

Станоје БОЈАНИН
Историјски институт
Београд

КРСТ У СЕОСКОМ АТАРУ: САКРАЛНА ТОПОГРАФИЈА И ЊЕНА ДРУШТВЕНА ФУНКЦИЈА У ПАРОХИЈИ СРЕДЊОВЕКОВНЕ СРБИЈЕ

Апстракт: Рад истражује друштвени значај и функцију крстова који су у знатном броју пописани у српским средњовековним повељама. Ти се крстови не сагледавају само као средство обележавања међе, већ се препознаје њихова вишезначна функција: обележавање светих места у локалном крајолику и њихова употреба у друштвеном и религиозном животу парохије.

Key words: village, village area, parish, sacred place, village procession and village patron saint day, local religiosity.

Познаваоцима српске дипломатичке грађе нису непознати различити географски и антропогеографски ентитети који се наводе у диспозицији многих средњовековних повеља. Уколико се поменути документа односе на феудални посед, у њима се често наводе дарована села и засеоци, често са прецизно побележеним међама у којима се препознаје разноврсна локална микротопографија. Уз различите ентитете као што су њива, виноград, храст, студенац, црква, пут, раскшће и сл. прилично често помињу се и крстови. Заправо, средњовековне повеље представљају јединствену врсту извора која сведочи о великом броју подигнутих крстова на међама сеоских атара. Њихово постојање покреће низ питања, у науци данас неразрешених. Као основна, издвајају се питања која се тичу њихове функције и значења у датој заједници. Пре него што покушамо одговорити на њих, морамо указати на основни друштвени и просторни кон-

текст истраживања, означен појмом *локална заједница*. Овде је примењен идеални модел, према којем се сеоска и парохијска организација преклапају. Тиме је представљена основна структура друштвеног простора, који је организован и као село и као парохија, односно као простор са профаним и сакралним обележјем. Он није сагледан изоловано, већ у односу на његово најближе окружење, као што су жупа или властелинство којем припада. У складу са тим, проблематика подигнутих крстова сагледава се у контексту различитих културних концепата који подразумевају динамичан однос између народне, усмене, лаичке, локалне и незваничне културе и оне коју можемо назвати званичном и писаном културом клира, која происходи из центара средњовековне цркве и државе¹. Парохија на челу са локалним свештеником била је место где се поменути концепти сусрећу, намећу, одбацују, присвајају и прилагођавају.

Крстови у средњовековним повељама

Дакле, постављени у природи, ван насељеног места, подаци о крстовима у средњовековним повељама, заслужују нашу пажњу.

У повељи краља Уроша I манастиру Св. Петра на Лиму, међа села Церова ишла је оу крѣсть, а села Малинове оу **Ненадаквѣ крѣсть**.²

¹ P. Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, New York University Press, New York 1978; P. Burke, *Popular Culture*, in: *Encyclopedia of European Social History from 1350 to 2000*, vol. V, editor in chief P. N. Stearns, Charles Scribner's Sons 2001, 3-13; W. Christian, *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*, Princeton University Press, New Jersey 1981; C. Watkins, "Folklore" and "Popular Religion" in Britain during the Middle Ages, *Folklore* 115 (2004) 140-150. Уп. *Elite and Popular Religion*, edited by Kate Cooper and Jeremy Gregory, *Studies in Church History* vol. 42, Boydell & Brewer 2006. У контексту етнолошких истраживања код нас, Д. Бандић, *О појму „народна религија Срба“*, Гласник Етнографског музеја у Београду (даље у тексту ГЕМ) 54-55 (1991) 179-184.

² Љ. Стојановић, *Стари српски хрисовуљи, акти, биографије, летописи, типичи, поменици, записи и др*, Споменик СКА III (1890) 8, 10.

У *Врањинској повељи* забележена је међа извесног потеса: 8
врѣдо где стои крѣсть.³

У *Светостефанској хрисовуљи* краља Стефана Уроша II Милутина међе сеоских атара биле су следеће: међа села Бањске и њему суседних села која су у чинила јединствену територијалну целину и као таква уступљена манастиру, ишла је „и од крстова у црвену врбу” (wt[ъ] крѣсть оу чрълкнуоу врѣвѣ). На међи села Селчанице налазио се крст од раније, за „који рече Господин Краљ Добреји и Мутиводи да га поставе” (оу крѣсть коѣга рече господинь крал доврѣю и моутиводѣ поставити). Међа места Рогозно ишла је „у крст у Главатов, и од крста у Орјахово” (и под главатове оу крѣсть оу главатовѣ. и wt[ъ] крѣста оу ѡрѣахово), док је међа села Осојана у Кујавчи ишла „од брега преким путем у Ивању цркву, и од цркве до Ласова крста” (wt[ъ] дѣла прѣкимѣ поутемѣ оу иваню цръквѣ, и wt[ъ] цръкве до л[а]сова крѣста). Међа Рашких села Дежева, Сути и Бекова ишла је „на крст на доње у Куријачу” (на крѣсте на дољнѣ оу коуриачоу), док је села Тушимља међа ишла „у пут који води од Прпора уз Враскоњ, у јасиковицу на Крсту” (оу јасиковицоу на крѣсте). Међа села Крушева у Плаве: „и отуд по брегу над бор у крсте, и од крста по брегу у Ражану” (и wt[ъ] тоудѣ по дѣлоу над борѣ оу крѣсте, и wt[ъ] крѣсть по дѣлоу оу рѣжаноу), а међа села Гусиње ишла је „код Попове луке, у врбу у Трифонов крст” (кодѣ попове луке оу врѣвоу оу трифонѣ крѣсть). Међе планине Баба и Гозбаба и Витицрев, и Јеленак, и Чахор протезале су се „од Водице у крст, од крста низ поток у реку” (wt[ъ] водице оу крѣсть, wt[ъ] крѣста нисѣ потоку оу рѣкоу).⁴

³ F. Miklosich, *Monumenta Serbica spectantia historiam Serbiae, Bosnae, Ragusii*, Viennae 1858, № 22, 18.

⁴ *Светостефанска повеља*, издање Љ. Ковачевић, Споменик СКА, IV (1890) 2, 3, 4, 5; превод Д. Богдановић у: *Задужбине Косова. Споменици и знамења српског народа*, Београд-Призрен 1987, 316, 318, 319. Уп. С. Мишић, *Међе у Светостефанској хрисовуљи*, у: *Манастир Бањска и доба краља Милутина*, Зборник са научног скупа одржаног од 22. до 24. септембра 2005. године у Косовској Митровици, Центар за црквене студије, Ниш – Филозофски факултер, Косовска Митровица – Манастир Бањска, 2007, 47-50.

Према *Хиландарској повељи* краља Стефана Дечанског од 9. јула 1327. године, заједничка међа села Слаמודража, Добродољана, Непробишта, Момуше и Беле Цркве, која су поклоњена манастиру, ишла је поред осталог и оузь хрид(ь) дѣлом кр(ь)сть на поу(ь).⁵

Према *Првој дечанској повељи* међа села Стрелци ишла је „на три крста” (на три кр(ь)сте), села Грнчарево „у Трифуњ крст” (оу Трифоуњ кр(ь)сть), док је међа села Добра Река ишла „у Лучин крст” (оу Лоучинь кр(ь)сть).⁶

Према *Другој дечанској повељи* међа села Бабе ишла је до крстьь. на трии водице, села Добра Река оу Лоучинь крсть и ѡд крста, а међа зимског пашњака Модра Слатина на ѡноу страноу оу крсть. Један гранични потез између села Грнчарева и села Досуђе ишао је оу Трифоуњ крсть.⁷

Према *Трећој дечанској повељи* погранични ентитети се углавном понављају: међа Баба и Добри Дол ишла је прѣко врѣда до кр(ь)стьь. на трии водице, а Грнчарева и Досуђа оу Трипоуњ кр(ь)сть. Међе Врмоше ишле су оу Цаконовь кр(ь)сть, Добре Реке оу Лоучинь кр(ь)сть. и ѡт(ь)кр(ь)ста, Кушева на на кр(ь)сть и на паноу и на доубь кь Гоушици. Међа катуна Тудоричевци избијала је, такође, на кр(ь)сть, као и зимског пасишта Модра Слатина на ѡноу страноу оу кр(ь)сть), док је међа села Манастирица ишла кь Николиноу кр(ь)стоу.⁸

У Душановој повељи којом се манастиру Хиландару поклања црква Св. Николе у Врању (1343-1345) забележен је крст недалеко од сеоске међе: „од врбе на два камена становна ниже крста” (ѡд врѣве на два камена становна ниже крста).⁹

У *Светоарханђеловској хрисовуљи* цара Стефана Душана забележени су следећи крстови у пограничном систему: „и још прило-

⁵ F. Miklosich, *Monumenta Serbica*, № 82, 87; С. Новаковић, *Законски споменици српских држава средњега века*, Београд 1912, 398-399.

⁶ П. Ивић, М. Грковић, *Дечанске хрисовуље*, Нови Сад 1976, 63, 65.

⁷ *Исто*, 87, 117, 128, 144.

⁸ *Исто*, 171, 239, 240, 244, 246, 254, 260, 261.

⁹ С. Марјановић-Душанић, *Повеља краља Стефана Душана о поклањању цркве Светог Николе у Врању*, ССА 4 (2005) 72, 76.

жи Царство ми што се обрете место Прибислава Ђетута... и њиве ниже Луке... код стуба Богородичина на самом прелазу у крста". Међа села Пирани била је постављена „ту низ брег право у крст”, док су му границе са Крушјем ишле „право у Петков крст и ту камен постависмо”. Граница села Ошвања са Роговом ишла је „од селишта на Прибчев крст, и од крста по брегу у Рујеву пољану”, док се међа села Речани протезала „преко дола ниже Мишева крста на грм”, а села Брези „у крст, где се путеви састају” и затим „преко поља на Љубин крст”. Међа засеока Крсти, села Шикље у Горњем Пилоту ишла је на „крст на шикаљском путу”, а затим и на „Мамзин крст”; међе катуна Коштра „у Павлов крст”, планине Степанове „до Станова крста”, а села Жеравина ишла је „право у Кожичин крст”, села Исаврово међа је ишла „у крст на главу”.¹⁰

Према попису међа манастира Хиландара на Светој гори, које је цар Стефан Душан утврдио са сабором Свете Горе 1348. године, једна од међа је ишла на *желѣзњи крѣсть на съборњи пѣтъ*, и избјегала на крст за који се каже да је од старих времена: *и тѣ еѣть крѣсть ѡтъ древнее врѣме*.¹¹

У *Раваничкој повељи* кнеза Лазара међа села Окопац Горњи ишла је на „Миланов крст”¹², међа села Дубница ишла је „на крст”, а села Љубиње „на раскрстије код Божијева крста”¹³.

¹⁰ Ј. Шафарик, *Хрисовула Цара Стефана Душана, којомъ оснива манастиръ св. Архангела Михаила и Гаврила у Призрену*, Гласник ДСС 15 (1862) 266, 275, 278, 280; превод Д. Богдановић, *Задужбине Косова*, 347, 348, 349, 350; новије издање С. Мишић, Т. Суботин-Голубовић, *Светоарханђеловска хрисовуља*, Историјски институт, Београд 2003, 91, 92, 95, 98, 99, 104, 108, 114, 122.

¹¹ F. Miklosich, *Monumenta Serbica*, № 115, 131; А. Соловјев, В. Мошин, *Грчке повеље српских владара*, СКА, Београд 1936, 344-345.

¹² Врднички препис повеље, А. Младеновић, *Повеље кнеза Лазара: текст, коментари, снимци*, Београд 2003, 52, 59; у Раваником препису, зове се *Милованов крст*, *Исто*, 117; уп. Г. Шкриванић, *Раваничко властелинство*, Историјски часопис, 16-17 (1966-1967) Београд 1970, 241.

¹³ А. Младеновић, *Повеље кнеза Лазара*, 53, 60, 61; уп. Г. Шкриванић, *Раваничко властелинство*, 247.

