

Наташа Половина  
Филозофски факултет  
Универзитета у Новом Саду

УДК: 930.2:003.074(497.11)''13''  
Оригинални научни рад

## ТОПОС БОЖЈЕ МИЛОСТИ У СРПСКИМ ПОВЕЉАМА 14. ВЕКА\*

У аренгама повеља српских владара, још од тзв. *Оснивачке хиландарске повеље* Симеона Немање (1198), топос Божје милости јавља се у функцији владарске пропаганде, као објашњење легитимитета власти и израз владарске самосталности. Међутим, у повељама 14. века Божјом милошћу се не објашњава само извор власти, већ се употребом овог топоса „маркирају” сви важнији догађаји из живота владара–издавача повеље, и при том се истиче потреба да се Богу узврати на указаној милости одговарајућим уздарјем. У раду се, на одабраним примерима, показује развој топоса Божје милости и трага за утицајима који су могли довести до „премештања” овог топоса из аренге у експозицију, односно, са строго идеолошког плана на структурални план текста.

Кључне речи: повеља, аренга, владарска идеологија, Бог, византијска књижевност.

До доношења *Душановог закона*, повеље су биле најважнији извор права у српским средњовековним земљама (Шаркић 1995: 8). Сачувани у великом броју, ови списи превасходно правног карактера представљају најпоузданије изворе за изучавање периода развијеног феудализма (*Лексикон српског средњег века*: 529). Међутим, одавно је утврђено да у јасно дефинисаној и сложеној структури повеље постоје два дела који се одликују књижевним потенцијалима, па се чак издвајају као књижевни жанрови: аренга (уводни део повеље у којем се износи општа – најчешће религиозна – мотивација за издавање повеље) и експозиција или нарација (део у којем се објашњавају лични мотиви настанка правног чина) (Богдановић 1980: 75; Трифунновић 1990: 24–26). У старијој дипломатици владало је мишљење да је аренга део повеље који нема никакву правну вредност, већ представља само „украс” с литерарном и моралном функцијом (Станојевић 1914: 192–229), да би тек резултати изучавања тзв. бечке дипломатичке школе показали да је она и идејно и садржински везана за правни део повеље и правни чин на који се повеља односи. С друге стране, поред несумњивог правног значаја, аренга се сматра изузетно важном и за развој старе српске књижевности.

---

\* natasapolovina@hotmail.com

Овај рад настао је у оквиру пројекта бр. 178005 – *Асијектни иденитетни* и њихово обликовање у српској књижевности који се реализује под руководством проф. др Горане Ранчевић.

Развијене аренге најчешће су у старим српским црквеним повељама, док се у световним повељама јављају тек од средине 14. века, али су и тада без већег значаја. Чест је случај да се иста аренда јавља у различитим повељама. Изузетно садржајне аренге одлика су рашке канцеларије. У овој групи повеља може се чак говорити о неколиким основним идејама које се јављају у свим арендама: истицање божанске моћи и премудрости; клањање Христовој величини; величање Богородице; обраћање светитељу заштитнику или заштитнику храма који се дарује. Поред општехришћанских тема, састављачи докумената понекад уводе и српске мотиве: истичу заслуге Светог Саве и Светог Симеона, а чест је случај да се они помињу заједно (Станојевић 1914: 192–229).

Аренге манастирских повеља фигурирале су и у литургијском обреду, а свечано читање владарских даровница у храму може се, у извесном смислу, довести у везу с улогом псалмодија у религиозном ритуалу. Очигледно је, према томе, да је уврштавање дипломатичких текстова у литургију имало извесну пропагандну функцију: паства се обједињавала у колективној молитви за заштиту и спас душе изабраног владара. Отуда су и саме аренге често биле интониране као молитвени текстови посвећени патрону којег се даровница тиче. При том, владарске врлине које се наводе у арендама повеља једним делом су општехришћанске, а другим делом су везане за дату политичку и историјску позицију владара (Марјановић–Душанић 1997: 188), због чега су изузетно важне за разумевање владарске идеологије.

