

Пол МАГДАЛИНО  
*University of St Andrews, Scotland*

## ВИЗАНТИЈСКИ СВЕТИ ЧОВЕК У ДВАНАЕСТОМ ВЕКУ

*Абстракт.* Светитељство је неизбежна димензија хришћанства, а идеали светости су се мењали у свакој епохи. Византијски 12. век, виђен очима неколицине релевантних хроничара и хагиографа, показује специфичност у посматрању феномена монашских подвижника који су деловали у урбаним срединама. Хроничари Јевстатије, Валсамон и Цецес посматрају те савремене им „свете људе“ кроз призму еклисијалну, по којој они представљају често реметилачки фактор. Опадање улоге подвижника у друштву везано је за политичке догађаје и њихову везу са дворском аристократијом. Цареви су на поједине катедре постављали подвижнике, или пак одлазили код столпника за време политичких неволја. Свети подвижник је био изван политичких збивања, али када су то околности наметале, он је опет бивао свети подвижник. Ипак, догађаји из 1204. нису подстакли Византијце да се подвижницима обраде ради утехе него су се подухватили обнове своје империје.

Као што нас<sup>\*</sup> је Питер Браун не једанпут подсетио, свети подвижник је био незаобилазна појава на византијској сцени<sup>1</sup>. Било да је светитељ искрено одбацио друштво као што се то одиграло приликом настанка монаштва у Египту или да је у себи остварио сиријски ригорозни степен отшелништва пројављеног у столништву, ношењу ланаца и јуродивости, он је био саставни део Источно-Римског друштва, попут империјалне бирократије и мегалополиса. Уистину, друштво је имало потребу за таквом личношћу управо зато што је она, на свој парадоксалан, антидруштвени начин, пружала ослобођење од напетости једне пренаглашене цивилизације. Хришћански Запад није могао, или није хтео, да очува исту разлику између светости и друштвених норми. Свети подвижник<sup>2</sup> је, попут иконе (са којом је имао много зајед-

\* Paul Magdalino, "The Byzantine Holy Man in the Twelfth Century", *The Byzantine Saint*, ed. Sergei Hackel, St Vladimir's Seminary Press, New York 2001, 51-66.

<sup>1</sup> P. R. L. Brown, 'The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity', *JRS* 71 (1971), 80-101; id., 'A Dark-Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy', *EHR* (1973), 1-34; id., Eastern and Western Christendom in Late Antiquity: A Parting of the Ways', *Studies in Church History* 13 (1976), 1-24.

<sup>2</sup> У тексту се јасно разликују појмови „светитељ“ (saint) и „свети човек“ (holy man); први означава светитеља уопште, а други подвижника. Стога је преводилац одлучио да у преводу уместо „свети човек“ пише „подвижник“. – *Нат. прев.*

ничког), био кључни елемент источне институције, који је Латинска Европа принципијелно делила, али је у пракси скоро умањивала. Свети Франциско (Асишки) је био изузетак који је потврђивао правило<sup>3</sup>.

Као што је опште познато, чак и у Византији, икона је прошла кроз периоде кризе пре него што је коначно успостављено иконопоштовање. Каква је била судбина подвижника? Да ли су и за њега везивани исти проблеми као и за иконопоштовање? Ово је опште прихваћена теза. Питер Браун није први, нити последњи научник који је иконоклазам третирао као проблем животих подвижника<sup>4</sup>. То јасно указује да су монаси били социјална група која је највише трпела због реакције усмерене против иконопоштовања и да су највише и учинили на успостављању икона у Цркви. Такође, поштовање светитеља је сасвим успостављено у исто време кад и иконопоштовање 843. године. Али, да ли су светитељи и иконе припадали истом степену поштовања и да ли је поштовање према светитељима довршено и ослабљено средином деветог века? Овде треба учинити неколико напомена.

Као прво, није немогуће да су постојали иконоборачки подвижници према традиционалном моделу<sup>5</sup>. Друго, иконе и подвижници су се значајно разликовали, пошто су иконе представљале светитеље који су их начинили, док су свети подвижници били светитељи у формирању. Треће, подвижник, супротно икони, није прописиван као предмет поштовања уз помоћ иједног Васељенског сабора. Четири, киновијско монаштво је могло, ако је то било потребно, да преживи и без упадљивих хероја, посебно оних егзотичнијих. Све заједно, ова опажања доводе до закључка да је византијско друштво још увек било слободно да промени своје мишљење о подвижнику. Моја је сугестија да је постојао барем један период, почевши од дванаестог века, када је подвижник био у опасности да изгуби неке од својих акредитива.

### *Опажање хагиографије*

Свети подвижници су предмет хагиографије и Бек је запазио да „период династије Комненâ у хагиографском смислу представља једно разочарање“.<sup>6</sup> Ово запажање тражи нека појашњења. У хагиографска дела дванаестог века спадају: Житије Христодула Патмоског<sup>7</sup>, Житије Кирила Филотејског од

<sup>3</sup> То није порицање присуства и утицаја отшелничког монаштва у Западној Европи, посебно у једанаестом и дванаестом веку, а методологија Питера Брауна је примењена и у изучавању светитеља дванаестог века у Енглеској: Н. Mayr-Harting, ‘Functions of a Twelfth-Century Recluse’, *History* 60 (1975), 337-52. Стога је оправдано рећи да је Западна Црква одвраћала монахе од отшелничког и ексентричног аскетизма доследније и успешније него што је то икад био случај у Византији.

<sup>4</sup> G. Ladner, ‘Origin and Significance of the Byzantine Iconoclast Controversy’, *MedSt* 2 (1940), 127-49; H. Ahrweiler in *Iconoclasm*, ed. A. Bryer and J. Herrin (Birmingham 1977), 24.

<sup>5</sup> Види Igor Ševčenko, ‘Hagiography of the Iconoclast World’, *Iconoclasm*, 113-31.

<sup>6</sup> H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Munich 1959), 271.

<sup>7</sup> BHG<sup>3</sup>, 303 и даље; Auctarium, 305; E. Vranouse, *Ta hagiologika keimena tou hosiou Christodoulou* (Athens 1966).

Николаоса Катаскепена<sup>8</sup>, затим Житије Преподобног Мелетија од Николаја Метонског и Теодора Продрома<sup>9</sup>, и Житије Леонтија Јерусалимског од монаха Теодосија<sup>10</sup>; слично овим делима је, претпостављамо, било и изгубљено житије Јована Посника, оснивача манастира Петре у Цариграду<sup>11</sup>. Ови текстови могу представљати разочарање за познаваоце (connoisseurs) овог жанра, али као историјски извори и огледала светог подвижника у акцији они су толико интересантни колико и многа друга Житија светих. Светитељи по себи су били веома значајне фигуре које су имале личне контакте са царевима свога времена, и сви они су, осим Леонтија Јерусалимског, били оснивачи манастира.

Ипак, Бекова опаска је сасвим на mestу. Леонтије је био једини од ових светитеља који је цео свој живот проживео под владавином Комненâ. Остало четворица су, попут Алексија I Комнена, производи једнаестог века, с тиме што их је Алексије (1081-1118) надживео. Упоређени са ранијим вековима као и са четрнаестим веком (вратићемо се касније у тринести век), дванаести век јесће разочарајући период по питању светих и хагиографије које је произвео, посебно када сагледамо да је ово било једно доба када је написан велики број литерарних дела и када су основани многи манастири.