Овде нису наведене све повеље, нити је намера да се попишу сви слободно стојећи крстови средњовековне Србије који се у њима помињу, већ је представљен њихов репрезентативни (већински) узорак, који несумњиво указује на постојање једног раширеног и добропознатог обичаја. Важно је, такође, напоменути да се на границама многих села из наведених повеља (као и у оним другим које са разлогом нису поменуте) не помиње крст, што значи да крст није имао *само* функцију међника приликом одређивања граничних по-теса. Границе сеоских атара обично прате географски терен, брежуљке, падине, косе, долине, луке, реке, газове („бродове”), шуме, гајеве. Као оријентир могли су послужити и објекти које је подигао човек, као што су поменути крстови, цркве и „црквице”, воденице, млинови, рибњаци, студенци (организованог извора или бунара), путеви, мостови, њиве, виногради, гумно, усамљени гроб, игриште и сл.¹⁴ Где је било неопходно обележити границу, постављао се „мрамор” или „камен”, или како се уопштено каже *постависмо међнике*¹⁵, који су се обично укопавали – „на камен пловни и забодени”¹⁶ или „на побијен камен”¹⁷, док је граница могла ићи од једног мрамора на „други”, „трећи”, „четврти”, и тако редом, док је „како се ками вали” ушљао у употребу као технички израз при одређивању међе. Постављено камење је често обележавано одређеним знаком („белег на камену” или *тоу стави воула оу камен*¹⁸), као што се на њима могао „извајати”, односно урезати крст¹⁹, или се крст према потреби

¹⁴ С. Новаковић, *Село*, Београд 1965³ (прво издање 1891) 65-66; К. Лиречек, *Историја Срба II*, Београд 1952, 161-162; М. Ал. Пурковић, *Одређивање међа*, Етнологија – Часопис етнологског друштва у Скопљу, год. 1, св. 2 (1940) 69-72; *Лексикон српског средњег века* (даље у тексту ЛССВ), s.v. Међа; Међници (Р. Михаљчић) 390-392; С. Мишић, *Међе у Светостефанској хрисовуљи*, 43-53.

¹⁵ П. Ивић, М. Грковић, *Дечанске хрисовуље*, 194.

¹⁶ С. Новаковић, *Законски споменици*, 417.

¹⁷ Г. Елезовић, *Турски извори за нашу историју*, Јужна Србија 2 (1922) 128-133. М. Ал. Пурковић, *Одређивање међа*, 73.

¹⁸ А. Соловјев, В. Мошин, *Грчке повеље српских владара*, 344-345, 414.

¹⁹ „до великаго камена на њемже јестъ крѣсть извајанъ отъ вѣсточние страни”, В. Мошин, *Акти из светогорских архива*, Споменик СКА, ХСІ (1939) 173, или у акту прота Теофана за манастир Вериота *дрѣгы камень... и на*

урезивао и у стену одабрану као гранични ентитет.²⁰ На сличан начин, могло је и посебно дрво које је доминирало у окружењу да се употреби у функцији међника и да буде означено крстом: **и тлмв вьдрѣзисмо крѣсть вь доубѣ**, како је забележено у каснијем препису *хиланадарске повеље* цара Душана из 1348. године²¹.

Изгледа да су и границе већих географских целина биле обележаване на сличан начин. Дубровчанин Мавро Орбин крајем XVI и почетком XVII века помиње погранично камење које је обележавало границу између истријских области Хума и Зете: на једном месту то је камен са „уклесаним крстом” („poi l’è unà Croce fatta in una pietra grade”), а на другом, „камен са знаком” („è una gran pietra con il segno”).²²

Према Константину Јиречку подизање слободно стојећих крстова, слично као и постављање мраморних каменова или клесање крста у камен, имало је функцију обележавања границе.²³ У истом контексту их разматра и Миодраг Ал. Пурковић²⁴. Међутим, сагледани само у функцији обележавања међе, крстови губе своју вишезначност која произилази из њихове разноврсне употребе као знака и као симбола. Приликом анализе садржаја повеље посредно, али недвосмислено сазнајемо да је улога „слободно стојећег” крста као

нкмъ кр(ь)сть изваа се и затим, и дрѣгы камень вьдрѣжень кр(ь)сть имѣк, М. Живојиновић, Ђ. Бубало, *Акт прота Теофана за манастир Вериота (април 1312, инд. 10) у старосрпском преводу*, Зборник радова Византолошког институт (даље у тексту: ЗРВИ) 40 (2003) 259.

²⁰ lapides signati cum cruce у околини Котора, К. Јиречек, *Историја Срба II*, 161-162; ЛССВ, s.v. Међа; Међници (Р. Михалчић) 391.

²¹ А. Соловјев, В. Мошин, *Грчке повеље српских владара*, 342-343; F. Miklosich, *Monumenta Serbica*, № 115, 131.

²² М. Orbini, *Il regno degli Slavi*, Pesaro 1601, 393; Мавро Орбин, *Краљевство Словена*, СКЗ, Београд 1968, 193; уп. Љ. Спаравало, *О граничном камењу између средњовековног Хума и Зете које помиње Мавро Орбин*, *Историјски Гласник*, св. 1-2 (1979) 89-97; Ђ. Тошић, *Требињска област у средњем вијеку*, Београд 1998, 15.

²³ К. Јиречек, *Историја Срба II*, 161.

²⁴ М. Пурковић, *Одређивање међа*, 70-71. С. Мишић, *Међе у Светостефанској хрисовуљи*, 51 крстове види само у функцији обележавања међе: „...крст или мраморје служи као међник”.

међника била од „секундарног” или „изведеног” значаја, слично као и приликом пописивања многих других антропогеографских ентитета (млин, гумно, пут, црква, игриште, гроб, виноград, итд.), којима обележаваће границе, очигледно, није била примарна намена²⁵. Уосталом, у повељама се прави јасна разлика између међника (или уклесаног крста на каменом међнику, односно на кори одређене врсте дрвета) од слободно стојећег крста. У *Светоарханђеловској хрисовуљи* то је недвосмислено показано када се каже да граница иде „право у Петков крст и ту камен постависмо”. Камен је употребљен ради обележавања међе, а не крст који је ту, као што видимо, од раније постављен. На сличан начин употребљен је крст и у опису границе села метоха цркве Св. Николе код Врања, где се каже да је међа ишла на „два камена становна” која су се налазила „ниже крста”. Значи, постављени крстови представљали су, несумњиво, истакнуте ентитете у природном окружењу, чија се позиција могла искористити и приликом повлачења међе.

Каква је, онда, могла бити основна улога поменутих крстова у локалној средини, било да је то село, жупа или једно веће властелинство? Може ли се у њима препознати локална пракса обележавања сакралне топографије у познатом окружењу парохије и да ли се пракса постављања тих крстова може тумачити као извесно обележје локалне, народне, незваничне и лаичке побожности?

Познајући природу повеље и њену употребну функцију, не би требало да нас збуни чињеница да су слободно стојећи крстови, као и многи други ентитети, побележени само на међема сеоских атара. У складу са практичном наменом правног чина повеље, писани објекти и топоними не покривају целокупни простор локалне заједнице, што значи да не би требало сматрати да су наведени крстови својствени само граничном потесу. О обичају постављања крста независно од сеоских међа, недвосмислено нас обавештавају извори другачијег порекла и намене. Подаци које они доносе морају се узети у обзир, суочити са оним из повеља. Они нису ни малобројни, ни једнообразни.

²⁵ С. Новаковић, *Село*, 65 наведене ентитете зове – мада изричитно не помиње крст – „знацима који су се могли наћи на месту куд је међа ударала”.

Друге врсте извора

Доментијан у свом *Житију св. Саве* приповеда како је свети-тељ, добивши чин архимандрита и поставши игуман манастира Студенице подизао цркве и крстове широм ондашње Србије:

„... он украси своје отачаство сваком добром вером и светим црквама, поља и удоља и брда. Где не доспе цркве сатворити, ту крст постави (тоу крѣсть постави), да се на сваком месту име Божје прославља, по речи богооца Давида: ‘На свакоме месту владавине Његове’ (Пс 103, 22)”²⁶.

У наведеном тексту писац изричито говори о подизању цркава и крстова изван насељених места, по пољима, долинама, бреговима и брдима, у намери да се обележи целокупни крајолик у којем је деловао св. Сава и истакне његова пастирска ревност и друштвена ангажованост. Наведени мотив у Доментијановом казивању има општи значај, док су методе и симболи несумњиво били опште препознатљиви и одавно присутни у пастирској пракси²⁷.

Знатан друштвени значај имали су крстови који су постављани уз раскршћа и путеве којима се одвијала свакодневна комуникација унутар жупе, властелинства, области и шире. У владарским повељама постоји више сведочанстава о томе, уосталом као и у другим врстама извора. За разлику од прве групе извора у којима су крстови смештени у конкретно географско окружење сеоског атара, у овој другој препознаје се постојање извесних обичаја и праксе.

²⁶ Доментијан, *Житије светог Саве*, превод и коментари Љиљана Јухас – Георгијевска, издање Т. Јовановић, СКГ, Београд 2001, 169-170.

²⁷ Веселин Чајкановић грешни када наведене податке тумачи као замену паганских идола симболом нове вере – крстом, немајући у виду историјски контекст покршћивања Југоисточне Европе, В. Чајкановић, *Да ли су стари Срби знали за идоле*, у: *Мит и религија у Срба*, Београд 1973, 54. Душан Бандић је ово Чајкановићево размишљање окарактерисао следећим речима: „Хипотеза је занимљива, али и недовољно аргуменотвана”, Д. Бандић, *Народна религија Срба у 100 појмова*, Београд 2004² (прво издање 1991), 113. У сваком случају, да је св. Сава крстовима замењивао незнабожачке идоле, његов ученик и писац житија Доментијан то не би пропустио да истакне и да процес христијанизације, по природи сложен и дуг, припише једној личности чији се светачки култ управо стварао (в. ниже нап. 111).

Не подовакть крѣсть на поѹти поставити и литоѹргисати при нкмъ, тако скврѣнкть кго пси и свиникѣ. Крѣсть вѣносите въ црѣквѣ сельскою. Яще кто литоѹргиса ѿ крѣста, да кетъ лихѣ поповѣства.²⁸

Пред нама је садржај црквене забране која се налази у извесном епитимијном зборнику (номоканунцу) – под насловом „Заповеди светог оца нашег Јована Златоустог о закону црквеном” – који је често преписиван у српскословенским требницима од XIV (најстарије сачуван примерак) до XVII века²⁹. Присуство ове забране у требнику, неизоставној књизи парохијског свештеника, изнова потврђује њен значај у локалној заједници. Она нам открива важне податке о месту и функцији слободно стојећег крста: он се обично налазио уз локални пут и при њему се вршила „литургија”³⁰. Такав крст требало је унети у „сеоску цркву” и сачувати га од скврнављења домаћих животиња, као што су пас и свиња, које су се слободно кретале профаним окружењем. Ова забрана представља извесно сведочанство о обичају који се, изгледа, није могао лако укинути и који је био поштован у круговима верника-лаика, али како изгледа, није ревностно био прогањан од стране представника Цркве. Обављање црквеног верског обреда при крсту, могло би се, можда, сматрати као једно од основних обележја парохијске религиозности у којој су

²⁸ V. Jagić, *Sitna gradja za crkveno pravo*, Starine JAZU V (1874) 148.

²⁹ У науци преовлађује мишљење да је компилација настала вероватно у XIII веку, Р. Грујић, *Црквени елементи крсне славе*, Гласник Скопског научног друштва, VII-VIII (1930) 37; Д. Богдановић, *Крсна слава као светосавски култ*, у: *О крсном имену. Зборник*, Просвета, Београд 1985, 486-511 (= Д. Богдановић, *Исто*, Гласник Српске православне цркве XLII (1961) 200-207); Д. М. Калезић, *О могућности да је св. Сава писац номоканунца*, у: *Проучавање средњовековних јужнословенских рукописа. Зборник радова са III међународне хиландарске конференције одржане од 28. до 30. марта 1989*, САНУ, Београд 1995, 159-166. Значај наведене компилације лежи у чињеници да се она углавном налази у требнику српске рецензије током поменутог периода, С. Бојанин, *Забаве и светковине у средњовековној Србији (од краја XII до краја XV века)*, Историјски институт-Службени гласник, Београд 2005, 29-32.

³⁰ Уп. С. Бојанин, *Средњовековна светковина између приватног и јавног*, у: *Приватни живот у српским земљама средњег века*, приредиле С. Марјановић-Душанић и Д. Поповић, Клио, Београд 2004, 246-279.

учествовали сви чланови заједнице, независно од њиховог друштвеног статуса. О томе недвосмислено сведочи једна друга врста изво­ра. Реч је о запису из XVII века:

Да се зна к(а)де се постави крстъ на стене нарицаѣми Ховеръ. Првекъ постави дїаконъ Сүмевнъ въ лето 721 и 6. и пакы послежде постави се въ лѣто 783 и 4. месеца априліа 6 днь. и въ тажде данъ выстъ ветаръ крѣпакъ, и въ ть часъ оүтоли се, дондеже крстъ постави се. и постави га попъ Явесаѡмо при игѡменѡ Ярсениу кро­монахѡ.³¹

Пред нама је, несумњиво, сведочанство о дуготрајном пошто­вању једне традиције. Подизање крста на стени Хобер, током ветро­витог априлског дана 1652. године старањем локалног свештеника, представља обнову једног знатно старијег крста, који је на истом ме­сту подигнут знатно раније, пре нешто више од сто година (1547). Избор места овог крста углавном се не разликује од положаја мно­гих који су пописани у средњовековним повељама. Ипак, треба ис­таћи, крст није постављен у функцији обележавања међе – што би највероватније у запису било речено. О његовој могућој намени го­воре нам једино подаци ко је, када и где крст поставио.

