

Рут Макридес  
*University of Birmingham*

## Идеал светости и светитељи у периоду раних Палеолога

*Abstract.* Пет личности о којима се дискутује, у раном периоду Палеолога сачињавају значајну групу за историјат византијских светитеља и идеала светости. Они представљају почетак обнове интересовања за светитеље после дугог периода у коме имамо мали број светитеља. Прича о њиховом проглашењу, прослављању, и каснијем навођењу ових житија код других црквених писаца не може се оделити од „грехова“ цара Михаила Палеолога, његовог узурпирања царске моћи од династије Ласкариса и његове уније са Римом. Они нису јавили у личностима великих аскета него личности из редова цивилне и црквене јерархије. Аутори њихових житија своја дела пишу у време када је Црква преузела улогу лидера од државе која је била у опадању. Апологија у част византијских светитеља указује нам на климу која је владала у народу услед преговора о унији. Овај период нам указује на неколико примера канонизације путем синодалне одлуке, са нагласком на бирократији и инсистирању о постојању доказа о чудима – елементи који су били слични канонској процедури Западне цркве из једанаестог века. Ови примери илуструју процедуру препознавања светости, која је веома различита од праксе канонизације из рановизантијског периода.

Заједно\* са другим аспектима друштва пре 1204. године које је Византија наследила у тринаестом веку је био и став према светом аскети.<sup>1</sup> Изгледа да „космичка катаклизма“<sup>2</sup> из 1204. године, није створила окружење у коме би се вредновали дарови светог аскете. Овакво стање ствари у Византији је одражено у чињеници, да је створен мали број хагиографских дела у тринаестом веку која се ослањају на личности из далеке прошлости.<sup>3</sup> Два случаја која имамо у том периоду су посредни докази о оскудици истинске хагиограф-

\* Овај рад је проширена верзија предавања (Анти-Палеологански светитељи) које је изложено на Бирмингемском симпозијуму.

<sup>1</sup> Види чланак: Пол Магдалино „Византијски свети човек у дванаестом веку“.

<sup>2</sup> J. Darrouzes, ‘Les Discours d’Euthyme Tornikes (1200-1205)’, *REB* 26 (1978), 82-3.

<sup>3</sup> Види H.G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Munich, 1959), 272-2; 685-6; 698-9; 700-1; A. Guillou, ‘Les Poids des Conditions materielles, sociales et économiques sur la production culturelle a Byzance de 1071 a 1261’, *XVe Congrès International d’ études Byzantines* (Athens 1976), Rapports ii.3

ске грађе у том периоду. Учени монах Никифор Влемид је преузео на себе одговорност да састави сопствено житије, да се његове врлине не би преда-ле заборау.<sup>4</sup> Његови ученици су му указивали потпуну послушност у ма-настиру који је он основао. У позном тринаестом веку, Константин Акро-полит је написао похвалу св. Јовану Милостивом, Млађем, монаху који је живео у Никејском царству, по информацијама које је имао из друге руке. По њему, Јован је био непозната фигура и овај светитељ је остао под велом тајне и након што је аутор довршио своје дело.<sup>5</sup> У ствари, ово похвално сло-во нам више говори о ауторовој навици „прикупљања“ светитеља да би их писмено употпунио,<sup>6</sup> него што нам говори о подвижничкој пракси у Никеј-ском царству.

Ако су ово примери који нам говоре о истакнутим аскетама у Никејском царству, онда можемо закључити да свете аскете нису заузели значајно место у друштву које је радило на обнови Византијског царства.<sup>7</sup> Овакво стање је по-све импресивније, када се упореди са четрнаестим веком, периодом у коме су хагиографи добили један нови замах; тада су аскете по постојећим сведо-чанствима, доживљавани као пророци, саветници и водеће личности цркве-них расправа.<sup>8</sup> Изразите тешкоће које се јављају у статусу аскете у овом пе-риоду подижу једно питање: ко је заузео место аскете у тринаестом веку и који су услови повратили његов друштвени положај у четрнаестом веку?

Пошто је освајање Цариграда био кључни разлог (*raison d'être*) форми-рања држава које су настале након пада Византије 1204. године, посебно Ни-кејског царства,<sup>9</sup> у периоду од више од педесет година живота у егзилу – када је формирана ова алтернативна држава у Малој Азији, једна од њених кључ-них снага је била представљена у царској функцији породице Ласкарис.<sup>10</sup>

<sup>4</sup> Види чланак у овом зборнику Јозеф Мунитиц, *Самоканонизација: Присјирасни извештај* *Никифора Влемида*.

<sup>5</sup> D. I. Polemis, "The Speech of Constantine Akropolites on st. John Merciful the Young", *AnalBoll* 91 (1973), 31-54.

<sup>6</sup> Види Константинов коментар у вези са његовим интересовањем за хагиографску литературу код Полемиса, *op. cit.*, 52-3; такође види листу његових хагиографских дела код H. Delehaeye, 'Constantini Acropolitae Hagiographi Byzantini epistularum manipulis', *AnalBoll* 51 (1933), 263-8; D.M. Nicol, 'Constantine Akropolites, A Prosopographical Note', *DOP* 19 (1965), 245-6.

<sup>7</sup> Искључујем из ове расправе примере попут Германа (1252-1336). Мада је он живео током периода Латинске окупације, он више припада свету његовог биографа патријарха Филотеја. Види P. Joannou, 'Vie de S. German l' Hagiorite par son contemporain le patriarche Philothee de Constanti-nople', *AnalBoll* 70 (1952), 35 и даље, посебно 38-40; Beck, *Kirche*, 723 и даље.

<sup>8</sup> Beck, *Kirche*, 272; D. M. Nicol, 'Hilarion of Didymteichon and the Gift of Prophecy', *Byzantine Studies/Etudes Byzantines* 5 (1978.), 186 и даље; A.E. Laiou – Thomadakis, 'Saints and Society in the Late Byzantine Empire', in *Charanis Studies, Essays in Honor of Peter Charanis*, ed. A.E. Laiou-Thoma-dakis (New Brunswick 1980.), 84 и даље.

<sup>9</sup> Види H. Ahrweiler, *L'ideologie politique de l'empire byzantin* (Paris 1975), 107-11.

<sup>10</sup> M. Angold, *A Byzantine government in exile [...]* (Oxford 1975), *passim*; S. Vryonis Jr., *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century* (Berkeley-London 1971), 219-20.

Међутим, када је циљ постигнут и када је Цариград поново освојен, породица Ласкарис није постала нова византијска династија, већ је нови цар постао Михаило Палеолог, који је и заузео град. Он је био узурпатор који је попустио постојећи поредак, потиснувши Малу Азију, и оставивши свог легитимног наследника на трону византијских царева.<sup>11</sup>

Током владавине цара Михаила Палеолога и његових наследника, поново су почели да се јављају светитељи. Треба нагласити да се они нису јавили у личностима великих аскета. Уместо тога, они су били личности из редова цивилне и црквене јерархије. То су били никејски цареви: Јован III Ватац, Јован IV Ласкарис и патријарх Арсеније, личности које су представљали правни поредак и које су живеле у Малој Азији пре доласка Палеолога. Овој листи имена треба додати и имена патријарха Јосифа и монаха Мелетија, који су бранили православље од политике цара Михаила VIII и од уније са Римом. Ове личности нису упамћене због својих подвижничких квалитета, које су можда поседовали. Оно што је код њих најупечатљивије и што је значајно у препознавању њихове светости и при стварању њиховог култа је то, да су они били симболи народног отпора према политици династије Палеолог. При излагању живота ових људи, и разматрањем од кога и како су они почели да се поштују као светитељи, наилазимо на коментаре о неуспеху Палеолога да успоставе лојалност код својих поданика, неуспеху који је допринео да Црква преузме вођство у народу и омогући повратак аскета у позном тринаестом веку.

### *Јован Милостиви*

Од свих светитеља из тринаестог века, никејски цар Јован III Ватац (1222-54) зет првог никејског цара Теодора Ласкариса је најпре почео да се слави као светитељ. Хајзенберг је запазио, да је већ крајем 13. века почео да се слави његов спомен у области Магнезије, месту где је сахрањен и он се и данас слави у Грчкој православној цркви (4. новембар).<sup>12</sup> Када спојимо све расположиве изворе који говоре о његовом животу, можемо реконструисати етапе формирања његовог култа.

Током свог живота, Јован је био упамћен по својој дарежљивости; он је попут свога имењака, патријарха александријског из седмог века, такође назван „Милостиви.“ У похвалном слову које је написано у позном четрнаестом веку у част овог императора стоји, да је он још за свог живота добио тај епитет.<sup>13</sup> По Пахимеру, Ватац је почео да се слави од народа у Лидији,

<sup>11</sup> Н. Ahrweiler, 'L'Experience Niceene', *DOP* 29 (1975.), 23-40; D. J. Geanakoplos, *Emperor Michael Paleologos and the West* (Cambridge 1959.), 33 и даље.

<sup>12</sup> А. Heisenberg, 'Kaiser Johannes Batatzes der Barmherzige', *BZ* 14 (1905.), 192; S. Eustratiades, *Hagiologion tes Orthodoxes Ekklesias* (Athens n.d.), 229.

<sup>13</sup> Heisenberg, op.cit., 231, 27-9.

крајем тринаестог века.<sup>14</sup>

Милостивост (*eleemosyne*) је једна од врлина која се очекује од сваког човекољубивог цара (*philanthropos basileus*). Похвала написана у част овог цара у себи укључује неке детаље везане за његово милосрђе, докле су монографије о његовом царевању од примарне вредности. Међутим, сведочанство у више извора, указују да је Јованова милостивост (*eleos*) превазилазила конвенционално. Приче о царевој дарежљивости коју је он указивао према својим поданицима носе легендарни призвук. Цар је оснивао цркве, болнице, сиротишта, домове за старе али и поред тога је благо претицало у његовој ризници.<sup>15</sup> Новац за те добротворне фондације није долазио од народа, већ је прикупљен услед царевог мудрог пословања. Пахимер нам сведочи да је једном приликом, када је цар био болестан и пошто није добио помоћ од доктора, угледавши се на Божије милосрђе – разделио вреће са новцем сиротињи. Цар је замолио патријарха да посведочи да тај новац није из јавне ризнице, већ из његове личне ризнице.<sup>16</sup>

Ипак, изгледа да Ватацова дарежљивост коју је остваривао према својим поданицима, није била довољна да би у народу почео да се поштује као светитељ. По свему судећи, догађаји који су уследили након његове смрти су условили да се он поштује као светитељ и да се формира његов култ.