Ипак, у начелу се може рећи да аренге повеља имају предвиђени круг тема, уобичајени тематски репертоар, с обзиром на постојање општег формулара који су старе српске канцеларије преузеле из Византије. У односу на византијску књижевност, међутим, српске аренге показују извесну стилску особеност: за разлику од византијских теолошких и изразито учених увода, у српским списима има више непосредних садржаја, више историјског материјала (Јухас–Георгиевска 1998: 10). Дистанцираност од византијске традиције објашњава се и већим утицајем Псалтира на средњовековне српске ствараоце (па отуда и интензивнијем присуству песничких елемената и стилских средстава), наглашеном емотивношћу и рефлексивношћу, већом концентрацијом реторских фигура, па чак и појединих микрожанрова, као што су молитва, похвала и сл. (Богдановић 1980: 75).

Политичке поруке у арендама саопштавају се кроз теолошке, етичке и књижевне форме (Вујошевић 2003: 227), посредством одговарајућих уметничких поступака, општих места и библијских поређења. Идеја о Божјој милости као о извору власти присутна је већ у првим српским повељама: *Оснивачкој хиландарској њовели* Симеона Немање и тзв. *Другој хиландарској њовели* Стефана Првовенчаног, где се управо Божјом милошћу оправдава легитимитет власти. У аренги Немањине повеље јасно се изражава његово државно-правно схватање извора владалачког суверенитета:

Зато, браћо, премилостиви Бог утврди Грке царевима, а Угре краљевима, и сваки народ раздели, и закон даде и нарави установи [...]. Стога по својој многој и неизмерној милости и човекољубљу дарова нашим прадедовима и нашим дедовима да владају овом Српском земљом. И Бог свакојако управљајући на боље људима [и] не хотећи човечје погибли, постави ме за великог жупана, нареченог у светом крштењу Стефана Немању. (Трифуновић, Бјелогрлић, Брајовић 1986: 58).

Схватање према којем је „свака власт од Бога” наметало је владарима свих рангова „цивилизаторску и културну мисију” да буду верни хришћанској вери и на тај начин уведу своје државе у међународну заједницу хришћанских земаља (Тарановски 1931: 126). Управо у топосу Божје милости, дакле, садржано је схватање да је извор власти смештен изнад земље, те да је стога власт недостижна и да има искључиви ауторитет. Из тог божанског извора проистиче и земаљски, правни извор државне власти.

Иста идеја, међутим, јавља се и у повељама које су издавали црквени великодостојници, у оним деловима где се објашњава на који начин је издавач повеље преузео неку функцију. У својој потврди за Светостефанску хрисовуљу краља Милутина из 1317. године, архиепископ Никодим каже:

Тада светворачка, и савршитељна, и милујућа свемоћна благодат Божија и мене, ако и небогоугодна црнорисца Никодима, учини да будем престоник светога Саве, архиепископа Свих Српских Земаља и Поморских [...] И сав богосабрани сабор Све Српске Земље, видевши Божије милосрдно човекољубље о господину нашем с Богом тад краљем Стефаном Урошем, славимо онога који прославља светитеље његове (*Писах и ѿојѿисах*, 100–102).

У потпису, такође, стоји: „Смерни Никодим, по милости Божијој архиепископ Свих Српских Земаља и Поморских” (*Писах и ѿојѿисах*, 100–102). У поговору тзв. Никодимовом типикју (1319) топос Божје милости употребљен је у истом контексту: „Стога, дакле, ја смерни Никодим, милошћу сведржитеља Бога и молитвама светога Саве [...] узведен бих на овај свети велики преосвештени престол архиепископије српске земље [...]” (*Писах и ѿојѿисах*: 103).

