

## РАЧВАСТИ ДУБ И ГРБАВА КРУШКА: ДРВЕЋЕ И СЕГМЕНТАЦИЈА ДРУШТВЕНОГ ПРОСТОРА У СРЕД- ЊОВЕКОВНОЈ ПАРОХИЈИ\*

*Др Станоје Бојанин*

Византолошки институт САНУ, Београд

**Апстракт:** Попис дрвећа у реалном простору међе сеоског атара из средњовековних повеља представља основно полазиште у истраживању друштвеног значаја дрвећа у крајолику средњовековног села и жупе, односно парохијске заједнице. Издвајање дрвећа у одређеном пределу указује на њихов значај као општег просторног оријентира, независно од самог граничног потеса. На основу других, подацима прилично оскудних извора, ова студија указује на функцију појединог дрвећа у означавању светог места заједнице. Њихов значај најјасније је исказан у време главних празника парохије, великих хришћанских празника и помена светом, и то углавном у дане пролећног годишњег циклуса који су бременити атмосферским непогодама. Тада су вршени обреди, они званични, црквени (излазак литије у световни простор) и они незванични (постављање запис-молитве или урезивања крста у кору дрвета), од којих се очекивала Божанска заштита заједнице. Основну проблематику ове студије представљају методолошка разматрања о могућности препознавања *записа* и *миросаног*, односно *сеновитог дрвета* у друштвеном крајолику средњег века и употреби добро познатих података из фолклорног наслеђа XIX и прве половине XX века у истраживању ранијих историјских епоха.

**Кључне речи:** дрвеће, међа, сеоски атар, свето и профано, парохија, литија, запис-дрво, запис-молитва, народна култура, средњи век.

Средњовековне повеље владара и обласних господара представљају једну од најзначајнијих група извора за истраживање средњовековне историје српских земља. Као документарна грађа, они представљају изворе првога реда, те пружају необично важан увид, мада не увек и довољно речит, у различите области српског средњовековног друштва. Због порекла настанка и намене да се установе правно-имовински и друштвени односи на једном властелинству, ова врста извора садржи податке значајне како за политичку, правну и економску, тако и друштвену и културну историју.

ПОПИСИ МЕЂА – ИЗВОР ЗА ИСТРАЖИВАЊЕ  
СРЕДЊОВЕКОВНОГ ДРУШТВА

Као посебно важна врста података коју садржи наведена документарна грађа, издваја се попис међа на дарованим поседима или новооснованим манастирским властелинствима. У тим пописима детаљно су забележене границе више села унутар једног властелинства и границе самог властелинства. Због природе података које пописи међа садрже у виду навођења различитих топонима, микротопонима и топографских објеката, ова врста извора најчешће је била предмет историјско-географских и историјско-лингвистичких истраживања.<sup>1</sup> У последње време појавило се неколико важних публикација из наведених и њима блиских научних области. У двотомној књизи посвећеној Светостефанској хрисовуљи, оснивачкој повељи манастира Св. Стефана у Бањској, објављеној 2011. године, тематски се издваја студија Александра Ломе о топонимској грађи из наведене повеље и историјско-географска студија Гордане Томовић. Две године касније појавиле су се две књиге, једна поменутог проф. Ломе (2013) под насловом *Топонимија манастира Бањска* и друга Снежане Божанић (2013) *Чување простора*, о међама средњовековне Србије. Прва књига у својој основи представља речник топонима пописаних из Светостефанске хрисовуље (650 одредница) у намери да се реконструише, према речима аутора, како прасловенски и општесловенски језички фонд, тако и онај повељи савремени српски, средњовековни (Лома 2013: 11–17). Другачији је карактер монографије Снежане Божанић у чијој основи лежи истраживање проблематике везане за међе и разграничење у простору, било да је реч о државним границама, регионалним или оним месним, које раздвајају сеоске атаре. Књига разматра

---

\* Рад је настао као резултат истраживања на пројекту Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије: „Традиција, иновација и идентитет у византијском свету” (ев. бр. 177032).

Основни резултати истраживања на основу којих је настала ова студија представљени су на семинару „Значење и функција биља у српској традиционалној култури и књижевности” којим је руководила проф. Зоја Карановић у организацији Центра за истраживање српског фолклора, Одсек за српску књижевност Филозофског Факултета у Новом Саду и Завичајног музеја из Књажевца, одржаног у Новом Саду 4.–5. јула 2014. године, под насловом „Дрвеће међаши у средњовековним повељама”.

<sup>1</sup> Основна истраживања из наведених области објављена су у радовима Миодрага Ал. Пурковића (1940) и Митра Пешикана (1981: 1–92). Уз њих би се могла навести и етнолошка студија о земљишним међама Мирка Барјактаровића (1952) чији су оквири опште постављени, у складу са расположивим етнографским материјалом и тадашњим методолошким приступом у етнографским истраживањима, са освртом на поменуте средњовековне изворе.

више различитих питања, поготово оних из области историјске географије и правне историје, која стоје у вези са разграничењем и регулисањем имовинско-правних односа и сл.

Као што се свака појединачна повеља може сматрати важним историјским извором, тако и пописи међа који се у њима налазе могу да представљају значајну грађу за различита историјска и историјско-антрополошка истраживања. У систем сеоских међа могло је бити уврштено више различитих ентитета препознатљивих у локалној средини као што су црква, крст, пут, раскршће, виноград, њива, гумно, студенац, поток, воденица, млин, брег, брод (газ преко реке) и сл, и уз њих и различите врсте дрвећа. Издвајање наведених објеката у друштвеном простору ради повлачења међе усложњавало је њихову друштвену функцију. Друштвени концепт простора у локалној заједници више година је предмет мојих истраживања (Бојанин 2004; 2005), а овом приликом издвојио бих два рада заснована највећим делом на подацима које пружају поменути средњовековни пописи: *Крст у сеоском атару* (Бојанин 2008) и *Сакрална и профана топографија у средњовековној парохији* (Бојанин 2013: 1013–1024).<sup>2</sup> Друштвена заједница је у наведеним радовима сагледана као село и као парохија (не морамо се ограничити на идеално преклапање села и парохије), односно као простор световног и духовног обележја. Са становишта просторне и друштвене стратификације, предмет истраживања је локална заједница у којој преовладава усмена реч и коју у огромној већини чине припадници нижих друштвених слојева, који опет не представљају јединствену друштвену групу, било да су себри, тј. меропси и сокалници, или занатлије, власи-сточари, парохијски свештеници, односно војници и ситни племићи. Сегментација друштвеног простора у парохији села или жупе у виду издвајања светог места из профаног окружења сагледава се у контексту истраживања појаве која се у савременој науци назива парохијска и лаичка побожност или народно хришћанство (уп. Burke 2001: 7; Gurevič 1987: 22; Schmitt 1998: 941–953), односно код неких аутора и „локална религија” (Christian 1981).

---

<sup>2</sup> Оба рада проистекла су из докторске дисертације С. Бојанин, *Народна култура Срба од позног средњег века до почетка новог века (крај XIII – крај XVI века)*, Београд 2007, одбрањене 29. фебруара 2008. пред комисијом А. Веселиновић, Р. Михалчић, Т. Суботин на Филозофском факултету у Београду. Другонаведени рад представљен је на „22. међународном конгресу Византолога” у Софији 2011. године, ”Proceedings of the 22<sup>nd</sup> International Congress of Byzantine Studies”, Sofia 22–27 August 2011, Volume III: Abstracts of Free Communications, Sofia 2011, 81–82.