Пример који нам може илустровати ово становиште је прво чудо које му се приписује. Оно се догодило близу његовог гроба скоро педесет година после његове смрти. Царевина је тада била у рукама цара Адроника II Палеолога, сина Михајла VIII. Земље које су формирале Никејску царевину су осиромашиле под Палеолозима. Лидија, средиште Ватацове царевине се нашла под ударом Турака. Године 1302, Адроников син, који је био савладар, покушао је да збаци противника у Магнезији на Хермосу али се повукао из борбе, оставивши град у рукама непријатеља. Једне ноћи када су стражари кренули у обилазак, видели су осветљену бакљу на градским зидинама и човека који је био обучен као цар који је себе представио као команданта војске. Народ је идентификовао човека као св. Јована Милостивог, кога им је Бог даровао зарад заштите.<sup>17</sup> Палеолози су их изневерили, али њихов цар који их је чувао у прошлости се вратио да их заштити.

Тако су догађаји из позног тринаестог века створили ситуацију у којој су ови поданици гледали на цара Јована III као на свог заштитника и као на цара-заступника. Он је поштован и под тешким околностима. Када су Турци

<sup>14</sup> Pachymeres, Bonn ed. (1839), ii. 401. 19-402. 2.

<sup>15</sup> Theodore Skoutarides, 'Additamentum ad Georgii Acropolitae Historiam' in A. Hesenberg, *Georgii Acropolitae Opera* i (Leipzig 1903), 284-8; Gregoras, Bonn ed. (1828-55), i.42; 44-5; Pachymeres, i.68.6-69.2; Heiserreberg, 'Kaiser Johannes Batatzes der Barmherzige', 231. 231.

<sup>16</sup> Pachymeres, i. 70-1.

<sup>17</sup> Pachymeres, ii. 400-2; A. E. Laiou, *Constantinople and the Latins* (Cambridge Mass. 1972), 90-1.

заузели регион, његове мошти су пренете у Магнезију. По аутору „Житија цара Јована Милостивог“ – Јованове мошти су се још налазиле у Магнезији за време његовог састављања житија (1365-70) и биле су извор исцељења.<sup>18</sup>

Док су верни у Малој Азији у четрнаестом веку и касније долазили пред кивот са моштима цара Јована и сматрали их извором исцељења, за припаднике црквене јерархије и осталог дела империје - Ватац је представљао идеалног цара. Тако рецимо, патријарх Калист (1350-3; 1355-63) у свом „Житију Григорија Синаита“ је сматрао „погодним и прикладним“ да пореди великодушност бугарског цара Ивана Александра са „светим царем Јованом Ватацом“.<sup>19</sup> Није могао наћи бољи нити савременији пример идеалног цара.

По другом писцу из четрнаестог века, епископу пелагонијском Георгију, Ватац је био модел цара који је служио за пример осталима. У његовом „Житију цара Јована Милостивог“ – које у суштини представља похвално слово,<sup>20</sup> аутор пореди сваку врлину Јована III са врлинама савремених владара. Јован чак ступа на трон као зет цара, а не по својој владарској крви. Аутор наглашава да природни наследници круне не морају увек бити добри императори. Они су у ствари више него било ко други, често „покварени луксузом, ропски покорним ласкањима, празној надуваности, моралној покварености и срамотној лењости“.<sup>21</sup> Вредно помена је да се чак у позном четрнаестом веку сећање на Јованову владавину помињало у контексту осуде тадашњих владара, наследника Михаила Палеолога.

Мада се поштовање Ватаца као светитеља наставило у области Магнезије до двадесетог века, његова репутација је стекла опште признање у седамнаестом веку када је његово име унето у календар светих Васељенске Патријаршије.<sup>22</sup> Код цара Јована су присутни сви елементи који се очекују да би се један светитељ поштовао и славио: чуда, похвала или *житије*, литургијско прослављање светитељског помена,<sup>23</sup> и најзад распрострањено

<sup>18</sup> Heisenberg, 'Kaiser Johannes Batatzes der Barmherzige', 232-3.

<sup>19</sup> I. Pomialovskii, 'Zhitie izhe vo sviatykh ottsa nashego Grigoriia Sinaita', *Zapiski istoriko-filologicheskago fakulteta imperratorskago S. Peterburskago universiteta* 35 (1896), 41, 16-21. Желим се захвалити др Бајеру што ми је указао да обратим пажњу на овај одељак

<sup>20</sup> О овом делу и његовом аутору види J. Moravcsik, 'Der Verfasser der Mittelgriechischen Legende von Johannes dem Barmherzigen', *BZ* 27 (1927), 36-9; K. Amantos, 'Ho Bios Ioannou Batatzes tou Eleemonos', *Prosphora eis Stilpona P. Kyriakiden* (Thessalonica 1953), 29-34; Beck, *Kirche*, 723.

<sup>21</sup> Heisenberg, 'Kaiser Johannes Batatzes der Barmherzige', 194; 196. 19-21; 197.

<sup>22</sup> M. Gedeon, *Patriarchikoi Pinakes* (Constantinople 1888), 587-8.

<sup>23</sup> Доказ о литургијском прослављању његовог спомена налазимо у неиздатом манускрипту из шеснаестог века (cod. Burney 54 f 219V) који садржи делове службе посвећене св. цару Јовану Милостивом. У овом делу Ватац је слављен зато што је утицао на преобраћење варварског народа – Кумана, због својих моштију која дарују исцељења и због свог милосрђа. Види такође D. I. Polemis, *The Doukai, A Contribution to Byzantine Prosopography* (London 1968), 108 n.8. О каснијој служби види L. Petit, *Bibliographie des acoulouthies gresques* (Brussels 1926), 121.

слављење светитељског култа са убацивањем светитељског имена у календар светих патријаршије у Константинопољу.

### Јован Ласкарис

Случај Јована IV Ласкариса, Ватацовог унука, излаже неке од горе поменутих елемената али нам указује на још један сегмент који је битан за формирање светитељског култа. Јован IV, син Теодора II Ласкариса и легитимни наследник трона 1258. године, био је ослепљен од стране Михаила VIII као млад дечак и провео је половину свог живота у затвору у Малој Азији.<sup>24</sup> Мада се ретко помиње у изворима, његово име је везано за буне и завере против цара Михаила Палеолога и његовог сина Андроника.<sup>25</sup> Разне византијске партије које су биле опозиција династији Палеолог представљале су лажне Јоване ради остварења својих захтева. Након што је Јован ослепљен 1261. године, народ из села које се налазило близу Никеје се побунио. Једном приликом су нашли дете које је било слепо од рођења и указивали су да је то Јован Ласкарис њихов владар, са којим ће се борити до смрти.<sup>26</sup> Касније, на Западу су почеле да се шире гласине по којима је Јован Ласкарис побегао из затвора и како је тобож отишао у дворца код француског краља Шарла Анжујског, највећег непријатеља Михаила VIII.<sup>27</sup>

Одмах после његове смрти (око 1305),<sup>28</sup> Јованово име се повезује са династијом Палеолога пошто су се његове мошти чувале у манастиру св. Димитрија у Цариграду,<sup>29</sup> задужбини Палеолога, који је поново саграђен од стране цара Михаила VIII.<sup>30</sup> Присуство ових моштију представља помирљиви гест од стране цара Адроника II, Михаиловог сина – да би на тај начин

<sup>24</sup> Pachymeres, i. 190.16-192.19; A. Failler, 'La Tradition manuscrite de l'Histoire de Georges Pachymere (Livres I-VI)' *REB* 37 (1979), 154 и даље; *idem.*, 'Chronologie et composition dans l'Histoire de Gerges Pachymere', *REB* 38 (1980), 74 и даље; Angold, *A Byzantine government in exile*, 80 и даље.

<sup>25</sup> О „Дримисовој“ завери види Pachymeres, ii. 592-3; I. Ševčenko, 'The Imprisonment of Manuel Moschopoulos in the year 1305 or 1306', *Speculum* 27 (1952), 149f; A. E. Laiou, *Constantinople and the Latins*, 197f. О Гликису види А.-М. Maffry Talbot, *The Correspondence of Athanasius I Patriarch of Constantinople* (Washington DC 1975), letter 103 and commentary 430-1; види такође М. Angold, приказ Talbot у *JHS* 98 (1978), 220; I. Ševčenko, 'Notes on Stephen, the Novgorodian Pilgrim to Constantinople in the XIV Century' *Sudost-Forschungen* 12 (1953), 173-4.

<sup>26</sup> Pachymeres, i. 193-201; Laiou, *Constantinople and the Latins*, 22; Ahrweiler. *DOP* 29 (1975), 35.

<sup>27</sup> О овом случају види Geanakoplos, *Emperor Michael Palaeologus*, 217-18.

<sup>28</sup> О датуму његове смрти види А.-М. Maffry Talbot, *The Correspondence of Athanasius I*, 204. 49-50; 262. 41-52; V. Laurent, *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople* (Paris 1971), iv. N.1636.

<sup>29</sup> Види Stephen of Novgorod: M.N. Speranskii, *Iz starinnoi novgorodskoi literatury XIV veka* (Leningrad 1934), 55, and Ševčenko, 'Notes on Stephen', 173; такође постоји анонимна белешка из шеснаестог века, издана од стране P. Schreiner, *Die Byzantinischen Kleinchroniken ii* (Vienna 1977), 197 n.79.

<sup>30</sup> О индетификацији гробног места где су почивале Јованове мошти са задужбином Палеолога види R. Janin, *La geographie ecclesiastique de l'Empire byzantin I.iii* (Paris 1969), 93; о Михајловом типичу види Н. Gregoire, 'Imperatoris Michaelis Paleogi de vita sua', *REB* 29-30 (1959-60), 461-74.

