њеном аскетизму, истакнутости питања греха и покајања и постојању својеврсне женске школе на двору, што је била карактеристична појава за европску аристократију позног средњег века.²²⁴ Но, сличности, макар и најмање, су свакако постојале.

Култови светитеља и реликвија

Од почетака хришћанства, као прогоњене религије унутар Римског царства, све до данас, штовање и прослављање светитељских култова задржало је положај једног од средишњих култних форми ове религије и најзначајнијих израза побожности њених верника. Потекавши од култа позноантичких мученика (*мартира*), слављених због оданости Христу коју су платитли сопственом крвљу, светитељи у очима верника представљају својеврсне хришћанске хероје, чија се моћ заснива се на служби Богу, која им

²²² *Живот краљице Јелене*, 91. (српскословенски текст, 73.).

²²³ Исто, 88. (српскословенски текст, 69.).

²²⁴ С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ: култ Стефана Дечанског*, Београд 2007, 145-146.

је обезбедила почасно место у царству небеском. Бог је био извор њихове светости, испољене кроз чуда и реликвије. Захваљујући моћима које су поседовали, укључујући боравак у Божјој близини, верници су светитеље посматрали као посреднике између Бога и људи, своје чуваре и заштитнике, који су молили Свевишњег да грешној пастви подари милост и благодат. Били су кључна спона између земаљског и небеског света, чије је присуство у животу широких слојева становништва било веома изражено. Били су узор хришћанског живота, пример који треба следити. Но, више од тога, појединци су према њима гајили однос налик оном који је владао у позноримско доба међу *патронима* и њиховим *клијентима*. Узносећи молитве и дарове, од светитеља, својих заштитника, очекивали су помоћ у различитим животним недаћама, тражећи лек у болести, утеху, савет или опроштај грехова. Осим што су појединцима помагали у трзавицама свакодневног живота, светитељи су били заштитници читавих хришћанских заједница и држава, које су тражиле благослов и заштиту. Захваљући улози посредника између Бога и пастве, светитељи и њихово култно прослављане веома рано су постали неизоставни део хришћанске побожности, који је у средњем веку нашао израза у свим областима секуларног и сакралног живота.²²⁵

У животу Котора и других зетских приморских комуна присуство светитељских култова одражавало се на различите начине, о чему нам сведоче тестаменти, цркве, фреске, реликвије и други писани и материјални остаци.²²⁶ Поштовали су се и славили различити типови светитеља, од ранохришћанских мученика и ратника до истакнутих припадника просјачких редова. У Котору највећи значај придавао се култу његовог заштитника, Св. Трипуна, који је представљао симбол идентитета комуне као аутономне заједнице. Доласком млетачке власти своје место у духовном и политичком животу града учврстио је култ Св. Марка, заштитника Венеције. Осим поменутих, у току црквене године прослављали су се сви значајнији празници и светитељи, попут Св. Николе, Св. Јакова, Св. Ђорђа, Св. Фрање, Св. Доминика, Св. Катарине Сијенске итд. Светитељски култови снажно

²²⁵ О култовима светитеља у средњем веку в. Р. Brown, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago 1981; А. Vauchez, *Sainthood in the Later Middle Ages* (trans. by J. Birrell), Cambridge University Press 1997. Кратки преглед: G. Klaniczay, *Using Saints: Intercession, Healing, Sanctity*, in: *The Oxford Handbook of Medieval Christianity* (ed. J. H. Arnold), Oxford 2014, 217-237.

²²⁶ О светитељским култовима у позносредњовековном Котору в. В. Живковић, *Религиозност и уметност*, 208-238.

су прожимали духовну и профану сферу живота свих слојева становништва. Били су заштитници бројних занимања и братовштина. Грађане који су се њима усрдно молили штитили су и помагали у различитим приликама и неприликама које је живот са собом носио, приликом болести, несрећа на путу, рата, природних непогода, глади и томе сл. Иако су сви светитељи које је Црква прослављала били подједнако важни, могуће да су поједине друштвене групе биле наклоњеније оним светим људима који су ближе везани за њихов положај. У том погледу, жене су могле бити наклоњеније светитељима, попут Св. Агате – заштитнице дојиља, који су се доводили у везу са рађањем, гајењем деце и другим дужностима које су саставни део родних улога које је средњовековно друштво женама наменило.²²⁷

Утемељеност и значај који су светитељски култови имали у верским представама обичног света, омогућили су црквеним властима да њиховим посредством утиче на ширење и учвршћење побожности међу верницима. У настојањима да се са паством у што већој мери повеже, Црква је користила ликовне представе, које су убрзо задобиле важно место у свакодневној верској пракси становништва. Иако је првобитна намера слика које приказују сцене из библијског наратива и портрете светих људи била да подстакну вернике на размишљање о хришћанском учењу, желећи тим путем да пренесу различите духовне поруке, временом су верници фреске и друге представе почели доживљавати као непосредни извор светости. Све већа популарност ликовних представа у побожности великог броја верника неминовно се одразила и на тестаментарну праксу. На самрти которски грађани, различитог друштвеног и имовног положаја, остављали су новац за израду икона олтарских пала, често остављајући градским црквама породичне иконе или поклањајући драгоцености намењене одређеној икони која се чува унутар храма. Никола Маринов Главакти (*Glauacti*) тражио је да се изради фреска у цркви Св. Ђорђа на којој ће бити приказани Девица Марија, Св. Јован Крститељ и Св. Никола.²²⁸ Никола Алексин тестаментом из 1440. године завештао је капели Св. Катарине у манастиру Св. Фрање шест дуката за израду иконе, тражећи да у овој капели буде и сахрањен.²²⁹ Зуана из Сења 1503. године завештала је икону блажене Госпе капели цркве Св. Фрање.²³⁰ Павле Бућа

²²⁷ Уп. К. French, *нав. дело*, 133-146.

²²⁸ МС I 338.

²²⁹ ИАК СН V 957.

²³⁰ ИАК СН XXIII 657.

тестаментом из 1450. године завештао је слику цркви Св. Николе морнара.²³¹ Радула, удовица Марина Симонова, тестаментом из 1440. године завештала је да се цркви Св. Марије Колеђате од оружја њеног мужа изради олтарска пала у вредности од 30 перпера.²³² Попут других богоугодних завештања, самртници су веровали да ће даривањем слика обезбедити благослов, опроштај грехова и заштиту на трновитом путу ка вечном спасењу. Међутим, вероватно су овим путем хтели и да искажу захвалност одређеној цркви, али и светитељу за којег су били присно везани, који им је можда пружио помоћ и заштиту у важним животним тренуцима, очекујући да ће то учинити и у последњем часу.

