

Културна историја позног средњег века

Тема III/2: Чудотворење

Просторе сакралне енергије које смо до сада анализирали преко функције и деловања гестова и ритуала, посматраћемо на овом часу у контексту чудотворења као специфичног израза побожности.

Поступак уподобљавања Христу, који на многоструке начине прожима светитељско деловање, основни је импулс и оперативни чинилац чудесног дешавања. Тај процес подражавања посебно је очигледан у широкој области мимезе чуда Христових. У домену светитељских чуда изведених за живота (*miracula in vita*) реч је, понајпре, о пракси чудотворних излечења која се одвијају а) додиром или б) полагањем руку. Подсетимо да је гест полагања руку неопходан део обреда инвеституре, што ојачава хипотезу о заједничкој сакралној основи и из ње изведеном значењу наведених ритуалних радњи. Сви покрети руком који се у хагиографијама описују као исецелитељски гестови светитеља, попут додира, узимања за руку или полагања руку, у основи проистичу из угледања на Христа, а њихово лековито дејство постигнуто је трансмисијом Христових чудотворних моћи. Разуме се, ефекат излечења било је могуће постићи и самим додиром предмета који је поседовала света личност.



Сл. 1. Чудо Христово, Раваница

Дешавању чуда, међутим, по правилу претходи светитељева молитва, која се у хагиографији јавља као најважнији посредник ка Божјем деловању. Молитва и чин полагања руку, праћени знаком крста, спајају се у описима чуда, почев од 2. века, у јединствену церемонију, неку врсту ритуалног благослова. У источнохришћанској хагиографији, овакве описе светитељских чуда пратимо у коптској традицији почев од 4. века, а потом их срећемо у делу Теодорита Кирског, где се уобличавају као део традиције освештане дугим трајањем. Међусобно прожимање дејства које има дар суза као одлика светог човека и додир реликвија који прати његову молитву јављају се као важна компонента описа светог у хагиографском наративу. Такође, за нашу анализу важно је истаћи околност да се победнички карактер реликвија “активира” додиром, сузама и молитвом.

На претходном предавању настојали смо да укажемо на суштинску везу између култа реликвија и сакралне утврде краљевства, каква је потврђена у западноевропским монархијама средњег века. Ова пракса утемељена је на царском обрасцу Константиновог доба; развијана у Византији, она је са извесним изменама пренета у државу Каролинга, да би потом била прихваћена код свих наследника царских претензија на Западу, све до Карла IV Луксембуршког. Када је реч о односу реликвија, краљевства и праксе тактилне побожности, настојаћемо на овом часу да покажемо њену примену у српској средини. Препознатљиви елементи тактилне побожности, описани у хагиографској књижевности од 4. века живе у хришћанској пракси током читавог средњег века, о чему сведоче и српски хагиографски извори 13. столећа.

Тумачења симболике и значаја додир као основе чудотворења, током средњег века позивала су се на библијски узор, пре свега на познате сцене Исусовог јављања ученицима из Јеванђеља. Међутим, за већину верника појам додир није био непосредно везан за описе мистичних искустава на која се односе речи Светог текста. Појам и симболично значење додир за њих су били садржани у низу ритуалних гестова којима је исказивана побожност као саставни део свакодневне религиозне праксе. Додир са светошћу укључује гестове чији симболични „језик“ ангажује читаво тело – клечање, клањање и проскинезу. Важан његов елеменат је целивање - улаза у

храм, његових стубова, реликвија и икона; појам додира укључује низ гестова којима се верник приближава реликвији тако што је грли као да је живо светитељево тело, приступајући му свим својим чулима. Ови препознатљиви елементи тактилне побожности, описани у хагиографској књижевности од 4. века живе у хришћанској пракси током читавог средњег века.