умирио противнике династије Палеолога у граду.<sup>31</sup> Јован је можда на неки начин био повезан са овим манастиром, пошто је познато да је постао монах негде после 1285. године<sup>32</sup> и да му је монашко име било Јоасаф.<sup>33</sup> У неком другом случају, Јованово присуство у задужбини династије Палеолога би било равно јавној рестаурацији погрешног наследника.

Јованове мошти су биле једна од већих туристичких атракција у Цариграду и њима се указивало велико поштовање. Стефан Новгородски, руски путник из четрнаестог века који се задесио у Цариграду, посетивши манастир св. Димитрија, извештава да је целивао мошти (*telo*) светитеља, који је био цар назван „Ласкариасаф“.<sup>34</sup> Руски путник није био једини који је Јовану приписивао атрибуте светости. Постоји сведочанство да је Јован такође поштован као светитељ и међу Грцима.<sup>35</sup> Теодор Агалианос, патријархов секретар у петнаестом веку, укључује Јована у листу људи и жена којима је Бог даривао божанску силу, која је обзнањена у чудима која се дешавају над њиховим земним остацима.<sup>36</sup> Агалианос помиње Јована у „*Дијалогу њрошив Лаџина*“ и може се претпоставити да овај патријаршијски службеник не подупиरे само своје лично мишљење. Додатни доказ о слављењу Јована као светитеља, налазимо у манускрипту из раног шеснаестог века који нам говори о томе да су Јованове мошти биле извор чудотворних исцелења.<sup>37</sup>

Јованове мошти су попут моштију његовог деде Јована Ватаца, биле предмет великог поштовања и велику улогу у његовој канонизацији су остварила чуда која су се над њима догодила. Избеглице из Мале Азије, као и други незадовољни људи из града су допринели да се култ овог мученика сачу-

<sup>31</sup> У каквој је опасности тачно био изложен цар Андроник II од стране присталица династије Ласкарис види Ševčenko, *Speculum* 27 (1952), 149 и фусноте.

<sup>32</sup> Године 1285, након другог сабора у Влахерни, цар Андроник II је посетио Јована у затвору у Малој Азији: Pachymeres, ii. 103-4; Gregoras, i. 173-4; Failer, 'La Tradition manuscrite', 156. Ово је последње писано сведочанство о њему у Малој Азији. Види мишљење I. Ševčenko, 'Notes on Stephan', 174, у вези са претпоставком да је Јован умро у Цариграду.

<sup>33</sup> Speranskii, *Iz starinnoi novgorodskoi literatury*, 55; Ševčenko, 'Notes on Stephen', 173; Theodore Agallianos, 'Hieromnemonos tinos dialogou meta monachou tinos kata Latinon' in Dositheos of Jerusalem, Tomos Charas (Jassy 1705), 622; 'monaschou' [...] Ioasaph tou Laskareos.' Белешка из шеснаестог века која је издата од стране Шрајнера (*Kleinchroniken* ii. 197 n.79) нам говори да је жртва Михаила Палеолога постао монах. Али то опет не имплицира да је он постао монах у манастиру св. Димитрија, како то Фајлер жели да укаже (*REB* 38 [1980], 77)

<sup>34</sup> Speranskii, *Iz starinnoi novgorodskoi literatury*, 55. Види Ševčenko, 'Notes on Stephen', 173, у коме говори о повезивању Ласкариасафа са царем Јованом IV Ласкарисом. Погледај у овом раду 235 фусн. ради налажења других извора који нам указују на ову повезаност.

<sup>35</sup> Види мишљење Ševčenko, *Notes on Stephen*, 175. Вероватно Стефан користи реч светитељ, због увреженог мишљење Руса, јер су они сматрали да је Јован био невина жртва династичке борбе. Данас се то може мање узимати са резервом.

<sup>36</sup> Види Dositheos of Jerusalem, *Tomos Charas* (Jassy 1705), 622, 625. О Агалианосовом ауторству овог дијалога - који је анти-унионистички спис из четрдесетих година петнаестог века, види код Beck, *Kirche*, 759; J. Darrouzes, *Les registres des actes du patriarcat de Constantinople v* (Paris 1977), 99.

<sup>37</sup> Види P. Schreiner, *Kleinchroniken* ii. 197 n.79 and i. 191.

ва, фокусиравши над њим своје страхове и наде. Мада не постоји никакво Јованово житије, нити литургијска служба која се врши у његов спомен, сведочанство руског путника, Агалианоса и аутора белешке, нам указују да је Јован слављен као светитељ и да је уживао велико поштовање у Цариграду.

### *Патријарх Арсеније*

Патријарх Арсеније се доводи у везу са Јованом Ласкарисом, зато што је бранио његово легитимно право као наследника царске круне и што је екскомуницирао цара Михаила због његове наредбе да се Јован ослепи као дечак.<sup>38</sup> Цар Михаил је због тога наредио да се Арсеније свргне са патријаршког трона и то је узроковало шизму у Цркви, која се касније показала као кључни унутрашњи проблем Византије у раном периоду Палеолога.<sup>39</sup> Арсенијево име је било повезано са заверама против државног режима, која укључују устанак 1262. године у Витинији и покушај атентата на цара 1265.<sup>40</sup> Након патријархове смрти, која се десила за време његовог егзила на острву Проконесосу 1273,<sup>41</sup> Арсенити су наставили да праве раздоре до коначног помирења са званичном Црквом и државом 1310. године.

Историја Арсенијеве шизме се може сагледати у различитим контекстима. Ипак, потпуно је нејасна улога коју је Арсенијево проглашење за светитеља остварило у шизми, делом због мањка извора као и због неразумевања доступног материјала.

Лорен и његови следбеници су тврдили да је Арсеније „канонизован“ убрзо након његове смрти 1273. године, од стране патријарха Јосифа (1266-75; 1282-3), који је разрешио цара Михаила VIII екскомуникације.<sup>42</sup> Ово мишљење је базирано на чињеници да је у *akolouthia* за Арсенија – служба која се врши у његов спомен (30. септ.) укључена у *менај* (*menaion*) који је Јосиф поставио у Светој Софији за време своје патријарашке дужности.<sup>43</sup> Лорен указује да је овај Јосифов поступак означио - указивање поштовања које је он имао према свом претходнику. Међутим, ако претпоставимо да је овакав поступак био могућ за време владавине цара Михаила Палеолога онда ћемо у потпуности занемарити значај Арсенијеве шизме. Јосифово проглашење Арсенија за светитеља је равно признавању вечне осуде цара Михаила VIII – и значило би то да је он био екскомунициран од стране тог патријарха.

<sup>38</sup> Pachymeres, i. 201-4; Gregoras, i. 93. 17-22; Arsenios, „Testament“, PG 140. 956 AB.

<sup>39</sup> Види I. Sykoutres, ‘Peri to schisma ton Arseniaton’, *Hellenika* 2 (1929), 267-332; *ibid.* 3 (1930), 15-44; V. Laurent, ‘Les grandes crises religieuses a Byzance. La fin du schisme Arsenite’, *Academie Roumaine. Bulletin de la section historique* 26 (1945), 225 и даље.

<sup>40</sup> Arsenios, „Testament“, PG 140. 956 ABC.

<sup>41</sup> Pachymeres, i. 394.19-395.2; ii. 83.10-12; J. Gill, ‘Notes on the *De Michaele at Andronico Palaeologis* of George Pachymeres’, *BZ* 68 (1975), 303.

<sup>42</sup> Laurent, ‘La fin du schisme Arsenite’, 259 and n.6; *idem.*, *Regestes* iv, N. 1461.

<sup>43</sup> Види, А. Papadopoulos-Kerameus, *Hierosolymitike Bibliotheke*, v (St. Petersburg 1915), 207-8 где можемо наћи детаљни опис тога.



*Akolouthia* је сада издата, и из језика и тона који провејавају у том делу – јасно можемо закључити да се Арсенијев спомен није славио у доба владавине Михаила Палеолога. Химне уздижу Арсенија због „неправедног“ свргнућа и „неправедних царевих дела“ услед чега је он свргнут и протеран „као други Златоусти“.<sup>44</sup> *Akolouthia* се није празновала ни током Јосифовог другог патријархата (1282-3) који је уследило након Михаилове смрти.<sup>45</sup> Химне нам говоре о присуству Арсенијевих моштију „кроз које Господ дарује исцељење“.<sup>46</sup> Оне нису пренете у Цариград све до 1284. године.<sup>47</sup>

Николопулос, приређивач *akoulouthia*, указује да је текст уметнут између месеца септембра и октобра након уводне ноте патријарха Јосифа и то јасно указује на каснији додатак mineју којег је Јосиф предао Светој Софији.<sup>48</sup> По Николопулосу, познији повод за увођење *akolouthia* је био 1310. године, датум када је постигнут формални крај шизме.<sup>49</sup> У време патријарха Нифона, човека који је био прихваћен од стране Арсенита, прочитана је формула разрешења са амвона Св. Софије у присуству Арсенијевих моштију.<sup>50</sup>

Ипак, Арсенијева рехабилитација се десила много пре формалног краја шизме. Церемонијални *йовраїак* (*adventus*) његових моштију у Цариград 1284. године и полагање његових моштију близу беме, означава његову значајну рехабилитацију.<sup>51</sup> Цар Андроник II, Михаилов син, се сложио да пренесе мошти да би удовољио Арсенитима, који су се жалили на неправедно Арсенијево свргнуће и протеривање.<sup>52</sup> Ово је један од многих дипломатских потеза, које је Андроник предузео са патријархом Григоријем у периоду 1283-4. године, у покушају да учини крај постојећој шизми.<sup>53</sup>

Пренос Арсенијевих моштију, како је приказано код Пахимера, даје пуно поштовање патријарховом спомену и то је била права атмосфера за коју

<sup>44</sup> P. G. Nikolopoulos, ‘Akolouthia Anekdotos eis Arsenion Patriarchen Konstantinoupoleos’ *Epetis Hetaireias Byzantion Spoudon* [у даљем тексту ћемо цитирати као *EEBS*] 43 (1977-8), 376. 13 и даље; 377.32 и даље; 378.67 и даље; 380. 123 и даље; 380. 129 и даље.