Разматрање друштвене сегментације простора (Lič 1983: 52–54, 76–77) подразумева да свака друштvena заједница и група људи различитим предметима и облицима у окружењу придаје одређено значење. Просторни континуум је вишеструко испресецан границама које раздвајају не само суседна села, насељено од ненасељеног места, већ се њима, унутар заједнице, пажљиво организује простор који има обележја светог и профаног.<sup>3</sup> Међа сеоског атара издвајала је свети простор читавог села у односу на онај који лежи изван тих граница, слично као што је црквена ограда раздвајала порту храма од непосредног световног окружења, улице, дворишта, башти и сл. (уп. Бојанин 2004; Бојанин 2005: 143–149). Повучене у конкретном крајолику, међе су могле бити и метафорички обележене, на пример, звуком, како се често наводи у средњовековним (апокрифним) молитвама, звонима и клепалима, односно свакодневним сеоским звуцима као што је оглашавање домаћих животиња, гласом петла и лавезом паса, или верским обредима и литијним опходима у празнично време.<sup>4</sup>

Из низа пописаних објеката у датом географском подручју једино се црква и крст несумњиво сврставају у свете објекте којима је обележен свети простор. Остаје отворено питање обележја других ентитета, овом приликом пописаног дрвећа. Да ли је поједино дрвеће, слично као и приликом обележавања границе, могло бити издвојено ради обележавања светог простора, било да је он организован на међама, било унутар сеоског атара?

### ДРВЕЋЕ КАО ОРИЈЕНТИР У ПРОСТОРУ

Пописи појединог дрвећа, лугова, гајева и шума у систему разграничења омогућавају извесне увиде у локалну топографију. Они могу бити интересантни приликом покушаја реконструкције биљног покривача, мада само на прилично уском делу, преко којег је повучена међа. Међутим, они су знатно речитији извор за истраживање друштвеног значаја појединог дрвећа у крајолику средњовековног села и парохије. Са методолошког становишта, важност ових пописа бива већа уколико се има у виду да су чланови локалних заједница били они који су поје-

---

<sup>3</sup> Наведена дихотомија није морала бити апсолутно исказана у сваком појединачном простору заједнице, поготово када је неки простор могао бити мање или више свет, односно профан, као што је то у случају дома и куће у време празника (С. Бојанин 2004).

<sup>4</sup> Видети претходну напомену.

дино дрвеће именовали приликом разграничења и на тај начин му указивали одређени значај у изградњи друштвеног простора.<sup>5</sup>

У средњовековним повељама пописано је више врста дрвећа ради обележавања међе. У књизи Снежане Божанић (2013: 235–254) изричито су наведени бор, бреза, буква, врба, глог, граб, дрен, зова, јабука, јасен, јасика, јела, крушка, леска, липа, оскоруша, орах, топола, трн, храст или дуб, цер. Овом списку могу се придодати и по која трешња или брест. Међа одређеног села могла је ићи „у дуб” и „од дуба” (Ковачевић 1890: 4) „на крушку” (Младеновић 2003: 52, 54) или „на трешњу путем”, „у глог” и „од липе на камен” (Шафарик 1862: 286, 293, 300), затим „у бор и од бора у Ибар” и „како се њиве стају иза ораха, низ гребен”, односно „у састав потока и у врбу” (Ковачевић 1890: 2, 4) „на оскорушу” (Мишић 2004: 5, 8), „и путем на тополу”, „у брест” и „у орах посред Блатца” (Ивић, Грковић 1976: 63, 65, 83), итд.

Приликом избора појединог дрвећа као међаша не треба занемарити географску распрострањеност појединих врста, али ни чињеницу да издвојено дрвеће не мора указивати на релативну распрострањеност његове врсте у различитим сеоским и жупским пејзажима. На основу општег увида у садржај повеља може се прилично поуздано претпоставити да је дубу, односно храсту придаван изванредан значај, бар као топографском оријентир у односу на друге врсте дрвећа.<sup>6</sup>

Иако наведени примери показују да је усамљено дрвеће било одабирано приликом одређивања границе, постоје примери када се као међаш издвајала поједина врста из мноштва другог дрвећа. Тако је на Светостефанском властелинству међа ишла „по сред гвозда у велику букву” (Ковачевић 1890: 4).

Осим уопштеног навођења врсте дрвета, у описима сеоских међа указује се и на посебне одлике појединих стабала, које их у простору поближе одређују. Тако је, према повељама, међа могла ићи „на Велико дрво” или „у Велики орах” (Шафарик 1862: 286) и „Велику букву” (Ковачевић 1890: 4) као и „на Велику тополу” и „у Велики храст” (Младеновић 2003: 54), затим „у Мали Граб” (Мишић 2003: 32), „Једини бор” и „на Усамљени дрен” (Ковачевић 1890: 2, 4) или „у Грбаву”, а негде и „на

---

<sup>5</sup> Одређивање сеоских граница спроводило се у присуству државних власти и месног становништва, односно њихових представника званих *стариници*, који су поседовали знања о положају утесаних међа и постављених међника.

<sup>6</sup> Истраживаче чекају нова испитивања која би на основу статистичке анализе сачуваног изворног материјала указала на различит ниво заступљености одређених врста дрвећа у систему просторног оријентисања и на могућу везу такве заступљености са преовлађујућим биљним светом у подручју које је предмет историјскогеографских истраживања.

Криву крушку” (Miklosich 1858: 144; Шафарик 1862: 297), па „на Горку Трешњу” (Мишић 2003: 32) и „Слатку јабуку” или у „Расохату (Рачвасту) јабуку” (Младеновић 2003: 54, 87) па „на Крњу јелу” и „Расохати (Рачвасте) дуб” (Шафарик 1862: 274, 295), итд.<sup>7</sup>

Као посебан ентитет издваја се и група појединих стабла као што су „три ораха” (Ковачевић 1890: 60), „две крушке” (Михаљчић, Шпадијер: 2007: 154), „две врбе” (Шафарик 1862: 274) или „две букве Николине” (Ивић, Грковић 1976: 261), итд.

Слична описна обележја појединог дрвећа могу се препознати у називима „Шарена буква” и „Црвена липа” на раваничком (Младеновић 2003: 52, 59), „Црвена јабука” на дечанском (Ивић, Грковић 1976: 261), а „Црн граб” на властелинству Светих Арханђела код Призрена (Шафарик 1862: 292). Многа појединачна стабла приписивана су појединцима, као што су „Братинова буква” (Младеновић 2003: 52) и „Радујева оскоруша” (Младеновић 2003: 53), „Николина буква”, „Симеонов дуб” (Шафарик 1862: 280, 288) или „две букве Николине” (Ивић, Грковић 1976: 261), односно „Бабина буква” (Ивић, Грковић 1976: 65), „Ивањ (Иванов) дуб” (Мишић 2003: 34) или „Пријездина крушка” (Марјановић Душанић, Суботин Голубовић 2010: 65). Слично је могла бити именована и знатно већа група стабла, односно гајеви, лугови и шуме, те се као микротопоними у повељама помињу „Севастов луг” и „Дмитрово дубље” (Шафарик 1862: 272; 284), „Бабин луг” (Ивић, Грковић 1976: 65) или „Врачево” и „Спасово дубље” (Ковачевић 1890: 4) и сл.<sup>8</sup>

На основу напред изложеног, дрвеће је издвајано из своје природне средине не само на основу физичких одлика, као што су изглед, величина и облик, већ и према положају које је у крајолику заузимало и према релативној распрострањености врсте којој је припадало. Осим природног обележја, сачувани су подаци о издвајању појединих стабла додатним обележавањем од стране човека, али се при том није занемаривала природна одлика одабраног дрвета-међаша. Таква активност представљена је обично у избору храста уз кога би се постављао крст или би се он урезивао у кору дрвета. У функцији међника манастира Хиландара забележен је крст који је постављен ”при дубу” – гдѣ стон

<sup>7</sup> Није само дрвеће било „рчавасто” – на властелинству манастира Бањске помиње се међаш „Расохати” камен (Ковачевић 1890: 4; Лома 2013: 187).