С обзиром на многозначност порука свих ових гестова, тактилно постаје најважнија одлика како шире схваћеног обреда тако и конкретне церемоније унутар храма. Од урањања тела у свету воду крштења све до недељне службе евхаристије, додир свештеникове руке, примање причесног хлеба и вина из путира, молитвени гестови, паљење свећа, целивање иконе и размена пољупца, постају моћна средства којима светост „дотиче“ сваког верника и испољава се кроз оптику тактилне побожности. Њене видљиве манифестације пратимо од тренутка када се верник прекрсти улазећи у храм, када се клања пред иконама, клечи или се моли у проскинези, када целива реликвије, крст и руку свештеника, када прима крв и тело Христово у причести, дотиче симболичне просторе храма, када склапа руке у молитви или додирује руке других верника, када даје и прима пољубац мира. Свим овим гестовима он учествује у низу обреда у којима је додир важан део исказивања побожности. Најважнији тренуци попут евхаристије, обреда излечења полагањем руку или дотицањем делова тела оболелог, до церемоније рукоположења заснивају се на молитви коју прати додир као њен нераздвојиви део.

Разматрања о чудотворењу заснивају се најпре на сведочанствима хагиографских текстова. Сагледано у контексту своје основне намене – да служи светитељском прослављању, житије је по правилу састављано на две комплементарне равни. На историчној равни *vita* приповеда о животу и деловању јунака. Друга функција таквог текста је да прославља чуда – за живота и после смрти светог, од којих најчешћи вид испољавања светости припада чудима на гробу. Сагледано у таквом контексту, житије велича деловање јунака на плану небеско/земаљско, односно подвиг/чудо. На обе ове равни средњовековни текст у фокус ставља корпорални аспект светости, било да је реч о различитим облицима порицања пропадљивог и грешног тела, или пак о његовом уздизању, испољеном деловањем чуда. Тела светитеља, приказана у текстовима, на иконама, у сновима и визијама, постала су видљива слика оностраног света, његова

спона са земаљском реалношћу верника. У средишту наше анализе је хагиографски наратив, у којем се преко приповести о егземпларном јунаку-светитељу постављају основе препознатљивог система односа видљивог света и невидљиве реалности. Разумевање тог односа кључно је за анализу начина на који се, преко текста, успоставља систем вредновања телесног унутар друштвене елите којој се, на једној равни, текст обраћа, као и између ње саме и остатка заједнице која учествује у прослављању светог.

Управо та слика, било да је реч о икониčnoј представи, визији или о слици која допире до верника посредством текста житија, била је средство да се невидљиви свет интегрише у средњовековно друштво. Стога је, једнако као и друге слике светитељских тела, хагиографски портрет настао из потребе да омогући комуникацију двају светова. У контексту тако схваћене функције текста, посебан је значај *miracula*, јер се преко описа чуда и његовог деловања на свет оних који се моле, успоставља непосредна веза са реликвијама – целовитим телом или његовим деловима. За нашу тему посебно је значајно својство хагиографског текста да, служећи се одабраним топосима – попут



топоса чудесне сличности и топоса препознавања, успостави неку врсту контроле над простором колективног имагинарног. На тај начин се суштински заснива консензус прослављања који почива како на икониčnoј представи тако и на хагиографској слици.

Почев од приповести о животу од рођења до смрти светитељеве, преко нагласка на телесном одрицању и/или страдању, до каталога чуда, хагиографија посматра тело светитеља у специфичном „корпоралном“

Сл. 2. Свети Франа Асишки прима стигмате

контексту. Подобећи се правилима жанра, српске хагиографије на самом почетку бележе знаке најављене светости јунака. Пратимо их преко употребе различитих књижевних топоса. Сем у ретким изузецима, будући светитељ је најављен Божјом промишљу почев од самога рођења (зачећа); писци житија прате његову изузетност која се манифестује као различитост у односу на околину, приповедају околности његовог васпитања, посебно његову одлуку да се замонаши или да напусти свет и оде у пустињу. Највећи део житија представља описе аскетске праксе и подвига, а код светитеља који творе чуда за живота, њиховог miraкулозног деловања. Свети човек је, и то је његова најважнија карактеристика, обдарен способношћу посебног односа према Богу, на којој се заснива дар посредовања и, из њега изведен, дар чудотворења. Он је обдарен и унутрашњим видом захваљујући којем по правилу успева да предосети сопствену смрт, праћену чудесним знамењима попут светлосног озарења лица и јављања анђеоских хорова. Као што смо већ истакли, најважнија одлика светог тела је његова способност да за живота и/или након смрти твори чуда.