<sup>45</sup> О датуму Јосифовог патријарховања види V.Laurent, ‘La chronologie des patriarches de Constantinople au XIIIe s. (1208-1309)’, *REB* 27 (1969), 144-6.

<sup>46</sup> Nikolopoulos, ‘Akolouthia’, 378. 56-62; 379. 86-93.

<sup>47</sup> Pachymeres, ii. 83.8-86.9; након синода у Адрамитиону (април 1284); о датуму његовог одржавања види Laurent, *Regestes* iv.N. 1470.

<sup>48</sup> Nikolopoulos, ‘Akolouthia’, 366-7.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 367-9; 373-4. Никопулос истиче да *akolouthia* није уведена пре 1310. године, пошто је патријаршија била под потпуном контролом непријатеља Арсенита.

<sup>50</sup> Laurent, ‘La fin du schisme Arsenite’, *Document* v (303-4); *Document* vi (306-11, esp. 308, 66 и даље); Gregoras, i. 259-62, esp. 262.

<sup>51</sup> Овај догађај је записан у верзији хронике најкасније 1392. године; J. Muller, ‘Byzantinische Analecten aus Handschriften der S. Markus-Bibliothek zu Venedig’, *SB Wien Phil-Hist. Klasse* (1852), 56. 747-9.

<sup>52</sup> Pachymeres, ii. 83.14-84.7.

<sup>53</sup> Laurent, *Regestes* iv, N. 1463; N.1740; Laiou, *Constantinople and the Latins*, 35.

је *akolouthia* написана.<sup>54</sup> Церемонија којој је присуствовао цар, сенат, патријарх и клир, укључивала је богослужбене химне и панегирике за Арсенија, као и кивот у коме су се налазиле његове мошти, који је стојао поред олтара.<sup>55</sup> Затим је уведено правило, које је одређивало побожан начин поштовања његових моштију. Пахимер нам јасно говори о томе: „сваки трећи дан у недељи када је мноштво људи долазио у манастир *ton Hodegon*, као што је то уобичајено, ковчег је отворан и доступан би био свима који су долазили [у Свету Софију]“.<sup>56</sup>

Доказ о доцнијем поштовању Арсенијевих моштију у Светој Софији налазимо код путника који су путовали за Цариград у четрнаестом и петнаестом веку. Петорица руских путника помињу да су видели мошти „св. патријарха Арсенија“ у источном делу цркве, докле један од њих додаје да га је монах помазао светитељевим уљем.<sup>57</sup> Кастилијански изасланик Клавијо који је посетио Цариград у раном петнаестом веку сведочи да су му показане „свете мошти – наиме, тело извесног патријарха, чија је телесна структура савршено очувана“. Из његовог описа о положају моштију, јасно је да се то односи на Арсенија.<sup>58</sup> Опис стања његових моштију је поткрепљено грчким изворима и то је морао бити значајан аспект у признању Арсенија за светитеља.<sup>59</sup> То је био јасан знак светости која је могло бити од помоћи Арсенијима, у њиховим захтевима за пуну рехабилитацију Арсенија.

Према су ово обилни докази о постојању Арсенијевог култа пре четрнаестог века, посебно о чудотворном дејству његових моштију, његово литургијско прослављање је било кратког века. Николопулос нам указује да је *akolouthia* која се вршила у част Арсенија сачувана само у једном манускрипту.<sup>60</sup> Штавише, Арсеније се данас не празнује у Православној Цркви.

Оно што ћемо данас наћи везано за поштовање Арсенија је јавни аспект његовог признања за светитеља – литургијска служба у његов спомен, која

<sup>54</sup> По бројним научницима који се баве истраживањем манускриптске традиције Византије, година одржавања ове службе је 1310. Николопулос сам признаје (*'Akolouthia'*, 367) да је *akolouthia* имала сличну судбину као текстови за месеце септембра и октобра између којих је и уметнута. Период од шездесетих година 13. века (када је Јосиф обављао дужност патријарха) до 1310. године је превише дуг, да би се упустио исти писар.

<sup>55</sup> Pachymeres, ii. 84.18-85.14.

<sup>56</sup> Pachymeres, ii. 85. 17-19. Касније, мошти су биле пренете у манастир св. Андреја Критског, по молби Теодора Раулина и тамо су остале до 1310. године: Pachymeres, ii. 85. 18-86. 9; Gregoras, i. 262. 1-4; Laurent, *'La fin du schisme Arsenite'*. *Document* vi (308.66-71).

<sup>57</sup> G. Majeska, *'St. Sophia in the Fourteenth and Fifteenth Centuries: The Russian Travelers on the Relics'*, *DOP* 27 (1973), 83-4.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 84.

<sup>59</sup> Theodore Agallianos in Dositheos of Jerusalem, *Tomos Charas*, 625. 25 и даље; Laurent, *'La fin du schisme Arsenite'*, *Document* vi (308. 71-5); Manuel Kalekas, *Contra Graecorum Errores*, PG 152. 211 A. Види Pachymeres, ii. 480. 5-7 јер Арсенији „верују у светост монаха Кубоклисиоса чије је тело остало нераспаднуто много година“. Арсеници су сматрали да је он светитељ и стога су га славили.

<sup>60</sup> Nikolopoulos, *'Akolouthia'*, 375.

је била кратког века и побожно поштовање његових моштију. Сада је могуће додати и хагиографску грађу са упућивањем на неиздато похвално слово које можемо наћи у колекцији сабраних дела митрополита силимвријског Филотеја из четрнаестог века.<sup>61</sup> Ова „Похвала св. Арсенију“ нам даје неку идеју о постојању одређене биографске литературе о Арсенију. Та дела су циркулисала након његове смрти, никако раније. Похвала је базирана на патријарховом житију, које није сачувано. У сваком случају, она је од значаја јер нам указује на постојање биографског материјала о овом светитељу и због ауторових ставова по питању патријарашко – царских релација.

Похвала је изгледа састављена за цариградске читаоце<sup>62</sup> и пружа нам одговор на исказе изражене од стране Палеолошке странке кроз уста Георгија Акрополита, верног државног служитеља цара Михаила VIII. У Акрополитовој историји, Арсеније је представљен као неугледан монах који је изабран за патријарха 1254. године, јер је то била жеља умирућег цара Теодора II Ласкариса, али је касније потиснут са те функције.<sup>63</sup> У похвали налазимо да је Арсеније био син Каматере, угледне породице која је дала „оне који су по власти били одмах до цара“. Он није био непознат у моћним круговима јер је за време Јована Ватаца био предложен за патријарха јерусалимског.<sup>64</sup> За његов избор на патријарашку дужност није заслужан ниједан смртник, већ је то била Божија воља. Избор је извршен тако што је Библија била насумице отворена у име сваког кандидата и читао се први пасус са стране. Читање за Арсенија је било најпогодније од свих;<sup>65</sup> тако да је он примио печат Божијег одобрења.

По аутору похвале, хагиографска литература о Арсенију садржи сегменте који говоре у прилог династији Ласкарис и сентименте који су усмерени против Палеолога. Цар Теодор Ласкарис и његов отац Јован Ватац су били богомудри људи. Теодор је „на легалан начин наследио свог оца, Божјим избором а не људским“<sup>66</sup> и био је „мудар“ зато што је био у стању да разуме небеске знаке. Аутор нам пружа два примера о Теодоровим способностима којим се он разликовао од осталих владара, посебно од Михаила Палеолога.<sup>67</sup> Арсенијев панегиричар указује да је мањак такве способности код цара Михаила VIII узроковао мањак његове *parresia*.

<sup>61</sup> cod. Patmiacus 366, и даље 430v-434. О ауторству овог дела види Р. Magdalino, 'Byzantine Churches of Selymbria', *DOP* 32 (1978), 315 n. 47. Желим се захвалити о. Хризостому, библиотекару манастира Св. Јована Богослова у Патмосу који ми је дозволио да погледам манускрипт. Николопулос ('Akolouthia', 368) је изјавио да има намеру да изда ову похвалу у новом броју *EEBS*.

<sup>62</sup> cod. Patmiacus 366, f 430v; „Арсеније пастир и лидер великог града – Цариграда“.

<sup>63</sup> Akropolites, ed. Heisenberg (Leipzig 1903), 106.6-107.13.

<sup>64</sup> Cod. Patmiacus, 366, f.433r; 433r.

<sup>65</sup> Cod. Patmiacus, 366, f433v.

<sup>66</sup> Cod. Patmiacus, 366, f433r.

<sup>67</sup> cod. Patmiacus 366, f 433v; 434r.

Овај панегиричар у својој похвали патријарху Арсенију јасно изражава своју приврженост династији Ласкариса и овакви сентименти се не приписују само њему. Индентичне сентименте ћемо наћи и у старијим списима, који припадају периоду раних Палеолога. Теодор Скутариот, епископ кизички (1277-82) изражава истоветни став партије Ласкариса и Арсенита, у његовом парафразирању Акрополитове историје која је написана у последњој четвртини тринаестог века.<sup>68</sup> Он је лично познавао патријарха Арсенија<sup>69</sup> и Теодора II<sup>70</sup> и указивао им је велико поштовање као и Јовану Ватацу. У овим одељцима, он се удаљује од текста Акрополитове историје, главним извором свог рада. На пример, Скутариот у тим одељцима указује велике евлогије (=похвале) Ватацу и Теодору II, док је Акрополит или шкрт у својој похвали или пак либералан са својом критиком.<sup>71</sup> Са друге стране, када Акрополит уздиже врлине Михаила VIII, Скутариот ћути.<sup>72</sup>

Поред тога, Скутариотов рад садржи материјал који се поклапа са похвалним словом Арсенија а који се нигде више не може наћи. Значајан пример је прича о Арсенијевом избору за патријарха, коју ћемо наћи у ова два извора. Они наводе да је патријарх изабран уз помоћ читања одабраних одељка из Библије.<sup>73</sup> Ипак, одређене разлике у ова два дела по питању извесних биографских детаља<sup>74</sup> искључују могућност да је Скутариотово дело било главни извор похвале. Похвала је вероватно иза себе имала другу литературу о Арсенију, можда житије.

