

Главни уредник
Зоран Хамовић

Уређивачки одбор
Душан Т. Батаковић
Душан Кораћ
Смиља Марјановић-Душанић (уредник)
Војислав Павловић
Даница Поповић
Ненад Тасић

Ликовна ојрема
Драгана Атанасовић

Објављивање ове књиге помогла је Sous-Direction du livre et de la
Lecture du Ministère des Affaires Etrangères à Paris

Наслов ориџинала
Gilbert Dagron
EMPEREUR ET PRÊTRE
Étude sur le «césaropapisme» byzantin
© Éditions Gallimard 1996

Жилбер Дагрон

ЦАР И ПРВОСВЕШТЕНИК

СТУДИЈА О ВИЗАНТИЈСКОМ
„ЏЕЗАРОПАПИЗМУ“

Превео са француског
Владан Тријић

CLIO

2001

4 | КОНСТАНТИН ВЕЛИКИ: ЦАРСКО СВЕТИТЕЉСТВО

Повест о Константиновом крштењу у Никомедији (од стране јеретичког епископа, а не од папе у Риму) повлачи за собом мноштво клевета о изузетном добротвору Цркве и великом добу хришћанске историје, као и о римској и цариградској цркви, мноштву светаца и католичких мудраца. Она је, по свој прилици, настала као плод неке теревенке Валенсових дворјана, више од четрдесет година после Константинове смрти. Окончана је почетком средњег века, када се на њу заборавило, али је поново пробужена у време протестантске реформације, из мржње према чудима и свему натприродном и, нарочито, према Риму. Затим су је прихватили јансенизам и скептичко, материјалистичко и атеистичко мудровање.

П. Филпен де Ривијер
*Константијин Велики. његово крштење
и хришћански животи, Париз 1906.*¹

Константијин – шобожњи епископ

Када данашњи историчар почиње да проучава Константинову владавину, он разматра иста питања као и први реторичари и историчари Цркве. Од њих се разликује једино по тону, по сумњичавости којом жели да постигне објективност: можда је хришћански цар у извесној мери ипак остао

¹ Цитирао Fr. J. Dölger, „Die Taufe Konstantins und ihre Probleme“, у *Konstantin der Grosse und seine Zeit, Gesammelte Studien. Festsgabe zum Konstantins-Jubiläum 1913 (Mélanges A. de Waal)*, Fr. J. Dölger изд., Römische Quartalschrift, Suppl. XIX, Фрајбург у Брајзгау 1913, 377–381, в. 380, где Филипен треба преправити у Филпен.

паганин; ако је и одбио да се попне на Капитол, ипак је прихватио титулу *pontifex maximus* и у свом *Constantinopolis christiana* подигао два паганска храма; веровао је у *Sol invictus* колико и у васкрслог Христа. Миран тон понекад се претвара у агресиван, али, свеједно на који начин, треба указати на чињеницу да је ова владавина представљала прекретницу, а не само наставак низа, да се Царство пробудило управо као хришћанско и да је све пропало, или почело да пропада, око 312. или 330. године. Од Константина се једноставно мора начинити узорна слика, макар се успут скренуло ка карикатури. Да би човек нашао излаз из ове наметнуте игре, неопходно је да одустане од размишљања о савести првог хришћанског цара и искрености и дубини његове вере и да радије размишља о месту које је он у свом Царству обезбедио новој вери и о улози коју је при том наменио себи. Такође, и о оним повезаним прилагођавањима којима је историја владавине, пуна противречности, претворена у примерну, о коначном претапању „феномена Константин“ у светитељство и о легитимитету који та светост оснивача оставља у аманет његовим наследницима на престолу, „новим Константинима“.