У намери да илуструјемо досадашње разматрање примерима из српске житијне традиције, осврнућемо се првенствено на улогу чуда у обликовању хагиографског профила светог Саве у двама животописима које су му посветили светогорски монаси Доментијан и Теодосије. Хагиографска слика Савина састављена је према типичном обрасцу харизматског светитеља-чудотворца. Водећа идеја писаца житија – да истакну Савине подвиге и чудеса – отвара питање границе између индивидуалног портрета светог човека и преобличења тог, појединачног идентитета, у библијски прототип. Реч је о познатој хагиографској пракси, која отвара нове могућности разумевања текста житија, постављајући на другу раван поступке књижевног уобличавања односа јунака и његовог узора. Посматран из те перспективе, основни циљ апропријације прихваћених модела доживљава се као оживљавање светог текста у очима савременика. Савини хагиографи пишу ослањајући се на проверене књижевне узоре, користећи веома познате приповедачке технике. Стога не чуди њихов избор да богоизабраност и чудотворачке моћи светитеља истакну на начин препознатљив средњовековним елитама, које обликују сопствени однос према „заједничком сећању” позивањем на библијске паралеле. Употреба типолошких алузија била је уобичајено средство хагиографског наратива: био је то још један опробан начин да се свет монашке

заједнице – оне унутар које се одвија радња приповести, али и оне којој се текст непосредно обраћа – апсорбује у свети текст. Типолошке слике, које се у Савиним житијима преплићу са приповешћу о његовим чудима, имају првенствени задатак да уведу публику у библијску, свету прошлост, да је учине реално присутном у актуелној животној стварности. Да би то постигли, Доментијан и Теодосије граде причу „уметањем” библијских праликова Савиних, који на тај начин постају делови његовог портрета. Нагласак на сличности са изабраном личношћу из свете прошлости, која се у хагиографији представља као узор јунаку приповести или са којом се јунак пореди, неопходан је да би аутор житија градио атмосферу светости карактеристичну за прославни састав житијног типа. Тако се, употребом препознатљивог хагиографског средства поређења/угледања на библијске или рајске прототипове обликује појединачни идентитет светитеља.

Описи чуда у хагиографији по правилу су сматрани делом поступка угледања на Христа и најважније светитеље. Савина чуда су описана и доследно изложена према утврђеним жанровским начелима која припадају обавезном репертоару византијске хагиографске књижевности. Обдарен посебним својствима и ауторитетом, Сава већ за живота твори чуда. То су претежно исцелитељски подвизи попут лечења полагањем руку и молитвом, огњеним сузама и водом освећеном Часним крстом, чуда подизања из мртвих и егзорцизам. У срединама у којима се пројављивало и деловало, чудо је носилац вредности која је служила као пример (*exemplum*). Његов задатак био је да усмерава живот заједнице и ојача углед светилишта као средишта датог светитељског култа. Несумњиво, чудо је имало и своје пропагандно дејство, блиско везано за политички контекст у којем настаје житије. Као што је способност чудотворења препозната као најважнији дар харизматске индивидуе, тако је приповест о чудима светог човека (представљена публици у писаној и усменој форми) најчешће интегрисана с различитим функцијама светилишта у којима су биле похрањене његове реликвије или се налазио сам гроб светог као центар светитељског култа и најчешћи извор постхумних чуда. Код Теодосија, наглашена драматика исказа јавља се као проверено књижевно средство за дочаравање читаоцима и слушаоцима оне атмосфере чудесног која треба да ужасне, задиви и пружи пример.