Постојање слободно стојећих крстова може се пратити и у османским документима. У кануннама Босанског санџака из 1516. године забрањује се, уз подизање нових цркава које „нису постојале од старог невјерничког времена”, и обичај постављања крстова уз путеве:

„Нека се поруше крстови који су постављени на путевима и нека се не допушта да их убудуће постављају. А ако их поставе, не­ка се казне тјелесном казном они који то ураде. А онај кадија у чи­јем се кадилуку то догодило па то не забрани и не спријечи, то ће бити разлог да се свргне”.³²

Наређење локалним властима да руше крстове који се уз пут налазе, као и забрана њиховог подизања, представља још једно све­дочанство о широко распрострањеном обичају међу локалним ста-

³¹ Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи I*, № 1537, 381.

³² *Kanuni i kanun-name za Bosanski, Hercegovacki, Zvornički, Kliški, Crnogorski i Skadarski sandžak*, uredili B. Đurđev, N. Filipović, H. Hadžibegić, M. Mujić i H. Šabanović, Orijentalni institut u Sarajevu, Beograd 1957, 31.

новништвом, са несумњиво дугим средњовековним традицијама. У кануннама се изричито и каже да подизање крста, као и градња нове цркве, порекло води из „старог неверничког времена”. Међутим, осим податка да у османском документу препознајемо упорно опстајање обичаја, из њега не можемо наслутити какво је значење обичај могао имати код локалног хришћанског становништва. У кануннама се он превасходно сагледава са званичног, конфесионалног становишта кроз однос хришћанин – муслиман. У намери да обичај укине као невернички, османске власти прописују телесне казне за извршиоце, а локалним кадијама се прети свргнућем уколико не би истрајали у поштовању прописа канун-наме.

Слична сведочанства о слободно стојећим крстовима доносе и страни путописци. Године 1553. путописац Ханс Дерншвам (Hans Dernschwam) на свом путу од Ниша ка Софији приметио је испред више села подигнуте крстове. Код бугарског села Цариброда („Czaribrod”) налазио се један дрвени крст³³, док су испред суседног села Белице („Welicze” или „Welika”), у којем су, како каже, становали Срби, на једном брежуљку подигнута била „два дрвена висока крста”³⁴. И касније, на свом путу кроз Бугарску, Дерншвам је приметио крстове при улазу у насеље, као, на пример, испред села Вакарело („Wakareo”)³⁵. Слично османским властима, он се не упушта у разматрање локалних обичаја и веровања која би се могли довести у везу са тим крстовима. Из његовог коментара може се закључити да су крстови имали само једну улогу и то ону која се односила на јавно истицање хришћанске припадности становништва поменутих села³⁶. Да ли је Дерншвам у праву?

³³ „Alda ein hulczen † vor dem dorff”, *Hans Dernschwam's Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien (1553/55) nach der Urschrift im Fugger-Archiv*, herausgegeben und erläutert von Franz Babinger, München und Leipzig 1923, 13.

³⁴ „Vor dem dorff auff einem hubell zway hulczene hoche kreutz, zw eim zaichen, das sy cristen sein”, *Исто*, 14.

³⁵ „Im hinein zihen gen Wakareo, vor dem dorffe, auff der rechten handt, ist der pawern begrebnus, darbey ein kreutz †, zw einem zaichn, das sy noch cristen sein”, *Исто*, 17.

³⁶ в. претходну напомену.

Крстови из повеља и „заветни крстови” фолклорне традиције XIX и XX века

Разноврсност наведене изворне грађе (повеље, епитимијни зборници, житија, записи, османске канун-наме, страни путописи) несумњиво документује постојање једне снажне традиције, која се може пратити најраније од краја XII или почетка XIII века. Она се препознаје у обичају јавног подизања крста, недвосмисленог и општепрепознатљивог знака у човековом окружењу. Крстови су могли бити укључени у систем локалних међа, али су обележавали и места при којима су се обављали извесни обреди парохијске цркве и локалне заједнице. У том погледу, постављање слободно стојећег крста у локалном крајолику несумњиво се доводи у везу са поменутом црквеном праксом. Међутим, основно питање је, какво им се значење придавало у верском и друштвеном животу заједнице. Стога, није оправдано да се приликом анализе друштвеног значаја поменутих крстова ограничимо на ставове Јиречека или Пурковића, који су своје закључке заснивали углавном на прилично неодређеним подацима средњовековних повеља³⁷. Основни путоказ препознаје се у горе наведеној забрани из требника. У том смислу, за разлику од поменутих историчара, корак даље је отишао Мирко Барјактаровић, указавши на вишенаменску функцију крста, пре свега, на ону заштитну, из које произилази и употреба крста као чувара сеоских међа и светости саме међе³⁸.

Да би се успешно могла размотрити наведена проблематика, оскудне податке из средњовековних извора треба суочити са знатно

³⁷ За разлику од Јиречека, Пурковић се користио етнографском грађом, препознајући са једне стране континуитет у обележавању међа и омеђавању и сл., а са друге да употпуни недореченост средњовековних извора.

³⁸ М. Барјактаровић, *О земљишним међама*, Српска академија наука, Београд 1952, 51. Иако му нису непознати објављени историјски подаци, он своја истраживања углавном заснива на етнографској грађи сакупљеној током XIX и првој половини XX века; Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић, *Српски митолошки речник* (даље у тексту СМР), Београд 1998² (прво издање 1970) s.v. Међа, 300-301; s.v. Крст, 269. Уп. Л. Ђаповић, *Земља веровања и ритуала*, Етнографски институт, Београд 1995, 69-70.

богатијим етнографским описима из XIX и прве половине XX века. У том смислу неопходно је применити тзв. *регресивну методу*, која је заснована на идеји дугог трајања и спорих промена, али истовремено помаже истраживачу да се не упадне у грешку директног преношења етнографских података из једне у другу историјску епоху. Основни циљ те методе је, како је својевремено истакао Питер Берк (Peter Burke), „да се да смисао преживелим фрагментима, а не као замена за непостојеће фрагменте”³⁹. Осим тога, треба имати стално на уму да је у етнографским истраживањима поменутог периода показано да се народни обичаји прилично разликују од села до села или од области до области. Са друге стране, модерна етнологија и фолклористика постале су знатно осетљивије на историјске промене и процесе у својим истраживањима⁴⁰.

Подаци о месту и положају крстова из средњовековних повеља веома су слични оним побележеним вековима касније. Као илустрација може послужити распоред крстова које доноси Миленко Филиповић за села Скопске котлине из првих деценија XX века. Већ се тада, обичај постављања камених крстова по сеоским атарима сматрао веома старим. Крстови су се налазили на узвишењима – у селу Кучкову „по брду изнад села три крста”, у Сопиштима „крстови по хриду”, у селу Драчеву „четири крста по брдима око села” – или на границама сеоског атара, или на уласку у село или на гробљу. Углавном су (не сви) носили имена светитеља којем су били посвећени: св. Илија, св. Спас, Духови, летњи Петковдан, Петровдан, св. Недеља, св. Прокопије, св. Ћирило и Методије, Велика Госпојина, св. Петка, и сл. Била су то места која су се обилазила у литијним оп-

³⁹ P. Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, 87. *Регресивну методу* коју у истраживању наведених научних области предлаже Питер Берк увео је у европску историјску науку познати француски историчар Марк Блок. Важно је напоменути да Блок није измислио регресивну методу већ ју је применио „самосвесно и систематично” у односу на раније истраживаче, P. Burke, *The French Historical Revolution: The “Annales” School 1929-1989*, Stanford University Press 1990, 24.

⁴⁰ *Medieval Folklore: An Encyclopedia of Myths, Legends, Tales, Beliefs, and Customs, Vol. I*, (даље у тексту MF), editors Carl Lindahl, John McNamara, John Lindow, Santa Barbara-Denver-Oxford 2000, XXIV-XXVII; sv. Folklore.

ходима у време заветина или се око тих места окупљало ради организовања празничне гозбе (клати „курбан”) у част светитеља којем је крст посвећен.⁴¹

Да ли се, онда, крстови из наведених средњовекових извора могу сматрати „претечом” такозваних „заветних крстова”, које познаје савремена етнологија? У етнологској науци добро је познато да су „заветни крстови”, било да су од дрвета или од камена, подизани у центру села, ван насеља, на међи, или уз друге ентитете, као што су путеви, на имањима заветованих лица и породица и сл. Подизани су ради заштите заједнице, људи, усева и стоке од болести, помора, природних непогода.⁴² Сличну намену у фолклорној култури XIX и прве половине XX века имао је и *запис*, тј. урезани („записани”) крст у кори дрвета или је на дрво постављана икона⁴³.

Наведена употреба крста у фолкорном наслеђу несумњиво указује на сегментацију друштвеног простора заједнице. Места означена знаком крста сматрана су за света и као таква издвајана из окружења, било физички, оградом, било наметањем извесних прави-

⁴¹ М. С. Филиповић, *Обичаји и веровања у Скопској котлини*, Српски етнографски зборник (даље у тескту СЕЗ) LIV, Живот и обичаји народни 24 (1939), 359-361; Реч је о широко заступљеном обичају у централним областима Југоистчне Европе, уп. Р. Hristov, Ts. Manova, *The new “old” kurban. A case study*, in: *Kurban in the Balkans*, edited by Biljana Sikimić, Petko Hristov, Institute for Balkans studies, Belgrade 2007, 209-230.

⁴² О. Младеновић и М. Радовановић, *Заветни крстови у Заглавку и Буцаку*, Развитак, XXIII год. бр. 3 мај-јун, Зајечар 1983, 76-81; М. Радовановић, *Заветни крстови у источној и јужној Србији*, Етно-културолошки зборник IV, Сврљиг 1998, 173-176; П. Христов, *Граница и/или център (Оброчна места в Трџнско, Годечко и Пиротско)*, Етно-културолошки зборник VII, Сврљиг 2001/2002, 27-34; СМР, s.v. Крст, 269; *Речник на македонската народна митологија*, редактор Т. Вражиновски, Матица македонска, Скопје 2002, s.v. Крст, 238-239.

⁴³ Етнографска литература о овој теми веома је ботага и разуђена. Уп. Д. Бандић, *Народна религија Срба*, 56; С. Зечевић, *Заветина у североисточној Србији*, ГЕМ 36 (1973) 49-54; Л. Ђаповић, *Земља веровања и ритуала*, 76-77; А. Драгојловић, *Запис као свети простор у традиционалној заједници*, Етно-културолошки зборник IV, Сврљиг 1998, 133-137 са прегледом литературе.

ла понашања⁴⁴. У организацији светог простора народне културе из поменуте историјске епохе, препознајемо снажне утицаје одређених концепата средњовековне Цркве. Као што смо већ видели, у горе наведеној средњовековној забрани као основни разлог противљења постављања крста у профано сеоско окружење наводи се његова деса-крглаизација од стране домаћих животиња⁴⁵.

Верски и друштвени значај „заветних крстова”, као и других места обележених крстом, добија посебно на значају у време црквених празника (у фолклором наслеђу XIX и XX века познат као „заветина”), када се око њих окупљало ради заједничког светковања или су укључивани у литијни опход сеоског атара⁴⁶. Да ли су сличну функцији обележавања светог места имали крстови из наших повеља и других средњовековних извора? Да ли се ти крстови могу доводити у везу са литијом, једном од основних верских обреда заједнице, било оне средњовековне, било оне традиционалне, из XIX и прве половине XX века? У коликој је мери, онда, Дерншвамово тумачење о истицању верског идентитета мештана површно и једнострано?

Крст као обележје светог места и литијни опход парохије

У намери да се пописани крстови у средњовековним повељама препознају као претходници „заветних крстова” народне културе из каснијег периода, неопходно је указати на сличност њихове друштвене и религиозне функције у одређеној средини. Крстом се обележавало свето место у селу и његовом атару, које је било у функци-

⁴⁴ Када се ради о *зансу*, „табуисано је плување, обављање нужде, па чак и спавање под записом”, С. Зечевић, *Заветина*, 49; А. Драгојловић, *Запис као свети простор*, 133; уп. Д. Бандић, *Табу у традиционалној култури Срба*, Београд 1980, 247-248.

⁴⁵ О друштвеним концептима чистог и светог; уп. М. Daglas, *Čisto i Opsa-no: analiza pojmova prljavštine i tabua*, превод: I. Spasić, Београд 2001².