Јоханес Штрауб пише да је Црква била неспремна за цара какав је био Константин, односно да преузме званичну улогу у једном хришћанском Царству. Константиновом државном хришћанству он супротставља много личније хришћанство какво су Јевсевије и Орозије приписивали Филипу Арапину који је тајним крштењем приступио хришћанској вери, затим у време прославе хиљадугодишњице Рима успео да не принесе жртве капитолским божанствима без сувишног негодовања, али и наставио да обавља раније царске дужности². Константинов „интегризам“, под којим подразумевамо цареву

² J. A. Straub, „Constantine as *koinos episkopos*. Tradition and Innovation in the Representation of the First Christian Emperor's Majesty“, *DOP* 21 (1967), 37–55, пре свега 46. Легенда о Филипу, Гордијановом наследнику и Децијевом претходнику, заиста слика портрет хришћанског цара сасвим различитог од Константина. Јевсевије, *Hist. eccl.* VI, 34: „Прича се да је цар Филип био хришћанин и да је у последњи дан поста пред Васкрс хтео да са народом учествује у молитвама говореним у храму“; старшина храма наложио му је исповест и покајање, као некрштеном, што је Филип прихватио, доказавши „искреност и побожност својих склоности ка свему што се тиче страха Божијег“; Орозије, *Историје. Против њаџана*, VII, 20, 1–2, изд. и прев. Arnaud-Lindet, III, 55.

жељу да хришћанство укључи у Царство, затекао је вернике, навикле на тајанственост и спремне да, у складу са поруком из Јеванђеља, праве разлику између Бога и ћесара, макар се ћесар и приклонно њиховој ствари.

Оваква супротстављеност је привлачна, али неуверљива. Она предупређује слику о разграничености духовне и световне власти која је уобличена тек касније, у виду покушаја ограничавања царског утицаја на ствари које се тичу црквеног учења, и која није имала свог теоретичара све док се римско папство, наводно политички независно, није наметнуло као стожер отпора цариградском царству. Легенда о царевом тајном крштењу, која се лагано шири и крчи свој пут у историографији, тежи пак да покаже како је царски Рим од почетка био парахришћански и како Константиново преобраћење не представља апсолутни почетак, него тренутак обзнањивања плана светске икономије која је припремљена од почетка света, а на делу је од Августа. Поменути прастара легенда о Филипу Арапину је израз тежње да се покаже како истом времену припадају хришћанска ера и настанак Царства, а не његова христијанизација. Постоји још доста таквих легенди, свакако млађих, које имају исти циљ: легенда о Августу, коме Питија поверава да је пророчку моћ изгубила после рођења једног јеврејског детета и који хита да дигне жртвеник *deus primogenitus*-у, затим о Нерону, запањеном сведоку подвига св. Петра пред Симоном Магом, који даје да се погуби Пилат зато што је Исуса предао Јеврејима, па о Веспасијану и Титу, који разарањем јерусалимског Храма остварују старозаветна пророчанства, па онда о Домицијану, којег је тајно крстио св. Јован, приспео са Патмоса. Хроничар Малала у 6. веку сакупља то мноштво већ постојећих анегдота и ништа им не додаје³.

Црква, дакле, није себе доживљавала као независну, већ као победничку. У тренутку њеног озваничења Константиновим крштењем у њој се родила визија хришћанског Царства, тј. хришћанства по угледу на Царство, коју Григорије Назијански нешто касније назива „царско свештенство“ (*βασιλειον ἱεράτευμα*), што је израз преузет из *Прве њосланице св. айо-*

³ Bonn, 225–226, 236 и даље, 252–257, 260, 262.

свола Петра, како би прекорео Јулијана Апостату што је, заједно са хришћанском вером, погазио и само римство⁴. Међутим, требало је да се одреди тачно место Цркве у постојећим структурама Царства и, што је још теже, да се дефинише царско место у новој еклесиологији. То није учињено одједном, већ опрезно, узастопним исправкама сразмерним проблемима који су се наметали, тј. на начине који су често били противречни. Богати томови коментара могу се овако сажети: Константин је од нове религије очекивао исто што и његови претходници од старих (и што ће византијски цареви надаље очекивати од монаха које су новчано помагали) – корист за себе лично и допринос „општем добру“, делотворну подршку онога што побожни Лав VI око 900. године још увек назива *ἱερατικὴ τέχνη*, литургијска „техника“, чији су техничари свештенослужитељи, као помоћ у рату и миру, у истој мери у којој је то и инжењерска техника⁵. Галерије, Максимин Даја и Константин 311. године објављују да би хришћани „због милости коју им (цареви) гарантују, требало да моле свог Бога за спасење нас, Царства и своје сопствено, како би се целовитост државе потпуно обновила и они могли да воде миран живот у својим домовима“⁶. Константин је нешто касније испољио уверење да ће, ако се они који за „дужност“ имају култ, а обично се називају клирицима ослободе свих јавних намета како се не би одвајали од своје службе, „из тога проистећи велики напредак у јавним пословима“⁷. Тако се развија лични и материјални статус свештенства⁸; тако се схвата обавеза царског мешања у