Уистину, листа византијских светитеља из дванаестог века се може проширити како би укључила један број личности које нису поменуте, али из једног или другог разлога они не завређују пажњу као светитељи који су од кључне важности за византијско друштво у том периоду. Кипријан Калабријски је живео изван Византијског Царства<sup>12</sup>, док је Неофит Отшелник своје активности обављао на Кипру који је, иако у склопу византијске територије до 1184, био, како је то Кирил Манго указао, далеко од „раскрснице

<sup>8</sup> BHG<sup>3</sup>, Auctarium, 468; *La Vie de S. Cyrille le Philéote, moine byzantin*, ed. E. Sargologos (Subs-Hag 39 [1964]). 39.

<sup>9</sup> BHG<sup>3</sup>, 1247-8; ed. B. Vasilevskii in *Pravoslavny i Palestynskii Sbornik* 6.2 (1886), 1-69.

<sup>10</sup> Makarios Chrysocephalos, 14 *Logoi i panêgyrokoi* (Cosmopolis [Vienna] 1794), 380-434.

<sup>11</sup> Ово житије се два пута помиње од стране патријарха Калиника. 14 век, у његовој похвали светитељу: BHG<sup>3</sup>, 892; ed. H. Gelzer, ZU'Th 29 (1886), 64-89; види 67, 13-14 и 69, 13-15. Ова похвала која је значајни извор за манастир Петра, и не наводи се код R. Janin. *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin* I.iii (Paris 1969), или J. Darrouzès TM 6 (1976), 161. Текст указује да је Јован Посник, један евнух *malgré lui*, из Кападокије, дошавши у Константинопољ настанио се у *touphidrion* Петра у време патријарха Николе III (1084-1111). Његова светост је привукла цара Алексија I и непознату царицу да постану покровитељи овог манастира. па је од тог времена до своје смрти Јован био начелник цветајуће заједнице (68-78). Он је морао бити аутор неиздатог и доста нечитког *Tes̄tamen̄ia* манастирског ктитора који је сачуван у *Ambrosianus E 9 Sup.*, који као добротворе помиње царицу Ану Даласену, цара Алексија I и патријарха Николу. Види J. Darrouzès loc. cit., n.2. Калист такође пружа информацију да је Јованов манастир био трансформисан у већи и имућнији манастир од свог „другог ктитора“, Јована Јоалита, градског аристократе и *protasekretis-a* (81-5). Вероватно је после ове трансформације цар Манојло I (1143-80) позвао манастира Петре да га опскреће са читавим спектром гастрономских специјалитета, који су му требали за свадбене свечаности у Влахернској палати: ed. T.L.F. Tafel, *Eustathii Opuscula* (Frankfurt-am-Main 1832), 230-1.

<sup>12</sup> BHG<sup>3</sup>, 2089.

византијског света“<sup>13</sup>. Иларион Могленски (+1164) је живео много ближе центру збивања, и за себе је рекао да је спречио цара Манојла I (1143-80) да не падне у јерес<sup>14</sup>. Међутим, он је властиту репутацију стекао не као подвижник него као епископ који се борио против јереси, а можда је значајно и то да је он познат не по било којем грчком тексту него по једном словенском тексту, који је у 14. веку саставио бугарски патријарх Јевтимије из Трнова.

Напослетку, постоје два грчка светитеља који су можда живели у дванаестом веку, мада то није извесно. Први је Григорије, један подвижник близу Никомидије, за кога Никодим Светогорац вели да је умро 1240, али се ово не може потврдити у житију које је у четрнаестом веку саставио Јосиф Калотет, у коме недостају чињенички детаљи<sup>15</sup>. Други Григорије, епископ Акоса у Трапади и оснивач манастира у Митилени, предмет је још увек неиздатог житија које нам вели да је он одрастао у време цара Манојла I<sup>16</sup>. Нисам био у могућности да консултујем оба манускрипта овог ретког документа, али евидентија оног старијег, *Patmias 448* (15. век), не улива поверење. Тексту житија претходио је Синаксар који се приписује Никифору Ксантопулу, који вели да је Григорије живео у доба Константина Мономаха (1042-55)<sup>17</sup>. Постоје и друга неслагања а ја ћу овде навести два. По овом Житију, Григорије је напустио епископску службу зато што је лажно оптужен за неприродни однос са својим духовним сином; по Синаксару пак, његови непријатељи су подмитили извесну жену да изјави како је спавала са њим. Житије говори да је Григоријева мајка горко оплакала његову смрт, докле Синаксар говори да је имао да раздели породично имање после њене смрти. Прво гледиште би предност дало Житију пре неголи Синаксару који (уколико је то Ксантопулосово дело) не датира пре 1310. Али аутор Житија каже да га је он саставио, користећи усмену традицију и писана сведочанства, неких 160 година после светитељеве смрти<sup>18</sup>. Ово значи да ако је Григорије заиста живео у доба Манојла, онда је аутор житија био или савременик Ксантопула или неко из потоње генерације.

### *Алтернативни извори*

Уколико желимо да сртнемо лик византијског светог подвижника из дванаестог века, треба за њим да трагамо не у хагиографији, него у другој литератури.

<sup>13</sup> BHG<sup>3</sup>, 1325 m-n; C. Mango-E.J.W. Hawkins, ‘The Hermitage of St. Neophytos and its Wall Paintings’, DOP 20 (1966), 122-8; C. Mango, ‘Chypre carrefour du monde byzantin’, XVI<sup>e</sup> Congrès International d’Etudes Byzantines (Athens 1976), Rapports v.5

<sup>14</sup> Ed. E. Kalužniacki, *Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius* (Vienna 1901), 52; E. Turdeanu, *La littérature bulgare du XIV<sup>e</sup> siècle et sa diffusion les pays roumains* (Paris 1947), 82-4.

<sup>15</sup> BHG<sup>3</sup>, 709; ed. D.G. Tsames, Joseph Kalothetos, ‘Letters’ and ‘Life’ of Hosios Gregorios, *Epistemonike Epeteris tes Theologikes Scholes tou Panepistemou Thessalonikes* 19 (1974), 103 и даље.

<sup>16</sup> BHG<sup>3</sup>, and Auctarium, 701a: cod. Patmias 448,f34v.

<sup>17</sup> Fols. 8-13; BHG<sup>3</sup> Auctarium, 710c; о Ксантопулу види Beck, *Kirche und theologische Literatur*, 795 и даље.

<sup>18</sup> Fol. 58<sup>v</sup>.

тури: у писмима Јована Цецеса<sup>19</sup>, у канонским коментарима Теодора Валсамона<sup>20</sup>, у извесним реторичким делима Јевстатија Солунског<sup>21</sup>, и у историји Никите Хонијата<sup>22</sup>. Ови аутори нам откривају да су Цариград и други византијски градови били препуни подвигника који су упражњавали све замисливе видове подвига. Они такође, без изузетка, приказују те подвигнике у неповољном светлу, при том их карактеришући као лажове, похлепне особе или пак као личности које су непотребне друштву.

Биће довољна два примера. Најпре, један одељак из писма Цецеса које је тобоже упућено његовом одбеглом робу Димитрију Гобинусу, који је започео нов живот као месар у Филиполју<sup>23</sup>. Зашто се он, пита се Цецес, не врати у Цариград?

Јер сада сваки одвратни и мрски бедник попут тебе ставља на себе монашку ризу или окачиње звончиће око свог полног уда или обмотава ланце око својих ногу, и конопац или ланац око свог врата – намерно оскудно одевен да би указао да не придаје себи пажњу на театралан и хвалисав начин. Тиме на један вештачки и прорачунат начин изражава своју неумесну глупост. Чим га је Цариград обасуо са почастима, битанга је јавно прослављена као светитељ који је изнад апостола, изнад мученика и изнад ма кога који је мио Богу. Зашто описати у детаље слаткише и посластице, вреће новца и привилегије са којима је град почостио ово чудовиште? Водеће dame а не само неколицина људи највишег рода су сматрали да је велика ствар опскрбити њихове приватне капеле, не иконама светих људи које би биле начињене од најбољих уметника – већ ножним ланцима и булагијама и телесним ланцима ових мрских зликоваца, које су добили након многих молења и након тога су их заменили са другима.