⁴⁶ О. Младеновић и М. Радовановић, *Заветни крстови у Заглавку и Буцаку*, 76; П. Христов, *Граница и/или център*, 33. О заветини уп. СРМ, s.v. *Заветина*; С. Зечевић, *Заветина* 43-66; Д. Бандић, *Народна религија Срба*, 356-360.

ји светковања хришћанских празника и стајало је у непосредној вези са литијским обредном. Овде није место за детаљно истраживање и анализу литије у култури средњег века, али је неопходно указати да она спада у оне обреде који непосредније повезују локалну заједницу и њено територијално окружење⁴⁷. Такође, важно је истаћи да је постојало снажно веровање аграрног друштва у заштитну и лустративну функцију литије. У контексту литијног опхода, сагледаће се основни значај и функција наведених крстова као чувара заједнице.

Пошто не располажемо описима конкретних литијних опхода у парохији средњовековне Србије – мада одређени значај могу имати описи преноса моштију светитеља који су организовани од световне и духовне елите⁴⁸ – основно полазиште представља анализа званичног црквеног *Чина литије* и њему блиских апокрифних молитиви и чинова. Приликом анализе ових текстова треба обратити па-

⁴⁷ О литијама великих урбаних и верских центара позне антике и раног средњег века као што су Јерусалим, Рим, Цариград, J. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy*, *Orientalia Christiana Analecta* 228, Roma 1987; R. Ousterhout, *Sacred Geographies and Holy Cities: Constantinople as Jerusalem*, in: *Hierotopy. The Creation of Sacred Spaces in Byzantium and Medieval Russia*, ed. Alexei Lidov, Moscow 2006, 98-111. Уп. рад о процесјама у граду Риму у XII и XIII веку, S. Twyman, *The Romana Fraternitas and Urban Processions at Rome in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, in: *Pope, Church and City: Essays in Honour of Brenda M. Bolton*, ed. F. Andrews, Leiden 2004, 205-221.

⁴⁸ Уп. Д. Поповић, *Под окриљем светости. Култ светих владара и реликвија у средњовековној Србији*, Балканолошки институт, Београд 2006. са посебним освртом на поглавља „Српска владарска *translatio* као тријумфални *adventus*” и „Мошти св. Луке-српска епизода”; Д. Црнчевић, *О сакралној топографији последње српске средњовековне престонице – утврђеног града Смедерева*, у: Моравска Србија – историја, књижевност, уметност. Зборник радова са Међународног научног скупа одржаног у Крушевцу, септембра 2007. године, Београд 2007, 249-264. Шири друштвени значај поменутих преноса моштију препознаје се и у постојању низа нерелигијских елемената који неизоставно прате сваку јавну и масовну светковину средњег века: масовне гозбе, плес, игра, смех и сл. Извесни модели јавног понашања и побожности могу се пренети и на локалне сеоске празничне литије, С. Бојанин, *Забаве и светковине*, 18; 99-111.

жњу на друштвени и просторни контекст у којем се обред изводи⁴⁹. Односно, у нашем случају, указати на одређене елементе у рукописној традицији који га откривају. Значајне податке о конкретним литијама у одређеном крајолику руралне средине, али не парохије већ манастира, пружа нам *Повест о чудотворним иконама манастира Хиландара*, која је забележена крајем 1550-тих година⁵⁰. Према овој усменој хиландарској традицији о чудотворним иконама и другим светим предметима из манастирске ризнице, приметно је снажно присуство литијних опхода у којима су поменути свети предмети добијали нарочити верски и друштвени смисао. Тада су се обично обилазили важни економски ентитети заједнице унутар манастира – пекаре, вински подруми, гумно, житница, дохија где су се чувале основне потрепштине као што су масло, уље, мед, восак риба, со и сл. – или изван њега, као што су виногради, пирг Св. Василија и сл.⁵¹ Пракса изласка литије из манастира у његово профанио окружење препознаје се и у једном од преписа званичног *Чина литије: и абѣе походимъ изв(ь)н(ь) монастѣра поюще канонъ кмже кс(ть) празднѣкъ*⁵².

Званични црквени чин литије у требницима српске рецензије (од краја XIII до краја XVII века) носи наслов, уз извесне варијанте:

⁴⁹ J. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship*, 35, 253-268.

⁵⁰ Ову *Повест*, са подужим насловом „Повѣст зѣло страшна, и ужаса исплънена, и душеполезна вѣрным. Сповѣдание о святыхъ чудотворныхъ иконахъ, еже суть в Святѣи горѣ Афоньстѣи, в монастыри, глаголемѣмъ Хиландарь, како и что чудодѣиствуютъ. Сказание о нихъ сице”, објавио је релативно недавно А. А. Турилов, *Рассказы о чудотворныхъ иконахъ монастыря Хиландар в русской записки XVI века*, у: *Чудотворная икона в Византии и Древней Руси*, Москва 1996, 510-531. Текст представља хиландарску традицију, највероватније усмену, о чудотворним иконама и другим светим предметима који се чувају у манастирској ризници. Њу је забележио извесни руски писар према казивању хиландарског посланства које је било упућено руском владару Ивану IV ради обезбеђивања неопходне материјале помоћи и заштите манастиру, *Исто*, 510-511; Б. Миљковић, „*Повест*” о чудотворним иконама манастира Хиландара, *Зограф* 31 (2006-2007) 219.

⁵¹ *Исто*, 515, 524; Б. Миљковић, „*Повест*” о чудотворним иконама, 219.

⁵² Требник српске рецензије из XVI века, АСАНУ № 386, л.66а-б.

Чинь како подоваєть исходити с' крсты⁵³ или Чинь како п(о)довакт(ь) исходити с кр(ь)сты въ литию⁵⁴, односно съ с(ве)тыми кр(ь)сти въ праздници г(о)сподскык⁵⁵, или Молитви егда износити литию на праздници Господскик⁵⁶, или укратко Чинь износити литию⁵⁷. У наслову Чина препознају се основни елементи литије: она је део празничног времена, излази се ради молитве из светог простора цркве у профано окружење, када су „по обичају литије” ношени крстови (исходити с кр(ь)сты), Часни крст, јеванђеље и иконе⁵⁸. У складу са наведеним општим формулама из црквеног чина, у поменутој хиландарској *Повести о чудотворним иконама* наводе се конкретни празнични дани

⁵³ *Свитак на пергаменту из XIV века*, 9. Његово датовање померено је у крај XIII века, Д. Богдановић, *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*, Београд 1978, 58. Пошто се ради о публикованом и једном од најстаријих рукописа, односили смо се према њему као према основном предлошку.

⁵⁴ Гильфердинг № 21, л. 76а, рукопис са краја XIII века, *Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР XI-XIII вв*, Академия наук СССР, Москва 1984, № 482, 369-370.

⁵⁵ Народна библиотека Кирил и Методије у Софији (даље у тексту НБКиМ) № 308, л. 95б, требник XV / XVI век, Б. Цонев, *Описъ на рѣкописитѣ старопечатнитѣ книги на Народната Библиотека въ София*, София 1910, 252-254; штампани требници у Горажду, Е. Немировский, *Горажданский требник 1523 года*, Археографски прилози 20 (1998) 392, и манастиру Милешеви, Народна библиотека Србије (даље у тексту НБС) И 14, л. 192б.

⁵⁶ НБС № 51, л. 115б, требник из последње четвртне XVII века, Љ. Штавланин-Ђорђевић, М. Гроздановић-Пајић, Л. Цернић, *Опис ћирилских рукописа Народне Библиотеке Србије I*, Београд 1986, 112-114.

⁵⁷ НБКиМ № 612, л. 73а, требник XV/XVI век, Б. Цонев, *Опис на славянските рѣкописи в Софийската народна библиотека, том II*, София 1923, 118-119.

⁵⁸ и по мол(и)твѣ. целоукъть с(ве)токъ кр(ь)ст(и)к(и)к. и дасть кдиномоу вт дпаконь. а самъ възметь ч(а)стны кр(ь)сты. и тако исходим(ь) поюще тропаре. и прочая по ввчыаю литиѣ, Гильфердинг 21, 76б-77а. О литијским крстовима, J. Cotsonis, *Byzantine Figural Processional Crosses*, Dumbarton Oaks Byzantine Collection publications № 10, Washington DC, 1994, поглавље “As Sign of the Lite (Λιτή)”.

када су литије организоване – Богојављење, Благовести, Цвети, Васкрс, понедељак Светле недеље, Ђурђевдан, Вазнесење и Ваведење – као и свети реквизити који су у тим приликама ношени: чудотворне иконе којима је текст посвећен, Часни крст и др.⁵⁹

Због своје опште намене, кретање литијне поворке је у црквеном чину представљено схематски, странама света: по изласку из цркве литија би се упутила на север, затим би скренула у правцу истока и југа, да би затворила круг уласком у цркву на западна врата. Места на којима се током опхода заустављало уопштено су названа *место* (мѣсто)⁶⁰ или *статија* (статиа)⁶¹ или су обележена странама света: на *северној страни*⁶² или *ставше на јужној стране*⁶³. Издвојена у функцији одржавања богослужбених радњи, та су места учесницима обреда морала унапред бити позната – литија се кретала углавном правцем „идѣж обычаи имут по вся лѣта ходити”, како се каже у хиландарској *Повести о чудотворним иконама*.⁶⁴ Она су, уз парохиску цркву (уколико је постојала), постала најзначајнији просторни ентитети у религиозном и друштвеном животу заједнице. Тамо су изговаране молитве, читано је јеванђеље, излагале су се иконе, палиле свеће и благосиљали окупљени верници од стране свештени-

⁵⁹ За сваки празник посебно, у литијном поворци ношене су различите иконе Богородице, других светитеља и пазника, као и други свети предмети, А. А. Турилов, *Рассказы о чудотворных иконах*, 524. О идентификацији „чудотворних” Богородичиних икона, крстова и других светих предмета који су се сачували до наших дана, Б. Миљковић, *Хиландарска икона српског цара Стефана*, ЗРВИ 43 (2006) 319-348; Исти, „*Повест*” о чудотворним иконама, 219-228.

⁶⁰ Гилфердинг 21; НБС № 676; НБС № 51.

⁶¹ Рукопис из средине XV века, некад својина „попа Николе”, Манастир Хиландар (касније у тексту Хил.) № 24, л. 244а (мк. ф. НБС А 1767). О атрибуцији и настанку рукописа, Д. Богдановић, *Каталог*, 61. Појам одговара грчком „στάσις” и латинском „statio”, F. Miklosich, *Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum, emendatum auctum*, Scientia Verlag Aalen, Wien 1977², 882. Уп. J. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship*, 143-145.

⁶² Хил. № 24, л. 243б.

⁶³ НБС № 676, л. 5а.

⁶⁴ А. А. Турилов, *Рассказы о чудотворных иконах*, 520, 522.

ка.⁶⁵ У том смислу треба разумети упозорење из једног каснијег преписа *Чина литије*, у којем се изричито казује да су таква места морала бити нарочито обележена: ставше идѣже кс(тъ) знаменно мѣсто⁶⁶. То значи да је место где се литија заустављала било унапред „знаменовано” и као такво, несумњиво, извесним обредом посвећено.

О издвајању извесног простора из његовог профаног окружења помоћу „знамена” или „знака”, читамо у другим средњовековном текстовима, као што је *Пренос моштију св. Јована Рилског из Трнова у Рилски манастир* од Владислава Граматика⁶⁷. „И ту знамење (знаменіє) начинише у име светога”, каже српски писац поводом преноса моштију бугарског светитеља у манастир под Рилом. У последњој фази преноса, литија се зауставила на једном пригодном пропланку ради одмора и телесног окрепљења учесника – „да не би неко изнемогао од глади” – које је игуман, затим, „знаменовано” у име Светитеља. Од тог тренутка место је добило обележје светог и поштовало се у виду годишњег окупљања припадника локалне заједнице ради обележавања празника: „где и до данас сваке године у дан помена светитеља славе људи на том месту”.⁶⁸

⁶⁵ Уопштено представљање места странама света у *Чину литије* омогућава формирање локалне сакралне топографије у складу са датим крајоликом одређене заједнице и његовом интерпретацијом путем увођења светих места која су се обилазила у литијном опходу. Основни модел представљају велики верски и урбани центри средњег века, Јерусалима, Рима и Цариграда, J. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship*, 45-55, 106-118, 167-170, passim; уп. R. Ousterhout, *Sacred Geographies and Holy Cities*, 109.

⁶⁶ Требник, НБС № 51, л. 116а из XVI века; атрибуција и датирање рукописа, Д. Богдановић, *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI-XVII века)*, САНУ, Београд 1982, 112; Љ. Штављанин-Ђорђевић, М. Гроздановић-Пајић, Л. Цернић, *Опис*, № 52, 112-114.