Претходно наведену тезу може нам илустровати и потврдити пример двеју фресака из цркве Св. Ане, чију су израду финансирале две грађанке Котора. На сликама су представљене фигуре Св. Катарине Сијенске и Св. Мартина, у стојећем ставу, испод чијих ногу се налазе вотивни записи исписани латиницом на народном језику, где ктиторке траже од поменутих светитеља да се моле за спас њихове душе. На запису испод фигуре Св. Мартина, скоро у потпуности очуваном, пише: SVETI MRATINE MOLI SA RABU TVOIU MARUSU. Други запис, посвећен Св. Катарини, оштећен је на више места, али његов садржај може реконструисати и гласи: S[**VET**]A KATAR[**INA**] MOLI SA R[**A**]BU T[**VOIU**] [K**A**]TAR[**INU**]. Ликовне представе, записи и молитве Катарине и Маруше добијају ново значење када се узме у обзир место у цркви где су насликане. Насликане уз саму олтарску апсиду, у самом средишту црквене службе, представе посредно исказују жељу поменутих жена да овим даром обезбеде спас своје душе.²³³ Осим што представљају спомен за суграђане и будућа покољења, за ктиторке фреске су вид богоугодног којим желе стећи благослов наведених светитеља на путу ка спасењу, али и благослов који ће посредно, преко фреске, прећи на њих од олтара где се врши миса. Даровање икона, фресака и других уметничких дела омогућавало је мушкарцима и женама да, и након смрти, духом обитавају у цркви, стичући прилику да присвоје део светости која је присутна током богослужења у њој.

²³¹ I. Stjepčević, *Katedrala Sv. Tripuna*, 59-60.

²³² ИАК СН V 960.

²³³ R. Vujičić, *O novootkrivenim freskama u crkvi Sv. Ane u Kotoru*, Вока 15 (1983), 433-434. (према: В. Живковић, *Религиозност и уметност*, 233-234.).

Нераскидиво повезан са прославом култа светитеља, штовање реликвија, непосредног, материјалног, извора светости представља саставни део побожности средњовековног хришћанства. Са променама у доживљају телесности Бога, од друге половине 4. века, реликвије, као опипљиви, материјални изрази побожности постају средства кроз која су хришћани посматрали и увиђали значења светости. Осим моштију светитеља, сачуваних у целини или деловима, реликвије могу бити предмети са којима је светитељ долазио у додир, његова одећа све до материјалних остатака који представљају сведочанства библијског наратива. Без обзира на састав, реликвије су представљале опипљиву форму светости. Важне карактеристике реликвија су њихова фрагментарност и преносивост. Иако светитељска тела најчешће нису сачувана као целовита, сваки њихов делић чинио је истоветну супстанцу са духом, са остатком. Сваки део садржао је подједнаку „количину“ светости као и целокупна реликвија. У додиру са реликвијом, или боравком у њеној близини, поједини предмет би стекао својства светости, што је реликвије учинило преносивим. Њихово преношење попримало је различите видове доприневши стварању мреже хришћанских светих места. Реликвије су имале улогу најважније материјалне споне са Божјом силом, чијим додиривањем и целивањем верник успоставља физички контакт са светињом, желећи да чулним путем присвоји део светости. Додир са реликвијама представљао је чулно искуство, у којем је верник приступао извору светости свим чулима, са снажном вером и присуством снажних емоција. Успостављањем физичког контакта са реликвијом појединац је удовољавао потреби за директним додиром са небеским, божанским, са самим Христом, са самим светитељем, што је култ реликвија учинило важном основом религиозног живота хришћанског света.²³⁴

С обзиром на значај које су имале, и које данас имају, у хришћанској побожности, реликвије заузимају једно од главних места у свакодневној верској пракси и њеним појавним облицима, како у аристократским тако и у нижим друштвеним сталежима. Биле су свеприступне како у сакралном тако и у профаном простору, у приватној и јавној сфери. У црквама су чуване у посебним реликвијарима, унутар ризница или истакнуте на

²³⁴ О култу реликвија у средњем веку в. *Treasures of Heaven. Saints, Relics and Devotion in Medieval Europe* (ed. M. Bagnoli et al.), New Haven-London 2011; *Treasure on Earth, Treasure in Heaven, Relics and Remains* (ed. A. Walsham), Oxford 2011; *Saints and Sacred Matter. The Cult of Relics in Byzantium and Beyond* (eds. C. Hahn and H. A. Klein), Washington D.C. 2015. О култу реликвија у српским средњовековним земљама в. С. Марјановић-Душанић, *Свето и пропадљиво: тело у српској хагиографској књижевности*, Београд 2017.

видљивим местима унутар храма, при чему су изношене на олтар приликом богослужења током великих празника и ношене у ритуалним процесацијама. На двоворима владара реликвије су чуване у дворским капелама, коришћене у дипломатским преговорима, приликом полагања заклетви, као дарови страним посланствима, обележја ширења верског и политичког утицаја и у другим важним ситуацијама. У тренуцима ратних опасности, природних непогода и епидемија могле су бити изнесене пред заједницу, због благослова, заштите или исцелитељских моћи. У својим столним местима владари су похрањивањем реликвија стварали нова света места (*loca sancta*) у оквиру мреже постојећих центара светости хришћанске екумене, али и идеолошка средишта власти, где су реликвије пружале неопходну сакрализацију политичке моћи и легитимитета. Попут других европских средина, Котор је, на симболичком плану, представљао још једно свето место у хришћанском свету, захваљујући бројним реликвијама које су се чувале у которским црквама, манастирима и приватним кућама чувао се велики број светитељских реликвија. Најзначајнија и највећа ризница била је катедрална црква Св. Трипуна, где су се чувале мошти заштитника града, при чему су реликвије чувале друге градске цркве и манастири и братовштине.²³⁵ Осим у уздизању града као духовног средишта, реликвије су свакако имале важну улогу у изградњи идентитета заједнице, њеном симболичком сврставању у оквиру хришћанске екумене, подједнако служећи стварању политичког идентитета и идеолошком уздизању градске аутономије у односу на друге политичке субјекте.

У свакодневном животу обичног света, као извор светости и светитељског присуства на земљи, реликвије су представљале медијум преко кога су верници ступали у контакт са самим светитељем, коме су се, као што је већ речено, обраћали за опроштај грехова, благослов, помоћ у тешкоћама живота, исцељење, заштиту на путу или у боју, као и за посредништво пред Богом у тренутку након напуштања земаљског живота. У својим домовима верници су правили колекције реликвија, које су међусобно размењивали и поклањали. У оквиру побожних завештања, често су их тестаментарно поклањали црквама, манастирима и братовштинама. У которским тестаментима неретко се сусрећемо са примерима даривања честице Часног крста (*lignum crucis*) градским црквама и братовштинама. Јелена Драго, тестаментом из 1333. године, завештала је цркви Св. Трипуна

²³⁵ В. Живковић, *Религиозност и уметност*, 208-215.