Широко распрострањен и често употребљаван топос Божје милости ипак је, временом, у српским повељама добијао нова значења. Оно што је у аренгама српских повеља 14. века, условно речено, другачије у односу на претходну српску дипломатичку традицију јесте „преношење” овог топоса у експозицију повеље: док се у аренги Божја милост помиње у општем, хришћанском, етичком контексту, у експозицији она се везује за догађаје из личног живота владара који издаје повељу. Тако се идеја о Божјој милости, рекло би се, „уграђује” и у саму структуру повеље, чиме се постиже да ова идеја превазилази своје уобичајено идеолошко значење, односно, значење које упућује само на један конкретни чин или догађај из живота владара. Занимљиво је да се овакав, измењен вид употребе топоса Божје милости, може пратити од времена Стефана Дечанског. У аренги његове Призренске повеље (1326) говори се о Богородици, али Стефан Дечански за себе каже

да је „по милости благог човекољупца Владике Христа, Богом помиловани краљ свих српских и поморских земаља” (*Задужбине Косова*: 325). Затим, пишући о злим људима који су се, по наговору лукавог ђавола, подигли окренули против њега, Дечански каже:

Ови не трпећи да гледају велико милосрђе Божије и добро живљење моје, и неизречену љубав отачаства Краљевства ми [...] Ништа ти бедници нису схватили, нити су се опоменули прекрасног Јосифа, завишћу браће продана, чиме му је у ствари израђено да царује над целим Египтом; нити су се поменули милосрђа и правосуђа Божијег које због мене хоће да учини, за невину моју осуду и погибел, који праведнике љуби и грешнике милује [...] Отрже ме као од самих вратница смртоноснога ада, светлошћу божаственом облиставши изведе ме и посади на престо светих родитеља Краљевства ми, и постави ме за цара и владоца и кнеза свој тековини родитеља Краљевства ми, да владам и краљујем у отачаству мојем и са превазљубљеним сином мојим, младим краљем Стефаном, као што се и није утајило преславно и дивно божаствено ово дело од царева суседних и по целоме свету. Ја, пак, грешни, свагда се дивећи толиком Божјем дару, размишљајући душом и телом и свим умом, дан и ноћ, чиме да узвратим Господу Богу мојему и Пречистој његовој Матери – не знам! (*Задужбине Косова*: 325).

И у Дечанској хрисовуљи (1330/1331) присутан је исти принцип организације текста: топос Божје милости и овде као да је из аренге, где је требало да истакне општи мотив издавања повеље, прешао у експозицију, маркирајући на специфичан начин важније догађаје из живота Стефана Дечанског. Након што проговори о злу које је претрпео, о сукобу с оцем и ослепљењу, Дечански каже:

Но, благи Бог, који од почетка све зна и испитује срца, који је оснажио проданог прекрасног Јосифа и учинио га царем над многим народима и над својом браћом, знајући љубав и правду срца мојега према мојему родитељу, показа велико милосрђе своје према мени, светлост очију мојих врати и просветли, и као из самих уста смртоносног ада истрже ме. Изведе ме и посади на престо светих родитеља и прародитеља Краљевства ми, и као цара и владара постави ме за господара свему што стече отац мој [...] И Богом дарованим венцем Краљевства српског венчан бих на краљевство [...] А ја, веселећи се душом и телом божаственом дару што ми га даде, Владико мој Христе, са превазљубљеним сином Краљевства ми, младим краљем Стефаном, ‘шта да ти дам’, Владико мој Христе, ‘за све што ми даде’ (Пс. 115, 3), јер палог ме подиже и умртвљеног ме оживе? [...] (*Писах и ѿпшисах*: 114–115).<sup>1</sup>

И још уз помоћ благодати Божије заветовах се Господу Богу мојему Пандократору, и са сином Краљевства ми, младим краљем Стефаном, да нам помогне против непријатеља наших, против цара бугарског Михаила Шишманића, те их с помоћу Божјом надвладах и победих и посрамах [...] И уз помоћ Божју и молитвама светих родитеља и прародитеља мојих, цара Михаила убих у тој бици, опрах увреду што ми је нанео, друге цареve победих и разбих, и узех им

<sup>1</sup> Реч је о Псалму 116, 12, а не 115, 3, како је наведено у овом издању (прим.аут.)