⁶⁷ Ђ. Трифуновић, *Примери из старе српске књижевности: Од Григорија дијака до Гаврила Стефановића Венцловића*, Београд 1975, текст XXVII, 134; превод: *Списи Димитрија Кантакузина и Владислава Граматика*, Стара српска књижевност у 24 књиге, књ. 14, Београд 1993, 110.

⁶⁸ идеже и до нына на вѣсако лѣто вѣ днь памети светого трѣжьствоуютъ чловѣци на мѣстѣ томъ, Ђ. Трифуновић, *Примери из ста-*

Из наведеног контекста може се закључити да је ново успостављено свето место највероватније било обележено знаком крста, пошто је реч о радњи коју је предузео званични представник Цркве ради прослављања имена светитеља. На овај закључак наводи и појам „свето знамење” (*знаменіє светое*) у Доментијановом *Житију св. Саве*, употребљен да означи крстове које је подизао Светитељ.⁶⁹ Ипак, отворено остаје питање начина „знаменовања”, односно употребе крста у датом простору. Да ли се под појмом „знаменованим местом” подразумевао слободно стојећи крст или је крст можда био урезиван у неки камен, стену или кору стабла дрвета које се истицало у свом окружењу? У опису међа манастира Ватопеда као међник употребљаван је камен, али су, као и другде, у систем међа уведени ентитети који доминирају локалним крајоликом. У два наврата помиње се храст на којем је урезан „знак часног и животворног крста”⁷⁰. Несумњива вишезначност одликује и ентитет „Крстоношин храст” (*кръстоношинъ храсть*), који је забележен у Мачви, на раваничком властелинству из последње трећине XIV века⁷¹.

ре српске књижевности, 134; превод: *Списи Димитрија Кантакузина и Владислава Граматика*, 110.

⁶⁹ Доментијан, *Житије светог Саве*, 171-172. У језику Цркве појам *знаменовати* обично је употребљаван у значењу обележавања крстом, као што је то учињено приликом чина ставропигије (в. ниже у главном тексту) или у Чину знамења новорођенчета у оквиру обреда крштења.

⁷⁰ ὁ τύπος τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιῦ σταυροῦ, В. Мошин, *Акти из светогорских архива*, 169. О међама које су одређене урезивањем крста у кору дрвета, в. М. Пурковић, *Одређивање међа*, 70, нап. 24.

⁷¹ А. Младеновић, *Повеље кнеза Лазара*, 54, 61, 87. Можда је превише смело, имајући у виду врсту извора, када савремена етнологија у називу „Крстоношин храст” препознаје постојање *записа* (урезани крст у кору дрвета) у средњем веку, добро познати сакрални ентитет у сеоском атару XIX и XX века, СМР, s.v. *Крст*, 268. У сваком случају, не треба занемарити појаву да су *записи* (урезани крст у дрвету) често били и у функцији међа, СМР, s.v. *Међа*, 300-301. Уп. А. Драгојловић, *Запис као свети простор*, 133; М. Радовановић, *Заветни крстови у источној и јужној Србији*, Етнокултуролошки зборник IV, Сврљиг 1998, 173.

Храст (дуб) је био најчесталија врста дрвета које је „знаменовано” крстом. Његово често присуство у систему средњовековних међа сведочи

У сваком случају, наведени примери јасно говоре о практичном начину спровођења сегментације друштвеног простора у контексту дихотомije профано / свето. Владислав Граматик изричито говори о *стварању* светог места у профаном окружењу које није представљено црквеном грађевином. Слична места у парохijском окружењу позната су и у канонском праву када се примећује постојање праксе прослављања хришћанског празника не само „при цркви” или у кући, већ и на другим, као се у Светосавском номоканону каже, „нарочитим местима” (*еже събирати се на нарочитыхъ мѣстѣхъ*)⁷². Изгледа да су таква „нарочита места”, слична онима о којима се говори у опису преноса моштију св. Јована Рилског или у *Житију светог Саве*, могла из профаног окружења бити издвојена знаком крста⁷³.

Нешто детаљнији увид у сакралну топографију локалне заједнице која се обилазила у литијној поворци пружају нам чиновни и молитве апокрифног обележја. Ова врста текста употпуњује схематски приказ кретања и означавања *места* и *статија*, а литијни обред изричито везује за сеоску средину. У наслову *Молитве против „зле кише”* (*Молитва ѿт злаго дажда*)⁷⁴, односно против градоносних

о присутности ове врсте дрвета у народној култури средњег века. Знатно бројније податке о храсту и о његовој улози као *записа* доносе етнографска истраживања XIX и XX века, уп. В. Чајкановић, *Речник српских народних веровања о биљкама*, Београд 1985, 240, 295-296; *Српски митолошки речник*, s.v. Дуб освештани; Храст; Љ. Раденковић, *Симболика света у народној магији Јужних Словена*, Балканолошки институт, Београд-Ниш 1996, 206.

⁷² Картагинско 60. правило у издању Светосавског номоканона успешно кореспондира са праксом из касног средњег века: „Од древних примише људи тај обичај да се сакупљају на нарочитим местима, или при црквама, на спомен светих...”, *Законоправило светог Саве I*, приредили и превели Миодраг М. Петровић и Љубица Штавланин – Ђорђевић, Историјски институт, Београд 2005, 362-363.

⁷³ О друштвеном значају „нарочитих места” (*Светосавски номоканон*) или оних „знаменованих” (Владислав Граматик) у концепту средњовековне светковине прослављања помена светитељу, С. Бојанин, *Забаве и светковине у средњовековној*, 125-127.

⁷⁴ Ову молитву је на основу рукописа српске рецензије из XVI века објавио В. Качановскій, *Молитва съ апокрифическими чертами „отъ злаго*

облака, стоји упутство према којем је молитву требало изговорити „на четири стране села” (на четіри странѣ села). Поменуте „стране” села могле су бити „знаменоване”, односно обележене крстовима, како се види из наслова појединих преписа ове молитве: *Молитва која се говори при крстовима против „зле кише”* (М(о)л(и)тва г(ла-го)л(и)тва при кр(ъ)стеѣхъ ѿт злаго дажда)⁷⁵.

Кретање литијног опхода кроз сеоски атар јасно се препознаје и у *Молитвама св. Трифуна у виноградима, на њивама, у житницама*, као и у *Чину који бива на њиви или винограду или вртограду*.⁷⁶ У наведеним насловима ових текстова поименице се набрајају обрађене њиве, виногради, житнице или повртњаци (у појединим преписима стоје уместо житница), односно литија је залазила у економски најзначајније делове сеоског атара. У једном од преписа поменутог *Чина*, који потиче из рукописа манастира Савине (XVI или XVII век), нешто детаљније је описано кретање литијне поворке, као и на-

(вредноснаго) дождя”, Извѣстія ОРЯС ИАН, томъ II, кн. 3 (1897) 608-610, мада није разматрао њено рукописно наслеђе, ни друштвени значај ове молитве. Стога, на основу обављених истраживања, треба рећи да ова молитва обично следи званични *Чин литије* и у сачуваном српском рукописном наслеђу од XIII до XVII века, налази се углавном у требницима и служабницима, негде и у зборницима мешовитог састава. Као илустрацију издвајам неколико најзначајнијих рукописа: Государственная публичная библиотека, Ленинград (даље у тексту ГПБ), Q.п.І. 48, л. 79-81 служабник из друге половине XIII века, *Сводный каталог*, № 396, 327; НБКиМ № 308, л. 108а-101а; НБС № 676, л.106; НБС № 51, л.1196-120а. О широкој примењивости ове молитве сведочи чињеница да је унета и у касније штампане требнике, Е. Немировский, *Горажданский требник 1523 года*, 392; и Милешевски требник, НБС И 14, л.199а.

⁷⁵ НБКиМ № 612, л. 80а-82б, требник, српска редакција, крај XV или XVI век, Б. Цонев, *Опис II*, 119 у којем је објављен само наслов ове молитве (уз погрешно навођење листова у рукопису).

⁷⁶ М(о)л(и)тва с(ве)т(а)го трифѣна въ виноградѣхъ. въ ниваѣ. въ житницахъ, Манаситр Високи Дечни (даље у тексту Дечани) № 68, л.362; *Чинъ вываемъи на нивѣ или лоѣик или вртоградѣ*, наведено према Хил. № 462, л. 119б. О апокрифном обележју ових састава, А. И. Алмазовъ, *Къ исторіи молитвъ на разные случаи*, Одесса 1896, 27-29; R. Mathiesen, *Magic in Slavia Orthodoxa: The Written Tradition*, in: *Byzantine Magic*, ed. H. Maguire, 1995, 160.

чин обележавања издвојеног простора: она је обилазила сеоски атар где су постављани *записи* на „четири стране села” (*пиши на џлово и постави на ǀ стране села*) или су „около села” ношена и постављена четири крста (*и поставѣть ǀ крѣста џколо села*).⁷⁷

Сви наведени текстови апокрифног обележја обрађају се заједници коју називају „село”, што је препознатљиво и у формулама којима је требало јавно изговорити име места где се обред врши (званични *Чин литије* не везује за одређени тип насеља, в. ниже). Кретање литије смештено је у крајолик њиве, винограда, повртњака и сл, а место где се заустављало ради молитве могло је бити обележено крстом.

Крст и заштита парохије

Једна од основних функција литијног опхода сеоских атара у традиционалном аграрном друштву била је „да се заштити род у пољу од природних непогода и да тај род буде обилнији”⁷⁸. Из поменутих разлога литијни опходи су обично организовани у оно доба године када усеви, пре свега житарице, расту и формирају свој плод, односно у периоду који је према традиционалној култури обележен празницима Ћурђевдан и Духови⁷⁹.

⁷⁷ V. Kačanovskij, *Apokrifne molitve, gatanja i priče*, Starine JAZU XIII (1881) 157-159.

⁷⁸ Б. Савић-Симоновић, *Литије – заборављени обичај у сврљишком крају*, Етно-културолошки зборник II, Сврљиг 1996, 282.

⁷⁹ В. С. Карацић, *Српски рјечник*, s.v. Завјетовати се, 184, говори о организовању сеоских литија које обично бивају у периоду „од васкрсенија до Петрови поста”. Наведени период годишњег циклуса издваја М. Ћ. Милићевић, *Живот Срба сељака*, Београд 1894, 127: „од Васкрса до Петрових поклада време је кад се носе *Крста*”, као што каснија етнографска истраживања различитих области издвајају период обележен Ускршњим празницима: „‘крста се носе’ највише око Спасовдана и око Духова”, М. С. Филиповић, *Обичаји и вреовања у Скопској котлини*, 359, или „крсти се почну носити од ђурђевданског четвртка па до суботе Беле недеље, до суботе иза Духова”, Д. М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, СЕЗ LXX, *Живот и обичаји народни* 31, Београд 1958, 226; уп. С. М. Грбић, *Српски народни обичаји из Среза Бољевачког*, СЕЗ XIV, Оби-

Наведени концепт и временски оквири несумњиво су средњовековни⁸⁰. Званични *Чин литије* и апокрифне варијанте и молитве садрже формуле као што су *покри и светок мѣсто се. съ всѣми живоуцими в' нѣмь*⁸¹ или *села овог имер(екъ)*⁸², у којима се препознаје основна функција литије: заштита локалне заједнице чије је име требало у молитвама неизоставно поменути. Што се временских оквира тиче, они су прецизно постављени у поменутој апокрифној *Молитви против „зле кише“*. У подужем наслову, указано је не само на повод и место, већ и на најпогодније време организовања литије:

М(о)л(и)тва ѿт злаго дажда. да се чѣтеть на гешргѣкъ д(ь)нь и на възнѣсеніе г(о)с(под)нк. и на съшѣствіе с(ве)т(о)го д(оу)ха. и да се чѣте на четѣри странѣ села по триц⁸³.

Молитву је требало прочитати у пролеће, у време црквених празника Ђурђевдана, Вазнесења и Педесетнице ради одбране од „зле кише“, односно од градоносних облака и других нежељених атмосферских појава. Према црквеном календару, наведени празнични дани део су ускршњег циклуса, или као Ђурђевдан, падају отприлике у то време. Према аграрном календару, то је време обележено топлијим данима и снажним вегетативним циклусом, али и обилним

чаји народа српског књ. 2, СКА (1909) 214; новија истраживања у источној Србији, И. Годоровић, *Ритуал ума: значење и структура литијског похода*, Београд 2005. У неким крајевима литије су се одржавале и преко целе летње половине године, односно све до Митровдана, И. Ишевић Доњокрајски, *Ношење крста: Српски народни обичај из Црне Горе*, Годишњица Николе Чупића 24 (1905) 220.