честицу Часног крста.²³⁶ Медоје Скабало даровао је 1342. године *lignum crucis* цркви Св. Крста.²³⁷ Новак мачар је 1410. или 1411. године исту реликвију даровао братовштини Св. Духа.²³⁸ Завештања реликвија црквеним установама, уопште узев, имало је исту улогу попут завештања икона и фресака, или других богоугодних завештања – добијање благослова у самртном часу, опроштаја грехова, обезбеђивање молитви за спас душе дародавца и духовног присуства унутар светиње. Када је у питању штовање и чување честица Часног крста, ову појаву треба довести у везу са популарношћу култа Христовог страдања и концепта *imitatio Christi*, који су били саставни део ширег феномена заокупљености и очараности верника Христовом телесношћу и људском природом, доминантног у позносредњовековној западној побожности.²³⁹

Култ хостије, један од најзначајнијих елемената позносредњовековне римокатоличке побожности, поседовао је много додирних тачака са култом реликвија Култ хостије почивао на догми о *транссупстанцијацији* тј. веровању да хлеб приликом освећења на литургији постаје Христово тело. У складу са позносредњовековним интересовањем за Христову телесност, култ хостије развијао се упоредо са култом Христовог страдања, међусобно се допуњујући и преплићући. Како је временом догма о *транссупстанцијацији* све више утицала на побожност западног света, верници су хостију почели посматрати као реликвију, видећи у њој делове Христовог тела, фрагменте „моштију“, у којима је концентрисана сва његова божанска моћ. Промена у опажању и доживљају хостије неумитно је оставила трага на изглед свакодневне верске праксе. У процесијама хостију су носили као и сваку другу реликвију. На олтарима заузимала је почасно место, похрањена у посебно израђеним посудама, реликвијарима. Верници су је у својим домовима чували као реликвију и носили је са собом као амајлију, верујући у њене чудотворне моћи. Култ хостије своје место нашао је у тестаментима Которана, огледајући се, пре свега, у завештањима намењеним за израду богослужбених предмета, највише калежа. Радула, удовица Марина Симонова, оставила је цркви Св. Марије Колеђате сребрни калез у

²³⁶ МС I 1132.

²³⁷ I. Stjepčević, *Katedrala Sv. Tripuna*, 24. нап. 174.

²³⁸ ИАК КОП I-15, 1 (према: J. Antović, *Statut Bratovština sv. Duha*, 141.).

²³⁹ О концепту *imitatio Christi* в. G. Constable, *The Ideal of the Imitation of Christ*, in: idem, *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, Cambridge 1998, 143-248. О манифестацијама култа Христовог страдања у позносредњовековном Котору в. В. Живковић, *Религиозност и уметност*, 252-276.

вредности од сто перпера.²⁴⁰ Јелена Драго тестаментарно је оставила фрањевцима два сребрна калежа.²⁴¹ Извесна Сирана, тестаментом из 1327. године, тражи да се цркви Св. Трипуна изради калеж у вредности од 30 перпера.²⁴² Отац Франциско, тестаментом из 1326. године, захтева да се цркви Св. Луке изради калеж у вредности од 35 перпера,²⁴³ док Стојан, син Николе Грка, тестаментом из 1330. године даје 20 перпера за израду калежа за цркву Св. Марије Магдалене.²⁴⁴ Ради спасења душе мука пакла и чистиштва, покојници су веровали да ће завештањем калежа и других литургијских предмета остати вечно присутни у самом средишту мисе, приликом евхаристије, надајући се да ће посредно Божја милост прећи на њихов дух и подарити благослов који ће њиховој души помоћи у борби за вечни живот.²⁴⁵ Из истих намера краљица Јелена, како наводи њен животописац, „трудилa се о томе, како ће давати милостиње у божаствене храмове, и све што је на потребу, стављајући божаствене књиге у своме дому, а исто тако и свештене сасуде, златне и сребрне, украшене бисером и скупоценим камењем, изабране одежде јерејима и сваке црквене правде, што је на потребу.“²⁴⁶

Ходочашћа

Пракса посећивања светих места у виду ходочашћа, као један од практичних израза побожности, поседује дугу традицију, чији је развој нераскидиво повезан са све већим значајем култа реликвија. Захваљујући успостављању културе и праксе ходочашћа, значај реликвија је значајно порастао. Обриси овог религијског феномена јављају се већ у касноантичком, односно ранохришћанском раздобљу, стекавши суштинске одлике које опстају и данас. У основи ходочашћа лежи жеља верника да види и осети моћ и благодат светости. У време позне антике, када је обичај ходочашћења настао, хришћани су

²⁴⁰ ИАК СН V 960.

²⁴¹ МС I 1132.

²⁴² МС I 365.

²⁴³ МС I 92.

²⁴⁴ МС I 608.

²⁴⁵ О култу хостије в. М. Rubin, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge 1991. О манифестацијама култа хостије у позносредњовековном Котору в. В. Живковић, *Религиозност и уметност*, 238-251.

²⁴⁶ *Живот краљице Јелене*, 87. (српскословенски текст, 68.).

посећивали гробове мученика, света места у Палестини, испоснице живих светих људи или средишта монашког подвига желећи да различитим чулима присвоје део светости за себе са њених извора, који су постали доступни широком кругу верника. Иако хришћани одлазе у ходочашћа из различитих побуда, ради излечења, опроштаја грехова, духовног уздицања или упознавања кључних места поменутих у библијским причама и житија светитеља, сва њихова путовања у основи тежем истом – жељи да се види и додирне светост. Стога, ходочашће, од средњег века до данас, представља чин дубоке личне побожности где се верник кроз света места спаја са самим Богом, боравећи на простору додира небеског и земаљског плана.²⁴⁷

У средњем веку жене су одлазиле на ходочашћа у истом маниру и из истих побуда попут припадника супротног пола. Међутим, на њихове могућности ходочашћења неминовно су утицале колективне представе које су владале о женама, као физички, интелектуално, морално и физички инфериорнијим бићима у односу на мушкарце, али и њихов друштвено-економски положај. Уопште узев, жене из световних средине имале су много већу слободу одласка на ходочашћа у односу на монахиње, којима је правило бранило да напуштају зидине манастира, мада су у одређеном броју и оне одлазиле у ходочашћа што је подстицало бројне расправе међу теолозима. Женама из лаичког окружења, поготово онима које су припадале средњем и нижим слојевима, као и онима које нису одлазиле у иностранство ради склапања брака, у пратњи мужева или решавања имовинских и других послова, ходочашће је представљало значајан, можда и једини повод, за путовање и напуштање завичаја. Но, да би оствариле своју намеру посете светог места морале су превазићи поједине препреке које су их у томе ограничавале. Пре свега, ходочашће је захтевало велике новчане издатке, толике да је припадницима племства, најбогатијем слоју друштва, представљао проблем да прикупе довољно материјалних средстава за одлазак. Обавезе у домаћинству, трудноћа и гајење деце, као и здравствено стање, представљале су, такође, важне препреке. Жене су на путовање морале ићи у

²⁴⁷ О ходочашћима у средњем веку в. D. Webb, *Medieval European Pilgrimage, c. 700 – c. 1500*, New York 2002; E. D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire, A.D. 312-460*, Oxford 1982; B. Bitton-Ashkelony, *Encountering the Sacred. The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-London 2005; G. Frank, *The Memory of the Eyes. Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity*, Los Angeles-London 2000. О ходочашћима у позносредњовековним комунама на источној обали Јадранског мора в. Z. Ladić, *O hrvatskim hodočašćima ad loca sacra u srednjem vijeku*, у: *Sveta mjesta starih Zagrepčana. Hodočasnička odredišta Zagrepčana u 17. i 18. stoljeću. Hodočašća - europske poveznice* (prir. B. Mašić), Zagreb 2015, 1-26.