Сл. 3. Савино чудо на мору, Хиландар

У Доментијановој и Теодосијевој причи Свети Сава је представљен као узорни модел светитеља, а његова чуда моделована су према потребама тренутка у којем дело настаје. Од оних окренутих захтевима популарне побожности, преко очекиване топице чуда изведених на путу, до чудеса „политичког“ карактера, која су обојена специфичним потребама патриотског хришћанства. На овом месту, у вези с важним питањем за нас – питањем обликовања каталога чуда с погледом на поменути метод библијских паралела – посебно су занимљиви неки аспекти Савиних чудотворења која се дешавају „на путу“. Како приповешћу о чудима која су пратила знаменита ходочашћа, тако и избором светих места која јунак посећује, аутори два Савина животописа наглашавају паралеле с ликовима библијске прошлости чији су миракулозни подвизи везани за поједине станице на Савином ходочасничком путовању. Овакав поступак хагиографа потврдио је не само старо правило да се угледањем на освештане узор постижала уверљивост и књижевна снага текста већ је нагласио додатну поенту прославног састава: као човек новозаветног временског плана, Сава по правилу надилази своје узор. Целокупна слика коју о томе стварају његови хагиографи изгледа да је конструисана с циљем да сугерише Савино светитељство као релевантно на једном опстехришћанском плану: као што

ходочашћење по местима забележеним у Светом писму приближава јунака наратива светим личностима чији су подвизи и чуда за та места везани, тако се књижевним поступком угледања на узор наглашава важна поента наратива – мотив њиховог превазилажења.

Посебан феномен српске хагиографске традиције средњег века јесте заједничко прослављање Саве и Симеона, тзв. „свештене двојице“. Појединачна чуда двојице светитеља постају, након стапања њихових култова у јединствени култ заштитника отаџбине, чуда која делују посредством њихових заједничких молитава. Изузетност овог светитељског пара у српској традицији почива, између осталог, и на чињеници да су ови светитељи у хагиографским портретима, у складу са принципима монашке праксе и начелима хагиографије која настаје у крилу ортодоксије од средине 9. до првих деценија 12. века, представљани као „живе иконе“ – истински ауторитети предодређени за духовно вођство. Захваљујући способности да чине подвиге, они су имали привилегију „смелости“ посредовања код Бога, па отуда и моћ чудотворења за живота и након смрти. Да би описали ове подвиге, учени хагиографи су користили постулате теологије чуда, наглашавајући њихов сотериолошки смисао, као и улогу у искупљујућем плану. Добри познаваоци хришћанског учења о чудима као видљивим показатељима новог савеза са Богом, до којег долази Христовим посредништвом, Савини хагиографи су наглашавали спаситељски смисао његових чудотворења. Тиме је у српску књижевну традицију уведен нови модел светитеља-чудотворца, осмишљен на основу одабраних образаца. Савина чуда су на два места изложена као засебна целина: први пут унутар *Похвале* инкорпориране у Доментијанову хагиографију, а потом у Теодосијевој *Служби светом Сави*, чији је други канон у целини посвећен његовим чудима. Та *miracula* састављена су за потребе култа, као илустрација „оствареног светитељства“.

Из свега што је до сада речено може се наслутити да је Савино чудотворење имало пресудну улогу у обликовању његовог култа. У наставку ћемо, штавише, показати да управо у том феномену лежи један од кључних подстицаја за настанак Теодосијевог житија. Наравно, низ околности је утицао на одлуку да се, поред Доментијановог, састави ново житије светог Саве. Да бисмо разумели због чега је до тога дошло, морамо се осврнути на светогорску праксу везану за наручивање претходних

прославних састава. Један од најбоље сачуваних примера те праксе тиче се описа које читамо у Доментијана и Теодосија, а који се односе на тренутак када је наручено прво житије домаћег светитеља. Оба Савина хагиографа оставила су сведочанство о томе како је дошло до наручивања Савиног житија св. Симеона. Из њиховог описа врло прецизно сазнајемо мотиве наручилаца. Важно је уочити да су наручиоци дела сведоци чудотворења, а да нови састав настаје с намером да се чудо посведочи и у писаном облику. Тај први посведочени пример у којем је описано наручивање житија и околности које су до тога довеле јесте знаменити опис хиландарског мироточења светог Симеона. Реч је о чуду које се збило о осмој годишњици Симеонова упокојења, а угледни сведоци чуда били су највиши званичници Свете Горе: прот, игумани и братија.