све њихово, на месту које се зове Велбужд, године 6838, месеца јула у 28. дан (*Лисах и ѿшйисах*: 116–117).

Топос Божје милости нарочито је истицан и коментарисан у вези са Душановом *Речи уз Законик*<sup>2</sup>, и то највише с идеолошког становишта. Помињање Божје милости у овом тексту несумњиво представља средство владарске пропаганде: управо помоћу ове идеје у хришћанском учењу се проналази оправдање за крунисање које је у стварности било узурпација власти (Шаркић 2006: 61). Душан најпре у интитулацији себе назива „милошћу и помоћу божијом самодржавни цар” (*Законик цара Сѿефана Душана 1349. и 1354*: 142), што је својеврстан преседан у односу на византијску праксу, јер је помен Божје милости као додаток царској титули у Византији сасвим неуобичајен (Марјановић–Душанић 1999–2000: 6); затим следи слика мирног и тихог живота у отачаству, који аутор такође схвата као резултат Божјег деловања, па живот живи славећи и хвалећи Бога; потом се каже да, када је његову државу напало седам непријатеља „не хтеде милосрђе божије намере њихове тако остварити” (*Законик цара Сѿефана Душана 1349. и 1354*: 143), те их је српска војска победила „милошћу божијом”<sup>3</sup> (*Законик цара Сѿефана Душана 1349. и 1354*: 143); Господу Душан захваљује и на томе што је постављен за краља, а милости Божјој што је премештен с краљевства на царство.

У поређењу с повељама 13. века, јасно је, повеље из времена Стефана Дечанског и Стефана Душана откривају одређене новине у погледу употребе и функције топоса Божје милости. С једне стране, у овим повељама јасније се артикулише мисао о томе да да је Божја милост дар на којем треба узвратити. У позадини овог мотива свакако је стих из Псалама (116, 12): „Шта ћу вратити Господу за сва добра што ми је учинио?”<sup>4</sup>, што потврђује тезу о утицају Псалама на уводне делове српских повеља.<sup>4</sup> Тако се, заправо, подизање, обнављање или даривање манастира у овим повељама схвата као нека врста уздарја Богу. Идеју о томе како владар треба милост добијену од Бога да испољава као љубав према отачаству Душан је артикулисао и пре *Законика*, у повељи за манастир Св. арханђела Михајла код Призрена (1347/1348). У уводном делу ове повеље, чија аренга, иначе, и по дужини и по иновативности представља изузетак у српској средњовековној дипломатичкој пракси, топос Божје милости Душан такође развија до идеје о односу човека и Бога. У *Речи уз Законик*, овај поступак се усложњава: милост примљену од Бога Душан враћа отачаству преко свог најважнијег животног дела – *Законика*, који почива на учењу да је закон изнад цара. При томе, однос са Богом на којем се инсистира у овим повељама, однос који подразумева узајамност

<sup>2</sup> Жанровско питање Душанове *Речи уз Законик* сложено је и још увек нерешено, премда већина изучавалаца сматра да се ради о повељи.

<sup>3</sup> Реч је о бици на Велбужду.

<sup>4</sup> Једна од најрепрезентативнијих библијских илустрација Божје милости – старозаветна прича о прекрасном Јосифу – такође је нашла своје место у овим повељама, не само стога што је Јосиф тип неправедно кажњеног праведника који се избавља захваљујући Божјој милости, већ и зато што је Божјом милошћу завладао „многим народима”.