⁸⁰ Могу се препознати извесне везе хришћанских литија са староримским празницима у априлу и мају – Робигалија и Амбарвалија – када су се обилазила поља и усеви ради њихове заштите и лустрације, J. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship*, 236; W. Christian, *Local Religion*, 115; S. Twyman, *The Romana Fraternitas and Urban Processions*, 212. О наведеним римским празницима, *Der Neue Pauly Enzyklopädie der Antike*, hrsg. von H. Cancik, H. Schneider, Bd. 1, s. v. Ambarvalia; Bd 10, s.v. Robigalia.

⁸¹ *Свитак на пергаменту*, 10.

⁸² V. Каџановскіј, *Апокрифне молитве*, 158.

⁸³ Наведено према Милешевском требнику, НБС И 14, л. 199а; у издању В. Каџановскіј, *Молитва*, стоји „по гѣцѣ уместо „по триц““.

падавинама, невременом, поплавама, и сл., које су могле проузроковати усевима штету ширих размера и довести егзистенцију заједнице у питање. У европским оквирима, литије су се најчешће одржавале у ово доба године, када се, из наведених разлога, обилазио сеоски атар и његове границе⁸⁴. У традицији о хиландарским чудотворним иконама видели смо да је највећи број литија организован углавном током овог периода. Тесна испреплетаност црквеног и аграрног календара, која се препознаје у наведеној *Молитиви против „зле кише“*, доминира свакодневицом највећег броја људи средњег века⁸⁵, и препознаје се, такође, у фолклорној традицији XIX и прве половине XX века.

Основна очекивања аграрног друштва од литијног опхода атара, повезана са атмосферским појавама као што је ишчекивање кише у време суше, веома успешно илуструје опис Ишевића Доњокрајског са краја XIX века, који се, сматрам, може пренети у различите историјске периоде: „Свјештеници читају, а народ се непрекидно крсти и моли, упире к небу очи и на махове поклања као жито пред вјетром”... „Што је облак бивао већи, то је народ гласније жуберкао молитвене ријечи”⁸⁶.

Сличне описе не налазимо, нажалост, у српским средњовековним изворима. Осећање немоћи и стрепња пред природним силама могли су бити индивидуализовани, али на другачији начин. О томе нам сведоче и узгредни коментари на маргинама рукописа који указују на извесна средства одбране као приликом горе поменуте белешке о обнови крста на једној стени, што је утицало на промену снаге ветра.

⁸⁴ MF I, 772, s.v. Peasants (Carl Lindahl); W. Christian, *Local Religion*, 115-119.

⁸⁵ MF I, 309, s.v. *Festivals and Celebrations: The Two Halves of the Year* (Martin W. Walsh). За А. Гуревич, *Категорије средњовековне културе*, Матица српска, Нови Сад 1994, 122 „аграрно време било је, у исти мах, и литургијско време”. О узајамној повезаности оба календара у савременом фолклору заснованом на аграрној и традиционалној култури, уп. Д. Ајдачић, *Земљораднички и хришћански календар балканских Словена*, Кодови словенских култура 5, Београд 2000, 127-130.

⁸⁶ И. Ишевић Доњокрајски, *Ношење крста*, 233.

Са друге стране, садржај молитви из званичног *Чина литије* или апокрифних чинова и молитви, као што су оне против „зле кише”, „штеточина” или *Молитве св. Трифуна*, несумњиво указују на сличне стрепње и слична очекивања. У апокрифном *Чину* из рукописа манастира Савине говори се о узбуни целокупног становништва на вест да су штеточине угрозиле усеве. Локална заједница, представљена у лику бољара, клирика и народа, окупљала се у цркви ради молитве и организовања литије. Пре изласка на угрожена поља, сви су се учесници кропили светом водом и миропомазали⁸⁷.

У наведеним текстовима примећује се егзистенцијална рањивост аграрног друштва и веровање у заштитну моћ литијоног обиласка сеоског атара. Током литије, свештеник се молитвама, у име своје пастве, обраћа Богу за опрост грехова, помоћ, заштиту и спас заједнице **ѡт всакоѡ скрѣбы**. У молитвама из званичног *Чина литије*, набрајају се могуће различите несреће пред којима је локална заједница била немоћна, као што су суша, поплаве, потоп, глад, помор, земљотрес, пожар, „огањ непријатељског мача”, а основна очекивања аграрне заједнице могла су се исказати у молитвама за „благу” и преко потребну кишу (**ѡлѡраствореніе дѡдѡе**), плодну жетву или неопходни мир.⁸⁸

Сличну функцију имала је *Молитва против „зле кише”*. На појаву градоносних облака излазило се на унапред одређене положаје кружно распоређене око села, где је свештеник при крстовима изговарао различита *заклињања* ђавола. У тим *заклињањима* поименце се наводе различите опасности, као што су невремене или поплава, који могу да униште „жита хришћанских њива” или да обезвреде „труд хришћана”⁸⁹. Популарне су биле и *Молитве св. Трифуна*, које су се изговарале на њивама, у виноградима и вртovima када је требало обезбедити заштиту усева и плодова од инвазије различитих инсеката, гмизаваца и глодара. Основни манифестациони вид наведеног обреда представља излазак свих чланова угрожене заједнице у поља, чије су плодове и усеве свештеници кропили светом водом читајући молитве светога Трифуна.

⁸⁷ V. Kačanovskij, *Apokrifne molitve*, 157-158.

⁸⁸ *Свитак на пергаменту*, 7-11.

⁸⁹ В. Качановскій, *Молитва*, 609-610.

Наведена пракса аграрног друштва, која се препознаје у наведеним обредним текстовима – чији поједини преписи могу открити локалне особености – изнета је и у хиландарској *Повести о чудотворним иконама*. У њој се препознаје снажно веровање у заштитну функцију литије и светих предмета који су тада ношени, као што су литијске иконе Богородице, других светитеља и Часни крст. Поводи за организовање литије могли су бити бројни: куга, разне болести, и друге несреће („чума... и прочия напасти и болѣзни, приходящия на святую обитель сию”)⁹⁰. У хиландарској традицији посебно се истиче она организована у време суше („многажди бездождие и суша велика”) и против штеточина у пољима и виноградима⁹¹. У таквим приликама литија је неизоставно излазила изван манастира: „и сотвориша литию со свечесною иконою чудотворном окрест монастыря”⁹².

Литија је, уз прецизно одређене молебне и молитве, сматрана као опште прихваћено средство заштите од различитих штеточина или природних непогода, и то не само на локалном нивоу, већ и у круговима самих врхова средњовековне цркве. Као пример веровања у спасоносну моћ литије, може послужити савет антиохијског патријарха Игњатија владару Кипра, приликом најезде скакаваца 1351. године. Требало је насликати иконе одређених светитеља (међу њима је и св. Трифун), које је посветио патријарх лично, које су, затим, ношене у литијној поворци по зараженим пољима и потом служити литургију⁹³.

У контексту заштитне функције литије сагледава се значај постављених крстова у сеоском атару. Њима су „знаменована” места обухваћена литијним опходом која су симболички представљала заједницу у целини, формирајући тако магични круг заштите. Можда су у те сврхе постављани и поједини крстови пописани у нашим повељама. Иако се из њиховог садржаја то не може недвосмислено препознати, сматрам да у наведеном контексту може бити занимљив коментар из *Светостефанске повеље*, мада и он прилично неодре-

⁹⁰ А. А. Турилов, *Рассказы о чудотворных иконах*, 528.

⁹¹ *Исто*, 528-529.

⁹² *Исто*, 528.

⁹³ R. C. Jennings, *The Locust Problem in Cyprus*, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 51, № 2, University of London 1988, 279-280.

ђен, да је „господин краљ” наредио двојици својих поданика да „поставе” крст (в. горе). Апотропејска функција крста у одређеном јавном простору који није црква може се препознати у поменутој усменој хиландарској традицији ношења Часног крста у литијском опходу или у мотиву опседнутог града којег не бране војници већ изожежни крстови и иконе на његовим бедемима.⁹⁴ Из истих разлога, крстови су могли бити постављени и уз одређене ентитете од економског значаја (њиве, виногради, повртњаци, житнице, гумна) или уз водене површине, уз границу и пут, раскрсницу, на улазу уз село и сл. То су била места за која се веровало да могу појачати ефикасност различитих апотропејских предмета, као што су *записи* са апокрифним молитвама и сл.

Пракса постављања крстова није била само део средњовековне традиције која се неговала у православним парохијама, већ је обичај упражњавало и римокатоличко становништво. Године 1642. бискуп у манастиру Св. Ивана у Сутјесци, у Босни, посветио је неколико крстова да се употребе „противу злу облаку и граду”⁹⁵. Слично је било и у другим крајевима Европе, као на пример, у Шпанији, где се крст износио против инвазије скакаваца и градоносних облака⁹⁶.

Као што је речено, препознатљива је разноврсна употреба крста у култури која их је подизала, у нашем случају, то је она народна, локална и незванична, углавном неписмена или у најбољем случају невична писаној речи. Основни писани трагови који указују на разноврсну постојећу праксу налазе се у низу апокрифних састава посвећених крсту. Прилично позната била је апокрифна молитва *Похвала Часном крсту* (похвала чьстѣномуѳ крьстоѳ), која по свом садржају имплицира разноврсну примену крста, као што је била и

⁹⁴ „... и грекове по стенам поставиша честныа кресты и святаа образы”, А. А. Турилов, *Рассказы о чудотворных иконах*, 516. Вера у заштитну снагу наведених знамења добија потврду и у табору освајача, који на овако утврђени град крећу у литијној поворци носећи своје чудотворне иконе и крстове: „... но також повелѣ благочестивыи царь Стефан поити к граду с честными кресты и святыми иконами”, *Исто*.

⁹⁵ *Српски митолошки речник*, s.v. *Крст*, 268.

⁹⁶ W. Christian, *Local Religion*, 182-4.

употреба његове ликовне представе и тзв. „крсних слова“⁹⁷ – у циљу заштите њихових корисника (О распрострањеном присуству ових апокрифа сведочи не само њихово присуство у рукописном наслеђу, или увођење у штампану књигу почетком XVI века⁹⁸).

Поседовање заштитне моћи приписивано је „сили часног и животворећег крста“, на коју се често позивало у средњовековном друштву, независно од друштвене стратификације његових припадника. Употребљена у формули духовне санкције у владарским и властеоским повељама имала је функцију да застраши потенцијалне овоземљске преступнике⁹⁹, док је у заклинањима (проклињањима) ђавола у *Молитви од „зле кише“* требало да одбије све несреће за које се веровало да им је узрочник ђаво¹⁰⁰. У литијним опходима кроз поља средњовековне Европе ношени су крстови са честицом Часног крста, у који се веровало да ће одагнати ђавола, штеточине, градоносне и олујне облаке и друге непријатеље заједнице.¹⁰¹ Хиландарска традиција у *Повести о чудотворним иконама* као посебно вредне реликвије истиче крстове који чувају крв Христову и честице

⁹⁷ А. И. Яцимирский, *Къ исторіи ложныхъ молитвъ въ южно-славянској письменности*, Извѣстія отдѣленія русскаго языка и словесности Императорской Академіи, т. XVIII, кн. 3, Санктпетербургъ (1913) 22-51; Ћ. Трифуновић, *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*, Београд 1990² (прво издање 1974), s.v. „Крстна словеса“ са наведеном литературом.

⁹⁸ С. Новаковић, *Божидара Вуковића зборници за путнике: издања позната и непозната*, Гласник СУД XLV (1877) 129-167; Лј. Поповић, *О изданјима Вождаревог зборника за путнике*, Bibliotekarstvo. Časopis društva bibliotekara Bosne i Hercegovine, god. XI, br. 1-2 (1965) 41-51; К. Мано-Зиси, *Зборници за путнике Божидара Вуковића у светлу сачуваних примерака*, Штампарска и књижевна дјелатност Божидара Вуковића-Подгоричанина, Титоград 1986, 151-170; *Пет векова српског штампарства 1494-1994. Раздобље српскословенске штампе XV-XVII век*, Београд 1994, в. одреднице које садрже у себи „Зборник за путнике“ 121-124; Н. Радојчић, *Српски Абагар*, Etnolog IV/2 (1931) 187-207.

⁹⁹ V. Mošin, *Sankcija u vizantijskoj i u južnoslavenskoj ćirilskoj diplomtici*, Anali HID 3 (1954) 27-53.

¹⁰⁰ *заклинаю те дѣволе силою ч(ь)ст(ь)наго и животворецаго кр(ь)ста*, В. Качановский, *Молитва*, 609.

¹⁰¹ W. Christian, *Local Religion*, 27, 128, 240.