Разумевање основног циља житијног исказа проистиче како из самих редова два текста, тако и из познавања општијих начела хагиографског штива. По свој прилици, сведочења житија о хиландарском мироточењу, описана према освештаним правилима књижевног жанра, јесу пре свега сведочанство о првом *заједничком чуду* двојице светитеља, јер се, да подсетимо, мироточење одиграло као јављање светог на годишњицу упокојења, али је то јављање уследило посредством Савине молитве и његове светачке, прозорљиве најаве чуда. Стога је природан избор места чудесног дешавања први гроб светог, као што је и читав исказ превасходно уклопљен у традиционални контекст повода за наручивање житија. Према сведочењу Доментијановом, непосредна последица хиландарског чуда којем су присуствовали угледни сведоци био је благослов Сави да напише прве прославне саставе посвећене новом светитељу. Нимало случајно, скуп свих елемената који традиционално чине житије на овом месту се описује као наруџба описа „чудотворења“, што је додатни аргумент мишљењу да је приповест о чуду у средишту задатка прослављања.

Погледајмо на који начин Теодосије описује чудо на хиландарском гробу. Најпре, наш писац смешта читав догађај у контекст Савиних *miracula in vita*. Стога не чуди што приповест почиње милостијама, које имају за циљ да уведу читаоца у основну намену ауторову – да прати уздизање у светости јунака. Управо тај Савин пут ка Богу основа је његовој „смелој“ молитви. Освојивши, захваљујући својим посебним својствима, право на директно обраћање Свевишњем, Сава се моли да уследи јавно објављивање Симеонове светости: „Пошаљи пресветога Духа и обнови кости што ... у туђини леже ...

да искипе миро благоухано“. За нас тренутно посебну важност има Теодосијев поступак грађења споне између Симеонове и Савине светости. Савином молитвом није постигнут само један циљ – инсистирање на патриотском карактеру Симеонових чудотворачких својстава, већ је циљ тога прослављања да и сам Сава добије „поузданију смелост“ која проистиче из услишене молитве. Стога не чуди да одмах потом Теодосије вели „чудесна је смелост и вера његова“, славећи „пророштва дар“ свог јунака, дар који задивљује и ужасава. После прве молитве, с поуздањем које му је пружио пророчки дар, Сава сазива сведоке – прота, игумане светогорских манастира, славне старце – да се моле крај гроба, а он одлази на пирг да се за чудо мироточења моли „на своме језику“. Суштина Савине молитве састоји се у томе да сведоци, видевши чудо мироточења, посредством тога чуда виде божанску милост „на нама“. Са тог становишта важно је читаву епизоду посматрати као двоструки *commendatio*: с једне стране, Теодосије сведочи о наручивању прве хагиографије светог Симеона, а с друге, прославља светитељско садејство у чуду између двојице првих светитеља из куће Немањића. На тај начин *commendatio* постаје предуслов стварања новог, заједничког култа. Наведена места из Теодосијевог житија наводе на закључак да их ваља тумачити пре свега на равни потребе наручилаца да се поново посведочи деловање чуда светог. О спони нагласка на чудесном са настојањем да се његово делатно присуство стави у службу општијих идеја одбране православља као основном подстицају настанку Теодосијевог дела најречитије сведочи сам писац када каже да је умножавање чуда утврђивало све у вери православља.

После описа чуда мироточења на хиландарском гробу светог Симеона, Теодосије уверава своје читаоце да чудеса и силе двојице светих „не биваху обични“: по правилу, Симеоново чудо мироточења дејствује посредством Савиних молитава. Савини хагиографи јасно истичу да је њихов јунак био у поседу „повлашћених знања“ која су му обезбеђивала врхунски духовни ауторитет. Таква сазнања, када је постајало неопходно, могла су се ставити у службу ширих интереса друштвене заједнице. На примеру наведеног описа првог мироточења у Хиландару добро се прати важна одлика *miracula* свештене двојице, уочљива у оба житија: она припадају типу „патриотских чуда“, чији је циљ спасење српског народа. Необична чудеса ове врсте произлазе из једног нарочитог феномена који хагиограф дефинише као Савин „бол за