<sup>8</sup> У последња два топонима која су забележена у Светостефанској хрисовуљи Александар Лома (2013: 50, 204–205) препознаје храстову шуму која је вероватно припадала извесним црквама, односно манастирима посвећеним Светим Врачима Козми и Дамјану и Спасовдану.

кр(ь)сть при доугѣ (Синдик 2011: 73)<sup>9</sup> – или је као међаш одабиран храст у чију кору се урезивао крст – и тѣмъ въдрѣзано крѣсть въ дѣбѣ (Miklosich 1858: 131) – или се крст пак урезивао у храст од којег су се путеви рачвали – до распутна гдѣ то стон крѣс(ь)тъ оу доугѣ (Синдик 2011: 73). На сличан начин обележени су и дубови-међаши манастира Ватопеда (Мошин 1939: 169).<sup>10</sup>

Укључивање појединих стабла у систем разграничења показује да је дрвеће уживало изванредан значај у сегментацији друштвеног простора и њихов се значај није препознавао само у конкретном повлачењу међе. Начин издвајања дрвећа приликом обележавања границе сеоског атара могао је, такође, бити употребљен у друштвеном простору унутар заједнице, означавајући тиме, слично као оно на међи, посебно место са квалитативно другачијим одликама.

#### МЕТОДОЛОШКИ ОСВРТ: ЕТНОГРАФСКА ГРАЂА ИЗ XIX И ПОЧЕТКА XX ВЕКА КАО МОГУЋИ ИЗВОР ЗА ИСТРАЖИВАЊЕ СРЕДЊЕГ ВЕКА

Средњовековне повеље, речено је, представљају посебну врсту извора која садржи прилично особену врсту података. Ти подаци подстичу истраживаче да поставе низ различитих питања, али одговори који се могу добити углавном су једностранни и у складу са природом тих докумената. Стога, наведене податке треба суочити са оним из друге врсте средњовековних извора, мада сви ти извори, као и повеље, пружају прилично фрагментарне податке за истраживање фолклора или народне културе средњег века. Из наведених разлога, историчару бивају прилично примамљиви описи из релативно богате етнографске грађе сакупљане током каснијег периода, обично у XIX и првој половини XX столећа. Међутим, као основно питање намеће се оно у вези са методом употребе те грађе и опасности да се не склизне у анахронизам.

Методологија обраде етнографског материјала из каснијих времена ради изучавања народне културе и фолклора позносредњовековног друштва у тесној је вези са дефиницијом самог предмета истраживања.

<sup>9</sup> Данас су се сачувала два средњовековна документа исписана на српскословенском језику који садрже опис границе манастира Хиландара и Есфигмена. Поменути просторни однос између крста и храста могао је бити представљен мање одређено, као што је то учињено у другом документу: „и крст близу дрвета” (и кр(ь)сть банъ дрѣва, Синдик 2011: 73).

<sup>10</sup> За краћи попис урезаних крстова у кору дрвета у другим крајевима Југоисточне Европе у средњем веку, видети Пурковић 1940, 70, нап. 4.

Основни методолошки проблем може се формулисати на следећи начин: да ли историчар треба да се придржава давно успостављеног „мита о непроменљивости народне културе” (Burke 1978: 84), који пре небрегава друштвене и културне промене у *народу* током једног или више тисућлећа? У деветнаестом веку, у времену „открића народа”, учени људи били су „закупљени истраживањем порекла, на уштрб истраживања значења обреда код каснијих генерација” (Burke 1978: 84). То је био период прилично снажне и утицајне еволуционистичке школе чији су представници, према речима познатог фолклористе Жаклин Симпсон, о фолклору писали и говорили као о нечему што припада давно прошлим временима (Simpson 1988: 9–12). Као човек свога доба, Јакоб Грим је истраживања немачког фолклора сагледавао у поменутом светлу, те су за њега од истог значаја били писани извори ранијих историјских епоха и они усмени (*народни*) из његовог времена (Bauzinger 2002: 43). Данас су ови погледи у етнологији и историјским истраживањима народне културе углавном напуштени. Уредници енциклопедије о средњовековном фолклору одбацују некадашњу представу о „фолклору као фосилу који чува замрзнуту слику прошлости”, те га сагледавају у његовој промени, у зависности од одређене историјске епохе и конкретног окружења (Lindahl, McNamara, Lindow 2000: XXIV–XXV). Сличне погледе изнео је почетком седамдесетих и немачки етнолог Херман Баузингер у својој расправи о континуитету у фолклору и историјском прегледу развоја науке о фолклору у Немачкој до средине XX века (Bauzinger 2002: 79–96).<sup>11</sup>

Са друге стране, Броделова категорија *дугог трајања* (*la longue durée*) увела је у историјска истраживања свест о спорим и слабо уочљивим променама (Бродел 1992: 45–48, 83–138). У контексту таквих процеса, истраживање народне културе ранијих историјских епоха постаје приступачније за историчара. Питер Берк је свестан неопходности примене, како каже, посредног приступа у истраживању ове теме и предлаже употребу регресивне и компаративне методе и то „у спречи са другим методама” (Burke 1978: 84, 85). При том, он упозорава да податке из етнографских истраживања XIX и XX века треба користити опрезно, у намери да се „дâ смисао преживелим фрагментима”, а не да послужи „као замена за непостојећу грађу” (Burke 1978: 87).

Истраживање средњовековне праксе у којој се препознаје вишеструка друштвена функција одређеног дрвећа познатог из крајолика сеоске међе, засновано је не само на средњовековним изворима, већ и

---

<sup>11</sup> Посебно обратити пажњу на оне делове књиге у којима су представљени епоха романтизма и деветнаести век (Bauzinger 2002: 29–64).

на појединим подацима преузетим из етнографских истраживања XIX и почетка XX века, чији се трагови, макар делимично, могу препознати у временски удаљеном друштву средњег века. Као основна проблематика истраживања издваја се она која допушта да се поједино дрвеће забележено на међама средњовековних села – и оно поменуто у другим врстама извора о којима ће бити речи – препозна у функцији *записа* или *миросаног дрвета*, односно *оброчитог* и *сеновитог дрвета* из знатно каснијег фолклорног наслеђа.

### „ЗНАМЕНОВАНО МЕСТО” ИЗ СРЕДЊОВЕКОВНИХ ИЗВОРА

Из појединих писаних средњовековних извора сазнајемо да су се извесне богослужбене радње одржавале изван цркве, на отвореном месту. Ти подаци обично стоје у вези са празничним литијама у парохији, али и другим верским процесијама као што су преноси моштију светаца. Ове последње, биле су изванредан догађаји од верског и друштвеног значаја, у појединим случајевима и од политичке и државне важности.<sup>12</sup> Велики жупан Стефан и велики кнез Вукан кренули су у пратњи црквених и световних достојанственика и својих поданика у сусрет моштима свога оца Св. Симеона, чији је пренос из Хиландара у Србију организовао почетком XIII века њихов млађи брат Св. Сава. На месту сусрета организована је светковина – „сатворише славље тога дана, обострано веселећи се, духовно и телесно” (Доментијан 2001: 149–151). Верницима је било дозвољено да целивају мошти свеца и одржана је „обноћна молитва” уз певање псалама и песама за покој, уз мирисна кандила. О природи и имену места, као и о разлозима да се оно изабере ради организовања овакве једне светковине, Доментијан не говори. Исто то чине и учесници поменутог догађаја и синови светог, Стефан Првовенчани и Св. Сава.<sup>13</sup> На основу њиховог казивања могло би се закључити да су црквени обред и „телесно весеље” које је уследило, одржани изван насељеног места.