и у којем се на Божју милост као на дар одговара одређеним уздарјем, има и своје идеолошко и филозофско образложење: претпоставља идеју о томе да је Бог једини апсолутни суверен, а да је сваки земаљски владар само привремен, секундаран и услован, и да вреди само уколико је у складу са примарним Божјим доминатом (Богдановић 1997: 121).<sup>5</sup>

Идеја средњовековних Срба о Богу као „апсолутном политичком фактору” (Богдановић 1997: 121), видели смо, исказана је већ у најстаријим текстовима, и од тада се може пратити њено присуство и функција у одређеним кључним и осетљивим тренуцима српске владарске историје. Док се у ранијим периодима топосом Божје милости оправдавао само легитимитет власти, односно, долазак не престо одређеног владара, у 14. веку овим топосом почињу се маркирати и догађаји из личног живота владара – издавача повеље. Представљање властитог живота као производа Божјег деловања манифестованог као низ благослова, колико нам је познато, осим у повељама Стефана Дечанског и Стефана Душана не јавља се у повељама других владара из династије Немањића, па ни касније (у повељама кнеза Лазара и његових наследника).<sup>6</sup> Међутим, у византијској традицији овај вид употребе топоса Божје милости изузетно је заступљен, највише у уводима манастирских типика, различитим предговорима или уводима тестамената, дакле, у текстовима аутобиографског карактера, какви су, уосталом, аренга и експозиција: ту је често присутан помен Божје милости и подршке, односно, мотив захвалности за Божји благослов.<sup>7</sup> Премда се у византијској и српској тради-

<sup>5</sup> Повељама Стефана Дечанског и Стефана Душана на српском језику у којима се јавља овај мотив могу се придружити и Душанове грчке повеље, у којима се аренгама чин издавања повеље и подизања манастира објашњава као захвалност Богу или Богородици, на пример, у Душановој повељи братству манастиру Ватопеду: „Пошто сам многе и велике дарове уживао од пресвете моје владичице и Богоматере, а пошто сам и све што имам, засновао на заступању и помоћи Њезиној, те због тога дугујем Њој многа уздарја, – и то као дела добротинства, а пошто сам и сада постао удостојен помоћи заузимања Њезиног, и према врућој мојој тежњи, постојећој од давних времена, дошао на Свету Гору и поконио се Њој у часној обитељи посвећеној Њеном имену и названој Ватопедској; (то због поменутих њених добротинастава према мени, а уједно и из љубави коју су одискона имали и исказивали према овој часној обитељи славни и блажени преци царства ми, а и из жарке љубави коју лично осећа царство ми према овој обитељи, дарује јој и поклања царство ми ово златопечатно слово, којим заповеда и наређује” (*Грчке повеље српских владара*: 140–141). Иако су Соловјев и Мошин утврдили да формуле српских аренги нису преузете из византијских, чињеница је да су неке идеје исказане у аренгама грчких повеља српских владара ипак заједничке аренгама византијских и српских повеља тог доба.

<sup>6</sup> Осим у Дечанској повељи и Душановој *Речи уз Законик*, овај поступак најдоследније је примењен у тзв. Улијарској повељи, која се раније погрешно приписивала краљу Милутину. Овај текст спорне аутентичности, за који се још увек вежу многа нерешена питања и недоумице, овом приликом неће бити узет у разматрање. Ипак, сматрамо значајном чињеницу да је и овај текст временски близак повељама Дечанског и Душана.

<sup>7</sup> Ова идеја посебно је истакнута и као водећи принцип представљена у аутобиографским белешкама мирјана, који су све своје успехе и читав свој живот – а нарочито узурпацију власти, када је о владарима реч – објашњавали Божјом помоћу и благословом који их је пратио на животном путу. Премда је и за ланке и за монахе оснивање манастира представљало главну сврху живота, ипак постоје извесне разлике између аутобиографских бележака једних и других: док су ланци желели да саставе апологију или барем да дају објашњење свог живота, други су били оптерећени својом репутацијом која треба да их квалификује за светитеље (Angold 1998: 228).