Аутор похвалног слова је писао много година након Скутариота, и превазишао га је у коришћењу Арсенија и Теодора II као симбола исправног по-

<sup>68</sup> Ауторство *Synopsis Chronike* (ed. K.N. Sathas, Mesaionike Bibliotheke, viii [Paris 1894] је по Хајзенбергу, приписано Теодору Скутариотесу у *BZ* 5 (1896), 182-5; idem, *Analekta* (Munich 1901), 12-16. Ова теза је преиспитана од стране А. Р. Kazhdan у *Izvestia na Instituta za Istorii* 14-15 (1964), 529-30.

<sup>69</sup> *Synopsis*, ed. Sathas, 549. 28и даље; Heisenberg, *Additamentum ad Georgii Acropolitae Historiam* 301. 1 и даље.

<sup>70</sup> *Synopsis*, ed. Sathas, 535.20-536.12.

<sup>71</sup> *Synopsis*, ed. Sathas, 506-9; 535-6; Heisenberg, *Additamentum* 33 (284-8); 52 (296-8).

<sup>72</sup> Упореди *Synopsis*, ed. Sathas, 497, 25-6; 527.29-528.1 са *Acropolites*, ed. Heisenberg 84. 4-6; 136. 26 и даље. Акрополитови пасуси у којима он позитивно говори о цару Михаилу Палеологу се у исто време у *Synopsis* одбацују.

<sup>73</sup> *Cod. Patmiacus* 366, f433v; *Synopsis*, ed. Sathas, 510. 1-16; Heisenberg. *Additamentum*, 288 и даље.

<sup>74</sup> Аутор похвале нам не даје Арсенијево презиме, али нам даје хришћанско име његовог оца (Теодор) и наводи пуно име и презиме његове мајке (Ирина Каматере): *cod. Patmiacus* 366, f 341. Скутариот (*Synopsis*, ed. Sathas, 509; *Additamentum*, 290. 1-4) даје другачије име Арсенијевом оцу: Алексис Аутериан. Скутариот тврди да је Арсеније изабран за амбасадора папи, у време Ватацове владавине (*Synopsis*, ed. Sathas, 511. 10-11; *Additamentum*, 290. 11-13), докле похвала говори да је државна и црквена јерархија тражила да Арсеније буде јерусалимски патријарх (*cod. Patmiacus* 366, f 433r). Скутариот говори да су постојала четири кандидата за патријарашки трон 1254. године (*Synopsis*, ed. Sathas, 510. 1-26; *Additamentum* 289), док похвала помиње три (*cod. Patmiacus* 366, f 433r).

ретка који је постојао у доба пре владавине Палеолога, када су цареви знали своје место. По Арсенијевом панегиричару, цар Теодосије је био „послушан патријарху, чинећи све онако како је он захтевао, потчињавајући државу Цркви“. Ово је и једино прикладно:

Јер је онај који помазује већи од помазаника, онај који благосиља је већи од благословеног [...] Неопходно је да цар који је помазан и благословен од стране патријарха буде под њим, јер он потребује благодат.<sup>75</sup>

Аутор ове похвале је своје дело писао у време када је Црква преузела улогу лидера од државе која је била у опадању и због тога везује супериорност патријарашке позиције – за Арсенија. Међутим, није једино у похвали Арсеније био симбол Цркве, која је ојачала након кризе у тринаестом веку. Скоро сваки аспект Арсенијевог признања за светитеља је указивао на тријумф Цркве над Палеолозима: његова рехабилитација у Светој Софији, служба која га слави као бранитеља вере, његово сачувано тело које је извор исцељења. Чак и у позном четрнаестом веку – у доба када је похвала састављена, свако је могао видети да је Арсеније био благословен а његов противник осуђен. Митрополит силимвријски Филотеј који је вероватно и аутор похвале је указао да је тело цара Михаила лежало у Силимврији у манастиру Христа Спаса, „надуто“ због његове неправославности и због екскомуникације коју „је најсветији патријарх изговорио над њим“.<sup>76</sup> Над Михаилом се никада није обавио прикладни погребни обред, његов леш је лежао близу места његове смрти, „служећи као играчка и подсмех чак и његовој деци“.<sup>77</sup> Агалианос пишући у петнаестом веку, позива сваког ко показује сумњу у вези светости Арсенија и Михаилове осуде да „донесе свој суд“ [...] „поставивши равномерно оба тела“ [...] „и након тога нека ми кажу ко је екскомунициран, а ко свет. То је очигледно чак и самом слепцу“.<sup>78</sup>

Ако Агалианос и други писци приписују вечну осуду Михаилу VIII сили Арсенијеве екскомуникације, они такође признају Михаилову значајну улогу приликом склапања уније са Римском Црквом.<sup>79</sup> Ово је касније био кључ-

<sup>75</sup> Cod. Patmiacus, 366, f 433v. Нажалост, манускрипт није довршен и овде се завршава. Види Влемидов коментар о ставу Теодора II по питању односа цркве и државе: A. Heisenberg, *Nicephori Blemmydae Curriculum Vitae et Carmina* (Leipzig 1896), 42. 5-7.

<sup>76</sup> Види P. Magdalino, 'Byzantine Churches of Selymbria', 314-15 and n.46. Упореди Филотејев коментар о разлозима Михаилове надутости са другим коментаром унионисте Калеком из четрнаестог века: PG 152. 211A.

<sup>77</sup> Theodore Agallianos in Dositheos of Jerusalem, *Tomos Charas*, 626; Pachymeres, ii. 107-8; Gregoras i. 159. 17-24.

<sup>78</sup> Dositheos of Jerusalem, *Tomos Charas*, 627. Агалианос користи реч *tympnias* да опише Михаилов леш. О овом термину види Du Cange, *Glossarium ad Scriptores mediae et infimae Graecitatis* (Lyons 1688), 1621; такође D. M. Nicol, 'The Byzantine Reaction to the Second Council of Lyons, 1274', *Studies in Church History* 7 (1971), 137-8.

<sup>79</sup> Митрополит Филотеј наводи као први фактор надутости Михаиловог тела његову хетеро-

ни потез његове владавине и главни разлог због чега је његово име изостављено из листе царева у Синодику који се чита у Недељу Православља.<sup>80</sup> Они који су претрпели прогонство зато што су се супротставили унији су рехабилитовани и прослављени су након своје смрти у време Андроника II.<sup>81</sup> Патријарх Јосиф и монах Мелетије су најпознатији случајеви.<sup>82</sup>

### Патријарх Јосиф

Премда су Арсенити сматрали да је патријарх Јосиф у неканонској позицији,<sup>83</sup> ипак га нису осудили због подржавања Михаила VIII по питању уније. Патријарх је дао оставку због овог проблема 1275. године и саставио је своје исповедање вере.<sup>84</sup> Цар Андроник II је вратио Јосифа на патријарашки трон 1282,<sup>85</sup> али патријарх не могавши да врши своју дужност услед болести је дао оставку на ту дужност неколико месеци пре своје смрти.<sup>86</sup>

Лорен сматра да је Јосиф одмах након смрти „канонизован“ синодалним актом од стране његовог наследника патријарха Григорија II.<sup>87</sup> Мада овај акт није сачуван, он се помиње у хрисовуљи из 1310. године, коју је цар Андроник издао након разрешења Арсенијевог раскола. У овом документу цар Андроник указује на ранији проглас (*anakeryxis*) Цркве у коме је он изашао у сусрет Арсенитским захтевима. У *Anakeryxis* стоји да је Јосиф „једнак онима који нису били свргнути, једнак у вери са онима који су умрли док су

---

доксију, док је други фактор био Арсенијева екскомуникација: Magdalino, 'Byzantine Churches of Selembría', 314-15. О реакцијама против уније види такође: D.J. Geanakoplos, *Emperor Michael Palaeologus*, 237 и даље; idem. 'A Greek Libellus against Religious Union with Rome after the Council of Lyons (1274)', *Interaction of the 'Sibling' Byzantine and Western Cultures in the Middle Ages and Italian Renaissance (330-1600)* (New Haven-London 1976), 156-170; D.M. Nicol, 'The Byzantine Reaction to the Second Council of Lyons, 1274', 113-46.

<sup>80</sup> J. Gouillard, 'Le Synodikon de l'Orthodoxie: édition et commentaire', *TM* 2 (1967), 97, (812-15 and n.327), такође и 30 и 261. Види насупротив томе, каква је пажња посвећена Јовану Ватацу и његовом сину Теодору II: 97 (810-13); 258.

<sup>81</sup> Pachymeres, ii. 17-19; Gregoras, i. 160; D.M. Nicol, 'The Byzantine Reaction to the Second Council of Lyons, 1274', 132-9.

<sup>82</sup> Види животе атонских монаха који су мученички посведочили православље: F. Halkin, *BHG3*, 223, M. Živojinović, 'Sveta Gora i Lionska Unija', *Zbornik Radova Vizantološkog Instituta* 18 (1978), 141-53.

<sup>83</sup> По Арсенитима он је узурпирао патријарашки трон од неправедно свргнутог патријарха и као такав је био екскомунициран од стране Арсенија пре него што је ступио на своју дужност: види Arsenios, 'Testament', *PG* 140. 956 D. Види такође и аргументе које је наводио митрополит ефески Јоасаф Јован Шилас: J. Darrouzes, Documents inédits d'ecclésiologie byzantine (*AOC* 10 [1966], 91 и даље; 385.11; V. Laurent, 'L'excommunication du patriarche Joseph Ier par son predecesseur Arsenite', *BZ* 30 (1929-30), 489-96; idem., 'La fin du schisme Arsenite', 240, 257-60.

<sup>84</sup> V. Laurent and J. Darrouzes, Dossier grec de l'Union de Lyon (1273-1277) (*AOC* 16 [1976]), 88-90; 509-17; Pachymeres, i. 399. 5-7; ii. 35-6; Laurent, *Regestes* iv, N. 1408.