⁴ Disc. IV (*Proſtius Јулијана I*). 35 и Disc. V (*Proſtius Јулијана II*), 26, изд. и прев. Bernardi, 134–135, 344–345. Израз је узет из I Птв. 2, 9, где означава заједницу хришћана; о његовим различитим тумачењима в. доле, 279–280.

⁵ *Тактика*, епilog, 53 и 62, PG 107, col 1088, 1089.

⁶ Лактанције, *De mortibus persecutorum*, XXXIV, изд. и прев. Moreau, 118.

⁷ Јевсевије, *Hist. Eccl.*, X, 7 (Константиново писмо које налаже да клирици буду ослобођени од свих јавних дажбина); в. и: Исти, *Vita Constantini*. III, 21, 4; IV, 14, 2, изд. Winkelmann, 94, 125.

⁸ Видети С. Dupont, „Les privilèges des clercs sous Constantin“, *Revue d'Histoire ecclésiastique* 62 (1967), 729–752; истакао F. Vittinghoff, „Staat, Kirche und Dynastie beim Tode Konstantins“, у *L'Église et l'Empire au IV^e siècle*. Fondation Hardt. Entretiens 34. Женева 1989, 1–34 (пре свега, 14–15). О самим начинима избора и рукополагања епископа в. J. Straub, „Zur Ordination von Bischöfen und Beamten in der christlichen Spätantike“, у *Mullus. Festschrift Theodor Klauser*. JAC. Ergänzungsband 1, Минстер 1964, 336–345.

Цркви, до чијег је јединства и стабилности Царству веома стало. Култ и вера били су ствар државе, а криза изазвана донатизмом и оне после ње решаване су „на римски начин“, преко епископа којима је цар дао овлашћења *judices*⁹ или на саборима које он сазива, на којима може да присуствује али не и да гласа, што важи и за његово учешће у заседањима сената¹⁰. Тако размишља Константин, а тако размишља и Црква, док су „православље“ и цар на истој страни.

Много је теже уочити у Цркви прихваћену верску дефиницију владара, који је већ вековима био сматран за „божанског“, кога су као таквог пратили церемонијали као проскинеза и *adoratio*, кога је хеленистичка идеологија прилагођена Риму сматрала за Божијег представника на земљи који свој легитимитет црпе непосредно од Бога¹¹, и који је све до Грацијана носио паганску титулу *pontifex maximus* везану за римско царство још од Нуме Помпилија, како ревностно примећује Зосим¹². Христијанизација обрасца и апологетских садржаја није наилазила на непремостиве препреке. Таква прерада се могла обавити по цену довољно великих резова. Тако се у војничкој заклетви коју донесе Вегеције (крајем 4. века) каже: „Они се заклинају Богом, Христом, Светим Духом и величанством цара, кога људски род мора да слави и чествује одмах после Бога. Зато цару, откако је добио назив августа, дугују верност, поштовање и безусловно потчињавање, као физички присутном божанству (*tanquam praesenti et corporali deo*). У ствари је Бог тај коме служи грађанин или војник када је привржен ономе који је завладао по Божијем наговору.“¹³ Да би се дефинисао царев положај у Цркви, најчешће се морало прибегавати реторици коју

⁹ В. на пример, писмо које је Константин упутно намеснику Африке Елафију 313/314. године, објављено у Опташовим делима, изд. Ziwsa, Appendix III, 204 и даље.