Други пример је одељак у Јевстатијевој расправи „*O лиџемерју*“, који наводи пример лицемерног подвигника који је био један од симбола Цариграда у доба владавине Јована II (1118-43)<sup>24</sup>. Овај монах је био *siderophoros* или „носилац ланаца“ и страшно је заударао. Његова је улога била да се претвара да су му ланци ушли у месо и да му оно отпада од тела:

Узимајући животињска плућа или цигерицу и претворивши их у зеленкасто-жуту кашу која је личила на сажвакано месо, он би намирисао себе са тим кад год се обмотавао ланцом и примао је своју публику. Након што би нешто говорио испољавао би лагану језу као да је мучен од бола. Тада би показао своју руку и место које је размазао са својим премазом и привео би свог мрског помоћника на

<sup>19</sup> Nos. 14, 55,57, 104; ed. P. A. Leone, *Ioannis Tzetzae Epistulae* (Leipzig 1972) (даље у тексту Tzetzes, ed. Leone), 25-7, 75-7, 79-84, 150-2.

<sup>20</sup> Commentaries on Canons 42 and 60 of the Council of Trullo: Migne, PG 137, 665, 716.

<sup>21</sup> Принципијелно, расправа ‘*On hypocrisy*’, ed. T.L.F. Tafel, *Eustathii Opuscula*, 88-98, посебно 94 и даље; али је такође његова ‘Беседа Стилитима’ (*ibid.*, 182-96) садржала приговарачки дух.

<sup>22</sup> J.L. Van Dieten, ed., *Nicetae Choniatae Historia* (Berlin-New York 1975), 383, 448-9, 558 (Bonn ed.. 498-9, 590-1, 737-8).

<sup>23</sup> No. 104: Tzetzes, ed. Leone, 150-2.

<sup>24</sup> *Eustathii Opuscula*, 97

видело. И болно би узвикнуо „Моје месо!“ и лагано би ударио по томе, тако да би неки од тих огавних делова пао на земљу заударавши јако на трулеж док би остатак остајао да виси на његовим ноктима. Скинувши то са себе на нечист начин узроковао је велико дивљење људи који нису били довољно мудри да прозру његове намере; овај човек је заслуживао презир у овом свету и муку у следећем.

Зашто су Цецес, Јевстатије и други били тако критички настројени пре-ма савременим им подвижницима? Има ли неке везе између њиховог критицизма и „разочарајућег“ стања савремене хагиографије? Ако има, шта се то дешавало са институцијом светог подвижника?

### *Духовно расуло?*

Постоји једноставан одговор на ова питања: Византијска Црква је у то време била у стању моралног и духовног расула и квалитет монашког живота је био лош. Ово је слика коју добијамо читањем Економосове студије о византијском религиозном животу у дванаестом веку, која још увек представља најопсежније разматрање тог питања<sup>25</sup>. По Економосу, црквена јерархија је била у стању расула и узнемирена услед царског мешања, па је тиме била неспособна да контролише злоупотребе попут рецимо епископског невршења дужности. Монаштво је било искварено услед превеликог богатства и лаичке контроле и то се пројављивало у тоталном распаду манастирске дисциплине. Економос указује да је лаичка побожност била јака али је он повезује са јересима, астрологијом, магијом и сујеверјем.

Несумњиво је да ова слика, премда застарела, садржи одређени значај, и релевантна је за наш проблем. Очевидно да постоји извесна веза (и Цецес је свакако истиче) између феномена подвижника изгубљеног угледа и феномена монашке недисциплине, на шта се многи ондашњи извори жале<sup>26</sup>, што је стоји, како је то Каздан указивао, у несагласју са обрасцем регулисаног живота заједнице како је описан у манастирским типицима једанаестог и дванаестог века<sup>27</sup>.

Међутим, колико је корисно, или колико је исправно, посматрати дис кредитованог подвижника дванаестог века као један симптом религијског пада? Ма шта нам наши извори говорили о стању у Цркви, они нам још мно-

<sup>25</sup> L. Oeconomos, *La vie religieuse dans l'empire byzantin au temps des Comnènes et des Anges* (Paris 1918). Слични ставови су изражени код Чарлса Дила. *La société Byzantine à l'époque des Comnènes* (Paris 1929), 42 и даље, 56-7.

<sup>26</sup> Tzetzes, ed. Leone, 27, 82; Eustathios, ‘Visitations of the monastic life’, ed. Tafel, *Eustathii Opuscula*, 214-64, посебно 254; P. Gautier, ‘Les letters de Grégoire higumene d’Oxia’, *REB* 31 (1973), 214-18. Такође, види досије о скандалу жена Влахиња на Светој Гори под царем Алексијем I, ed. P. Meyer, *Die Haupturkunden fur die Geschichte der Athoskloster* (Leipzig 1894), 163-84. Многи Светогорци су искористили овај скандал као изговор, те напустили своје манастире и населили се по градовима, укључујући Цариград (*ibid.*, 69).

<sup>27</sup> A. P. Kazhdan, ‘Vizantiiski monastyr’ XI-XIIvv. kak sotsial’naia gruppa’, *IV* 31 (1971), 48-70. Каздан указује да контраст између заједничких идеала и идивидуалистичке праксе је била карактеристична за остале византијске „микроструктуре“.

го више предочавају ставове ауторâ. За неке обични шарлатани другима могу представљати свете људе. Морамо стога размотрити да ли су ти стандарди уствари исхитрени и да ли је део артикулисаног мишљења постајао селективнији и критичнији у тим постојећим стандардима. Ово гледиште представља наш модерни приступ, јер је Икономисова слика декаденције увеклико заснована на списима оних аутора који критикују савремене им подвижнике. Када њиховим очима сагледамо подвижнике, и Цркву, морамо бити сигурни да разумемо њихову тачку гледишта.

#### *Друштвенна и професионална зависић*

У извесној мери, став критичара је објашњив у терминима друштвене и професионалне зависи. Сви они су били високо образовани по ондашњим стандардима, и то је утицало на начин на који су, барем двојица од њих, посматрали савременог им подвижника. Јевстатијева жалба због необразовања солунских монаха је позната<sup>28</sup>, и у својој расправи „*O лицемерју*“ он оптужује лицемерне подвижнике који „у себи гаје ћутљивост и повученост, како би избегли критику, докле мудри монаси – људи који су писмени и људи врлинског живота, посвећеници корисног учења – јасно изражавају своје мишљење, убедљиво говоре и украшавају свој говор, из којих попут река извиру на дахнуте алузије, чији списи очаравају Божије насеобине“<sup>29</sup>. Цецес се жали да је мала сумма остварена приликом продаје класичних књижевих дела ових мудрих људи док су у исто време право богатство монаси-скитнице стекли продајући воће по високим ценама аристократским домаћинствима<sup>30</sup>. Треба запазити да ниједан од наведених аутора не посвећује пажњу аспекту необразоване светости<sup>31</sup> и Цецес је огорчен што то показује више склоност ка профиту него ка учености. Ова осећања су слична са оним Птохопродрома, који се жали да његова ученост није исплатива, и да касапин, пекар и воскар зарађују више од њега<sup>32</sup>.

Образовање је уобичајено било средство напретка у друштву<sup>33</sup>, али је оно било приступачније онима који су већ поседовали финансијска сред-

<sup>28</sup> Eustathii *Opuscula*, 244-51.