Часног крста¹⁰². Као што смо видели, овакав тип реликвије, пре свега Часни крст, имао је практичну примену у заштити од суше, борби против инсеката и штеточина: „пругов же и гусениц отбѣгают”, и других несрећа: „всегда прогоними бывають отгоняет”.¹⁰³ На идејном плану, у локалном контексту сеоске заједнице, ништа мање вредан није био крст урезан у кору дрвета који се могао сматрати, како се у извору каже, као „знак часног и животворног крста” (в. горе), који је највероватније био у функцији обележавања светог места и заштите међе. Крст је могао бити употребљен и као вотивни дар¹⁰⁴, у сличном контексту подизани су „заветни крстови” које познајемо из етнографских истраживања, а вероватно и извештан број крстова који су предмет овог истраживања.

У наведеном апотропејском контексту чувен је дочек Немањиног напрсног крста са честицама Часног крста, крајем XII века, који је организовао његов син и наследник на престолу, велики жупан Стефан. Послати крст требало је да заштити новог владара: „буди ограђен силом његовом”, поручује Симеон Немања своме сину, да одгони „од тебе демонске пукове”. Том приликом се окупио велики број властеле, племића, црквених високодостојника, клирика и мноштво народа, симболично представљајући све поданике и државу великог жупана Стефана¹⁰⁵. Изгледа да су извесни модели, примењивани у цикличним ритмовима друштвеног живота парохије као хришћанске заједнице, били обликовани у јединствену и непоновљиву владарску свечаност.

Поменута заштитна улога крста препознаје се и у његовим ликовним представама, око њега су исписивана различита „крсна слова”. Представе крста окруженог криптограмима осликаване су на

¹⁰² А. А. Турилов, *Рассказы о чудотворных иконах*, 523, 529; Б. Миљковић, *Хиландарски Часни крст и стара манастирска ставротекa*, ЗРВИ 38 (1999/2000) 287-289.

¹⁰³ Један део Часног крста изношен је из манастира ради освећења воде, А. А. Турилов, *Рассказы о чудотворных иконах*, 529.

¹⁰⁴ Уп. J. Cotsonis, *Byzantine Figural Processional Crosses*, 29-32 (поглавље “As Votive Offering”).

¹⁰⁵ Стефан Првовенчани, *Сабрана дела*, превод Љ. Јухас-Георгиевска, издање Т. Јовановић, Београд 1999, 61-65.

зидовима цркава, неретко око њиховог улаза¹⁰⁶, представљене на антиминсу¹⁰⁷, или из практичних разлога, налазиле су се на листовима рукописних и штампаних књига. Крст и „крсна слова” била су део неизоставног репертоара апокрифних молитви у функцији *записа* (исписаних на хартији, керамици и оловним плочицама и другом материјалу)¹⁰⁸. Различите поруке у *Похвали Часном крсту* или у форми криптограма пружају одговоре на разне проблеме заједнице, било да одгоне штеточине са њива и винограда или страхове од ђавола, ноћи, вештица и других демонских бића, или пак пружају наду и подршку различитим друштвеним групама и појединцима.¹⁰⁹ Наведени атрибути крста, који означавају његову не само религијску, већ и друштвену функцију, несумњиво су придавани и крсту који се постављао на различитим местима сеоског атара. Често је такав крст могао бити „ојачан”, ако не честицама Часног крста које су се чувале у црквеним ризницама, онда различитом врстом *записа*, као што се предлаже у апокрифном чину из рукописа манастира Савине¹¹⁰.

¹⁰⁶ G. Babić, *Les Croix à Cryptogrammes, Peintes dans les églises Serbes des XIII^e et XIV^e siècles*, in: *Byzance et les Slaves. Mélanges Ivan Dujčev*, Paris 1979, 1-13; М. Чанак-Медић, *Полихромија и апотропејске представе на прочељу Спасовог дома у Жичи*, ЗРВИ 43 (2006) 561-578.

¹⁰⁷ Г. Суботић, *Упутство за израду антиминса у светогорском рукопису XV века*, ЗРВИ 23 (1984) 183-216.

¹⁰⁸ S. Novaković, *Zapisi od grada, moljca i crvi po njivama*, *Starine JAZU XIII* (1886) 183-187; I. Dujčev, *Apocrypha byzantino-slavica. Une collection serbe d'exorcismes d'origine byzantine*, *Зборник Ф.Ф. у Београду*, IX-1 (1967) 249-250; И. Дуйчев, *Един рѣкописен свитѣк с апокрифни молитви и заклинања*, *Старобългарска литература кн. 1* (1971) 165.

¹⁰⁹ У једној од *Похвала крсту*, која се налази у шишатовачком рукопису из XV века, Крст је, са једне стране „ђаволу погубитељ”, а са друге, робовима ослободитељ, сиромашнима утеха, слепима жезло, очајнима нада, блуднима покајање, мушкарцима глава, удовицама заступник, младима саветник, деци хрнитељ, и сл., А. И. Яцимирскій, *Къ исторіи ложныхъ молитвъ*, 43. Употреба „крстних слова” као заштита од вештица и ноћи, в. претходну напомену.

¹¹⁰ V. Kačanovskij, *Apokrifne molitve*, 158.

Узори и пракса

Облежаване светог места крстом у народној и локалној култури неоспорно има узоре у званичној култури Цркве¹¹¹. Приликом изградње црквене грађевине, уз полагање темеља подизао се крст којим се означавало новоизабрано или изнова обновљено свето место заједнице. Овај чин се зове *ставропигија* (σταυροπήγιον) или „крстовдруженије” и био је у надлежности локалног епископа. Обред је могао да обави и презвитер, али тек уз претходни благослов надређеног епископа¹¹². На важност чина подизања крста приликом

¹¹¹ Занимљиво је да традиционална етнологија у крстовима не препознаје утицаје званичне, црквене елите, већ их сматра за симболе који замењују некадашње идоле. У складу са тим, М. Барјактаровић, *О земљишним међама*, 51 заштитну функцију крста не извлачи из његовог хришћанског обележја и значења, већ из неког другачијег, „старијег од самог хришћанства као појаве”. Он следи В. Чајкановића *Да ли су стари Срби знали за идоле*, 46-56, који је неосновано сматрао да је обичај ‘ношења крста’ по пољима незнабожачки” и „да су ‘крстови’ који су ношени у литијама представљали старинске идоле ‘балване’, чији је облик могао да подсећа на крст”. Аутори СМР, s.v. *Крст*, разликују крст који је ношен у литији или служио као заветни крст, од „црквеног” крста који је, како кажу, „касније ушао у употребу” (?!). Слична подела на „хришћански (часни крст) и ‘народни’ (пагански)” направљена је у *Словенска митологија. Енциклопедијски речник*, редактори С. М. Толстој, Љ. Раденковић, Београд 2001, s.v. *Крст* (О. В. Белова) 306. И многи други истраживачи преузимају наведне ставове, уп. А. Драгојловић, *Запис као свети простор*, 135.

Ипак, симбол крста у двехиљадегодишњој хришћанској историји Европе има само једно значење, исто онако као што је у складу са тим значењем његова употреба разноврсна. О томе сведочи горе наведено црквено законодавство или широко распрострањена употреба апокрифних текстова као што су „похвале крсту” или „крсна слова”. Иако не улази детаљније у историјски контекст, Д. Бандић, *Народна религија Срба*, 113 је потпуно у праву када каже: „Поуздано се зна само то да је народ прихватио крст као свето знамење и да је проширио његово семантичко поље преко граница које је успоставила црква”.

¹¹² По повелѣнню епископа, творить крстовъдружениа. и презвитеръ, словенски превод правила цариградског патријарха Нићифора Исповедника, С. Троицки, *Допунски чланци Властареве синтагме*, САН, Београд 1956,

оснивања цркве указано је у великим црквеноправним зборницима, као у старијем Епитимијном номоканону¹¹³ или у Пуној и Скраћеној Синтагми Матије Властара¹¹⁴. Обред подизања крста требало је обавити јавно, пред окупљеним верницима: и мѣсто да знаменаѣтъ и тако кр(ь)сть да въноузитъ иже кс(ть) ставропигъ¹¹⁵, или и тогда епископоу вешть въсѣм гавльшоу съ народомъ тамо прѣйти, и съ м(о)л(и)твою въдроузити крсть¹¹⁶. Поменути чином је један, до тада обичан и непосвећени простор, постајао „знаменован”, што значи да је добијао квалитативно другачије обележје и значење. Прелаз од профаног ка сакралном, симболично је обележен црквеним обредом подизања крста.

Употреба крста ради издвајања освећеног простора из профаног окружења није била ограничена на подизање цркве. Клир је од верника захтевао да у својим кућама поседују крст испред кога је требало да се свако јутро помолe, како стоји у поменутом зборнику епитимија, насловљеном „О закону црквеном”¹¹⁷.

78. Коментар правила, Н. Милаш, *Правила православне цркве с тумачењима II*, Нови Сад 1896, 531. уп. *Енциклопедија православља III*, Београд 2002, s. v. Ставропигија, 202

¹¹³ У поглављу насловљеном *Ице кто хоцетъ wt основаніа създати цр(ь)ковъ*, рукопис српске рецензије из XV века, Бугарска академија наука (даље у тексту БАН) № 53, л. 188а-189а. О овом Епитимијном номоканону и његовој словенској рукописној традицији, С. Бојанин, *Забаве и светковине*, 25-26.

¹¹⁴ У поглављу *О цркъвозданіи и освещеніи*, *Матија Властара Синтагмат. Азбучни зборник византијских црквених и државних закона и правила. Словенски превод времена Душанова*, изд. С. Новаковић, Зборник за историју, језик и књижевност српског народа, I од. књ. IV, СКА, Београд 1907, (даље у тексту: *Синтагмат*) 275; Т. Флорински, *Сокращенная Синтагма Матвѣя Властаря при Законникѣ Душана по Ходошкому списку (XV в.)*, у својој: *Памятники законодательной дѣятельности Душана, царя Сербовъ и Грековъ*, Кіевъ 1888, 166.

¹¹⁵ БАН № 53, л. 188а-189а; АСАНУ № 29, л. 756-766.

¹¹⁶ *Синтагмат*, 277; Т. Флорински, *Сокращенная Синтагма*, 167.

¹¹⁷ *Заповѣдаите попове людемъ, да кгда въстають wtъ ложь своихъ, вмывѣше се идоутъ къ крстоу и створѣше крсть на лица своихъ поклонетъ се крстоу*, V. Jagić, *Sitna gradja* 149. О амбивалентном положају куће у од-

Међутим, локална заједница није користила само унапред одређени, „наметнути”, званични свети простор оличен у парохијском храму. Она је познавала и светост других простора у свом окружењу, који су се такође могу препознати у наведеним средњовековним повељама. Са становишта канонског права таква се места нису сматрала за света, јер је светост простора оличеног у парохијској цркви, освећене од стране црквених ауторитета, потицала од реликвија које су у њој полагане, односно уграђиване у Часну трпезу¹¹⁸. Са своје стране, простор народне културе обележаван је званичним и незваничним симболима светости, као што су крст побијен у земљу или урезиван у кору дрвета, ликовна престава светитеља на камену – „Богородични стуб” на властелинству Светих Арханђела (в. ниже), или су пак, подизани објекти означени као „олтари” и „црквице”, које су један од честих антропогеографских ентитета средњовековних повеља. У историји средњовековне уметности одавно је уочена појава осликовања извесних места сакралним мотивима, било ликовима светитеља, било сликом самог крста на природној стени¹¹⁹.

Када говоримо о употреби слободно стојећег крста у одређеном простору, од необичног је значаја горе цитирана забрана обављања црквених обреда („литургије”) при крсту који се не налази у цркви, већ на јавном и профаном месту. Формулисана у складу са постојећом праксом, забрана је заснована на званичним ставовима

носу на свети простор цркву и профани, улицу и трг, С. Бојанин, *Средњовековна светковина између приватног и јавног*, 270-273.

¹¹⁸ *Законоправило светога Саве*, 481.

¹¹⁹ Издвајање одређеног места из уобичајеног световног простора осликовањем светитељских ликова сведочи, на пример, осликани лик Богородице на једној стени код села Њивице на Преспанском језеру са краја XIV или из средине XV века, у зависности од тумачења сачуваног натписа, Г. Суботић, *Охридска сликарска школа XV века*, Београд 1980, 42. У новијој историографији на развијену локалну сакралну топографију манастира Трескавца, у коју спадају урезани крстови и низ осликаних представа светитеља на стенама, указала је С. Смолчић-Макуљевић, *Сакрална топографија манастира Трескавца*, *Balkanica* 35 (2005) 307-310. Пошто су се такве представе обично налазиле уз пут који води ка манастиру, ауторка их сагледава у систему развијеног култног места св. Богородице Трескавачке и његових главних празника Рођења и Успења Богородице.