¹⁰ Уп. Fr. Dvornik, „Emperors, Popes and General Councils“, *DOP* 6 (1951), 1–23; K. M. Girardet, „Kaiser Konstantin der Grosse als Vorsitzender von Konzilien“, у *Costantino il Grande dall'antichità all'umanesimo*, G. Bonamente, F. Fusco ed, I, Магерапа 1992, 445–459.

¹¹ Видети Fr. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background* I-II, Вашингтон 1966, посвуда.

¹² *Hist.*, IV, 36, о Грацијановом одрицању. О тачном датуму тог одрицања в. доле, 215 и изд. 76: о титули: G. Rösch, *Onoma basilicas. Studien zum offiziellen Gebrauch der Kaisertitel in spätantiker und frühbyzantinischer Zeit*, Беч 1978, 30–31, 85–88.

¹³ *Instit. rei militaris*, II, 5.

описује израз „као да“, која нам не омогућава да сваки пут сазнамо да ли хришћански писци из 4. века стварају оригиналну идеологију или прерађују делове већ постојеће царске идеологије који цара стављају изван хришћанством дозвољених граница.

То важи и за Јевсевија. На њега се сасвим произвољно гледа као на теоретичара „цезаропапизма“, или тачније као на аутора политичког богословља које смело християнизује хеленистичке мотиве. Међутим, несумњиво је да су причама о томе како је цар очекивао помирљив тон или обичне преправке доприносили његови панегирици или похвале у духу традиционалне дворске реторике. У беседи *Tricennalia* и у *Vita Constantini*, као код сваког строгог израза, неприметне нијансе у изражавању можда говоре више од разрађених идеја¹⁴.

Многе од тих идеја биле су понављане и нису биле повод критички, попут оних о цару као „слици цара над царевима“ или „подржаваоцу Христовом“ (μικρῆς Χριστοῦ). Знатно опаснијој идеји царског свештенства није се приступало без опреза. Јевсевије пише да је цар, попут Христа, свештеник чисте и безгрешне жртве; он је научио да приноси жртву без ватре и крви и да више не жртвује према древним обредима, тако да се Бог радује жртви и диви хијерофанту¹⁵. Поређење и временска неодређеност у језику јасно показују да је жртва цара свештеника метафорична, да се цар „жртвује“ за добробит људског рода и да његово свештенство у сваком случају није институционализовано, као ни Христово¹⁶. Исто тако, Кон-

¹⁴ N. H. Baynes, *Constantine the Great and the Christian Church*, Оксфорд 1929, (репр. Оксфорд 1972); S. Calderone, *Costantino e il Cattolicesimo I*, Фиренца 1962; Исти, „Teologia politica, successione dinastica e consecratio in età costantiniana“, у *Le Culte des souverains dans l'Empire romain*, Fondation Hardt, Entretiens XIX, Женева 1973, 213–269; R. Farina, *L'Impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo*, Цирих 1966; J.-M. Sansterre, „Eusèbe de Césarée et la naissance de la théorie „césaropapiste“, *Byz.* 42 (1972), 131–195 и 532–594. О односима између Константина и Јевсевија: T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Кембриџ (Мас.) 1981, где је изнета чврста мисао, чијем се напуштању, срећом, тежи, да цезаропапизам треба повезати с аријанском јереси; в. и Fr. Heim, *La Théologie de la victoire de Constantin à Théodose*, Париз 1992, пре свега 57–92.

¹⁵ *Tricennalia*, 2–3, изд. Heikel, 200. *Tricennalia*, традиционално стављане у 335. годину, према X. A. Дрејку би потицале из 336 (*Historia* 24 (1975), 345–356).

¹⁶ Уп. K. M. Girardet, „Das christliche Priestertum Konstantins d. Gr.“, *Chiron* 10 (1980), 569–592.