<sup>85</sup> Pachymeres, ii. 18; Laurent, 'La chronologie des patriarches de Constantinople au XIIIe s. (1208-1309)', 145-6.

<sup>86</sup> Pachymeres, ii. 37. 10; 38. 16-18.

<sup>87</sup> Laurent, *Regestes* iv, N. 1461: 1283; idem., 'La fin du schisme Arsenite, 157-60.

били на патријарашком трону за време сличних борби и услова<sup>88</sup>.

Која је била права природа прогласа који је цар Андроник морао понистити под притиском Арсенита? Оновремени писци наводе да су се Арсенити жалили због „*mnetosynon* Јосифовог“ или „годишњег помена Јосифа патријарха цариградског“.<sup>89</sup> Они поред тога указују да је синодални указ имао везе са укључивањем Јосифовог имена у листу патријархових читања једанпут годишње за време Недеље Православља.<sup>90</sup> Уписивање патријарховог имена у синодикону је био рутински посао Цариградске Цркве, осим у случајевима попут Јосифовог, који су за последицу имали свргнуће.<sup>91</sup> Синодални декрет је био неопходан да би поново поставио патријарха „равног осталима који нису били свргнути“. Потребно је указати, да је цар Андроник II био крунисан од стране Јосифа 1272. године, и да је желео да обезбеди канонску позицију овом патријарху.<sup>92</sup> Арсенити са своје стране, нису толерисали празновање Јосифовог спомена, за кога су сматрали да је био екскомунициран од стране патријарха Арсенија.<sup>93</sup> Андроникова дозвола да се пренесу мошти патријарха Арсенија у Цариград 1284. године је вероватно представљала својеврсни уступак Арсенитима.<sup>94</sup>

Синодални декрет је написан да би патријарха Јосифа ставио у ранг бранитеља православлја. Међутим, Лорен указује да је *anakeryxis* исто тако био указ о Јосифовој светости.<sup>95</sup> Његово мишљење је базирано углавном на писму похвале патријарха Јосифа, које је монах Методије упутио патријарху Григорију, које је написано између 1286-8.<sup>96</sup> У овом писму Методије поштује патријарха Јосифа као „исповедника“.<sup>97</sup> Када Лорен изводи закључак да је Јосиф враћен у листу патријарха, он га назива исповедником (*homologetes*). Постоје осим тога и друге, позније референце о Јосифу Исповеднику.<sup>98</sup> Сигурно је да је овај

<sup>88</sup> Laurent, 'La fin du schisme Arsenite', 299.78-300.101.

<sup>89</sup> Pachymeres, ii. 82.14/17; Cheilas in Darrouzes, *Documents inedits*, 375.

<sup>90</sup> Види Pachymeres, I. 399.6. где се реч *mnetosynon* користи да би се указало на помињање светитеља у диптиху. Види код Шиласа о коришћењу речи *anakeryxis* да би се означио спомен одређеног имена у синодикону: Darrouzes, *Documents inedits*, 382.8. Види Gouillard, 'Le Synodikon', 11, 253. *Kirche*, 155.

<sup>91</sup> Gouillard, 'Le Synodikon', 261. О „оставци“ види Кирил Александријски у G.A. Rhalles and M. Potles, *Syntagma ton theion kai hieron kanon* (Athens 1852-9), iv. 359-60).

<sup>92</sup> Laurent, 'La fin du schisme du Arsenite', 240.

<sup>93</sup> Pachymeres, ii. 467. 11-468.8; такође види 298 фусноту.

<sup>94</sup> Pachymeres, ii. 82.14-17: жалба на Јосифово слављење; Pachymeres, ii. 83. 8-12: цар Андроник се слаже по питању преноса Арсенијевих моштију.

<sup>95</sup> Laurent, 'La fin du schisme Arsenite', 257; idem., *Regestes* iv. N. 1461.

<sup>96</sup> Laurent - Darrouzes, *Dossier grec*, 91-2; 519-27; esp. 525.1-12.

<sup>97</sup> Laurent - Darrouzes, op.cit., 525-7-8.

<sup>98</sup> Никифор Калистос Ксантопулос, '*Diegesis peri ton episkopon Byzantion kai ton Patriarchon panton Konstantinoupoleos*', PG 147. 568. Ово дело је написано у првој декади четрнаестог века: види Beck, *Kirche*, 705.

епитет био прикладан, с обзиром да је био бранитељ православља против уније цара Михаила VIII.

Међутим, ако је Јосиф био проглашен за *homologetes* (исповедник) после његовог повратка на трон, требало је очекивати да ће бити поменут у синодику након његове рехабилитације негде након 1310.<sup>99</sup> У издању Цариградског синодика не налазимо епитет који му се приписује. Једино у синодику Лакадемоније се Јосифу приписује епитет новог исповедника али у једној посебној намени – то не представља улазак у листу патријараха, већ указује на сумњу због истоветног епитета који се приписује и Арсенију.<sup>100</sup>

Ипак, иако постоји доказ да је Јосифу додељен епитет исповедника, нејасно је зашто је тај назив био приписан његовом имену. Јосифов углед као светитеља је изгледа одвојен од ове акламације. Како Лорен запажа, не постоји служба која је посвећена Јосифу, нити пак некакав доказ о постојању његовог култа.<sup>101</sup> Патријаршијски службеник из петнаестог века Агалианос, нам изгледа пружа убедљив доказ који може разрешити овај случај. У свом „*Дијалоју против Лајтина*“, Агалианос даје епитет *homologetes* – Јовану Ватацу, Јовану IV Ласкарису, Арсенију и Мелетију – пошто се ови светитељи у народу поштују као чудотворци.<sup>102</sup> Међутим, овај епитет не приписује и патријарху Јосифу, премда би му то сигурно приписао због његовог противљења унији да је његов култ заиста постојао. Патријарх Јосиф је у ствари једини светитељ из тринаестог века за кога не постоје очигледни докази о његовом поштовању. Његово уздизање на ниво исповедника – што је једна од категорија светитеља, било је у потпуности контролисано од стране цивилних и црквених великодостојника. Оно што завређује пажњу је чињеница по којој је његово име у један мах убачено у патријаршијски календар и он се данас слави 30. октобра.<sup>103</sup> Иронично је то што су Арсенисти, иако су успели да остваре победу 1310. године, временом изгубили у свом окршају са државом.

### Мелетије Исповедник

О Мелетију Исповеднику (1209-86) постоје далеко више директних доказа заједно са обимнијим „досијеом“, него што то налазимо у случају Јосифа. Ме-

<sup>99</sup> Goulard, 'Le Synodikon', 105 (895). Жилард (261) сматра да је Јосифово име додато у Синодикон након 1320. године, у време када се Теолепт из Филадельфије вратио у Цариград. Види Laurent, 'Les crises religieuses a Byzance. Le schisme antiarsenite du Metropolitte de Philadelphie Theolepte' (+ 1324)', *REB* 18 (1960), 45-54.

<sup>100</sup> R.j.H. Jenkins and C. Margo, 'A Synodicon of Antioch and Lacedaemonia', *DOP* 15 (1961), 230. О датуму уношења његовог имена у синодикону види Goullard, 'Le Synodikon', 277-8 и 170 фусн.

<sup>101</sup> Laurent, *Regestes* iv, N. 1461 Crit.

<sup>102</sup> Dositheos of Jerusalem, *Tomos Charas*, 622, 625.

<sup>103</sup> S. Eustratiades, *Hagiologion tes Orthodoxes Ekklesias* (Athens, n.d), s.v. 30 October. Овај датум не одговара датуму Јосифове смрти (March: Pachymeres, ii. 38. 16). Пошто не постоји очигледни доказ о његовом култу, октобар уноси забуну.



летије је двапут протеран у егзил под Михаилом VIII, и био је осакаћен због свог антиунијатског уверења. Он је отворено ушао у сукоб са двором у време Јосифовог свргнућа. Након Михаилове смрти, одиграо је велику улогу у враћању цркава у Православље.<sup>104</sup> Поред његовог житија, које је написано од стране Макарија, митрополита Филадельфије,<sup>105</sup> Агалианос нам даје извештај о његовом гоњењу и доцнијем проглашењу за светитеља. По њему, Мелетијево тело је попут Арсенијевог остало нераспаднуто и било је извор исцељења.<sup>106</sup> Такође, Агалианос даје пун извештај о начину којим је препозната Мелетијева светост. Патријарх Илија (1323-34) је сазвао синод који је испитао доказе о чудима и одобрио да „се поштује и слави као истински светитељ“.<sup>107</sup> Агалианос указује да се од тог дана његов спомен славио 19. јануара у манастиру св. Лазара у Цариграду.<sup>108</sup> Он се и данас слави у Грчкој православној цркви.<sup>109</sup>

### *Обновљено интјересовање за свейшјиље*

Петоро личности о којима смо дискутовали у претходним поглављима, које су практично имале монопол на титулу светитеља у раном периоду Палеолога, сачињавају значајну групу за историјат византијских светитеља и идеала светости. Они представљају почетак обнове интересовања за светитеље након дугог периода у коме имамо веома мали број светитеља, док хагиографска литература готово да није постојала. Као што смо већ нагласили, период Латинске окупације (1204-61) па чак и дванаести век није било прикладно време за светитеље. Пет наведених светитеља из доба раног периода Палеолога нам такође могу помоћи да разумемо разлог због ког су ови светитељи побудили обнову.

Оно што нам је постало јасно приликом излагања њихових житија је да се прича о њиховом проглашењу, прослављању, и каснијем навођењу ових житија код других црквених писаца не може оделити од „грехова“ цара Михаила Палеолога, његовог узурпирања царске моћи од династије Ласкариса и његове уније са Римом. Да је био успешан владар и да је имао успешне политич-

<sup>104</sup> Pachymeres i. 462.15 и даље; 489. 2-5; ii. 17, 3-10; Nicol, 'The Second Council of Lyons', 132-5. L. Petit, *DTC* 10. 536-8; Laurent-Darrouzes, *Dossier grec*, 104-12. О Мелетијевом раду против уније види А. Argyriou, 'Remarques sur quelques listes gresques enumerant les heresies latines', *ByzF* 4 (1972), 23-4; такође Laurent-Darrouzes, *Dossier grec*, 554-63.