<sup>29</sup> *Исийо*, 95.

<sup>30</sup> Tzetzes, ed. Leone, 79-84.

<sup>31</sup> Овај став изгледа да одступа од кључних принципа хагиографије, по коме је подвижник иако неписмен, истински „философ“; види Theodoret of Cyrrhus, *Historia Religiosa*, ed. P. Canivet-A. Leroy-Molinghen, *Histoire des moines de Syrie* (Paris 1977-9), passim and esp. 297. Упореди Јевстатијеве речи (*Opuscula*, 249), „Како може философирати неко када не поседује основно знање и није почeo да разматра духовну праксу?“ са речима које Свети Атанасије Велики приписује Светом Антонију: „Коме је ум здрав тај не потребује учење“ (PG 26, 945). Јевстатије препоручује да монаси морају добро изучити како секуларну тако и религиозну литературу.

<sup>32</sup> D.C. Hesselink and H. Pernot, *Poèmes prodromiques en grec vulgaire* (Amsterdam 1910), No. 4.

<sup>33</sup> Михаило Хонијат је говорио да су га сматрали за ексцентрика зато што је са радошћу учио ради сопственог усавршавања: S. Lampros, *Michael Akominatou tou Choniatou ta sozomena i* (Athens 1879), 9 и даље.

ства и друштвени положај<sup>34</sup>. Мада мало знамо о социјалном пореклу Јевстатија<sup>35</sup> Валсамона<sup>36</sup>, Хонијата<sup>37</sup>, оно шта нам Цецес говори о свом пореклу<sup>38</sup> допушта нам претпоставку да су сви они потекли из угледних добростојећих породица. У њиховој критици савремних им подвижника изражен је и друштвени као и интелектуални снобизам. Осуда монаха који се нису на достојан начин одрекли света била је у ствари осуда оних који су се мало чега или готово ничега одрекли од овог света. Цецес сугерише да професија подвижника у Константинопољу одговара слици одбеглог роба који је постао кобасичар. Јевстатије осуђује „свете“ лицемере због истих разлога којим критикује световне људе који покушавају да уђу у манастире да би се ангажовали у трговини и земљорадњи<sup>39</sup>: у другом случају они су постали монаси да би се материјално и социјално обезбедили. Цецес презире подвижнике око градова и због тога што је велики број њих потицашао из провинција или са стране. У писму своме робу то овако коментарише: „Крићани и Турци, Алани, људи са Родоса и са Хиоса – све најпокваренији и искорумпирани елементи сваке расе и земље – то су људи који су постали светитељи у Константинопољу“<sup>40</sup>. Имплицитни снобизам и експлицитна ксенофобија се показују још наглашеније у светlostи оног што хагиограф из позног дванаестог века, Теодосије, има да каже о *patris* и *genos* свога јунака, светог Леонтија Јерусалимског, који је испољавао своју јуродивост на улицама Цариграда у време кад је Цецес писао. Свакако да је ствар форме била да се саопште повољне, лепе ствари о светитељевој породици и месту рођења, али Теодосије у томе исувише истрајава. Он вели да светитељево место рођења, Струмица, „не носи варварски назив пошто је то мешовито место (*mixobarbaros*)“. Како нам наводи, он није могао сазнати имена Леонтијевих родитеља, али је знао за чињеницу да су његови родитељи били једни од најугледнијих људи у граду. Стиче се утисак као да човек никог или варварског порекла не би могао бити сматран светим<sup>41</sup>.

<sup>34</sup> Види запажање I. Ševčenko, ‘Society and Intellectual Life in the Fourteenth Century’, *XIVe Congrès International d’Études Byzantines* (Bucharest 1971), 7-14; P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin* (Paris 1971); 255 и даље; R. Browning, ‘Literacy in the Byzantine World’, *Byzantine and Modern Greek Studies* 4 (1978), 40.

<sup>35</sup> Види P. Wirth, ‘Zu Nicholaos Kataphloros’, *CIMed* 21 (1960), 212-14; V. Laurent, ‘Kataphloros, patronyme supposé du métropolite de Thessalonique Eustathe’, *REB* 20 (1961), 218-21; H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner* (Munich 1978), 428-7.

<sup>36</sup> Упор. *In Can. Conc. Chalc.*, 28 (PG 137. 488); K. Homa, *WSI* 25 (1903), 166; E. Herman in *DDC* ii. 76-83.

<sup>37</sup> J. L. Van Dieten, *Niketas Choniates. Erläuterungen zu den Reden und Briefen nebst einer Biographie* (Berlin 1971), 8 и даље.

<sup>38</sup> Ed. P.A.M. Leone, *Ioannis Tzetzae historiae* (Naples 1968), 190-1; P. Gautier, ‘La curieuse ascendance de Jean Tzetzes’, *REB* 28 (1970), 207-20.

<sup>39</sup> *Eustathii Opuscula*, 96, 223, 251.

<sup>40</sup> Ed. Leone, *Ioannis Tzetzes historiae*, Chiliad xiii. 359 и даље.

<sup>41</sup> Makarios Chrysokephalos, op.cit (9 фуснота), 381. Ниско и страно порекло су били уобичаје-

Напослетку, сви ови наши критичари су мање или више блиско повезани са црквеном јерархијом. Јевстатије је био патријаршијски ретор а потом митрополит Солунски. Валсамон је био хартофилакс Велике Цркве пре но што је постао титуларни патријарх антиохијски. Цецес се слободно дописивао са епископима и патријаршијским званичницима. Хонијат је био брат неког митрополита, и високо је ценио Валсамона и Јевстатија<sup>42</sup>. Као епископи или блиски сарадници епископата, они су делили епископски неповољан суд о монасима који су игнорисали своје епископе и проглашавали се самовољно за духовне лидере<sup>43</sup>. Јевстатије, као активни епископ, и Валсамон, као каноничар, приступили су обојица целом питању монашких злоупотреба као људи са професионалном заинтересованошћу у царским и црквеним законима који су наглашавали друштвени живот и који су епископу давали пуну власт да дисциплинују монахе у његовој епископији<sup>44</sup>.

На тај начин се поменути критичари могу разумети као они који су своје савремене свете људе критиковали са гледиштем људи са широким спектром интересовања – социјалног, културолошког и професионалног – чији је значај био угрожен услед компетиције аутсајдера који нису поштовали прописане законе. То што су се овакве жалбе могле чути у дванаестом веку, а не раније, можда је и разумљиво ако прихватимо чињеницу да је ово било доба када је урбана експанзија Византије доживела свој врхунац, и када је Цариград привлачио имигранте као никада до тада<sup>45</sup>.

### *Оубацивање идеалног обрасца?*

Рекавши све ово, ми још увек нисмо објаснили поменуту критику. Да ли је она била просто упућена изопачењу извесних аскетских идеала, или је пак

ни материјал за *psogos*; види A. Garzya, ‘Una declamazione gludizaria di niceforo Basiliace’, *Epeteris Hetaireas Byzantinon Spoudon* 36 (1968), 92-3.

<sup>42</sup> Choniates, ed. Van Dieten, 216. 307-8, 406 (Bonn ed., 282, 399-400, 531)

<sup>43</sup> У друштву у коме су монаси били духовници не само искушеницима него су редовно исповедали и лаике, постојала је реална опасност да они са својом репутацијом светитеља узурпирају или умање улогу епископа. Види нпр. писмо које је Никифор, бивши хартофилакс Велике Цркве, послao Теодосију, монаху-отшелнику који је живео у Коринту, као одговор на извесна питања исповести и покајања која је овај поставио: ed. P. Gautier, *REB* 27 (1969), 170. Никифор је изразио своје противљење вршењу дужности исповедника без претходне сагласности локалног епископа, и дао је овакав савет Теодосију: „Исправно и прилично би за тебе било да питаш епископа коринтског и од њега научиш, те да не чиниш ништа што се тиче спасења душа без његовог знања, нити да слушаш исповести нити да дајеш разрешење покајницима без његове дозволе“. Јевстатије је сматрао да су лицемерни свети људи имали велику жељу да стекну духовну дечу (*Opuscula*, 96).