Цркве, који су формулисани у канонском праву¹²⁰. Изгледа да је једини признати крст на јавном и отвореном простору са обележјем светости био онај постављен у обреду ставропигије, подржан ауторитетом локалног епископа.

Међутим, наведена забрана добија на значају уколико се доведе у везу са крстовима из владарских повеља. Чак се у *Светостефанској повељи* помиње и учешће краља у постављању крста. Приметна је извесна несагласност између црквене забране са постојећом праксом, која је опстајала, видели смо, и на манастирским и црквеним властелиштвима. У сличном контексту треба разумети и Доментијаново казивање о масовном подизању цркава и крстова од стране св. Саве. Стога, не може се говорити о потпуно различитим облицима побожности црквене елите и њене пастве, нити о строго одвојеним и различито дефинисаним концептима светог и профаног. Обичај постављања крста на локалном нивоу подразумева постојање снажне традиције коју су поштовали како лаици, тако и припадници парохијског свештенства.

Сакрална топографија и идентитет локлане заједнице

На основу наведених примера из средњовековних повеља, крстови су се постављали на различитим местима сеоског атара, која су била добро позната локалној заједници. Они су се налазили недалеко од „црвене врбе” или „Ивање цркве”, на некој узвисини – „у брдо где стоји крст” или „и отуд по брегу над бор у крстове, и од крстова по брегу” или „преко брда до крстова” – у подножју брега „ту низ брег право у крст” и сл. Налазили су се у близини пута – „на железни крст на саборни пут”, односно „крст на шикаљском путу” – на њиховом раскршћу – „у крст, где се путеви састају” односно „на раскрстије код Божијева крста” – или уз водене површине: „од крста

¹²⁰ Забрана се заснива на трулском 73. правилу: „Крст нацртан на земљи да се избрише”, а као разлог наводи се „како људи који не знају, или животиње, не би погазили и поругали наше победно обележје”, *Законоправило светога Саве I*, 461; уп. Н. Милаш, *Правила православне цркве с тумачењима I*, Нови Сад 1895, 560–561.

низ поток у реку” или пак, недалеко од њих „од Лима у Лучин крст”, односно „на три крста на Дубовик студенац”. Положај подигнутих крстова било да је уз правце комуникације, или на узвишењима или у удолинама, близу водених површина и сл, указује на значај који је локална заједница придавала самом месту на којем је крстове постављала. Крстови су обично били од дрвета, онако како их је и Дерншвам описао, док се у повељама као изузетак помиње „жељезни крст”, а могли су бити и прилично стари да су их савременици сматрали да потичу „из древних времена”. Према опису Ханса Дерншвама на једном месту подигнуто је више крстова заједно, о чему потврду налазимо и у нашим повељама када се каже „од крстова” или „на три крста”. Они су могли бити и несвакидашњег облика као „крстови на три водике” на међи села Бабе и Доброг дола. Многи крстови имали су своја имена: „Ласов крст”, „Лучин крст”, „Трифун крст” или „Трифонов крст”, „Цаконов крст”, „Мишев крст”, „Љубин крст”, „Мамзин крст”, „Павлов крст”, „Станов крст”, „Кожичин крст”, „Николин крст”, „Петков крст”, „Прибчев крст”, „Миланов крст”. Када је реч о словенским и нехришћанским именима и надимцима, она вероватно казују о власнику или о појединцима који су крст поставили. Кад је, пак, реч о хришћанским именима, не можемо увек бити сигурни да ли се ради о власницима који су крст поставили или светитељима у чије је име он подигнут. У том погледу важан је помен „стуба Богородичиног” у систему међа у *Светоарханђеловској повељи*, који открива слободно стојећи објекат посвећен Богородици. У том контексту важно је указати и на релативно честе помене „Трифунског крста” (бар на Дечанском и Светостефанском властелинству), што у нашем истраживању добија посебно на значају. Видели смо, свети Трифун се сматрао за поузданог заштитника њива, винограда, вртова и свих усева и плодова. У сваком случају, именовање слободно стојећих крстова јасније истиче њихову вишезначност, а тиме и њихову вишенаменску улогу, у односу на углавном *безимене* међнике као што су мрамор, камен, стена или други ентитети, који су могли бити обележени и знаком крста. Дакле, можемо сматрати да су крстови из средњовековних повеља, слично као и они „заветни” из каснијег времена, називани према власнику или светитељу којем су били посвећени.

Постављени у сеоском атару и уз његову границу, крстови су имали вишенаменску функцију: штитили су сеоски атар од померања међа, чували га од различитих непријатељских сила, ђаволских и људских, разгонили градоносне и олујне облаке, штитили њиве и винограде од инсеката, гмизаваца и глодара и сл. Распоред крстова могао је бити различит од села до села, мада се извесни положаји, као поједина узвишења или пут и раскршћа, чешће јављују као погодна места ради остваривања апотропејске функције крста, али и због масовнијих периодичних окупљања читаве заједнице. Сва ова места, одабрана према свом положају и значају, „обогативала” су црквену праксу локалним особеностима. У сваком случају, разноврсна микро топографија сеоског атара служила је за *стварање* „нарочитих”, односно светих места локалне заједнице.

Литијним обиласком светих места у датом крајолику, успостављају се, симболично, границе локалне заједнице, која је у целини сагледана као сакрални простор наспрам којег се налази њено профано окружење. То се неоспорно препознаје у црквеном обреду литије, када се моли Господ да заштити „свето место ово” (в. горе). У контексту одређивања светог простора заједнице важно је познавати његове границе. Познавање тих граница могло се манифестовати забраном уласка у простор суседног атара током обреда заједнице, како стоји у једном фалсификату, тзв. *Грбаљском статуту* из XV века: „Када све село носи крсте (литију) около својих земаља, да нема крчити изван своје границе у туђу без допуштења пограничног села”.¹²¹ Са друге стране, приликом обиласка угрожених поља и винограда, литијна поворка је заражена и трула стабла уклањала далеко од села, у ненасељене пределе, тамо „где се ни петлови не чују”.¹²² У *Молитвама св. Трифуна*, светитељ протерује штеточине у

¹²¹ С. Новаковић, *Законски споменици*, 112. А. Соловјев, *Грбаљска жупа и грбаљски статут*, Годишњица Николе Чупића 60 (1931) 41 показао је да „Статут” не потиче из XV века, већ да је компилација обичајног права (где поједине одредбе имају средњовековно порекло), коју је саставио Вук Врчевић у првој половини XIX века.

¹²² и по томъ оукопають ихъ въ пдстем месте, идѣже петаль неслишитъ се, V. Каѣановскіј, *Apokrifne molitve*, 158.

пусте горе, неплодно дрвеће и сл.¹²³, док је у *Молитви против „зле кише“* протеривање злих сила на „безбедну“ удаљеност метафорички представљено у крајевима и регионима где живе „неверни народи“, „где се клепала не чују“, нити „звона звоне“ и „свеће не горе“, где се ни „нафора не узима“ и где се не причешћује.¹²⁴

Уз парохијске цркве и неке друге ентитете који се наводе у повељама, подигнути крстови сведоче о постојању извесног система сакралне топографије која је била у функцији локалне и парохијске побожности. У сваком случају, локални контекст одређивао је значај светих места, а он није био само географски већ и друштвени¹²⁵. Исто тако, нека света места вероватно су била светија од других. То је неизбежно повезано са друштвеном стратификацијом жупе, села и парохије. У рукопису манастира Савине она је уопштено приказана у лику бољара, свештенства и „народа“, који окупљени у литијној поворци обилазе сеоски атар; такође у повељама које детаљно наводе права и обавезе различитих друштвених група на одређеном властелинству, који су могли да буду и извор различитих друштвених тензија.

Овде се круг затвара. Положај извесних места у локалном крајолику могао је уопштено бити означен странама света или стра-

¹²³ *въ поустіе горы и въ бесплодна дрѣвѣа и ва васакѣ инѣ неплоднѣю вѣщѣ,* Исто, 159. „Пусте горе“ као место где се истерују штеточине налази се у свим молитвама св. Трифуна, Дечани № 68, 362а или R. Nahtigal, *Euchologium Sinaiticum. Starocerkvenoslovanski glagolski spomenik. Del II: tekst s komentajem*, Ljubljana 1942, 151-154.

¹²⁴ V. Kačanovskij, *Apokrifne molitve*, 157. Поменуто топографија апокрифних молитви не разликује се много од оне у бајањима из фолклора Јужних Словена XIX и XX века, чије примере детаљно наводи, уз неколико примера из објављеног средњовековног рукописног наслеђа, Љ. Раденковић, *Симболика света*, 49-79. Према Љубинку Раденковићу, истеривање нечисте силе засновано је на „представи о нарушавању границе социјалног (људског) и несоцијалног (дивљег) света“, Исто, 49, 355; уп. А. Драгојловић, *Запис као свети простор*, 136; П. Христов, *Граница и/или център*, 32-33.

¹²⁵ J. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship*, 253-254; E. Muir, *The Virgin on the Street Corner: The Place of the Sacred in Italian Cities*, in: *The Italian Renaissance. The Essential Readings*, ed. Paula Findlen, Blackwell 2002, 152.

нама села, што указује на њихов кружни, а тиме симболично, погранични распоред. Издвојена из свог окружења, обично „знаменована” крстом, уведена су у друштвени и верски живот парохије и тако постала њено препознатљиво обележје. Њиховим периодичним обилазцима и обновом, било ради прославе светачких празника или током литијног опхода, потврђивала се целовитост локалног простора, успостављала његова заштита и увек изнова реактуелизовани су односи како између суседних заједница, тако и између појединца и група унутар одређене заједнице.

Stanoje Bojanin

CROSS IN THE VILLAGE AREA: SACRAL TOPOGRAPHY
AND ITS SOCIAL FUNCTIONS IN MEDIEVAL SERBIAN PARISHES

Summary

Science is aware of numerous crosses listed in the system of village boundaries in many Medieval charters, and they are mostly seen in the context of marking the boundary. However, just like in the cases of churches, roads, vineyards, and other anthro-geographical entities, their primary role was not in the function of boundary. It is obvious from the charters themselves that boundary stones were placed «in front» or «lower» of the already existing crosses. The purpose of this paper is to present the multiplicity of meanings of these crosses, perceived as objects of social and religious significance for a local community, presented in a village and in a parish. That is why information from the charters is compared to other sources, where free standing crosses are mentioned. One of the most important sources is the penitential text (dated in the 13th-14th centuries) that forbids liturgies near crosses erected by the roads, as dogs and pigs make it dirty. Their religious and social use is recognized in Domentian's *Life of St. Sabbas of Serbia*, where pastoral eagerness of St. Sabbas, early 13th century Archbishop of Serbia, is praised by mentioning that he erected churches and crosses all over the countryside. In similar context, erecting crosses by roads is mentioned in the 16th century Ottoman *kanun-nama*, Hans Dernschwam's travels, or in a mid-17th century marginalia mentioning renewal of a more than one hundred years old cross. In any case, the sources mentioned

confirm the one-sidedness of the information of the charter as a source for this topic, especially as they do not provide the micro-toponymy of the village area in general, but only on its borders.

The social and religious function of these the crosses mentioned was derived from the importance of the cross itself, as a sign and a symbol, as well as from the rituals incorporated in the celebrations of the holidays of community (mainly village patron saint's day when the feasts and processions were organized). In these crosses, we recognize forerunners of the so-called *zavetni krstovi* (patron saint's day crosses) from the folk culture of the late 19th and the first half of the 20th centuries. In most cases, they are *individualized* — that is to say, they have different names, whether of a saint to whom the cross is dedicated, or of the cross's owner. As we lack descriptions of parochial litanies and processions in Medieval Serbian — perhaps descriptions of translation (*translatio*) of the remains of saints or a text of the miracle-working icons of the monastery of Chilandar from the 16th century (published by A. A. Turilov, 1996) could help us in the certain way — the main starting point is the manuscript analysis of the official church rite of litany copied in *Trebnik* (*Чинь како подобаеть исходити съ крсти и въ литию*) and apocryphal prayers and “rites” closely related to it. Most likely, crosses were used to mark places where a village procession would stop for prayer («by the crosses») for the hail clouds, or different vermin (insects and rodents), or crosses were placed at the “four sides of the village” to avert the misfortunes. *The Prayers of St. Tryphon* which were read in fields and vineyards are related to relatively frequent mention of the “Tryphon’s cross” in our charters. All of these places *enriched* the Church practice with local particularities and contributed to shaping of local religiosity. In that context, the cross is recognized as a means for marking sacred topography of a parish. A diversified micro-topography of the village area served for *creating* sacred places, while the local context determined their importance. It was not just geographical, but also a religious and social marker, and closely related to social stratification of local communities.