Поједини описи преноса моштију могли су бити мање уопштени и садржавали су различите детаље који су од интереса за наше истра-

---

<sup>12</sup> О преносу моштију оснивача и чланова владарске породице Немањића и других српских светих владара „у функцији стварања култа владара-светитеља”, Поповић 2006: 233–270.

<sup>13</sup> За поменуте писце, били или не учесници догађаја, место сусрета није ближе одређено. Оно је остало безимено, „на том месту” (Стефан Првовенчани 1999: 76–77), негде „на самој граници земље” (Доментијан 2001: 149) или у области званој Хвосно (Свети Сава 1998: 187).

живање. Посебну пажњу привлачи *Рилска повесть* Владислава Граматика у којој је описан пренос моштију Св. Јована Рилског из Трнова у Рилски манастир крајем седме деценије XV века. У овом делу описују се догађаји који немају непосредан политички значај, нити су активни учесници владарске личности (уколико се и помињу, као на пример царица Мара Бранковић, сасвим су у другом плану). Током последње етапе преноса моштију, литија је после јутарње молитве напустила село у којем је преноћила, те се поворка са моштима, у пратњи игумана, свештенства и народа упутила пешке ка манастиру, појући, уз повремено заустављање:

„Кад беху под гором, заповеди игуман да седну и поједу храну, говорећи: да не би неко изнемогао од глади. Поседаше људи на зелену траву, као некада када беху чуда Христа мога. И ту знамење начинише у име светого (и тоу знаменіе сътворише въ нде стго), где и до данас сваке године у дан помена светитеља славе људи на том месту (надеже и до нѣна на вѣсако лѣто въ днѣ памѣтн стго трѣхъствоуютъ ꙗвци на мѣстѣ томъ)”.<sup>14</sup>

Пренос свечевих моштију састојао се од низа радњи које су припадале несвакидашњем и чудесном, које је писац упоредио са догађајима из Новог завета. У крајолику у којем је игуман зауставио литију ради обеда и одмора, успостављено је ново свето место као сећање на свеца и догађај преноса. Оно је било недвосмислено обележено да би се на њему једном годишње одржавао помени светом. Издвајање светог простора из профаног окружења препознаје се у речима „и ту знамење начинише”. Писац, на жалост, не образлаже детаљније како је одређено место одабрано, нити ко је и на који начин „знамење учинио”, приписујући ову радњу подједнако свим учесницима литије.<sup>15</sup>

Међутим, један други податак, потекао из сасвим другачије врсте извора, указује на посебан значај који је могло имати „знаменовано место” у парохијској богослужбеној пракси. Он се налази у тексту црквеног обреда литије – *Чин како треба излазити са крстовима у литију*<sup>16</sup> – који је углавном био део Требника, основне богослужбене књиге у парохији. У време црквених празника, литија је обилазила насеља, њиве, винограде, ливаде и друга места у атару важна за сеоску зајед-

<sup>14</sup> Трифуновић 1975: XXVII, 134; (превод Грковић Мејџор 1993: 110).

<sup>15</sup> Занимљиво је да Владислав Граматик није приписао игуману „знаменовање” светог места, иако је игуман наведен као предводник литије и као особа која је одабрала место, које је неодређено наведено, ради привременог починка учесника литије.

<sup>16</sup> чин(ь) како п(о)добает(ь) нсходити. с кр(ь)сты въ литию, Требник са краја XIII или поч. XIV века, Гилфердинг №21, л.75–78б; наслов *Чина литије* објављен је у: *Сводный каталог* № 482, 369.

ницу. Места где се заустављало ради молитве, у тексту обреда уопштено су названа „место” (цѣсто) или „статије” (статнѣ) и била су схематски распоређена према странама света (Бојанин 2008: 330). У једном од преписа *Чина литије* из XVII века исписано је уместо опште назнаке следеће: и став'ше ндѣже кс(тъ) знаменлно (sic!) цѣсто.<sup>17</sup> Ова интервенција у тексту недвосмислено указује да се литија није заустављала на неком обичном, већ „знаменованом месту” и да такво место није могло бити насумично и једнократно одабрано. На основу других сличних обреда као што је *Молитва против зле кише*, знамо да су се литије организовале на Ђурђевдан, Вознесење и Педесетницу. Тада су обилазиле „четири стране села”, где би се „при крстовима” изговарала извесна молитва.<sup>18</sup> Поменуће „четири стране села” одговарају странама света наведеним у званичном литијном обреду, док је одредиште за молитву у сеоском атару било обележено крстом, вероватно слободностојећим или пак урезаним у кору дрвета, камен или стену (уп. Бојанин 2008: 334–337). Зар на сличан начин није могао бити обележен и предео о којем говори Владислав Граматик, где се сваке године славио помен свецу и успомена на пренос његових моштију?

Из описа *Рилске повести* не би се могло закључити да су учесници преноса моштију подигли крст „под гором”, „на зеленој трави” и мало је вероватно да би такав догађај писац описао речима „знамење начинише”.<sup>19</sup> Ипак, наведени израз несумњиво указује да је у ненасељеном крајолику обележено свето место. Сходно описаном догађају, оно је највероватније било означено светим симболима на видљив начин, што је у контексту хришћанског празника подразумевало употребу „знамења часног крста” (знаменне чъстнаго крѣста). Издвајање одабраног простора у природи није се, вероватно, много разликовао од одабира појединих објеката, међу њима и дрвећа, приликом успостављања међе сеоског атара. У тумачењу наведеног израза из *Рилске повести* не

<sup>17</sup> Требник, НБС №51, 116а; уп. Бојанин 2008: 331.

<sup>18</sup> Цѣтва глѣма при крѣстехъ отъ злаго дажда, Требник (XV или XVI век), НБКиМ №612 (Цонев 1923: 119). У овом рукопису наслов молитве је нешто другачији, са варијантом „при крстех” уместо „на четири стране села”, која нас поближе упознаје са обредном праксом. Молитва веома често следи *Чин литије*, а њен садржај објавио је Качановскій (1897: 608–610). Она, заправо, представља једну врсту егзорцизма, тзв. „заклињања” ђавола. Најстарији сачувани српскословенски препис ове молитве потиче из књиге Служабник са краја XIII века, *Сводный каталог*, № 396, 327.

<sup>19</sup> Да је приликом издвајања светог места био подигнут крст, Владислав Граматик би вероватно употребио неки други израз који би говорио о „подизању” или „постављању крста”, слично као што је то учинио Доментијан (2001: 169–171) приликом описа пастирске делатности Св. Саве.

би требало изгубити из вида праксу обележавања простора урезивањем крста у кору дрвета, која је посведочена у попису граница манастира Хиландара и Ватопеда (в. горе). Тако створен крст у кори одабраног дрвета (дуба) није губио своју светост и у црквеном документу назван је „часни и животворећи крст” (Мошин 1939: 169).