присуству одговарајуће пратње, у складу са својим друштвеним положајем и брачним статусом. Племкиње су, обично, путовале заједно са другим припадницама аристократског рода, супруге са својим мужевима, неудате девојке са родитељима, а удовице са синовима или групом других удовица. Поред тога, појединим светилиштима, нарочито оним унутар мушких манастира, приступ женама био је ограничен или у потпуности забрањен, што у српском случају можемо илустровати примером забране женама да кроче на тло Свете горе. Иако нам обиље извора указује да су жене одлазиле на ходочашћа из удаљених крајева Европе у велике центре, попут Јерусалима, Рима или Сантјага де Компостеле, ипак су чиниле мањину у односу на мушкарце. У много већим размерама одлазиле су на ходочашћа у локална и регионална света места, што не треба да чуди узимајући у обзир претходно наведене ограничавајуће околности. Стога, можемо закључити да је конвенционално виђен родни положај жена у средњовековном друштву, везан за обавезе у домаћинству и приватну сферу, у великој мери утицао на њихове могућности ходочашћења, међутим, треба имати у виду да то није увек био случај.²⁴⁸

Попут других хришћанских средина, у верској пракси Которана култ ходочашћа заузимао је веома значајно место, о чему сведоче сачувани тестаменти. Завештања овог типа јављају се већ у најстаријој сачуваној грађи из 14. века, али много више података о у ходочашћима чувају тестаменти из 15. века. Урбан, син Марина Драго, тестаментом из 1442. године, одредио је да се двојица свештеника пошаљу у Рим да се помоле за душу његове мајке.²⁴⁹ Маруша, жена Рајка Ботика, тестаментом из 1436. године оставила је ћерки Домуши кућу под условом да пошаље једног човека у светилишта Св. Јакова у Компостели, Св. Николе у Барију и на Анђеоску гору.²⁵⁰ Базилије Матејев тестаментом из 1327. године завештао је новац да нека особа оде у Рим да се помоли за његову душу.²⁵¹ У исту сврху новац у износу од 20 перпера је тестаментом из 1331. године оставио Франо, син Марка Базилијевог.²⁵² Иван Бућа, тестаментом из 1431. године, завештао је новац ходочасницима који би се за његову душу помолили и душе његових предака помолили у Риму, Барију и

²⁴⁸ D. Webb, *нав. дело*, 89-98.

²⁴⁹ ИАК СН СХLIX 100.

²⁵⁰ ИАК СН V 749.

²⁵¹ МС I 438.

²⁵² МС I 732.

цркви Св. Марије Ратачке.²⁵³ Катарина, жена Љешка ковача, тестаментом из 1440. године, завештала је новац једном мушкарцу или жени који би се за њену душу помолио у цркви Св. Марије Ратачке.²⁵⁴ Да се ходочасник пошаље у исту цркву, новац је завештала Франуша, ћерка Симика Брајана и жена Данијела Друшка, тестаментом из 1445. године.²⁵⁵ Свакако, наведена завештања треба посматрати у светлу настојања покојника да финансирањем ових богоугодних дела обезбеде себи опроштај грехова и вечни живот, међутим, извори нам доносе податке који нам указују и на друге аспекте у вези култа ходочашћа.

Из наведених примера може се закључити да су Которани за место ходочашћа често бирали Рим, Јерусалим, Сантјаго де Компостелу, цркву Св. Николе у Барију и Анђеоску гору, односно цркву Св. Михаила на Монте Гаргану у јужној Италији. Поред наведених, у другим примерима спомиње се и црква Св. Фрање у Асизију. Од светих места у непосредној околини, често су се остављали средства за ходочашће у бендектински манастир Св. Марије на полуострву Ратац, које се налази између данашњег Бара и Сутомора, важно регионално верско средиште у којем се чувала чудотворна икона Пресвете Богородице. У свим примерима лице на самрти даје једној или више особа, које најчешће нису тестаментом унапред одређене, новац или друге драгоцености за одлазак на ходочашће ради спаса покојникове душе, што не представља необичну појаву. У средњовековним изворима често се срећу случајеви где верници, који не могу лично отићи на ходочашће због болести, трудноће или старости, дају новац, непокретну имовину и друге вредности особама које би биле вољне да за спас њихове душе изврше овај побожни чин уместо њих. Ова врста ходочашћа била је заступљенија од оних где је појединац одлазио на света места лично. У градовима источног Јадрана постојао је разрађен систем где је једна особа, скупивши сав новац у једну своту, одлазила на ходочасничка путовања на више места за више лица која су јој оставила материјална средства.²⁵⁶ Најчешће су ову врсту услуга пружали свештеници, али нису били једини. У својству заменика, према одредбама тестамената својих преминулих рођака, на ходочашћа су одлазиле и жене, што је била честа појава у средњовековној Европи.²⁵⁷

²⁵³ ИАК СН V 378-381.

²⁵⁴ ИАК СН V 1001.

²⁵⁵ ИАК СН CXLIX 436.

²⁵⁶ Z. Ladić, *O hrvatskim hodočašćima*, 11-13, 17-20.

²⁵⁷ D. Webb, *нав. дело*, 98.

Иако у знатно већем броју которских тестамената уочавамо примере где лица шаљу неког другог на ходочашће уместо њих, поједини примери нам говоре о ходочашћима на која су Которани су одлазили лично. Пошто је путовање у средњем веку представљао тежак и опасан подухват, који се могао лако окончати смртним исходом, мушкарци и жене су из предострожности редовно уочи поласка на пут састављали своје тестаменте. Стога многи тестаменти су настали пре поласка на далека ходочашћа, нарочито у тзв. јубиларним годинама, када су папе свим верницима који посете Рим давале опроштај свих грехова.²⁵⁸ Из јубиларне 1450. године сачувано нам је неколико тестамената. Каталина Палма писала је тестамент пред полазак у Рим не искључујући погубан исход путовања (*voiando andar a Roma temando lo pericolo*).²⁵⁹ Маруша Ненадић пише тестамент уочи пута у Рим где одлази по опроштај грехова.²⁶⁰ Стојна, бивша служавка Миха Сити, у тестаменту као разлог одласка у Рим наводи *ad indulgenciam jubilei*.²⁶¹ Очигледно је да су наведене жене кренуле на ходочашћа подстакнуте потребом за покајањем, искупљењем грехова почињених за живота. На покајничка (пенитенцијална) ходочашћа верници су одлазили самоиницијативно, али и по казни црквених и световних власти. Но, није искључено постојање других мотива који су утицали на њих да се одлуче на далеки пут. Често су верници одлазили на света места да би се над моштима светитеља, или другом реликвијом, помолили за своје исцељење или оздрављење неког од чланова породице и других им ближњих. Када би им светитељ-заштитник подарио лек од болести, пружио заштиту у тешким животним ситуацијама или услишио другу молбу, верници су се враћали на иста места желећи да одају захвалност за учињена дела. Одређени број ходочасника, спутан болешћу или старошћу, у последњим данима живота одлазио је у света места са намером да њихови земни остаци буду сахрањени крај реликвија (*ad sanctos*), верујући у благодати којима могу обдарити покојника приликом одласка на други свет. С друге стране, поједини ходочасници одлазили су светим људима и светим местима ради контемплације, продуховљења, савета и поука како живети хришћанским животом или у жељи да се поистовете и упознају са значајним местима из хришћанске историје. Иако не можемо у потпуности докучити мотиве који су поменуте жене подстакли на одлазак у ходочашће, са

²⁵⁸ О утицају индулгенција на развој ходочашћа в. D. Webb, *нав. дело*, 20-43, 66-71.

²⁵⁹ ИАК СН X 747.

²⁶⁰ ИАК СН X 749.

²⁶¹ ИАК СН X 718.