цији исти поступак примењује у различитим жанровима, сматрамо да је поређење ипак могућно, јер уводни делови типика и тестамената у тим списима имају исту, или барем сличну функцију коју аренга и експозиција имају у повељи.

Тако, на пример, византијски цар Јован II Комнин, оснивач манастира Христа Пантократора у Цариграду, у уводу манастирског типика (1136) помиње како му је Бог подарио апсолутну власт, описује различите догађаје из живота у којима му је Бог био помоћник (углавном борбе против видљивих и невидљивих непријатеља), питајући се, напослетку, на који начин би могао да се одужи Господу. На тај начин образлаже подизање манастира и оснивање монашког братства које ће Господа прослављати и својим подвижничким животом вратити „дуг“ Господу (*Byzantine Monastic Foundation Documents: 737–739*). Михаило VIII Палеолог (1259–1282) оставио је два аутобиографска фрагмента у предговорима типика за манастире чији је био ктитор: у типикју за манастир Светог Димитрија у Цариграду и типикју за манастир Св. Архангела на гори Свети Аксентије у близини Халкедона. Састављајући оба типика на самом крају своје владавине, он истиче да не пише да би прославио себе, већ у славу Бога, који га је обликовао као живо биће. Представљајући себе као посланика Божје милости, он нарочито инсистира на томе да до царског достојанства није уздигнут силом, као што говоре оптужбе, већ Божјом руком, те да му је лично Бог, из разлога само њему знаних, ставио у руке кормило царске галије. Ове белешке Михаила VIII Палеолога можда су најбољи пример аутобиографских текстова који су настали из потребе да се идеолошки оправда и објасни легитимитет власти: сва своја достигнућа он приказује као последицу Божје милости и наклоности његових светаца заштитника – архангела Михаила и Светог Димитрија (*Byzantine Monastic Foundation Documents: 1215–1216*).

Стога би се могло закључити да је до извесног преосмишљавања топоса Божје милости у српској традицији дошло захваљујући византијским утицајима. Штавише, с обзиром на то да је ова појава најочигледнија у повељама Стефана Дечанског и Стефана Душана, ова претпоставка чини се сасвим оправданом. Стефан Дечански и Душан су, наиме, део живота провели у Цариграду и сматра се да су морали бити добро упознати с византијском књижевном традицијом:

Налазећи се у близини Андроника II, Стефан и дечак Душан могли су да упознају најученије људе и најбоље писце и мислиоце Византијског царства. Тако, каснија Стефанова аутобиографска излагања у дечанским хрисуваљама и Душанова уз Законик настају на основама домаће традиције аренги и нарација, али су стилски обојена и особеностима ових жанрова у византијској књижевности које су неговали познати цариградски писци, међу којима и неки Андроникови савременици (Трифунковић 2009: 178–179).<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Уосталом, убедљиво је показано да су Душанова Арханђелска повеља и *Реч уз Законик*, у односу на друге документе Душанове канцеларије, по својим одликама највише византијски (Марјано-