Имајући у виду опис преноса моштију Св. Јована Рилског и потребу да се установи свето место као сећање на свети догађај, можемо се упитати да ли су се сличне успомене могле неговати и код становништва околних места које се прикључило дочеку моштију Св. Симеона почетком XIII века? Или можда поводом организовања других преноса моштију светаца у средњовековној Србији, од преноса моштију Св. Саве у манастир Милешеви (XIII век) до преноса моштију Св. Луке у Смедерево (XV век)? О томе, на жалост, не може се много тога рећи. Сећања на таква места нису уврштена у званични култ поменутих светаца и уколико су постојала (вероватно да јесу), ограничена су била углавном на усмену реч и локалну средину.<sup>20</sup> Предео где је сусрет Немањиних синова организован био је несумњиво „обележен” присуством светих моштију њиховог оца, црквеним обредом и гозбеном светковином. Уколико је постојала намера да се такво место препозна и поштује у друштвеном и верском простору (успомена на свеца и поменути догађај), онда је оно морало бити „знаменовано”, слично како је то представљено у *Рилској повести*. Мало је вероватно да сусрет Немањића, њихове властеле, светих моштију оснивача династије није остао у сећању околног становништва, имајући у виду праксу чувања и неговања сећања на различите несвакидашње догађаје у усменој култури средњовековне Србије.<sup>21</sup>

Друга врста историјских извора садржи податке о издвајању одређеног дрвећа у сеоском атару, када се у његову кору није урезивао крст већ се на стабло причвршћивао извесни предмет, што је такође

<sup>20</sup> У две различите „повести” о преносу моштију Св. Луке у Србију деспота Ђурђа Бранковића уопштено се помињу чуда и исцељења која су свете мошти на свом путу учиниле: многа чудеса и исцеленја въ поутьшствѣи сѣтвораше се (Суботин Голубовић 2000: 175). У једном од поменутих састава набројана су њихова најзначајнија чуда, међу којима и оно са посвећењем тла на којем су реликвије привремено одложене (сусрет са владаром и његовом пратњом у близини „неког села”) и које је постало место окупљања верника ради исцељења оболелих (Павловић 1882: 96).

<sup>21</sup> Разноврсни су били поводи за издвајање одређеног места. То су, углавном, били несвакидашњи догађаји задржани у сећању очевидаца и становника одређеног подручја који нису морали имати одлике светог и богослужбеног. Тако је, на пример, у попису међа села Речани на властелинству Св. Арханђела код Призрена уписано у својству међника и Велики пут „где постоја господин цар са колима”: а рѣчмаъ мѣга... на велин поуть кон гред от рѣчанин. гдѣ постоа гднѣ црѣ с колн (Шафарик 1862: 278).

стајало у вези са обредним радњама средњовековне парохије. Такав предмет садржавао је молитву, једну од многих против нежељених падавина – *Молитва против зле кише. У име оца и сина и светаго духа*<sup>22</sup> – које су биле релативно распрострањене у рукописним књигама парохијског свештенства. Ова молитва припада апокрифном штиву, уосталом као и она коју је требало изговорити „при крстовима” на велике празнике у пролеће (в. горе). Веровало се да молитва има посебан утицај на олујне облаке и нежељене падавине, пошто би се претходно извео обред који је уз њу нераскидиво везан. Обред је описан у виду упутства дописаног уз текст молитве и за његово правилно извођење требало је имати у виду предмет на којем је молитва исписана, правилно изведене радње у тачно одређеном времену и врсту дрвета на које је она постављена:

сїю молнтвѣ напиши на оловѣ на велики четврѣтъкъ, теѣ понеси преждѣ сльнца по граници и ѡврти оу крѣшкоу. тон сѣтвори на велики четврѣтъкъ или на спасовѣ днь и тѣи молнтвѣ храни ѡ домоу и тати к према злѣ облакоу.<sup>23</sup>

„Ову молитву напиши на олову на Велики четвртак, те је понеси пре сунца уз границу и уврти (је) у крушку. То учини на Велики четвртак или на Спасовдан, и ту молитву чувај у дому и читај је према злом облаку.”

Обред против „злог облака” отпочињао је призивањем Свете Тројице и састојао се од исписивања молитве на комаду олова које би се носило дуж сеоске границе и затим, „увртело” у стабло крушке да би тамо остало. Истовремено, исти текст се чувао „у дому” и читао у време лоших метеоролошких прилика (према злѣ облакоу). Обред проношења записане молитве дуж сеоске међе и њено постављање на крушку, требало је извести у одређене свете дане, на Велики Четвртак и Спасовдан, односно у исти период године кад и горепоменути обред литијног опхода (означен празником Вазнесења). То је, дакле, време пролећног годишњег циклуса које је углавном бременито различитим атмосферским непогодама.<sup>24</sup> Описана радња изводила се у раним јутарњим

<sup>22</sup> Молитва оѣъ злаго дажда. ѡъ нѣѣъ оѣъца и сына и светаго духа (Каѣановскиј 1881: 157).

<sup>23</sup> Каѣановскиј 1881: 157. *Молитва од зле кише* и упутство „како и када употребити” молитву, налазе се у рукописној књизи манастира Савине из XVI века (Каѣановскиј 1881: 152). Иако сачувана у познијем препису, поменути молитва је средњовековна, као и многе друге, њој сличне, за које постоје сачувани преписи из ранијих столећа.

<sup>24</sup> И у другим крајевима средњовековне Европе организоване су током пролећа процесције и слични обреди. У римокатоличким срединама обично је то било у време празника *Rogationes* (три дана која претходе Вазнесењу) и на празник Телово (*Corpus*

сатима, пред зору (прејдѣ слънца), што је можда имало извесне паралеле у богослужбеним часовима манастирских братстава, али за разлику од њих, обављала се у отвореном пределу световне заједнице. Уметање комада олова са молитвом, односно запис-молитве у стабло дрвета и формирање средњовековног запис-дрвета, учинило је одређену крушку посебном у односу на околно дрвеће. На овај начин, одабрани простор у сеоском атару био је издвојен из профаног окружења са одликама светог места.

У ПОТРАЗИ ЗА СРЕДЊОВЕКОВНИМ ЗАПИСОМ  
И СЕНОВИТИМ ДРВЕТОМ: СРЕДЊОВЕКОВНИ ИЗВОРИ  
У СВЕТЛУ ЕТНОГРАФСКЕ ГРАЂЕ XIX И ПОЧЕТКА XX ВЕКА

У наведеним описима из средњовековних извора могу се препознати света места која су у народној култури знатно каснијег времена посведочена као *запис*, *миро* или *миросано дрво*, негде као *молитва* или *крст*, односно *оброк*, *оброчито* и *сеновито дрво*. Наведена места била су обележена, према речима Душана Бандића, табуисаним дрвећем традиционалне културе. Оно се у неким крајевима издвајало по свом положају, величини или изгледу (Bandić 1980: 244) и таквом дрвећу није се смело зло наносити, чак ни њихов плод убирати, док је поједина стабла (*сеновито дрво*) требало, једноставно, избегавати (Bandić 1980: 239–254). Називима *запис* и *оброк* означавано је дрво или, пак, камен, у којем је *записан*, односно урезиван крст или уз чије је стабло подизан посебан крст (Милићевић 1877: 151–155; Петровић 1998<sup>2</sup>: 188–189, 326). У крст урезан у кору дрвета уметани су различити црквени обредни реквизити као што су свето миро, тамјан, восак или је могао бити поливан вином, те се такво дрво називало *миро* или *миросано дрво*.<sup>25</sup> У фолклору XIX и XX века постоји податак и о мање учесталој пракси постављања молитве-записа на одређено дрво. У селу Кућанима на Златибору пронађен је 1878. године један такав *запис* у стаблу бора. Био је исписан на увоштеној крпи и садржавао је молитву против града и злог облака (Петровић 1998<sup>2</sup>: 190), што неодољиво под-

---

*Christi*), када су литије обилазиле сеоске међаше, као што су дрвеће, гребени, реке и сл. (Lindahl 2000: 772).