<sup>44</sup> Види посебно *Eustathii Opuscula*, 247-8, 260; Balsamon, *In Can. xiv Con. in Trullo* (PG 137. 674): „Чини ми се да сви они који крше каноне који се тичу епископовог суда морају бити кажњени“. Основни закон који се тиче прописа и епископовог надгледања монашких заједница је описан у следећим канонима: 4, 8, 24 канони Халкидонског сабора, 40-7 канони Трулског Сабора; Јустинијанове новеле 123 и 133, које су ушли у садржај *Basilica IV*.

<sup>45</sup> D. Jacoby, ‘La population de Constantinople à l'époque Byzantine: un problème de démographie urbaine’, *Byzantium* 31 (1961), 81, 107; P. Tivčev, ‘Sur les cités byzantines aux XIe-XIIe siècles’, *Byzantinobulgarica I* (1962), 145-82; M.F. Hendy, ‘Byzantium, 1081-1204: An Economic Reappraisal’, *Transactions of the Royal Historical Society* (1970), 31-52.

уперена на идеал као такав?

Дугачка похвала подвижништву коју Јевстатије ставља на почетку свог дела „Преглед монашког живота“ без сумње је искрен и репрезентативан, али је јасно да се за њега, као и за Валсамона и Цецеса, подвижништво најбоље практикује у стриктно регулисаној заједници<sup>46</sup>. Јевстатије претендује да разуме подвиг столпника, али само једанпут повољно помиње отшелнички аскетизам<sup>47</sup>, а међу његовим хагиографским омилијама позната ми је само једна похвала аскетском светитељу<sup>48</sup>. Валсамон и Хонијат отворено веле да гаје сумње у погледу вредности светог подвижника као институције. Валсамон, у својим коментарима на 60. канон Трулског сабора, осуђујући „оне који симулирају демонско лудило ради похвале“, пише следеће<sup>49</sup>:

Видећи како многи лутају градовима и нису кажњавани због тога него их поједини дочекују као светитеље, желим да сазнам разлог, и зато тражим одређене промене. Из незнања сам сврстао Ставракија Оксевафоса, који глуми јуродивост Христа ради, међу лажове, јер много је (таквих) превараната, премда је овај заиста оригиналан. Такве појаве морају бити забрањене „силом овог канона, како они добри не би трпели због кривице лоших. Постоје многи начини за спасење душе, и човек се кроз њих може спасти, без чињења саблазни. Говорим ово не као своје лично мишљење већ на основу оног што су ми добри људи рекли, који су усвојили такав начин живота који тобоже угађа Богу, али су га напустили као опасан и као пут који води у пропаст<sup>50</sup>. Због овог разлога многи свети патријарси су притворили многе анахорете који су били опасани ланцима, који су седели у цркви Светог Никите, са многим другим који су лутали улицама и имитирали демонско лудило, и закључали су их у затворима сходно канонској регулативи.

У свом опису Вранасове побуне (1187), која је претила да срушчи Иса-ка II, Хонијат говори да је Исаак молио столпнике и друге подвижнике у Цариграду да се моле за њега. Он се није усудио да изнесе мишљење по коме је Исаак беспотребно губио време на то, он га ипак подразумева кад указује да су практични савети од стране Конрада Монтеферата били по цара спа-

<sup>46</sup> *Eustathii Opuscula*, 224, 227, 254.

<sup>47</sup> „Преглед монашког живота“, *Eustathii Opuscula*, 234. 54-9. Ова опажања изгледа противрече оном што исти аутор вели у делу ‘О лицемерју’ „Видео сам неколико стубова подвижничке ватре како светле међу нама, али и мноштво примера лицемерне таме“. Треба ипак нагласити да је Јевстатије свој ‘Преглед’ упутио монасима властите епископије, Тесалонике, и да је тиме жељео да их опише као сувове провинцијалце који не живе по стандардима једне метрополе. Било да је ово изрекао ради реторског ефекта, или је и сам у то био уверен, јасно је да је свој рад саставио за царске намене, и да је цар у то доба је био Исаак II, који је, како нам говори Хонијат, указивао велико поштовање према „светим људима“ (=подвижницима) у Константинопољу (ed. Van Dieten, 383). Упореди *Opuscula*, 241. 60-1 са *ibid.*, 230. 62-3.

<sup>48</sup> Похвала Св. Филотеју Опскијану: *Eustathii Opuscula*, 145-51.

<sup>49</sup> PG 137. 716.

<sup>50</sup> Изгледа је св. Леонтије Јерусалимски био један од тих: он је једно време упражњавао подвиг јуродивости у Константинопољу и Валсамон је имао доста прилика да га сусретне када се касније вратио у град: види Макарије Хрисеокефалос, оп. сиц (фусн. 150), 383-4, 412-3, 426-31.

соносни<sup>51</sup>. На другом месту, када Хонијат указује на чињеницу да се Исаков пад 1195. одиграо по пророчанству опседнутог подвижника Василија из Редестоса, он једноставно изражава презир према том човеку као и према клијентели коју је он привукао<sup>52</sup>.

Чак и када је подвижник непатворен и изворан, критичари нису импресионирани. Њихов став не одудара од, рецимо, Григорија Турског и галских епископа из шестог века који су зауставили подвиг обећавајућег столпника близу Триера, наредивши му да сиђе и сруши свој стуб, пошто, како је Григорије рекао, „Овај живот којим ти живиш није нормалан (*aequa*), нити се ти, будући недостојан, можеш надати да подражаваш Симеона Антиохијског, који је стајао на стубу“<sup>53</sup>. Упоредимо шта вели Јевстатије: „Неколико великих столпника су забележени међу светитељима у древности, тим не-бо-успињачима који су досегли рај користећи свој стуб као лествице. Међутим, ова генерација је изнедрила столпнике попут дрвећа у шуми, али то нису дрвећа живота или дрвећа знања, већ је уствари веома мало здравих дрвета...“<sup>54</sup> Основне претпоставке су изгледа исте. Светитељи који су већи од самог живота припадају фолклору, не реалном свету. Монаси треба да живе у заједницама, да избегавају крајности и да буду одговорни грађани. Мртав подвижник, чија светост може бити проверена на основу објективних критеријума, бољи је од живог, чија ексцентричност једино забуну уноси.

Неки Византијци из дванаестог века су тако били близу одбацивања важног дела њихове наслеђене религијске традиције, и усвајања једне позиције која је била усталјена на Западу. Свакако, Валсамон је, иако није био поштовалац Латина, имао да призна Бенедиктинско монаштво ближим канонском предању него климаве шаблоне монашке организације коју су сада једино Грци следили<sup>55</sup>.

### *Стагијус критике*

Сада је неопходно да установимо да ли критичари износе властите ставове, или на неки начин представљају један званични став.

Опште гледано, византијско црквено мишљење из тог периода изгледа да није фаворизовало идеју по којој су ондашњи монаси могли или су требали да се угледају на велике светитеље подвижнике из прошлости. Компилација Метафрастовог корпуса и Константинопольски Синаксар, као и опози-

<sup>51</sup> Choniates, ed. Van Dieten, 383 (Bonn ed., 498-9); види Hunger, *Die hochsprachliche profane, Literatur i.440: ‘Bemerkenswert scheint mir die durchaus unbyzantinische Einstellung des Geschichtsschreibers sum Mönchtum’*.