Како било, оваква представа о Божјој милости морала је имати своје упориште у *Старом завету*, где је управо Божје деловање кроз историју представљено као најособенији вид Божје комуникације с људима. Бог се, дакле, у *Старом завету* открива у својој личној бризи према човеку, али и кроз природу и историју. Другим речима, историја има разумљив смисао само зато што у њој делује Бог (Дрејн 2003: 290–322). С друге стране, представљањем властитог живота кроз низ Божјих благослова, као резултат деловања Божје милости, владар–издавач повеље могао је одређеним тренуцима и догађајима из личног живота дати историјски смисао и општији значај.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Богдановић, Димитрије (1980). Историја старе српске књижевности. Београд: Српска књижевна задруга.
- Богдановић, Димитрије (1997). Студије из српске средњовековне књижевности. Београд: Српска књижевна задруга.
- Вујошевић, Жарко (2003). „Стари завет у аренгама повеља Стефана Душана”. Стари српски архив. бр. 2 (2003): 227-249.
- Грчке повеље српских владара (приредили и превели Александар Соловјев и Владимир Мошин) (1974). London: Variorum reprints.
- Дрејн, Џон (2003). Увођење у Стари завет. Београд: СЛЮ.
- Задужбине Косова: споменици и знамења српског народа (ур. Атанасије Јевтић) (1987): Призрен–Београд: Епархија рашко–призренска – Богословски факултет.
- Законик цара Стефана Душана 1349. и 1354. (издао и превео Никола Радојчић) (1960) Београд: Научно дело.
- Јухас–Георгиевска, Љиљана (1998). „Природа и функција аутобиографских сегмената у српским повељама од 12. до 15. века”. Књижевна критика (часопис за књижевна и естетичка питања). год. XXVII: 7–23.
- Лексикон српског средњег века (ур. Сима Ђирковић, Раде Михаљчић) (1999). Београд: Knowledge.
- Марјановић–Душанић, Смиља (1999–2000). „Елементи царског програма у Душановој Повељи уз Законик”. Прилози за језик, књижевност, историју и фолклор. књ. LXV, св. 1-4: 3–20.
- Марјановић–Душанић, Смиља (1997). Владарска идеологија Немањића. Београд: Српска књижевна задруга–СЛЮ.
- Писах и потписах. Аутобиографске изјаве средњег века (ур. Радмила Маринковић) (1996). Београд: Нолит.
- Станојевић, Станоје (1914). „Студије о српској дипломатици. Аренга (проемијум)“<sup>4</sup>. Глас СКА. XCIV: 192-229.
- Тарановски, Теодор (1931). Историја српског права у немањићкој држави. књ. 1. Београд: Геца Кон.
- Трифуновић Ђорђе, Бјелогрић Весна, Брајовић Ирена (1986). „Оснивачка хиландарска повеља светога Симеона и светога Саве”. Осам векова Студеница (зборник радова). Београд: Свети архијерејски синод СПЦ.

<sup>4</sup> вић–Душанић 1997: 307).

- Трифуновић, Ђорђе (1990). *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова* (2. изд.). Београд: Нолит.
- Трифуновић, Ђорђе (2009). *Стара српска књижевност* (3. изд.). Београд: Чигоја штампа.
- Шаркић, Срђан (1995). *Средњовековно српско право*. Нови Сад: Матица српска.
- Шаркић, Срђан (2006). „Идеја Рима у мисли и делу цара Душана”. *Зборник радова Правног факултета у Новом Саду*. бр. 40, св. 1: 53–71.
- Angold, Michael (1998). „The Autobiographical Impulse in Byzantium”. *Dumbarton Oaks Papers*. vol. 52: 225–257.
- Byzantine Monastic Foundation Documents: A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments (ed. John Thomas and Angela Constantinides Hero) (2000). Washington D.C.: Dumbarton Oaks.

Nataša Polovina

## THE TOPOS OF GOD'S GRACE IN SERBIAN CHARTERS OF 14TH CENTURY

### SUMMARY

In the charter's preambles of Serbian rulers, since Simeon Nemanja's *Charter of Hilandar*, the topos of God's grace appears in the function of royal propaganda, as a form of highlighting the legitimacy of the government and absolute independence of a leader. However, in the charters of 14th century, God's grace does not explain only source of power, but using of this topos serves for "marking" all significant events of the life of the ruler who published given charter, and clearly points out the idea that it should be repaid to God with some gift for the grace poured upon the man. This paper, by selected examples, shows the development of the topos of God's grace and discusses prospective impacts that could lead to a "shift" of this topos from the strictly ideological plan to the structural plan of a text.

Key words: charter, Byzantine literature, royal propaganda, God.