<sup>25</sup> „За време самога обреда, приликом урезивања крста у кору записа, сврдлом се начини рупа у дрвету. У њу се стави свето миро и тамјан, па се шупљина поново затвори воском” (Зечевић 1973: 45). У нешто сажетијем, али знатно ранијем опису, Милићевић (1877: 154) каже: „свештеник, свршивши молитву, мироше запис у три маха полије га вином” (пракса из Тимочке Крајине). Слична пракса задржала се до новијег времена (Васић 1998: 198).

сећа на поменути средњовековну праксу постављања оловног *записа* на стабло крушке.

Верска и друштвена функција наведених светих места у парохији долазила је најјасније до изражаја приликом ношења литије у време хришћанских празника и прослављања помена светом. Изласком у световни простор, обилазили су се *записи* при којима су читане молитве и Јеванђеља, обнављао урезани крст или застајало ради одмора. Почетком XIX века било је забележено да су се празничне литије у појединим областима називале *крстоноше*, пошто су учесници носили крстове и иконе (Караџић 1818: 183–184; Милићевић 1877: 152–153; уп. Петровић 1998<sup>2</sup>: 273). У овом имену препознаје се снажна веза са средњовековним називом црквеног обреда, када се излазило „са крстовима у литију” (в. горе).

За разлику од текста из средњовековних требника у којима је, као што је речено, правац кретања литије схематски представљен због његове универзалне намене, етнографска грађа из XIX и почетка XX века садржи описе појединачних литија у конкретном крајолику. Ова грађа нам омогућава да се упознамо са низом различитих ентитета којима је друштвени простор руралног пејзажа парохије сегментисан. Уопштени називи *место* и *статије* из црквеног *Чина литије* добијају своје конкретне облике на терену у виду *записа* (Милићевић 1877: 155), црквица, извора и сл. (Ишевић, Доњокрајски 1905).<sup>26</sup> Приликом опхода, литија је била даривана у храни и пићу (Милићевић 1877: 155; Ишевић, Доњокрајски 1905). У тексту познатом као *Грбаљски статут* за који се дуже време мислило да потиче из XV века, а заправо припада знатно каснијој историјској епохи, као статутарна одредба наводи се следећа: „Сваки домаћин, испред чије куће прође народ с крстима, има изнијети народу да пије вина изобила” (Новаковић 1912: 112).<sup>27</sup> Организовање гозбе при *записима* и другим местима није било само у време литијног опхода, већ и поводом помена светом, односно *заветине* (Караџић 1818: 184; Зечевић 1973: 58).<sup>28</sup> Сагледан у поменутом светлу, средњо-

---

<sup>26</sup> Занимљиво је овом приликом приметити да су у савременом Великом Требнику у издању Епархије рашко-призренске (1993: 246–252) места где се литија заустављала ради молитве представљена као „дрво на коме је изрезан Крст, који се зове запис”, односно „запис или главно место”.

<sup>27</sup> Александар Соловјев (1931: 38) је показао да је статут фалсификат, „плод мистификаторског рада Вука Врчевића... као један исцрпан запис српског обичајног права и друштвених обичаја прве половине XIX века”.

<sup>28</sup> За више различитих описа литијиних опхода на основу теренских истраживања и сакупљене етнографске грађе у последња два века, видети Тодоровић (2005: 43–70, 104–140, 141–186).

вековни опис преноса моштију Св. Јована Рилског садржи основне елементе једне сеоске литије. То су верски обред на отвореном, кретање уз појање црквених песама, застајање ради одмора и обедовања „на зеленој трави” и стварање „знамења” ради обележавања светог места праника одређене заједнице.

Имајући у виду горе речено, можемо поставити питање да ли се у извесним називима пописаног дрвећа на међама средњовековних села може препознати дрвеће укључено у свети простор парохије. При том, не треба губити из вида чињеницу да су *записи* или *миросано дрвеће* из XIX века могли бити распоређени и на сеоским међама (Пантелић 1998<sup>2</sup>: 300; Бандић 2004<sup>2</sup>: 56). Знатно раније, у Мачви, негде почетком последње четвртине XIV века, у склопу властелинства манастира Раванице постојало је извесно дрво названо „Крстоношин храст” (крстоношинњ храстъ, Младеновић 2003: 54). Због свог имена, поменути храст је у савременој етнологији безрезервно сагледан у вези са *крстоношама*, и у њему се истовремено препознавало средњовековно дрво-запис (Петровић 1998<sup>2</sup>: 188–189). Дрво је припадало извесном „крстоноши”, особи којој је према фолклорној традицији из знатно каснијих времена указивана част да у литији носи посебно одабрани крст. Међутим, назив „крстоноша” не представља универзално и званично црквено звање и чин да би поуздано био документован у писаним изворима средњег века.<sup>29</sup> У складу са каснијом традицијом, могло би се претпоставити да наведено име упућује на учеснике литије који долазе из лаичке средине и обичајне праксе. Због малобројне и подацима не много речите средњовековне грађе, остаје и даље извесна недоумица да ли се у истом имену може безрезервно препознати средњовековна појава која би била слична, ако не идентична, са *крстоношама* и(ли) дрветом записом из XIX столећа.

Занимљиви су називи још неких ентитета који су били обухваћених системом сеоских међа на манастирским властелинствима. На границама између села Прчева и Чабића, односно бањског и дечанског властелинства, налазио се Кићени дуб (кикени доубъ).<sup>30</sup> Слични микротопоним, Кићено дрвце (кикјено дрѣвце, Ивић, Грковић 1976: 66, 112, 117,

<sup>29</sup> Мало је вероватно да је наведени храст припадао особи чије би лично име или надимак било „Крстоноша”, пошто се такво име не налази у речнику српских личних имена (Грковић 1977) који је настао на различитој историјској изворној грађи.

<sup>30</sup> Наведени топоним забележен је у хрисовулама светостефанског и дечанског властелинства (Ковачевић 1890: 9; Ивић, Грковић 1976: 64, 97, 191); за поменута села и њихове међе, видети Пешикан 1981: 49.



пре њега настанили.<sup>32</sup> У овој епизоди из свечевог живота нехотице се сачувало средњовековно фолклорно веровање о необичном и по људе опасном дрвећу.

У средњовековним повељама могуће је пронаћи још по неки топоним у чијем би се називу, можда, могла препознати друштвена функција појединог дрвећа, а да она није ограничена само на улогу мећника. Из Светостефанске хрисовуље издвајају се два дендронима са необичним именима: „Већна крушка” (оу вѣк'ноу кроуш'коу. и оу стоуден'ць, Ковачевић 1890: 4) на међама села Плава у Рашкој и „Бојатија крушка,, (от кроушкѣ боатнѣ, Ковачевић 1890: 3) у селу Гумништу у долини реке Клине. У књизи о топонимима манастира Бањске Александар Лома изнео је извесна објашњења ових имена, свестан оскудности података и методолошких ограничења. У првом дендрониму могла би се препознати крушка око које би се окупљали људи да би већали (Лома 2013: 43) – мада не би требало изгубити из вида да је у поменутим крајевима тога времена у општој употреби била реч „збор”/„сбор”/„сабор” или „станак” – док би се други дендроним могао односити на крушку које се требало бојати (Лома 2013: 32), односно на *сеновито дрво*, казано језиком фолклорног наслеђа XIX и XX века.