<sup>105</sup> S. Lauriotes, *Gregorios ho Palamas* 5 (1921), 582-6; 609-24; *Ho Atos* (1928), 9-11.

<sup>106</sup> Dositheos of Jerusalem, *Tomos Charas*, 617 и даље, 622, 625, 626, 633.

<sup>107</sup> *Ibid.*, 626, 633. J. Darrouzes, *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople v* (Paris 1977), N. 2132 (?1327).

<sup>108</sup> Dositheos of Jerusalem, *Tomos Charas*, 626. У време када је Пахимер писао своје дело (1310), Мелетије је поштован као светитељ и његове мошти су лежале у манастиру св. Лазара (ii. 17. 8-9); такође види Janin, *La geographie* l. iii. 298.

<sup>109</sup> S. Eustratiades, *Hagiologion*, s.v 19 January.

ке потезе у својој владавини као и његови наследници, ових петоро светитеља не би завређивала пажњу. Уместо тога, релативни мир и просперитет који је династија Ласкариса донела Малој Азији је потпуно уништен последњом трећином тринаестог века.

У то време се јавља обновљено интересовање за светитеље: писање хагиографије поново почиње да заузима пређашњи значај<sup>110</sup> и постоји доказни материјал о прослављању ових светитеља. Ово је период када је Црква преузела улогу лидера у византијском друштву. Кореспонденција патријарха Атанасија (1289-93; 1303-9) нам илуструје до које мере је Црква контролисала државу.<sup>111</sup> Атанасије је, вероватно, први пример који нам говори о повратку аскета на његову пређашњу позицију ауторитета и значајне личности у друштву.<sup>112</sup> Тако да се у раном периоду Палеолога, да би попунио празнину насталу услед неуспеха народ окренуо ка алтернативним духовним лидерима, који су били бивше царске и црквене личности,<sup>113</sup> или оновремене аскете.

### *Методи канонизације*

Дискусија о светитељима овог периода мора укључити упућивање на начин по коме је светост препознавана у Православној цркви. Рани период Палеолога је кључни период за нови идеал светости, јер су позни тринаести и четрнаести век означили промену у достизању тог идеала, а то је изгледа условило успостављање контакта са Латинском црквом током тринаестог века.<sup>114</sup> Овај период нам указује на неколико примера канонизације путем синодалне одлуке,<sup>115</sup> са највећим нагласком на бирократију и на инсистирању о

<sup>110</sup> Види Beck., фусн. 221 у овом раду.

<sup>111</sup> Види А.- М. Maffry Talbot, *The Correspondence of Athanasius I, passim; idem., 'The Patriarch Athanasius (1289-1293; 1303-1309) and the Church', DOP 27 (1973), 13-28; D. M. Nicol, Church and Society, 11-12, 29.*

<sup>112</sup> Pachymeres, ii. 107-9; Maffry Talbot, *Correspondence*, Introduction.

<sup>113</sup> Св. Теодора Артска, жена епирског владара Михаила II је следећи пример ондашње популарне канонизације владара за светитеља него аскете за светитеља, што је био обичај у тринаестом веку. Попут примера ове петорице наведених светитеља, подвиг није био примарни елемент у њеном поштовању као светитеља. Уместо тога истицали су се њени владалачки квалитети који су допринели стварању њеног култа. Њено житије из тринаестог века од монаха Јова види код: А. Moustoxides, *Hellenomnemon* 1-12 (1843-54), 42-3; и такође PG 127, 904 и даље. О аутору види L. Vranoussis, *Chronika tes Epeirou i.* (Ioannina 1962), 49-54; E. Trapp, W. Rainer, H. -Beyer, *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit* i.4 (Vienna 1980), 92 n. 7959.

<sup>114</sup> Не постоји систематично излагање по том питању. Имамо само различите изводе по том питању. Beck (Kirche, 274) и P. Joannou (*LThK*, s.v. 'Heiling', 92) указују на промену у методу канонизације у позном периоду Византије, без коментара у вези њеног порекла. А. Alibizatos (He Anagnoras ton hagion en te orthodoxe ekklesia, *Theologia* 19 (1941-8), 37-41 приписује ту промену западном утицају. Види и мишљење на крају излагања J. Munitiz, 'Self-Canonisation' - J. Мунитиц: Самоканонизација).

<sup>115</sup> Joseph (1283): Laurent Regestes iv, N. 1461; idem., 'La fin du schisme Arsenite', 257-60. 290 фусн. 1. 300. Meletios (1327): Darrouzes, Regestes v, N. 2132. Athanasios (ппе 1368): Darrouzes, Regestes v. N. 2540, упућује на Атанасија али га не сматра посебним случајем. О Атанасијевој кано-

постојању доказа о чудима – елементи који су били слични канонској процедури Западне цркве из једанаестог века.<sup>116</sup>

Три најпознатија случаја у којима је кориштен овај поступак су Мелетије (+ 1286), патријарх Атанасије (+ око 1315) и Григорије Палама (+1359). Постоје детаљни описи канонизације Григорија Паламе и Мелетије од стране патријарха Филотеја (1353-4; 1368-76) у његовом *Томосу* из 1368. године и код Теодора Агалианоса у његовом „*Дијалогу њојив Лаџина*“ који је написан 40-их година 15. века. По Филотеју, чланови црквене јерархије су прикупили сведочанства оних који су били доживели чудотворна исцелења при дотицању Паламиних моштију. Синод је због тога Паламу прогласио светим. Мада Филотеј не даје исцрпне детаље по питању патријарха Атанасија, он наглашава да је кориштена слична процедура.<sup>117</sup> Теодор Агалианос указује да је сведочанство о чудотворним моћима Мелетијевих моштију постављало „велики и захтеван тест“.<sup>118</sup> Када упоредимо сведочанство са Запада по питању канонизације француског краља Луја IX – где ћемо наћи сачуване изјаве сведока о постојећим чудима на његовом гробу,<sup>119</sup> налазимо исто инсистирање на истрази о постојању чуда. Мада не постоји сличан „досије“ који би нам говорио о византијским светитељима, Беседа (*logos*) на пренос Атанасијевих моштију – поседује записана чуда и посредне доказе који нам говоре о именима, занимању и месту боравка сваког поклоника и с правом је можемо сматрати за досије о доказним материјалима за канонизацију.<sup>120</sup>

Ови примери илуструју процедуру препознавања светости, која је веома различита од праксе канонизације из рановизантијског периода. У раној Византији је била опште прихваћена пракса да се признање светости, заснивало на одобрењу и јавном признању локалне заједнице. Култ се развијао око физичких остатака особе која је поседовала неке или све пратеће елементе: прослављење моштију и чуда, пренос моштију, написану службу (*akolouthia*) и житије (*vita*), изображавање на икони, литургијско прослављање светитељског празника на годишњицу његове (њене) смрти. Име и празник светитеља би били уписани у календару локалне цркве или мана-

низацији ће се детаљно позабавити проф. А. – Maffry Talbot у њеном предстојећем издању Беседе на пренос Атанасијевих моштију. Палама (1368): Darrouzes, *Regestes v*, N. 2540, 2430.

<sup>116</sup> *Dictionnaire de spiritualite ii*, s.v. канонизација, 77-85; P. Delooy, *Sociologie et canonisations* (La Haye 1969), 24-32. Ова књига нам јасно излаже процес канонизације у западној цркви од настанке шизме.

<sup>117</sup> Philotheos, ‘Tomus contra Prochorum Cydonium’, *PG* 151. 711-12.

<sup>118</sup> Dositheos of Jerusalem, *Tomos Charas*, 633; Darrouzes, *Regestes v*, N. 2132.

<sup>119</sup> Види Н.- F. Delaborde, ‘Fragments de l’enquete faire a Saint – Denis en 1282 en vue de la canonisation, de saint Louis’, *Memoires de la societe de l’histoire de Paris et de l’ile de France* xiii (1896), 1-71.

<sup>120</sup> Желим се захвалити проф. Талбот, зато што ми је дала резултате њеног рада о овој Беседи (*logos*).

стира у коме је он обитавао.<sup>121</sup>

Насупрот томе, случајеви канонизације три светитеља из доба Палеолога изгледа да више указују на формалну и структурирану праксу која се одликује патријарховом и синодалном потврдом који је суштински елемент у препознавању светости. Ова значајна разлика је чак одражена у терминологији која би описала постојећу праксу. Неки су користили реч „канонизација“ само у случајевима где је постојала саборска одлука по том питању,<sup>122</sup> док би други случајеви канонизације везивали проглашење светитеља за локалну заједницу путем литургијског празновања његовог помена и кроз састављање службе или житија или пак за одређену одлуку црквене јерархије која је израз свечане изјаве.<sup>123</sup> Конфузија у терминима је даље отежана са још неким изразима попут „званична канонизација“ насупрот – „популарно поштовање“, што нам указује да особа не би била прикладно проглашена за светитеља све док се не објави званични синодални указ по том питању.

Неопходно је констатовати: какву је улогу имало патријархово или синодално одобрење при канонизацији светитеља. Да ли је у ствари нови елемент доцније унет у византијску праксу у периоду позног царства и да ли је то одобравање *sine qua non* светости?

Филотејев *Томос* из 1368. године, нам јасно износи каква је била функција саборске одлуке у случајевима Паламе и Атанасија. По овом патријарху, оба светитеља су уживала велико поштовање од својих поклоника у Цариградским манастирима и у Светој Гори пре синодалних декрета.<sup>124</sup> Филотеј наглашава да свако може слободно славити Паламин спомен без икакве сметње, али се овај светитељ не може славити у Великој Цркви или у било којој цркви све док га Св. Синод не прогласи за светитеља. По Филотеју „ово представља уобичајену праксу по питању светитеља којег је Бог прославио“.<sup>125</sup> Он нам даје пример Атанасија, који је много година након његове смрти прослављан од стране монаха у његовом манастиру у Цариграду. На Недељу Православља сваке године је његова икона уношена у Св. Софију на великој литији „али тек након што би Св. Синод обзанио, он би такође био прослављан и у Великој Цркви“.<sup>126</sup>

Филотејев исказ о значају саборске одлуке по питању канонизације све-

<sup>121</sup> Види Beck, *Kirche*, 274; *Dictionnaire de spiritualite* ii. 77-85. К. М. Ringrose, 'Monks and Society in Iconoclastic Byzantium', *Byzantine Studies /Etudes Byzantines* 6 (1979), 135, фусн. 12, *Theology* 19 (1841-8), 21 и даље.