сигурношћу можемо рећи да их је, попут других хришћана, јака жеља за додиром светости, на местима чудотворења, охрабрила да се упуте на верско путовање, упркос великој опасности да се, због заразних болести, пљачкашких напада, морских олуја и тешких физичких напора, цео подухват оконча фаталним исходом.²⁶²

Писана реч као средство испољавања побожности

У друштву где је већина људи била неписмена, у сфери образовања и интелектуалног стваралаштва родне разлике су биле уочљиве и дубоко укорене. Иако је свет писмености, књижевности и науке био претежно резревисан за мушкарце, који су своја знања стицали у манастирима, катедралним школама и универзитетима, жене су могле, упркос бројним ограничењима, овладати вештинама читања и писања и другим знањима. Осим манастира, других институција где су се жене могле образовати није било, због чега су биле приморане да се образовање стичу неформалним путем. Жене из богатих племићких и градских породица знања су стицала у породичном дому, где су их подучавали приватни учитељи или образовани чланови фамилије. Од малих ногу училе су да читају и пишу, усвајале основе хришћанског наука и друга знања и вештине, које ће им служити као будућим супругама угледних градских племића и пословних људи или као, у случају феудалне аристократије, супругама чланова владарске породице и других угледних властелинских кућа. Иако су припаднице нижих друштвених слојева, у односу на богатије, у мањем проценту биле образоване, писмених жена је било, што се посебно односи на оне које су помагале својим мужевима у обављању трговачких и занатских делатности. Жене се, такође, јављају као ствараоци оригиналних дела из области духовне и секуларне књижевности, на латинском и народним језицима, пишући трубадурску поезију, историје, дидактичка дела, песме, драме, објављујући своје мистичне визије и духовне поуке. Стога, може се закључити да су жене поседовале одређене могућности да стекну образовање и

²⁶² О мотивима за одлазак на ходочашће в. D. Webb, *нав. дело*, 44-77.

пронађу своје место у свету теологије, науке и књижевности, али су биле приморане да се повинују правилима и ограничењима која су одређивали мушкарци.²⁶³

Када је у питању област средњовековне Зете, *Горички зборник* нам представља једино познато сведочанство о оригиналном књижевном стваралаштву једне жене.²⁶⁴ Иако већи део његовог садржаја чине посланице старца Никона, његови редови нам пружају информације, не само о интересовањима и степену образовања Јелене Балшић, већ и о духовној клими која је владала у окружењу у којем одрасла и живела. Опсег тема обрађених у посланицама, где се расправља о различитим догматским и другим теолошким питањима, говори о ширини Јелениних интересовања, нарочито испољених у последњим данима живота које је посветила духовном усавршавању. Није било необично да жена племенитог рода води учену преписку са својим духовником. Из животописа архиепископа Данила можемо сазнати да је краљица Јелена слала „часне и достоверне и великоимените монахе своје“ који су духовним оцима „у светом граду Јерусалиму, на Синају и Раиту и у Светој Гори Атонској“ носили „списак њезиних грехова, и отуда су опет доносили писане заповести, које су на корист њезине душе.“²⁶⁵ Садржај и књижевна вредност текстова укључених у састав Зборника, претежно догматске, црквено-правне, хагиографске, географске природе и исихастичке оријентације, такође говори много о ступњу образованости, нивоу знања, књижевним нормама и духовним интересовањима интелектуалне елите Моравске Србије, са којом је Јелена Балшић остварила додир још у младости током боравка на двору свог оца, кнеза Лазара. О питању сврхе због које је састављен Зборник, постоје различита мишљења. Према једном мишљењу Јелена је овим делом желела да учврсти исихазам у Зети у циљу одбране православља од млетачког притиска.²⁶⁶ Ипак, склонији смо мишљењу да је Зборник настао у жељи једне племкиње да поседује приручник, односно своју личну енциклопедију различитих духовних поука и теолошких знања.²⁶⁷ Ако узмемо у обзир да је Јелена Балшић зборник даровала својој

²⁶³ О образовању жена, меценартству и књижевном стваралаштву в. *The Cultural Patronage of Medieval Women* (ed. J. H. McCash), Athens GA 1996; *Women and Literature in Britain: 1150–1500* (ed. C. M. Meale), Cambridge 1996; *Women and the Book: Assessing the Visual Evidence* (eds. L. Smith and J. H. M. Taylor), London 1997; *Women, the Book, and the Godly* (eds. L. Smith and J. H. M. Taylor), Woodbridge UK 1995; *Women, the Book, and the Worldly* (eds. L. Smith and J. H. M. Taylor), Woodbridge UK 1995.

²⁶⁴ Литературу о Зборнику в. на стр. 11-13.

²⁶⁵ *Живот краљице Јелене*, 85. (српскословенски текст, 65-66.).

²⁶⁶ *Историја Црне Горе II/2*, 378-379. (Д. Богдановић).

²⁶⁷ Н. Синдик, *нав. дело*, 189-190.

задужбини, цркви Пресвете Богородице, можемо претпоставити да је дело имало и карактер богоугодног завештања намењеног спасу душе, о чему ће више речи бити у наредним редовима.

Поред ауторства, жене су остваривале свој утицај на развој књижевности као мецене многих уметника и наручиоци различитих дела. У случају Зете, примере где жене наручују израду књига, налазимо у которским тестаментима. Скоро у потпуности жене су новац остављале за израду богослужбених књига, које су, уопште узев, чиниле највећи део фонда средњовековних јавних и приватних библиотека. Радула, удовица Марина Симонова, завештала је 1440. године цркви Св. Трипуна два мисала у вредности од 25 дуката.²⁶⁸ У више наврата поменута Јелена Драго, у свом тестаменту из 1333. године, завештала је фрањевцима четири велика мисала, при чему је по један мисал завештала братовштинама бичевалаца и Св. Трипуна, цркви Св. Марије у Улцињу и икони Св. Марије у цркви Св. Трипуна.²⁶⁹ Лимуша, жене Базилијеве, тестаментом је даровала цркви Св. Трипуна мисал у вредности од 40 перпера.²⁷⁰ Попут других побожних завештања, ову врсту даривања треба видети у светлу бриге за спас душе, где су покојници да овим даром, који се ће своје место наћи унутар олтарског простора цркве, стекну Божју милост и отклоне препреке ка вечном спасењу. Такође, књига је била веома скупоцени дар који је показивао богатство њеног дародавца. Но, без обзира којим поводом су грађани поручивали књиге, чињеница је да су тиме подстицали њихов проток, књижевну продукцију и утврђивали писану реч као извор теолошких и световних знања.

²⁶⁸ ИАК СН V 961.

²⁶⁹ МС I 1132.

²⁷⁰ Архив Хрватске академије знаности и умјетности, *Libri notariorum Catarensiu*, св. 3, док. 25. (стр. 188-189.).