отачаство“; та, посебна емотивна веза харизматског покровитеља државе са отаџбином подробно је описана у хагиографијама као саосећање са народом свога племена. Најизразитији пример Савиних чуда која се непосредно поклапају са вишим „државним“ интересом оличеним у српком краљу било је знаменито „убиство молитвама“, које је извршио над непокорним бугарским великашем Стрезом. Оно припада категорији „негативних“ чуда, каква уосталом чини, додуше постхумно, и свети Симеон, а која бележи Стефан у каталогу чуда у Симеоновој хагиографији. Без обзира на разлике у описима поменутог догађаја које читамо у два Савиним хагиографијама, беспоран је Савин удео у уклањању непријатеља отаџбине, односно, његова чудотворна интервенција у часу када је земља угрожена од спољњег непријатеља. Да је Сава својим савременицима, посебно политичким противницима, могао деловати као одвећ привржен „националним интересима“, па и да је та приврженост могла изазвати осуду, сведочи знаменито писмо охридског архиепископа Димитрија Хоматијана, пуно прекора српском архиепископу. Градећи лик свога јунака тако што доследно спроводи основну идеју о чудесној природи Савиних дела, Теодосије посебну пажњу поклања њиховом родољубивом аспект. Примери нису случајно изабрани, већ служе да потврде брижљиво успостављену спону између политичког и култног, дајући тиме додатну поенту наративу. Условно речено, „политичка“ функционалност чудотворења успостављена је код Теодосија описима патриотских чуда.

Посебан значај за оцену доживљаја чуда у српским хагиографијама имају описи обреда преноса реликвија – *translationes*. Када је реч о улози преноса тела у српској религиозној и политичкој пракси, чини се најупутније навести речи Данице Поповић према којима „израз нарочитог религиозног осећања тријумфа, та универзална хришћанска *gloria* носила је у српском случају и додатну, националну поруку. Њен смисао, када је реч о описима преноса Симеона Немање из Свете Горе у отаџбину, био је оглашавање тријумфалног изласка једног Новог Израиља на историјску позорницу“. Да би се етапе и поступци поменутих ритуала транслације правилно разумели, потребно је посматрати их у контексту шире источнохришћанске праксе, без обзира да ли је реч о конкретном обреду, или о тексту који је, као запис о јединственом чину, постајао део хагиографског наратива. Једна од најважнијих новина средњевизантијског



Сл. 4. Пренос тела св. Симеона, Студеница

ритуала светитељског прослављања, византијска пракса свечаног преноса моштију, током 9. и 10. века постаје везана за многе знамените личности; по правилу, она се у новонасталим хагиографијама описује према утврђеним обрасцима, који нису остали непознати српској средини. Оба Савина хагиографа на два места говоре о преносима моштију: први пут, Сава преноси Симеоново тело у отачаство, а други пут преноси братовљеве неповређене мошти из студеничког гроба у Жичу. Доментијан читав догађај преноса Симеонових моштију контекстуализује преко социјалне функције коју врши реликвија, као и сам ритуал транслације: улога националних светитеља састоји се по њему у томе „да спреме (Богу) савршен народ“. Задатак похвале двојници која треба да „просвете отачаство различним чудесима“ је да истакне у први план однос националних светих према сопственом роду: они обезбеђују небеску помоћ за своје стадо, исповедајући славу Божју чедима свога отачаства. Контекст у који Доментијан ставља однос пастве и молитвених заштитника је карактеристичан за општи тон његове хагиографије: слављен као мироточац, Симеон је то пре свега у својој функцији савршеног оца отачаства, као што је и заштита светих претходника пре свега усмерена да обезбеди „победу против свих непријатеља и ратних противника“. Савино родољубиво хришћанство експлиците је објашњено у чувеном Доментијановом опису инвеституре у звање архиепископа. Освештано божанским избором, стадо отачаства

поверено му је јер за сопствено стадо не може осећати нико други до његов истинити пастир.