стантин је градио своју Палату као да је у питању храм¹⁷; сваког дана се повлачио ради молитве као да ће „учествовати у посвећеним баханалијама“ или „славити божанске хијерофаније“¹⁸, што не значи ништа друго до Константиново учешће у богослужењу, стварно или прижељкивано од Јевсевија. Овај цар хијерофант је доживео потпуно откровење: „Ако будеш желео, моћи ћеш да наведеш хиљаде случајева када ти се јавио твој Спаситељ, на хиљаде случајева да се нашао у твојим сновима.“¹⁹ Тако је стекао „знање о Богу“ које га квалификује као „неку врсту тумача божанског Логоса“ или „Бога свеопштег цара“²⁰, или бар као вођу у побожности „војника“ и пагана. То је био начин да се потврди чудесно својство царског крштења и царског магистеријума, али исто тако и да се ово друго ограничи на државне чиновнике и пагане, које може да доведе у крило Цркве својим указима, односно ратовима.

У том смислу су употребљени изрази „заједнички епископ“ и „епископ оних изван“, у деловима из *Vita Constantini* који су толико познати да не можемо да их не наведемо. „(Константин) је свима био све (κοινῶς πρὸς ἅπαντας ἔν), али је нарочиту пажњу посвећивао Цркви Божијој. А кад би дошло до размимоилажења између појединих покрајина, он би, као Богом постављени заједнички епископ (οἷα τις κοινὸς ἐπίσκοπος), окупљао служитеље Божије на саборима. Не устежујући се да присуствује њиховом раду и да седи међу њима, учествовао је у већањима (κοινωνοῦ τῶν ἐπισκοποῦμένων ἐγίνετο), досуђујући мир Божији за све; и седео је тако поред њих, као међу себи равнима, пошто би удалио наоружане људе, војнике и разноврзне телохранитеље, како би био заштићен једино страхом Божијим и окружен само најприврженијим од својих верних другова. Затим је обавезно подржавао оне за које се показивало да се слажу с најбољим мишљењем и да нагињу равнотежи и споразумевању, док се од бунтовних окретао, показујући колико се ра-

¹⁷ *Vita Constantini*, IV, 17, изд. Winkelmann, 126.

¹⁸ Исто, IV, 22, 1, изд. Winkelmann, 128. И у *De ceremoniis*, везано за цара и литургију, наилазимо на двосмислену употребу глагола τελεῖν.

¹⁹ *Tricennalia*, 18, изд. Heikel, 259.

²⁰ Исто, 2 и 10, стр. 199 и 222.

дује општој слози (ἡ κοινὴ πάντων ὁμόνοια).²¹ Не само да је израз „заједнички епископ“ са квази означен као метафоричан него је и лишен свог институционалног значења кроз реторско поигравање речима κοινός, κοινῶνος, κοινὴ ὁμόνοια, и посебно ἐπίσκοπος, ἐπίσκοπεῖν, које умањује његов значај. Није могло бити бољег начина да се цару, који је сматрао да је *pontifex maximus* хришћанства, каже да он заправо није епископ и да, као учесник у већањима правих епископа, мора да се одрекне војне стране своје власти и да се приклони мишљењу већине. То значи признавање минималне улоге цару у хришћанству које је постало државна вера. Даље, у истом том *Vita Constantini*, видимо како цар прима епископе и говори им да је и он епископ: „Али ви, ви сте епископи оних који припадају Цркви (τῶν εἰς τῆς ἐκκλησίας), док бих ја био Богом постављени епископ (тј. старатељ) оних изван (τῶν ἐκτός).“ Прикладан израз који Јевсевије одмах тумачи, додајући да се цар одиста „старао (ἐλεεσκόπει) о свим поданицима Царства“ и усмеравао их ка побожности²². Овде још треба додати да, поред ублажавања погодбеним начином, понављање именице ἐπίσκοπος (епископ) кроз глагол ἐπίσκοπεῖν (надзирати, старати се о) има за последицу банализовање тих речи и слабљење њиховог набоја. Константин се користио сликовитим и пријатним поређењем како би објаснио да је дужан да се стара о становницима Царства или, можда одређеније, да нехришћане преводи у хришћанство. Византијски цареви ће се непрестано користити том обавезом мисионарења у Царству и ван њега, која понекад чак добија облик „дидаскалије“²³.