ЗАКЉУЧНА РАЗМАТРАЊА

На крају нашег излагања резултате истраживања бисмо могли сумирати у два општија закључка. За почетак истакли бисмо да се модели испољавања побожности код жена које су живеле на подручју Котора и других градова Зетског приморја у суштини не разликује од модела који су владали у другим деловима римокатоличког света. Као и у другим деловима латинске Европе, жене су побожност испољавале у монашком и полумонашком виду, али и у блажем виду који подразумева тзв. лаички модел који је већи део жена примењивао. Побожност жена Зетског приморја у главним цртама испољава истоветне особине које су одликовале побожност жена из других делова римокатоличког света: поштовале су исте култове, исте светитеље, славиле су исте празнике, ишле на ходочашћа, штовале су реликвије, чиниле су милосрдна дела у богоугодне сврхе, истоветно су посматрале смрт и живот након смрти итд. Претпостављамо, такође, да је побожност жена Зетског приморја по својим особинама ближа побожности које су испољавале жене у позносредњовековним италијанским комунама, имајући у виду доминантан културни и верски утицај који су ови градови вршили на подручје источне обале Јадранског мора. Но, да бисмо поткрепили ову тезу, али и боље се упознали са локалним особеностима побожности жена Зетског приморја неопходно спровести дубљу компаративну анализу и детаљно истражити необјављену архивску грађу.

Са друге стране, када су у питању родни односи мушкараца и жена у пољу духовности може се рећи да Зетско приморје не представља изузетак од остатка позносредњовековне Европе. У патријархалном средњовековном друштву жене су биле подређене мушкарцима, што се види из етичких и верских колективних представа, али и из примера из свакодневног живота. Као и другде, мушкарци су имали већу моћ управљања и одлучивања, што се може уочити ако посматрамо однос између мушкараца и жена у монашким редовима или братовштинама. Међутим, духовни свет је, истовремено, пружао женама прилику да се истакну и да превазиђу ограничења које им је наметало традиционално патријархално друштво. Религија им је омогућавала да учврсте или унапреде свој друштвени статус и углед. Примера ради, монахиње су уживале велики углед у својој околини захваљујући својој служби пред Богом. Као опатице могле су имати велику

моћ одлучивања у управи над манастиром, али и знатни утицај на локалне и регионалне црквене прилике. Исто тако, трећереткиње су уживале велики углед, што сведочи сама, раније наведена, изјава которског бискупа. Кроз верску делатност жене су, уколико су хтеле, могле остварити своје световне амбиције и истаћи се у свету у коме доминирају мушкарци. Додуше, то није био чест случај, у великој мери зависио је од личних способности одређене женске особе, а још више од друштвеног сталежа којем је припадала. Но, могућности за жене да се истакну у средњовековном друштву су свакако постојале, али у новом истраживању треба промислити и истражити у којој мери и на које све начине су се те могућности испољавале.

У погледу подстицања даљих истраживања, надамо се да би наше истраживање могло послужити као полазна тачка за анализу различитих аспеката римокатоличке побожности и верског живота Зетског приморја. Различите теме попут монаштва, братовштина или тестаментарне праксе могле би бити предмет засебних истраживања, у којима би на посебан начин били сагледани родни односи. У проучавању наведених и других тема свакако треба укључити необјављену архивску грађу, али и посветити пажњу поређењу зетског случаја са градовима у широј околини, пре свега Дубровником, и другим деловима Европе. На тај начин би и истраживање наше теме било унапређено. Поред тога, средњовековна Зета, као верски мешовито подручје на ком је заједнички живело православно и римокатоличко становништво, пружа могућност за проучавање различитих тема које се баве односом између две хришћанске деноминације, од сукоба и сарадње међу њима преко сличности и разлика у њиховој побожности до погледа једних на друге.

ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

Извори

Acta Albaniae Veneta III (ed. J. Valentini), Munchen 1979.

Antologija stare srpske književnosti (XI-XVIII veka). Izbor, prevodi i objašnjenja Đorđa Sp. Radojičića, Beograd 1960.

Codex diplomaticus regni Croatiae, Dalmatiae et Slavoniae I (ed. M. Kostrenčić), Zagrabiae 1967.

Codex diplomaticus regni Croatiae, Dalmatiae et Slavoniae XIII (ed. T. Smičiklas), Zagrabiae 1915.

Г. Чремошник, *Канцелариски и нотариски списи : 1278-1301*, Београд 1932.

Г. Чремошник, *Kotorski dukali i druge listine*, Glasnik Zemaljskog muzeja u Bosni i Hercegovini 33-34 (1921–1922), 115-196.

Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских. Службе* (прир. Г. Мак Данијел и Д. Петровић; данашња језичка верзија Л. Мирковић, Д. Богдановић и Д. Петровић), Београд 1988; Издање на српскословенском језику: *Животи краљева и архиепископа српских* (написао архиепископ Данило и други, на свијет издао Ђ. Даничић), Загреб 1866.

D. Farlatti, *Illyricum sacrum VI*, Venetiis 1800.

Грађа за историју српске медицине, књ. I: XIV-XVI век (прир. С. Мијушковић и Р. Ковијанић), Београд 1964.

Књижевност Црне горе од XII до XIX вијека, том XIII (прир. Р. Ротковић), Цетиње 1996.

Kotorski spomenici. Druga knjiga kotorskih notara: god. 1329, 1332-1337. (прир. А. Mayer), Zagreb 1981.

Kotorski spomenici. Prva knjiga kotorskih notara: od god. 1326-1335. (прир. А. Mayer), Zagreb 1951.

Monumenta Montenegrina VI. Episkopi Kotora i Episkopija i Mitropolija Risan (ur. V. Nikčević), Podgorica 2001.

Д. Синдик, *Тестамент Јелене Балишић*, у: *Никон Јерусалимац: вријеме-личност-дјело* (прир. јеромонах Ј. Ђулибрк), Цетиње 2004, 151-165.

Србија у дубровачким тестаментима : (1414-1436): Testamenta Notariae, књиге 10, 11, 12. (прир. А. Веселиновић и Д. Јечменица), Београд 2016.

Statut Bratovštine svetog Nikole mornara u Kotoru iz 1463. sa alegatima do 1807. godine (прир. М. Милошевић и Ј. Антовић), Котор 2009.

Statvta civitatis Cathari = Statut grada Kotora. Knj. 1 (ur. J. Antović), Cetinje 2011. (fototipско издање).

Statvta civitatis Cathari = Statut grada Kotora. Knj. 2: prevod originala iz 1616. godine sa naučnim aparatom (ur. J. Antović), Cetinje 2011.

К. Војновић, *Братовштине и обртне корпорације у Републици дубровачкој : од XIII. до краја XVIII. вијека*, св. 1-2, Загреб 1899, 1901.

Литература

J. Antović, *Statut Bratovštine Svetog Duha u Kotoru sa posebnim osvrtom na dokumente o Novaku Kovači*, Годишњак Поморског музеја у Котору 41-42 (1993-1994), 135-149.

Ф. Аријес, *Есеји о историји смрти на Западу*, Београд 1989.

J. Banker, *Death in the Community. Memorialization and confraternities in an Italian commune in the Late Middle Ages*, Athens GA 1988.

Dž. Batler, *Nevolja s rodom: feminizam i subverzija identiteta*, Loznica 2010.

Dž. Batler, *Tela koja nešto znače: o diskurzivnim granicama „pola“*, Београд 2001.

J. Bennett, R. Karras, *Women, Gender and Medieval Historians*, in: *The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe* (ed. by J. Bennett and R. Karras), Oxford 2013, 1-21.