### ЗАКЉУЧАК

Анализа наведених извора указује да је у средњовековном руралном простору дрво представљало важан оријентир из којег је произишла његова разноврсна друштвена функција. Положај и врста одређеног дрвећа играла је важну улогу у друштвеној сегментацији простора, било да је олакшавала кретање људи у ненасељеном пределу и разграничавала сеоске атаре, било да је издвајала одређено место из световног окружења и придавала му одлике светог. Суочавање различитих врста средњовековних извора као што су пописи међа из повеља, подаци из житија, глосе у текстовима црквених обреда или упутства из апокрифних молитви – ма колико да је таква грађа разнородна, малобројна и подацима оскудна – омогућава нам да релативно поуздано сагледамо друштвену улогу дрвећа одређеног крајолика у контексту означавања светог простора локалне заједнице. Литија је излазила у отворено подручје световног обележја, где се заустављала ради читања молитви против елементарних непогода и других несрећа. Та су места

<sup>32</sup> „Необично станиште што птицама доликује нашавши, у дупљу дрвета Јован уђе. Но, и када тамо дође, мноштво духова злобно на њега нападне. Љуто бијући, прогањајући, једва га живог оставе” (превод: Грковић Мејдор 1993: 88).

била унапред одређена и укључена у обред, а тиме у систем светих места парохије. Она су била обележена објектима којима је придавана извесна трајност, као што су, на пример, стабла појединих врста дрвећа. Њихова светост у хришћанском друштву Југоисточне Европе средњег века потиче од обреда којим су она *знаменована* „крсним знамењем” (догађај из *Рилске повести*) или постављањем записа-молитве са призивањем Свете Тројице (упутство из апокрифне молитве) којем је, као и крсту, придавано снажно апотропејско обележје. Са друге стране, у средњем веку није забележена употреба речи *запис* („записани” крст у стаблу дрвета), *миро* или *оброк* у значењу у којем су познати у етнографским истраживањима XIX и прве половине XX века. Ипак, извесна средњовековна пракса употребе појединог дрвећа у сегментацији друштвеног простора и друштвени и верски значај такве праксе у парохијском окружењу могу се препознати не само на основу малобројних и сажетих средњовековних пописа међа, описа појединих догађаја, садржаја извесних молитви и глоса унетих у текст обреда под утицајем обичајне праксе, као и у именима појединог дрвећа и њиховом просторном распореду, већ и у сагледавању наведених података у светлу богатог фолклорног наслеђа знатно каснијих времена.

## ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

### ИЗВОРИ НЕОБЈАВЉЕНИ

- НБС №51: Рукописна књига Требник из друге половине XVII века, №51. Народна библиотека Србије.

### ИЗВОРИ ОБЈАВЉЕНИ

- *Велики Требник* (1993), Призрен: Епархија рашко-призренска.
- Грковић Мејдор, Ј. (1993), *Списи Димитрија Кантакузина и Владислава Граматика*, Стара српска књижевност у 24 књиге, 14, Београд: Просвета – Српска књижевна задруга.
- Доментијан (2001), *Житије светог Саве*, (превод и коментари Љ. Јухас Георгиевска), Издање Т. Јовановић, Београд: СКЗ.
- Ивић, П., Грковић, М. (1976), *Дечанске хрисовуље*, Нови Сад: Институт за лингвистику у Новом Саду.
- Качановскій, В. (1897), *Молитва съ апокрифическими чертами „отъ злаго (вредоноснаго) дождя”*, Извѣстія отдѣленія русскаго языка и словесности ИАН, II–3: 608–610.

- Ковачевић Љ. (1890), *Светостефанска хрисовуља*, Споменик СКА IV: I–XII, 1–23.
- Марјановић Душанић, С., Суботин Голубовић, Т. (2010), *Повеља краља Стефана Душана манастиру Хиландару (1336/1337)*, Стари српски архив 9: 65, 67.
- Михаљчић, Р., Шпадијер, И. (2007), *Слово браће Бранковића манастиру Хиландару (11. март 1365. – почетак децембра 1371)*, Стари српски архив 6: 151–166.
- Мишић, С. (2003), *Хрисовуља краља Стефана Уроша III Хиландару (1327, јул 9.)*, Стари српски архив 2: 29–40.
- Мишић, С. (2004), *Хрисовуља краља Стефана Уроша III Хиландару о спору око међа Крушевске метохије*, Стари српски архив 3: 3–17.
- Младеновић, А. (2003), *Повеље кнеза Лазара: текст, коментари, снимци*, Београд: Чигоја.
- Мошин, В. (1939), *Акти из светогорских архива*, Споменик СКА ХСI: 153–260.
- Новаковић, С. (1912), *Законски споменици српских држава средњег века*, Београд: СКА.
- Павловић, И. (1882), *О Св. Луци и пренашању његовог тела*, Гласник Српског ученог друштва 51. Београд, 70–100 (= Ђ. Трифуновић, *Примери из старе српске књижевности: Од Григорија дијака до Гаврила Стефановића Венцловића*, Београд 1975, № XXVI).
- Свети Сава (1998), *Сабрана дела* (Приредио и превео Т. Јовановић), Београд: СКЗ.
- Синдик (2011), *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писма Србије, Босне и Дубровника I 1186–1321* (Приредили В. Мошин, С. Ћирковић, Д. Синдик. Редиговао Д. Синдик), Београд 2011: Историјски институт.
- Стефан Првовенчани (1999), *Сабрана дела* (Превод и коментари Љ. Јухас Георгијевска, издање Т. Јовановић) Београд: СКЗ.
- Стојановић, Љ. (1890), *Стари српски хрисовуљи, акти, биографије, летописи, типиси, поменици, записи и др.*, Споменик СКА III: 1–226.
- Суботин Голубовић, Т. (2000), *Свети апостол Лука – последњи заштитник српске Деспотовине*, У: *Чудо у словенским културама* (Ур. Д. Ајдацић) Нови Сад: Научно друштво за словенске уметности и културе Београд, 168–178.
- Трифуновић, Ђ. (1975), *Примери из старе српске књижевности: Од Григорија дијака до Гаврила Стефановића Венцловића*. Београд: Слово Љубве.
- Шафарик, Ј. (1862), *Хрисовула Цара Стефана Душана, којом оснива манастир Св. Архангела Михаила и Гаврила у Призрену*, Гласник Друштва српске словесности XV: 266–318.
- Каџановскиј, В. (1881), *Апокрифне молитве, гатања и приче*, *Starine Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti XIII*: 150–163.

- Miklosich, F. (1858), *Monumenta Serbica spectantia historiam Serbiae, Bosnae, Ragusii, Viennae*.

## ЛИТЕРАТУРА

- Бандић, Д. (20042), *Народна религија Срба у 100 појмова*, Београд: Нолит.
- Барјактаровић, М. (1952), *О земљишним међама у Срба*, Београд: САН.
- Божанић, С. (2013), *Чување простора: међе, границе и разграничења у српској држави од 13. до 15. века*, Нови Сад: Филозофски факултет.
- Бојанин, С. (2004), *Средњовековна светковина између приватног и јавног*, У: *Приватни живот у српским земљама средњег века*, (приредиле С. Марјановић Душанић, Д. Поповић), Београд: 246–279.
- Бојанин, С. (2005), *Забаве и светковине у средњовековној Србији (од краја XII до краја XV века)*, Београд: Историјски институт – Службени гласник.
- Бојанин, С. (2008), *Крст у сеоском атару: Сакрална топографија и њена друштвена функција у парохији средњовековне Србије*, Историјски Часопис LVI: 305–347.
- Бродел, Ф. (1992), *Списи о историји*, (превод Б. Јелић, И. Павловић, К. Јовановић), Београд: СКЗ.
- Васић, О. (1998), *Завећина – Заветина у селима Заглавка и Тимока*, Етно-културолошки зборник IV. Сврљиг: 197–200.
- Грковић, М. (1977), *Речник личних имена код Срба*, Београд.
- Ишевић Доњокрајски, И. (1905), *Ношење крста: Српски народни обичај из Црне Горе*, Годишњица Николе Чупића 24: 220–247.
- Зечевић, С. (1973), *Заветина у североисточној Србији*, Гласник Етнографског музеја у Београду 36: 43–66.
- Ивановић, Р. (1952–1953), *Дечанско властелинство*, Историјски часопис 4 (Београд 1954) 173–226.
- Карацић, Вук С. (1818), *Српски рјечник истолкован њемачким и латинским ријечма*, Беч.
- Лома, А. (2011), *Топономастичка сведочанства Бањске хрисовуље*, У: *Повеља краља Милутина манастру Бањска – Светостефанска хрисовуља 2: Фототипије издања и пратеће студије*, (приредио Ђ. Трифуновић), Београд, 179–194.
- Лома, А. (2013), *Топонимија Бањске хрисовуље. Ка осмишљењу старосрпског топономастичког речника и бољем познавању опитесловенских именовних образаца*, Београд: САНУ.
- Милићевић, М. Ђ. (1877), *Славе у Срба*, Годишњица Николе Чупића 1: 90–162.