У оваквој врсти панегирика није лако разазнати Јевсевијеву мисао, а још мање увидети у каквом је она односу према размишљањима самог Константина. Је ли цар дефинисан као епископ оних који ће постати хришћани захваљујући њему; или као епископ мирјана, насупрот клирицима; или као онај кога епископи задужују за примену њихових одлука на државном

²¹ *Vita Constantini*. I, 44. изд. Winkelmann. 38–39: в. Sansterre, нав. дело. (нап. 14). 149–150.

²² *Vita Constantini*. IV, 24, стр. 128.

²³ В. доле, 310–311.

нивоу?²⁴ Саму идеју хришћанског Царства неминовно је пратило политичко богословље, те је, дакле, она водила ка томе да се цару призна божанска мисија и нека врста свештеничког звања. Међутим, повезивање царске духовне власти и Цркве као институције било је, и морало је увек да буде, проблематично. Веома рано уочен несклад могао је да се прикрије само реторским „као да“ или, као што ћемо видети, егзегезом Светог писма (Мелхиседек, Мојсије, Давид). Ова појава није позната само на Истоку: негде у исто време кад и Јевсевије, западни писац дела *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* каже да је цар *Dei imaginem, sicut et episcopus Christi*²⁵. Теодор Валсамон у 12. веку правда неке сличне изразе канонским правом²⁶. То је суштински проблем, свакако нерешив. Међутим, једно је извесно: стварањем простора за поимање цара као квазиепископа, Јевсевије сузбија једно радикалније поимање које су савременици приписивали Констанцију II, Константиновом сину и наследнику, по коме је цар *επισκοπῆς επισκοπῆς* (*episcopus episcoporum*)²⁷. Јер, онда кад је састављен *Vita Constantini*, нешто после маја 337, на престолу је био Констанције, па није тешко помислити да је Јевсевијева реторика и била усмерена ка томе да новог владара одвоји од „цезаропапизма“, систематским стављањем царевог свештенства у оквире хришћанског Царства, али изван Цркве и кроз метафорично изражавање.

Константијин „равноапостол“

Ако постоји могућност да се схвате Константиново хришћанство и његове преправке које доноси Јевсевијева рето-

²⁴ Још увек се разлике мишљења о значењу израза ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός: уп. R. Farina, нав. дело. (нап. 14), 312–319, који сматра да οἱ ἐκτός може да значи „нехришћани“, а τὰ ἐκτός, највероватније, „словни изван Цркве“: S. Caldehone, *Costantino*, нав. дело. (нап. 14), XI–XLV, који сматра да се Константин дефинише као епископ „неклирика“ или „светских ствари“, насупрот свештеничком чину.

²⁵ Псеудо-Августин, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti CXXVII*, 35 и 91, 8, изд. A. Souter, 63 и 157.

²⁶ В. доле, 302–313.

²⁷ Уп. К. М. Girardet, „Kaiser Konstantius II. als „episcopus episcoporum“ und das Herrscherbild des kirchlichen Widerstandes“, *Historia* 26 (1977), 95–128.

рика, онда њу пружа проучавање текстова који описују смрт првог хришћанског цара и његову сахрану у гробници у Светим апостолима, које је сам подигао. Пошто је стигао до пред крај живота свог јунака, Јевсевије је пажљив јер зна да опис тих последњих дана мора да обезбеди Константину глас свеца и да опис сахране – прве сахране неког хришћанског цара – мора да наметне мисао о новом церемонијалу и новом односу између цара и смрти и, посредно, између царске институције и хришћанства. Тако он овој теми посвећује један антологијски део текста у коме, на неки начин, износи званичан став Цркве²⁸.