- B. Bitton-Ashkelony, *Encountering the Sacred. The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-London 2005.
- L. Blehova-Čelebić, *Hrišćanstvo u Boki 1200-1500: kotorski distrikt*, Podgorica 2006.
- L. Blehova-Čelebić, *Žene srednjovjekovnog Kotora*, Podgorica 2002.
- T. S. R. Boase, *Death in the Middle Ages*, London 1985.
- N. Vogojević-Glušćević, *Odredbe kotorskog Statuta o testamentu i njihova primjena u notarskoj praksi*, Правни зборник: мјесечни правни часопис 1/2 (2013), 215-235.
- С. Бојанин, *Забаве и светковине у средњовековној Србији : од краја XII до краја XV века*, Београд 2005.
- И. Божић, *Село Богдашићи у средњем веку*, Историјски часопис 7 (1957), 83-121.
- J. W. Brodman, *Charity and Religion in Medieval Europe*, Washington D.C. 2009.
- P. Brown, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago 1981.
- П. Браун, *Тело и друштво. Мушкарци, жене и сексуално одрицање у раном хришћанству*, Београд 2012.
- П. Браун, *Успон хришћанства на Западу : тријумф и разноликост : 200-1000. године*, Београд 2010.
- S. K. Cohn Jr, *The Cult of Remembrance and Black Death. Six Renaissance Cities in Central Italy*, Baltimore-London 1997.
- G. Constable, *The Ideal of the Imitation of Christ*, in: idem, *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, Cambridge 1998, 143-248.
- М. Динић, *Chiuriliza словенских попова дубровачке грађе*, Прилози за културу, језик, историју и фолклор 26 (1960), 274–279.
- М. Динић, *Словенска служба на територији Дубровачке Републике у средњем веку*, Прилози за културу, језик, историју и фолклор 14 (1934) 50–65.
- Д. Динић-Кнежевић, *Положај жена у Дубровнику у XIII и XIV веку*, Београд 1974.

- M. Dunn, *The Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, Oxford 2000.
- V. J. Ђурић, *У сенци фирентинске уније: црква св. Госпође у Мржепу (Бока Которска)*, Зборник радова Византолошког института 35 (1996), 9-56.
- J. Ердељан, *Погребни обреди и надгробна обележја*, у: *Приватни живот у српским земљама средњег века* (прир. С. Марјановић-Душанић и Д. Поповић), Београд 2004, 419-443.
- Н. Фејић, *Исправе которских нотара из XV столећа*, *Miscellanea* 5 (1980), 9-90.
- Н. Фејић, *Которска канцеларија у средњем веку*, *Историјски часопис* 27 (1980), 5-62.
- А. Фостиков, *Жена-између врлине и греха*, у: *Приватни живот у српским земљама средњег века* (прир. С. Марјановић-Душанић и Д. Поповић), Београд 2004, 323-366.
- G. Frank, *The Memory of the Eyes. Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity*, Los Angeles-London 2000.
- K. French, *The Good Women of the Parish: Gender and Religion After the Black Death*, Philadelphia 2008.
- P. J. Geary, *Living with the Dead in the Middle Ages. Exchange and Interaction between the Living and the Dead in Early Medieval Society*, New York 1994.
- G. Gelcich, *Memorie storiche sulle Bocche di Cattaro*, Zara 1880.
- М. Гогих, *Политичко и друштвено уређење Котора у другој половини XII и XIII вијеку* (необјављена докторска дисертација), Београд 2018.
- М. Гушић, *Point de Raguse – дубровачка чипка*, у: *Градска култура на Балкану (XV–XIX век)*, Београд 1984, 291–302.
- T. Heffernan, *Sacred biography: Saints and Their Biographers in the Middle Ages*, Oxford-New York 1988.
- J. Henderson, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, Chicago-London 1997.

M. Hinterberger, *Byzantine Hagiography and its Literary Genres. Some Critical Observations*, in: *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*, vol. II (ed. by S. Efthymiadis), Farnham 2011, 26-49.

E. D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire, A.D. 312-460*, Oxford 1982.

Историја Црне Горе II/2, Титоград 1970.

М. Ивковић, *Дипломатички елементи најстарије очуване нотарске књиге у Котору*, Споменик САНУ 105: Зборник извештаја о истраживањима Боке Которске 2 (1956), 227-245.

Јелена - краљица, монахиња, светитељка: тематски зборник радова посвећених краљици Јелени (ур. К. Митровић), Манастир Градац 2015.

P. D. Johnson, *Equal in monastic profession: Religious Women in Medieval France*, Chicago-London 1991.

D. Karbić, *Marginalne grupe u hrvatskim srednjovjekovnim društvima od druge polovine XIII. stoljeća do početka XVI. stoljeća (postavljanje problema i pokušaji rješavanja)*, *Historijski zbornik* 14-1 (1991), 43-76.

P. Катић, *Средњевјековне болнице црногорског Приморја*, *Историјски записи* 17-4 (1960), 739-753.

G. Klaniczay, *Agnes of Bohemia and Margaret of Hungary: A Comparison*, in: *Queens, Princesses and Mendicants. Close Relations in European Perspective* (eds. N. Jaspert and I. Just), Wien 2019, 263-281.

G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses. Dynastic Cults in Medieval Central Europe*, Cambridge 2002.

G. Klaniczay, *Saint Elizabeth of Hungary. A European Saint*, in: *Schola Europaea. Les valeurs de l'Europe – L'Europe des valeurs*, *Classica-Mediaevalia-Neolatina III* (eds. L. Havas, L. Takács, E. Tegyei), Debreceni 2009, 201-222.

G. Klaniczay, *Using Saints: Intercession, Healing, Sanctity*, in: *The Oxford Handbook of Medieval Christianity* (ed. J. H. Arnold), Oxford 2014, 217-237.

Z. Ladić, *O hrvatskim hodočašćima ad loca sacra u srednjem vijeku*, u: *Sveta mjesta starih Zagrepčana. Hodočasnička odredišta Zagrepčana u 17. i 18. stoljeću. Hodočašća - europske poveznice* (prir. B. Mašić), Zagreb 2015, 1-26.

Z. Ladić, *O nekim oblicima brige za siromašne i marginalne pojedince i grupe u dalmatinskim komunama u kasnom srednjem vijeku*, Zbornik Odsjeka povijesnih znanosti Zavoda za povijesne i društvene znanosti Hrvatske akademije znanosti i umetnosti 20 (2002), 1-27.

Ž. Le Gof, *Nastanak čistilišta*, Sremski Karlovci-Novı Sad 1992.

E. Le Roa Ladiri, *Montaju, oksitansko selo od 1294. do 1324*, Sremski Karlovci-Novı Sad 1991.

Lexicon latinitatis medii aevi Iugoslaviae, ed. M. Kostrenčić et al., fasc. V, Zagrabiae 1975.

Love, Marriage and Family Ties in the Later Middle Ages (eds. I. Davies, M. Muller, S. Rees Jones), Turnhout 2003.

N. Luković, *Blažena Ozana Kotorka*, Kotor 1965.

N. Luković, *Prčanj: historijsko-estetski prikaz*, Kotor 1937.

Г. Мак Данијел, *Данилови настављачи*, предговор у: *Данилови настављачи: Данилов Ученик, други настављачи Даниловог зборника* (прир. Г. Мак Данијел; данашња језичка верзија Л. Мирковић), Београд 1989, 9-24.

S. Marjanović-Dušanić, *La sainteté féminine et les cultes dynastiques en Serbie médiévale : la sainte reine Hélène d'Anjou*, dans: *Les réseaux familiaux: Antiquité tardive et Moyen Âge (in memoriam A. Laiou et É. Patlagean)*, ed. B. Caseau, Paris 2012, 125-133.