<sup>122</sup> Види P. Joannou у *LThK*, 92.

<sup>123</sup> Laurent, 'La fin du schisme Arsenite', 259 and фусн. 6; idem., *Regestes* iv; Ševčenko, 'Notes on Stephen', 173.

<sup>124</sup> PG 151. 711-12. Палама је поштован у манастиру Акаталептос и у светогорској Лаври, док је св. Атанасије слављен у Ксеролопосу.

<sup>125</sup> PG 151. 711D, 712 A.

<sup>126</sup> PG 151. 712A.

титеља је експлицитан. Патријарх и сабор нису задржавали право препознавања светости. Поред синодалног декрета је постојала прећутна сагласност Цркве „као у случајевима многих других светитеља (светитељки) чије мошти почивају у многим манастирима у престоници и који су од многих слављени, мада Црква није дала свој званични пристанак“.<sup>127</sup> Синодална одлука је била пуко проширивање подручја светитељевог слављења, поспешивањем слављења светога изван првобитне локалне цркве. То није само питање „службеног“ наспрам „локалног“ прослављања светитеља, као што би „локално“ било насупрот „цариградског“ признања. У ствари, саборска одлука је одувек означавала да је један светитељ са својим празником унет у календар Свете Софије. Мањак доказа из ранијих периода нам причињава извесне тешкоће. Али је потпуно јасно, да је у периоду Палеолога, саборска одлука проширила оквире светитељског прослављања.

Ово раширено поштовање је од особитог значаја за људе и жене који су одиграли значајну улогу у црквеним споровима у престоници, као што то видимо у случајевима Паламе, Атанасија и Мелетија. Њихови следбеници су жарко желели, да виде да су личности, које су они прослављали, задобиле већу пажњу. Тако да су патријарх Филотеј и његов наследник Калист (1350-3; 1355-63) били ватрени поштоваоци Паламе и учинили су велике напоре да прикупе сведочанства о чудима која су се дешавала на његовим моштинама.<sup>128</sup> Уношење Паламиног имена и празника у календар Св. Софије је означавало прихватање његовог учења, које је он заговарао. Слични разлози су постојали у раду на случају Атанасијеве канонизације.<sup>129</sup> Мелетије је канонизован због свог отвореног противљења унији са Римом која се одиграла за време владавине цара Михаила VIII. Значај синодалне одлуке у доба патријархата Исаије (1323-34) у време када је цар Андроник II намеравао да покрене преговоре у вези уније са Римом, говори сама за себе.<sup>130</sup>

### *Значај чуда*

Централна улога, коју су ови људи током својих живота одиграли у Цариграду је можда такође значајна за разумевање разлога због кога је придаван толики значај доказима о чудима приликом њихове канонизације од стране сабора. Опште познатој и контроверзној фигури би већа пажња била указана у ширењу његовог поштовања, када би његов празник био унет у календар Св. Софије. Противници и непријатељи ових светитеља су требали не-

<sup>127</sup> PG 151. 712B.

<sup>128</sup> PG 151. 711CD; Darrouzes, *Regestes* v. N. 1439, 2540.

<sup>129</sup> Проф. Талбот у њеном предстојећем издању *Беседе на њенос моштију св. АѠанасија* ће изнети неколико сличности које налазимо у канонизацији Атанасија и Паламе.

<sup>130</sup> Darrouzes, *Regestes* v. N. 2132, указује да је синодална одлука била негде пре 1327. године. Laiou, *Constantinople and the Latins*, 326 и даље, датира унионистичке напоре Андроника II између 1324-7.

чим да се увере у њихову светост. Филотеј нам указује да је почео да прикупља доказе о Паламиним чудима, због оних који су изражавали сумњу и који нису у целости поверовали у извештаје о његовим чудима.<sup>131</sup>

Инсистирање на доказима о постојању чуда у време династије Палеолог је узроковао још један фактор. У Агалианосовом „Дијалогу *iproтив Лайина*“ можемо наћи увид у тај фактор. У овом раду који је написан четрдесетих година петнаестог века, када су се у црквама у Цариграду налазили клирици који су биле унијате, Агалианос дискутује о томе како су и зашто источне и западне цркве поштовале светитеље. По његовом мишљењу светитељи Западне цркве нису истински светитељи јер су они означени од стране људи, а не и од Бога. Западна црква је уважавала назначење од стране људи, а не од стране Бога – а то је изражено у недостатку чуда.<sup>132</sup> Са друге стране, Православна црква је имала велики број чудотвораца што означава да је Божија благодат у њој, а не и у Латинској цркви. Међу светитељима о којима Агалианос говори да су се поштовали након Шизме су: Ватац, Јован Ласкарис, Арсеније, Мелетије и Атанасије. Он је до детаља указивао на чуда која можемо наћи у случајевима Арсенија, Мелетија и Атанасија, јер су њихова непропадљива тела била знак светости. Неки људи су пак желели да укажу да је њихова непропадљивост последица папске екскомуникације. Агалианос указује да је њихова тврдња бесмислена, пошто папска екскомуникација нема никаквог дејства.<sup>133</sup>

Агалианосова апологија у част византијских светитеља, нам указује на климу која је владала у народу услед преговора о унији. Мада је он писао много времена након наших светитеља, могуће је да су припреме за унију у тринаестом веку могле бити повод за дефинисање постојећег обрасца којим су се Цркве користиле при проглашењу светитеља у периоду након шизме. У том контексту могуће је разумети истицање доказа о чудима. То није питање православног усвајања западних метода канонизације. Заправо је Православна црква морала придати већу пажњу суочавању са унутрашњим и спољним притисцима. Ово је посебно разумљиво за позни тринаести и четрнаести век, у време црквених расправа које су настале услед: Арсенијеве шизме, уније и исихазма.

Ипак у коначној анализи, не може се са сигурношћу закључити да ли је insistирање на доказима о чудима било важније у доба Палеолога, него у ранијем периоду. Подаци који постоје су ограничени и у основи се везу-

<sup>131</sup> PG 151. 711B.

<sup>132</sup> Dositheos of Jerusalem, op. cit., 612-2, 627.

<sup>133</sup> Dositheos of Jerusalem, op. cit., 621-2, 624-5. Следећи доказ о мањку благодати код римокатолика по Агалианосу (622) је чињеница да су се наставила чудесна исцељења на моштима византијских светитеља које су пренете на Запад. О истоветном мишљењу Јосифа Вријенија у тринаестом веку, види Н. Delehaye, 'Les Actes de S. Barbarus', *AnalBoll* 29 (1910), 286.

ју за канонизације Атанасија, Паламе и Мелетија.<sup>134</sup> Можда никада нећемо сазнати начин по коме је њихова светост препозната од стране Св. Синода, пошто се он није везивао за контраверзну природу њихове животне приче.

*Превео са енглеској  
Славиша Косић*

*Summary:* The five personalities being discussed in this work practically held a monopoly to the title of saint during the early Palaeologan period thus forming a group which was of great significance regarding the history of Byzantine saints and the ideal of sainthood. They represent the beginning of a revival of an interest in saints after a long period of time which was pretty much barren of saints, while the hagiographic literature was almost nonexistent. Period of Latin occupation (1204-61) and even the entire 12th century proved to be not a very good time for saints. The above mentioned saints from the early Palaeologan period can also help us understand the reason why it was these saints that actually initiated a revival. The story of their canonization, their celebration, and their inclusion in the hagiographies of other Church writers can not be regarded separately from the “transgressions” of the emperor Michael Palaeologus, his usurpation of imperial power in relation to the Laskarid dynasty, and his union with Rome. Had he and his successors been successful rulers, and had they made successful political moves during their reign, these five saints would have almost had no role worthy of attention.

Relative peace and prosperity which were brought upon Asia Minor by the Laskarid dynasty were brought to an utter ruin during the final third of the 13th century. Saints have started to reappear during the reign of the emperor Michael Palaeologus and his successors. It should be emphasized that they did not appear in the persons of great ascetics, but as persons belonging civil and Church hierarchy. They were the Nicaean emperors John III Vatatzes, John IV Lascaris, and patriarch Arsenius – personalities that represented the constitutional order and that lived in Asia Minor before the arrival of the Palaeologi. They were not remembered for their ascetic qualities which they might have certainly possessed; they became symbols of popular resistance against the politics of the Palaeologue dynasty. Authors who wrote on their lives wrote their hagiographies at the time when the Church had taken over the role of the leader from the receding state. Almost every aspect of their sainthood pointed towards the triumph of the Church over the Palaeologi.

Discussion on the saints of this period also includes an exposure of the way by which sainthood was being recognized within the Orthodox Church. The early Palaeologan period is the key period for the new ideal of sainthood, since the late 13th and the 14th centuries signified a change in the attainment of this ideal, which seems to have been conditioned by the contacts made with the Latin Church during the 13th century. Apology delivered in honor of Byzantine saints gives an account of a domi-

---

<sup>134</sup> Патријарх Јован Калека је митрополита руског упућивао на доказ о постојању чуда по питању моштију Петра Кијевског: Dagouzes, *Regestes* v, N. 2192.

---

nating climate among the ordinary populace regarding its attitude to the negotiations concerning the union. This period also sheds light on several examples of canonizations as effected by synodal decisions, with an accent on the bureaucracy and the requirement of proofs regarding miracles – such elements which were analogous to the canonic procedure within the 11th century Western Church. These examples illustrate the procedure employed for the purpose of recognizing sanctity which is very different from the canonization practice of the early Byzantine period.