<sup>52</sup> Choniates, ed. Van Dieten, 448-9 (Bonn ed., 590-1)

<sup>53</sup> *Historia Francorum*, viii, 15; *MGH ScriptRevMerov* (1951), 382-3; види H. Delahaye, *Les saints stylites* (SubsHag 14 [1923], cxlii-iii); Brown, ‘Eastern and Western Christendom in Late Antiquity’, 16

<sup>54</sup> *Eustathii Opuscula*, 97.

<sup>55</sup> In Can. Xlviii Conc. Carthag.: PG 138.176, са упућивањем на Јустинијанову 123 Новелу (Basilica IV.1.4); Kazhdan, ‘Vizantiiskii monastyr’, 54.

ција која је настала против Светог Симеона Новог Богослова у његовом покушају да установи култ његовог духовног оца Симеона Богобојажљивог, указују да је званична Црква тежила, од краја десетог века, да заједнику светих сматра затвореним друштвом, чије је број био мање-више заокружен<sup>56</sup>.

Као што смо приметили, сви наши аутори су имали блиске контакте са црквеном јерархијом, а за двојицу од њих се може рећи да су писали у корист исте. Јевстатије није био само митрополит другог по величини византијског града, него и најзначајнији заступник цара Манојла I<sup>57</sup>. Валсамон, патријаршијски чиновник а потом и титуларни патријарх, предузео је своје животно дело разјашњавања корпуса канонског права на захтев цара Манојла и патријарха Михаила Анхијала (1170-8)<sup>58</sup>. Тешко да су овакви писци износили мишљења противна владајућој установи, посебно у време када је она била неспособна да их прими. Њихови списи представљају одјек захтеву за животом у заједници какав налазимо у манастирским типичним дванаестог века<sup>59</sup>. Њихове жалбе у вези са спорним подвижницима су у сагласности са репресивном идеолошком климом коју је увео Алексије I, и могу се сагледати у истом контексту са мерама које су комненски патријарси и сабори предузели како би потиснули јереси, интелектуалне спекулације и паганске остатке<sup>60</sup>. Јован Итал, Василије Богумил, Теодор Влахернит, Константин Хрисомалос, Сотерих Пантеуген и други<sup>61</sup>, затим житије преподобне Параскеве које је написано од стране лаика, вероватно

<sup>56</sup> Delehaye, *Saints stylites*, sxv-cxvi; Beck, *Kirche und theologische Literatur*, 271, 273; Niketas Stethatos, *Vie de Symeon le Nouveau Théologien*, ed. I. Hausherr and G. Horn., (OC 12 [1928], 98 и даље.

<sup>57</sup> Упркос његовом неслагању у вези са Манојловим царским предлогом да се на виши ступањ постави муслиманско божанство (Choniates, 216-8) он је изговорио неколико службених беседа упућених Манојлу, као и беседу на његовој сахрани. У вези са тим види Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur*, i.126, 136, 148.

<sup>58</sup> Увод у његове коментаре на *Nomocanon*: PG 104. 976-7.

<sup>59</sup> E. G. L. Petit, "Typicon du monastère de la Kosmosotira", *Izvestiia Russakago Arkheologicheskago Instituta v Konstantinopole* 13 (1908), 6. 29, 31; P. Gautier, 'Le typicon du Christ Sauveur Pantocrator', *REB* 32 (1974), 63. Па ипак, како Каждан указује (*Vizantiiskii monastyr*, 55) једини доказ о заједничким спаваоницама у овом периоду можемо наћи у типику за женске манастире, који потврђује Валсамонов исказ да су у Византији једино монахије сачувале канонски прописана правила по питању јела и спавања ( фусн. 195).

<sup>60</sup> Види, уопште, R. Browning, 'Enlightenment and Repression in Byzantium in the Eleventh and Twelfth Centuries', *Past and Present* 69 (1975), 3-23. По Ани Комнен, Алексеј I и његова мати су увели нову моралну строгост у палату: Anna Comnène, *Alexiade*, ed. B. Leib (Paris 1937-45), i. 125; ii.37-8. Патријарх Лука Хрисорверг (1157-70) је учинио крај дугогодишњем обичају паганског порекла, забранивши маскенбал који је био у склопу празника Светих Писара (св. Мартирија и Маркиона, славе се 25 октобра по старом – јрим јрев.): Balsamon, *In. Can. lxii Con in Trullo* (PG 137.732)

<sup>61</sup> О овим и другим дисидентима из доба Комнина, види J. Gouillard, 'Le Synodicon de l'Orthodoxie: édition et commentaire', *TM* 2 (1967), 183-237; 'Constantin Chrysomallos sous le masque de Syméon le Nouveau Théologien', *TM* 5 (1973), 313-7; id., 'Quatre procès de mystiques à Byzance (verce 960-1143)', *REB* 36 (1978), 5-81: у ова два дела Gouillard показује како су учења Хрисомалоса по питању довољности крштења, била постхумно осуђена 1143 и да се она нису много разликова од оних које је православни, и утицајни, теолог, Симеон Нови Богослов, изложио читав век раније.

„ниског“ стила, које је патријарх Николај Музалон (1147-51) дао спалити<sup>62</sup>: сви они су имали једну заједничку одлику међу собом и са неауторизованим подвижницима. Сви су они нудили алтернативе службама које је држала црквена јерархија, и тиме стављали себе до равни епископа, цара и закона. Као што патријарх Лав Стипес пише у уводу синодског акта којим се осуђује Хрисомал: „Како се може опростити онима који, без дозволе или посвећења, одлучују да буду исцелитељи душа, учитељи једног начина живота, експоненти и аутори правилног учења или пак, у неким случајевима, догматичари?“<sup>63</sup>

Али да ово није случај и код канонизованих подвижника и одобрених Житија светих? Јасно је да јесте: цар Алексије I је искористио Христодула као инструмент монашке реформе<sup>64</sup>, и фаворизовао подвижничку праксу осталих подвижника, којима је хагиографска литература указала високо поштовање. Биографи Преподобног Мелетија су били, један водећи теолог, а други поетски лауреат на двору цара Манојла I. Биограф Кирила Филотејског је један од монахâ одабраних од стране цара Манојла да сачињавају братство његовог новог манастира Катаскепе, а Кирило је морао да упути речи дуге осуде против свађалачких монаха који су на известан начин били по вољи Валсамону<sup>65</sup>.

### *Улоја византијској цара Манојла I*

Међутим, треба нагласити да у сачуваној литератури, не постоји биографија неког подвижника кога је цар Манојло I охрабрио да оснује неки нов манастир, као и да се критика постојећих савремених подвижника јавља у доба његове владавине. Ово може бити значајно у погледу чињенице да се Манојлове религиозне политика разликовала од Алексија у три кључне ставке. Прво, он је уздизао царску власт у кључним догматским питањима до Јустинијанових висина<sup>66</sup>. Друго, он се старао о материјалним добрима царских

<sup>62</sup> Balsamon, *In Can. lxiii Con.in Trullo: PG 137. 733*: „Најсветији патријарх Кир Никола Музалон је нашао за сходно да се житије преподобне Параскеве које је написано од стране неког сељанина и које је поштовано у селу Каликратија одликује аматерским начином писања и да је неприкладно анђеоском – животном стилу светитеља и зато је заповедио да се оно преда ватри“. Било би занимљиво знати шта је могло један хагиографски одломак да учини неприхватљивим црквеној власти, било да је он писан у седмом или у дванаестом веку. Валсамон указује да је житије преподобне Параскеве било *ситилски* неприкладно и раније примећује у истом одељку: “хвала благословеном Метафрасту који је са много труда и зноја улепшао дела мученика, ради истине” и даље је говорио да се хагиографско дело усваја по начину стила писања. Треба приметити, међутим, да је Симеон Метафраст усредређен не само на стил већ и на садржај житија (подвижника као и мученика) које је препричao: M. Psellos, *Scripta minora*, ed. E. Kurtz and F. Drexel, I (Milan 1936), 100.