Код Теодосија пак, наглашена драматика исказа јавља се као проверено књижевно средство за дочаравање читаоцима и слушаоцима оне атмосфере чудесног која треба да ужасне и задиви. Наш писац о томе говори у уводном делу житија, када каже да је потребно да се житија пишу „ради користи што је људи имају од њих“. Тако Сава, припремајући пренос Симеонових моштију у отачаство, поново призива чудо мироточења. Оба хагиографа истичу да је повео са собом у Студеницу сведоке првог мироточења, како би били присутни и приликом новог јављања светог. Ова је фаза јасно препознатљива у хагиографској књижевности. Реч је о припремању каталога чуда, који по правилу садржи изјаве сведока; у оквиру истог процеса, прецизно се назначују место и контекст миракулозног дешавања. У складу са правилима жанра, транслација је зналачки приказана: уз пригодне псалме и песме, и благоухане мирисе, одабрани су се са сузама клањали моштима, целивали су их и дотицали, уздижући другог Јакова на својим рукама. На празник светог, Сава је извршио припреме како би се испунило предстојеће чудо, молећи се за обнову моштију и изливање мира из другог, студеничког гроба. Теодосије на том месту наглашава посебна својства свог јунака, „посредника“ у чуду, која припадају универзално препознатљивим одликама светих људи, попут дара општења са мртвима и дара суза, описаних у сцени молитве на очевом гробу. Драматиком исказа он постиже сценски ефекат који делује на читаоца/слушаоца тако што га уводи у атмосферу чудесног, чији врхунац представља слика чудотворца који је „изгледао сав огњен“ излазећи из олтар. Ваља на овом месту подсетити на још једну епизоду у Теодосијевом тексту у којој је Сава после хиротоније у чин архиепископа представљен као да се „светлост небеска излила на њ, и учинила га свега као огњена и светлошћу обасјана“. У источнохришћанском мистицизму познато је учење о божанском огњу као извору благодатне енергије, који човеку омогућује сједињење с божанским. Управо ту слику, која му је морала бити добро позната из богословске литературе, користи Теодосије да подвуче циљане ефекте свог текста.

Не изгледа да је случајност то што се у Теодосијевом житију молитве светих отаца Симеона и Саве помињу заједно, у служби спасења отачаства, управо после описа садејства молитава и мироточења потврђених студеничким чудом. Сасвим у складу са

основном наменом дела, после овог чуда следи каталог који почиње чудом подизања раслабљеног. Поступак исцелитељске акције већ је утврђен. Састоји се од молитве над телом раслабљеног, помазивања врелим сузама, призивања милости полагањем руку, па чак и самим поменом имена светог. Каталог је било потребно употпунити и илустрацијом деловања Савиних чуда на даљину. Теодосије их представља преко епизоде са усахњивањем мироточења „због наших грехова“ и молбом Стефановом да Сава молитвама обнови чудотворно својство студеничког гроба. Каталог је додата посланица коју Сава пише своме оцу у онострано, потврђујући на још један начин свој посебни дар општења са мртвима. Управо ово чудо „посредовања“ заокружило је слику коју је Теодосије желео да створи, слику двојице светитеља који чувају отачаство у молитвеном садејству. Да наведене епизоде у основи служе да подстакну здружени светитељски култ св. Симеона и Саве и да сведоче о његовој наглашеној функцији у склопу Милутиновог владарског програма, можда и о специфичнијем тренутку када добија на политичкој актуелности, указивао би и наставак Теодосијевог текста. Пошто је описао догађаје који су потврдили Симеонову харизму у Студеници, Теодосије преноси молбу Стефанову Сави да остане у отачаству речима: „Јер зато те је и послао Бог, као што ја мислим, да ти испуниш оно што није раније довршио наш отац“. У функцији житијног текста, ове речи, чини се, ваља протумачити као средство наговештаја заједничког култа, што Теодосије Хиландарац ускоро потврђује речима: (И) „вера се ширила свуда (по српској земљи) молитвама светих отаца наших Симеона и Саве“.