С. Марјановић-Душанић, *Псеудо-Методијев спис и реактуализација пророчких текстова у Срба крајем средњег века*, у: *Византијски свет на Балкану II* (ур. Б. Крсмановић, Јб. Максимовић, Р. Радић), Београд 2012, 625-635.

С. Марјановић-Душанић, *Смрт и светост*, у: *Приватни живот у српским земљама средњег века* (прир. С. Марјановић-Душанић и Д. Поповић), Београд 2004, 586-615.

С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ: култ Стефана Дечанског*, Београд 2007.

- С. Марјановић-Душанић, *Свето и пропадљиво: тело у српској хагиографској књижевности*, Београд 2017.
- А. Маџибрадић, *Statuti bratovština obučara i krojača u posjedu Istorijskog arhiva Kotor*, Годишњак Поморског музеја у Котору 41-42 (1993-1994), 53-65.
- Ј. McCabe, *The History of Flagellation*, Girard KS 1946.
- Ј. А. McNamara, *Sisters in Arms: Catholic Nuns through Two Millennia*, Cambridge 1996.
- С. McSheffrey, *Gender & Heresy: Women and Men in Lollard Communities: 1420–1530*, Philadelphia 1995.
- С. Мијуšković, *Osnivanje bratovštine kotorskih pomoraca i njen statut iz 1463. godine*, Годишњак Поморског музеја у Котору 17 (1969), 9-41.
- М. Милошевић, *Bratovština Sv. Duha u Kotoru i njeni članovi pomorci (XIV-XVI stoljeće)*, Годишњак Поморског музеја у Котору 11 (1963), 115-130.
- Л. Е. Mitchell, *Family life in the Middle Ages*, Westport CT 2007.
- К. Митровић, *Benediktinci na području Barske nadbiskupije i Kotorske biskupije (9. stoljeće-1571)*, Kotor 2015.
- А. В. Mulder-Bakker, *Lives of the Anchoresses: The Rise of the Urban Recluse in Medieval Europe*, Philadelphia 2005.
- И. Остојић, *Benediktinci u Hrvatskoj i ostalim našim krajevima II. Benediktinci u Dalmaciji*, Split 1964.
- Н. Ф. Павковић, *Живот у породици и питање својине*, у: *Приватни живот у српским земљама средњег века* (прир. С. Марјановић-Душанић и Д. Поповић), Београд 2004, 300-320.
- Д. Пејч-Čaldarović, *Teorijski aspekti historije žena i ženskih studija*, Radovi-Zavod za hrvatsku povijest Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu 29 (1996), 273-287.
- М. Поповић, *Српска краљица Јелена између римокатоличанства и православља*, Београд 2010.

- M. Rubin, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge 1991.
- Saints and Sacred Matter. The Cult of Relics in Byzantium and Beyond* (eds. C. Hahn and H. A. Klein), Washington D.C. 2015.
- W. Simons, *Cities of Ladies: Beguine Communities in the Medieval Low Countries: 1200-1565*, Philadelphia 2001.
- Н. Синдик, *Кодикологија Горичког Зборника*, у: *Никон Јерусалимац: вријеме-личност-дјело* (прир. јеромонах Ј. Ћулибрк), Цетиње 2004, 185-198.
- М. Спремић, *Црквене прилике у Зети у доба Никона Јерусалимца*, у: *Никон Јерусалимац: вријеме-личност-дјело* (прир. јеромонах Ј. Ћулибрк), Цетиње 2004, 73-111.
- I. Stjepčević, *Katedrala Sv. Tripuna u Kotoru*, Split 1938.
- I. Stjepčević, *Prevlaka: historijska rasprava*, Bogoslovska smotra 18-3 (1930), 318-388.
- A. Stolić, *Od istorije žena do rodne istorije*, pogovor u: G. Bock, *Žena u istoriji Evrope: od srednjeg veka do danas*, Beograd 2005, 425-445.
- S. T. Strocchia, *Nuns and Nunneries in Renaissance Florence*, Baltimore 2009.
- N. Terpstra, *Lay Confraternities and Civic Religion in Renaissance Bologna*, Cambridge 1995.
- The Cultural Patronage of Medieval Women* (ed. J. H. McCash), Athens GA 1996.
- Treasures of Heaven. Saints, Relics and Devotion in Medieval Europe* (ed. M. Bagnoli et al.), New Haven-London 2011.
- Treasure on Earth, Treasure in Heaven, Relics and Remains* (ed. A. Walsham), Oxford 2011.
- Ђ. Трифуновић, *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*, Београд 1990.
- Ђ. Трифуновић, *Две посланице Јелене Балшић и Никонова «Повест о јерусалимским црквама и пустињским местима»*, Књижевна историја V-18 (1972), 289-327.
- Ђ. Трифуновић, З. Витић, *Житије краља Драгутина, у манастиву Теоктиста : прилог познавању рукописног наслеђа архиепископа Данила II*, Зборник Матице српске за књижевност и језик 47-1 (1999), 117-141.

- A. Vauchez, *Sainthood in the Later Middle Ages* (trans. by J. Birrell), Cambridge University Press 1997.
- B. L. Venarde, *Women's Monasticism and Medieval Society: Nunneries in France and England, 890–1215*, Ithaca NY 1997.
- Водич кроз архивску грађу: са сумарним инвентарима музејских и црквених фондова и збирки* (редактор М. Милошевић), Котор 1977.
- C. Walker-Bynum, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley 1987.
- C. Walker-Bynum, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley-Los Angeles-London 1982.
- D. Webb, *Medieval European Pilgrimage, c. 700 – c. 1500*, New York 2002.
- R. F. E. Weissman, *Ritual Brotherhood in Renaissance Florence*, New York-London 1982.
- Women and the Book: Assessing the Visual Evidence* (eds. L. Smith and J. H. M. Taylor), London 1997.
- Women and Literature in Britain: 1150–1500* (ed. C. M. Meale), Cambridge 1996.
- Women, the Book, and the Godly* (eds. L. Smith and J. H. M. Taylor), Woodbridge UK 1995.
- Women, the Book, and the Worldly* (eds. L. Smith and J. H. M. Taylor), Woodbridge UK 1995.
- Љ. Зеновић-Краповић, *Братовитине у Будви*, Годишњак Поморског музеја у Котору 41-42 (1993-1994), 155-158.
- V. Živković, *Clothing as a Symbol of Charity and Soul Salvation*, *Balkanica* 39 (2008), 103-114.
- В. Живковић, *Молитве pro remedio animae у Котору XIV века*, *Balkanica* 35 (2004), 273-284.
- В. Живковић, *Помени гробног места у тестаментима Которана (1326-1337)*, *Историјски часопис* 66 (2017), 129-147.
- В. Живковић, *Проповеднички редови у касносредњовековном Котору*, *Историјски часопис* 50 (2003), 67-85.

В. Живковић, *Религиозност и уметност у Котору: XIV-XVI век*, Београд 2010.

V. Živković, *Sentio me grauatum de malo ablato: Compensation for the Sin of Ill-gotten Gain in the Wills of Kotor (Cattaro) Citizens 1326-1337*, *Balkanica* 46 (2015), 61-78.