<sup>63</sup> Ed. Gouillard, *REB* 36 (1978), 68.

<sup>64</sup> Vranouse, *Hagiologika keimena*, 128-39.

<sup>65</sup> Ed. Sargologos, 112-7.

<sup>66</sup> Choniates, ed. Van Dieten, 210 и даље (Bonn ed., 274). Стил Манојловог „цезаропапизма“ је на изванредан начин изражен у *ekthesis* и посебно у едикту који је он издао после сабора из 1166:

епископија до таквог степена да није имао преседана; осим евидентије о његовим христовуљама и царским говорима, специфично се спомињу његова задужбинарства у епископијама Атине, Солуна, Кроје, Крфа, Селимврије, и Стагоје у Тесалији<sup>67</sup>. Треће, Манојло је јасно ишао против традиционалног патронирања манастира које су испољавали његови претходници и његова породица. Премда лично није био нељубазан према манастирама, посебно оним у околини Константинопоља, он је подстицао обнављање старих манастира наспрот оснивању нових, и оснажио је принцип из законодавства цара Никифора II који ограничава увећање манастирских имања. Он јесте основао један нови манастир, а то је Катаскепе, али је, по Хонијату, то учињио у промишљеној реакцији наспрам типа породичних фондација које су фаворизовали остали Комнени, укључујући и његовог оца: намена овог манастира није била да буде породични маузолеј, био је прилично удаљен од Константинопоља, и изградња је више потпомогнута државним средствима него личним даровима<sup>68</sup>.

Манојлова црквена политика није представљала само реформу. Био је то део ширег настојања да се створи један царски углед и царски програм, који, мада је потекао из процеса Комненовске обнове, ипак је ишао корак даље<sup>69</sup>. Комненовски систем који је створио цар Алексије I суштински је био аристократски, и више је наглашавао царско окружење неголи личност самога цара. Манојло је делао у том систему, али је на видљив начин тежио да личност цара одскоче од сталног раста масе привилегованих и престижних царских рођака. Његова империјална изграђена слика остварена је делом услед намере да опонаша међународне ривале, посебно сицилијанске краљеве и Фридриха Барбаросу, али је то чинио и ради домаћих прилика, у циљу превазилажења жестоког ривалства које је долазило од његовог брата, ујака и сродника<sup>70</sup>. Манојлова велика потреба да се уздигне и доминира

види C. Mango, 'The Conciliar Edict of 1166', *DOP* 17 (1963), 317-30.

<sup>67</sup> О Манојловом политици по питању црквених метода, види N. Svornos, 'Les priviléges de l'église à l'époque des Comnènes: un rescrit inédit de Manuel Ier Comnène', *TM* 1 (1965), 329-91 препринт у његовој *Études sur l'organisation intérieure, la société et l'économie de l'empire byzantin* (London 1973). О Манојловом задужбинарском делатности према епископијама види *ibid.*, 328-9, 360-5 и изворе који су овде цитирани; као и следеће: John Staurakios, ed. Ioakeim Iberetes, *Makedonika* 1 (1940), 368-9; P.Magdalino, 'Byzantine Churches of Selembria', *DOP* 32 (1978), 311-3. Своронос сматра да је до 1160 год. цар Манојло гонио политику насумичне дарежљивости према цркви након чега је тежио да што више лаике укључи у црквено задужбинарство. Ова анализа је корисна јер нам указује на неколико кључних ставки: 1) доказ по коме можемо видети да је целокућно Манојлово задужбинарство према епархијама учињено у његовој раној владавини, 2) није прикладно третирати „Цркву“ као сингуларни ентитет, без дужног увида у поделу на задужбинарство усмерено према манастирима и према епархијама – подела која је много дубља него између манастира и лаика.

<sup>68</sup> Eustathios, *Opuscula*, 207, 85 и даље; Choniates, ed. Van Dieten, 206-8 (Bonn ed., 270-2); Balsamon, *In Can.ii Conc. C'pol* (PG 137, 1012); Svornos, *TM* 1 (1965), 379-81.

<sup>69</sup> Намеравам на једном другом месту да потпуније обрадим питање Манојловог царског стила.

<sup>70</sup> Choniates, ed. Van Dieten, 32, 48-9, 101 и даље, 138-46 (Bonn ed., 42-5, 65-6, 133 и даље, 180-9); John Cinnamus (Bonn ed.), 26-7, 31-2, 53-4, 126-30, 265 и даље.

над својом родбином вероватно се може огледати у потезима његове верске политике, са његовим сталним настојањима да уздигне оне елементре у византијској верској традицији где је само цар био поглавар, и да унизи оне друге где је утицајни лаик могао доминирати, а који би тада могли постати језгро нездовољства<sup>71</sup>. Ако је ово уистину био образац, тада је урбани подвижник, попут донираних урбаних манастира, представљао елемент који би требало сузбити. Он би могао постати оруђе царске политике, али – пошто је своју харизму црпео независно од империјалне владајуће јерархије и могао уживати велики углед као отац духовне „породице“ – он је потенцијално био подривачко оружје у рукама амбициозних принчева у крвном сродству, те је због тога било разумно обесхрабрити их све скупа<sup>72</sup>.

Закључујем, према томе, да оно што Цецес, Евстatiје, Валсамон и Хонијата имају да кажу о тадашњим подвижницима не одражава квалитативну промену у византијском монаштву, нити пак осликава ауторову личну и професионалну ненаклоност према једном друштвеном феномену који је измакао контроли. Оно одражава повећану званичну нетрпељивост према подвижничкој врсти светости, која је постала веома наглашена у Манојловој владавини. Евиденција коју имамо отворена је и за другачија тумачења. Оно које сам ја изабрао можда помаже да се осмисле две основне противречности које предочава евиденција: чињеницу да је подвижник био приљежно негован од стране дворске аристократије и отворено критикован од стране институционалних интелектуалаца, и чињеницу по којој је идеал киновијског монаштва снажно охрабриван али у исто време и тако доследно оспораван.

<sup>71</sup> Пропагатор крсташког рата из четрнаестог века Вилијам Адам (Псеудо-Брокардус) је примио да су приватна верска окупљања у Константинопољу тежила да служе као саставалишта за ковање политичких завера: *Recueil des Historiens des Croisades: Documents latins et français relatifs d'Armenie ii* (Paris 1906), 475.