- Пантелић, Н. (1998<sup>2</sup>), *Дрво, Међа*, У: *Српски митолошки речник*, (ур. Ш. Кулишић, П. Петровић, Н. Пантелић), Београд: Етнографски институт САНУ–Интерпринт, 154, 300–301.
- Петровић, П. Ж. (1998<sup>2</sup>), *Врачање, Запис, Крстоноше, Оброк, Сен*, У: *Српски митолошки речник*, (ур. Ш. Кулишић, П. Петровић, Н. Пантелић), Београд: Етнографски институт САНУ–Интерпринт: 111–112, 188–190, 273, 326–328, 407–408.
- Пешикан, М. (1981), *Из историјске топонимије Подримља*, Ономатолошки прилози II: 1–92.
- Поповић, Д. (2006), *Под окриљем светости: култ светих владара и реликвија у средњовековној Србији*, Београд: Балканолошки институт САНУ.
- Пурковић, М. А. (1940), *Одређивање међа*, Етнологија, Часопис етнолошког друштва у Скопљу, год. 1, Св. 2: 65–84.
- *Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР XI–XIII вв*, Москва 1984: Академия наук СССР.
- Тодоровић, И. (2005), *Ритуал ума: значење и структура литијског опхода*, Београд: Етнографски институт САНУ.
- Томовић, Г. (2011), *Властелинство манастира Светог Стефана у Бањској*, У: *Повеља краља Милутина манастиру Бањска – Светостефанска хрисовуља 2: Фототипије издања и пратеће студије*, (приредио Ђ. Трифуновић), Београд, 195–249.
- Тројановић, С. (1911), *Главни српски жртвени обичаји*, Српски етнографски зборник 17, Београд: СКА, 1–239.
- Цонев, Б. (1923), *Опис на славјанските рѣкописи в Софийската народна библиотека II*, Софија.
- Vandić, D. (1980), *Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba*, Beograd: XX vek.
- Vauzinger, H. (2002), *Etnologija: od proučavanja starine do kulturologije*, (prevod A. Vajazetov Vučen), Beograd: Biblioteka XX vek.
- Bojanin, S. (2013), *Sacred and profane topography in a medieval Serbian parish – An outline*. Зборник радова Византолошког института 50/2: 1013–1024.
- Burke, P. (1978), *Popular Culture in Early Modern Europe*, New York: New York University Press.
- Burke, P. (2001). *Popular Culture*, In: *Encyclopedia of European Social History from 1350 to 2000*, vol. V. Editor in chief P. N. Stearns, New York: Charles Scribner’s Sons, 3–13.
- Christian, W. A. (1981), *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*, New Jersey: Princeton University Press.
- Gurevič, A. (1987), *Problem narodne kulture u srednjem veku*, (prevod L. Subotin), Beograd: Grafos.
- Lič, E. (1983), *Kultura i komunikacija: Logika povezivanja simbola*, Beograd: Prosveta.

- Lindahl, C. (2001), *Peasants*, In: *Medieval Folklore: An Encyclopedia of Myths, Legends, Tales, Beliefs, and Customs*, Vol. II, (editors C. Lindahl, J. McNamara, J. Lindow), Santa Barbara–Denver–Oxford: ABC–CLIO.
- Lindahl, C., McNamara, J., Lindow, J. (2000) *Preface*, In: *Medieval Folklore: An Encyclopedia of Myths, Legends, Tales, Beliefs, and Customs*, Vol. I–II, (editors C. Lindahl, J. McNamara, J. Lindow), Santa Barbara–Denver–Oxford: ABC–CLIO, XXIII–XXIX.
- Mucopulos, N., Dimitrokalis, G. (1985–1986), *Običaj vešanja krpa po drveću radi ozdravljenja bolesnika*, *Balkanica XVI–XVII*: 183–210.
- Schmitt, J. C. (1998), *Religion, Folklore, and Society in the Medieval West*, In: *Debating the Middle Ages: Issues and Readings*, (eds. L. K. Little, B. H. Rosenwein), Oxford: Blackwell Publishers Inc., 376–387.
- Simpson, J. (1988), *Evropska mitologija*, (prevod S. Sarnavka), Opatija: Otokar Keršovani.

Stanoje Bojanin, Ph.D.

The Institute for Byzantine Studies SANU Belgrade

## FORKED OAK AND HUMPED PEAR: TREES AND SEGMENTATION OF THE SOCIAL SPACE IN A MEDIEVAL PARISH

### Summary

The lists of trees in the real space of village borderlines from Serbian medieval charters are the primary starting point for research of the social importance of trees in the landscape of a medieval village and parish community. In those lists, village boundaries go to *the two pears* and *three walnuts*, *in the oak* and *in the hawthorn* or *from the elm*, *to the willow*, etc. Distinguishing individual kinds of trees in a certain area shows their importance as a common landmark, independently of a specific borderline. The names by which those trees or landmarks were referred to were diverse: the Big tree, the Big beech, the Lonely dogwood, the Little hornbeam, the Forked apple-tree, the Dappled beech, the Bitter cherry, the Crossbearer's oak, the Red linden, the Ornate tree, or Prijezda's pear, Nikola's beech, etc.

Comparing the data from the borderline landmark lists of the charters with different medieval sources such as hagiographies, glosses in the texts of church services and official rituals (*Čin kako podobajet ishoditi s kr'sti v litiju*) or apocryphal prayers and their rites (*Molitva ot zlogo d'žda*) enables us to relatively reliably perceive the social function of trees in the context of the spatial fragmentation and marking out of holy space in a local community's landscape. Their importance is most clearly noticeable during the main religious holidays, the patron Saint's day

(*pomen svetom*) and processions (*litija*) in the spring season which is filled with unpredictable and bad weather.

The sacredness of a place distinguished from its surroundings by a particular tree in the Christian societies of Southeast Europe had its origin in unofficial church rituals (*znamenie s'tvoriše*) which probably accompanied the carving of a cross into the bark of a tree or attaching amulets with prayers, (*zapis-molitva*), on the tree trunks. It was believed that both of these objects, the cross and the amulet with prayer, had particular apotropaic meanings and traits. Aside from this, the chosen places usually helped preserve the memory of a holy event which had taken place as with the transfer of the relics of St. John of Rila in the 15<sup>th</sup> century. The medieval practice of segmenting social space using different trees can be seen in the rich folkloric heritage of the 19<sup>th</sup> and the first half of the 20<sup>th</sup> centuries. Thus, in this article it is important to point to the core methodological stances on the use of sources from different historical periods, rejecting the idea *that folklore, like a fossil, preserves a frozen image of the ancient past* (editors of the encyclopedia of *Medieval Folklore*) and the old *myth of an unchanging popular culture* (Peter Burke).