<sup>72</sup> Као потенцијално подривачко удружење, духовна „породица“ је била усмерена на цара и на епископа (види горњу нап. 42). Природни афинитет између подвижника и дворског аристократе је очигледан не само из оног што Цецес има да каже о својим *bêtes-noires*, већ и из Житија Леонтија Јерусалимског које је цару представљено путем *megas droungarios* Андроника Каматареса: види Makarios Chrysanthos, op.cit. (150 фусн), 412; D. Polemis, *The Doukai* (London 1968), 126-7. Такође види и досије атонских скандала, који се догодио за време владавине Алексија I: ђаво је имао успеха у постављању замки не само пробисветима непожењним светој гори, него, преко њих, „и великим подвижницима који су се својим подвигом приближили Богу [...] и који нису били зачућени уколико би неко отпао [...] мађа су неки од њих били ретори и мудраци - чак су неки од њих потицали из палата“ (Meyer, *Die Haupturkunden*, 175). Значај подвижника као политичког пророка је најбоље илустрован у случају Кирила Филотејског који је за време цара Михајла VII (1071-8.) Ани Даласени, мајка Алексија I, прорекао да ће видети „синове синова, и њихове деце, који ће владати над градовима и над народима“ (ed. Sargologos, 90 и даље). Ово предсказање успешне узурпације ће династији Комнен дати одређену моћ њиховом квази-официјалном карактеру владавине. То такође указује да цар Манојло није имао разлога да жели подвижнике који би уживали Кирилову репутацију и углед. Однос између тензија у Комнинском двору и религијских кретања и идеолошке кризе у Византији у дванаестом веку такође треба истражити. Успешну припрему је начинио D. Gress-Wright, ‘Bogomilism in Constantinople’, *Byzantium* 47 (1977), 163-85. О главним трендовима овог периода види текстове Хелене Арвелер и А.П. Каждана које су они изложили на XV Међународном конгресу византијских студија (Атина 1976).

Оно што је извесно јесте да је „бриљантна, крхка, осетљива и празна просвећеност“ владавине Манојла Комнена<sup>73</sup> била важна етапа у развоју византијског верског живота. Свакако, Манојло је био само један од царева, и његов владарски програм је убрзо пропао после његове смрти. Ипак, последице напорног, непрекидног и свепрежимајућег државног напора какав је Манојло пројавио не окончава се са његовом владавином, нити са пропашћу њене политике; стварно, требало је да прође једна или две генерације да би се њен утицај осетио. Од 1180-1204, па чак и после тог периода, Византијским светом су управљали владари, интелектуалци, вредности и обичаји који су формирани на двору Манојла Комнина. Ово је нешто што треба држати на уму кад се вреднује друштво које је Четврти крсташки рат предао забораву. Када пажљиво сагледамо, то друштво је значајно не само због оскудице забележених светих подвижника, него и по томе што је оставило евиденцију о четворици узорних византијских епископа: Евстатија, Михајла Хонијата, Јована Апукакоса и Димитрија Хоматена – личности које су у себи комбиновале висок ступањ митрополитанске префињености и светске софистицираности са савесним обављањем дужности. У својим списима се пројављују као хумане, уравнотежене личности и снажни духовни лидери своје пастве у тешком периоду када је секуларна власт више представља препреку него помоћ. То прилично довољно говори и о положају епископата у време после владавине Манојла када је епископ могао имати тако много удела у провинцијској администрацији<sup>74</sup>.

### *Одадање улоге подвижнику у друштву*

Када пажљиво сагледамо стање ствари, уочићемо да епископ није имао довољан углед у борби против подвижника, посебно у друштву где су ове две категорије често међусобно преплетене. Јер сваки епископ који је студирао право или реторику на високом нивоу био је неко ко је долазио право из неког манастира. Сви Византијци су неговали поштовање према подвижнику. Сам Манојло I је био одговоран за постављање на јерусалимску катедру неког јуродивога, који је касније отишао у Патмос, како би тамо практиковао самокажњавање и необични вид подвига који је укључивао отворено плакање над ковчезима мртвих монаха<sup>75</sup>. Цар Исаак II је, као што

<sup>73</sup> Browning, ‘Enlightenment and Repression’, 23.

<sup>74</sup> Епископске дужности ових аутора још увек очекују једну опсежну и компаративну анализу. О Евстатијом епископовању види биографију која је већ помињана (напомена 34), S. Kyriakides, ed., *La espugnazione di Tessalonica* (Palermo 1961). О Михајлу Хонијати: Judith Herrin, ‘Realities of Byzantine Provincial Government: Hellas and Peloponnesos, 1180-1205’, *DOP* 29 (1975), 255-84, пос. 258-66. О Апукакосу и Хоматеносу: D. M. Nicol, *The Despotate of Epiros*, 1204-1261 (Oxford 1957), 217-9, id., ‘Reugees, mixed population and local patriotism in Epiros and Western Macedonia after the Fourth Crusade’, *XVe Congrès International d’Études Byzantines* (Athens 1976), Rapports i.2. О Апукакосу види такође N. A. Bees (Veis) and E. Šeferli –Vei, *BNJbb* 21 (1975).

<sup>75</sup> Makarios Chrysokephalos, op. cit., (150 фусн), 390-1.

смо видели, ишао право код столпника у Цариград за време политичких невоља. Свети подвижник је био изван политичких збивања, али када су то околности наметале, он је опет бивао свети човек. Опет, вредно је спомена да се то није збивало за дugo времена: тринаести век не представља, у целини, доба грчких светитеља<sup>76</sup>. Чак и догађаји из 1204. нису, изгледа, подстакли Византијце из расејања да се подвижницима обрате ради утеше; уместо тога, они су се подухватили обнове своје империје. То се десило тек после разочарајуће владавине Михајла VIII, када је постало јасно да обновљена империја није имала будућност, те је иницијатива са бирократске елите прешла на аскетску елиту. У међувремену, образовани Византинци су се научили да живе без подвижника. Нису баш сви желели да се подвижнику врати његова пређашња улога<sup>77</sup>.

*Резиме.* Светитељство је неизбежна димензија хришћанства, а идеали светости су варирали од епохе до епохе. Византијски 12. век, виђен очима неколицине релевантних хроничара и хагиографа, показује специфичност у посматрању феномена монашких подвижника који су деловали у урбаним срединама. Хроничари Јевстатије, Валсамон и Цецес посматрају те савремене им “свете људе” кроз призму еклесијалну, по којој они представљају често нестабилан фактор што доводи до опадања улоге подвижника у друштву. Разлог томе треба тражити у извесним политичким кретањима 12. века, као и у покушајима дворске аристократије да искористе репутацију подвижника. Цареви су на поједине катедре постављали подвижнике, или пак одлазили код столпника за време политичких невоља. Свети подвижник је био изван политичких збивања, али када су то околности наметале, он је опет бивао “свети” подвижник. Ипак, догађаји из 1204. нису подстакли Византијце да се подвижницима обраде ради утеше него су се подухватили обнове своје империје. То се десило тек после разочарајуће владавине Михајла VIII, када је постало јасно да обновљена империја није имала будућност, те је иницијатива са бирократске елите прешла на аскетску елиту.

<sup>76</sup> Beck, *Kirche und theologische Literatur*, 697; такође види и чланак од Рут Макридес који у овом истом зборнику, ‘The Byzantine Saint’, ed. Sergei Hackel, St Vladimir’s Seminary Press, New York 2001, 67-87.

<sup>77</sup> О светитељу у Палеолошком периоду види D. M. Nicol, ‘Hilarion of Didymoteichon and the Gift of Prophecy’, *Byzantine Studies/Etudes Byzantines* 5. 1-2 (1978), 186-200; id., *Church and Society in the last centuries of Byzantium* (Cambridge 1979), 31-65. Никол правилно указује на чињеницу да када су позни Византијци тежили ка унутарњој или спољној мудрости - они су на сличан начин пројављивали свој елитизам, али опет на јасан начин наводи доказ који нам говори о постојању сукоба између ове две елите: види *Church and Society*, 51-2 ‘Hilarion of Didymoteichon’, 171, n.12. Непријатељство је било отворено услед исихастичких контроверзи. Деметриос Кидонес је критиковao екстремне монахе из 14. века који су живели у Цариграду језиком који је сличан Цецесовим и Евстатијевим и савремених Западних пропагатора: ed. G. Mercati, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone*, ST 56 (1931), 335-6; види Pseudo-Brocardus, op.cit. (n.70), 470.