Цар је прве знаке слабости осетио пошто је Васкрс 337. године провео аскетски и подвижнички. Он из Цариграда одлази у Водице да би се окупао, затим у Хеленопољ, где се моли у светилишту светих мученика, а онда се, предосећајући приближавање смрти, пребацује у предграђе Никомедије. Ту окупља епископе и објашњава им да је дошао час да прими крштење; додуше, желео би да је крштен у водама Јордана, попут Христа, али је Божија воља била другачија и у то не треба сумњати. Пошто је просвећен Духом Светим и пошто је примио „печат бесмртности“, он је остао у белој одећи и није више желео ни да погледа на пурпур, како би до смрти задржао чистоту и опрост грехова, које је одећа с крштења симболисала. У то време није било ништа необично да крштење поприми неки вид предсмртног обреда, исто као накнадно одевање монашке одеће с истим циљем. Константин умире на Педесетницу, негде око поднева, а Јевсевије не пропушта прилику да истакне, као да би у корену пресекао сваку сумњу, да је тело оставио смртницима, а душу прикључио Богу²⁹. Тада на ред долази церемонијал, испраћај посмртних остатака до Цариграда, излагање крунисаног и у царску одору обученог леша на високом одру у најлепшој сали у Палати, што су све биле почаст и иначе одаване цару. Само, овде постоји и један политички чинилац – страх од завере или стварно постојање завере даљих сродника (Филосторг иде дотле да говори како су Константи на заробила „његова браћа“)³⁰ и старање војске да се царско

²⁸ *Vita Constantini*, IV, 61–75, изд. Winkelmann, 145–151.

²⁹ Исто, IV, 64, 2.

³⁰ II, 16–17, изд. Bidez, 26–28.

место пре времена не прогласи упражњеним, како би се избегло насилништво и сачекао долазак синова, одсутних из Цариграда, а посебно Констанција II који је био позван да се што пре врати с Истока³¹. Обред сахране је одговарао оваквим размишљањима, али је одабрани сценарио садржао и више подударности с оним што нас антички историчари уче о сахранама Августа³², Пертинакса³³ и Севера³⁴. Тада је изнад покојниковог тела или на његово место стављан воштани лик, који је извесно време третиран као живи цар, а потом спаљиван током *consecratio*, тј. васкрсења божанског цара (*divus imperator*) у виду правовременог подизања орла³⁵.

Независно од политичке рачунице, лако је могуће да се поводом смрти првог хришћанског цара оклевало у погледу прилагођавања традиционалних обреда захтевима нове вере. *Живој Константинин*ов каже да су се све војне старешине, *comites* и сви чиновници, који су раније падали ничице пред царем, по свом обичају у одређено време нашли крај ковчега и на коленима грлили преминулог цара „као да је жив“, исто као и сенатори, великодостојници и народни представници. Овакво стање је трајало „дуго“, можда током сва три месеца који су раздвајали цареву смрт (22. маја) и званично признање његових синова за августе од стране римског сената (9. септембра)³⁶. Оно се, како рекосмо, тумачи политичким разлозима, али свакако има и своју верску подлогу. То можемо осетити из невеште Јевсевијеве упорности: „Једини од свих смртника, блажени је владао и после смрти, а церемонијал се одвијао као да је био жив, што је привилегија какву Бог раније никоме није подарио. Пошто је једини од свих

³¹ Видети R. Klein, „Die Kämpfe um die Nachfolge nach dem Tode Constantins des Grossen“, *ByzForsch.* 6 (1979). 101–150.

³² Дион Касије, *Римска историја*, LVI, 31–42.

³³ *Ibid.*, LXXIV, 4–5.

³⁴ Иродијан, *Историја римских царева*, IV, 2.

³⁵ О паганским царским сахранама в. пр. свега, J. M. C. Toynbee, *Death and Burial in the Roman World*, Лондон 1971, 56–61; J.-Cl. Richard, „Recherches sur certains aspects du culte impérial: les funérailles des empereurs romains aux deux premiers siècles de notre ère“, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 16, 2 (1978), 1121–1134; J. Arce, *Funus imperatorum. Los funerales de los imperadores romanos*, Мадрид 1988.

³⁶ Видети R. Klein, нав. дело, (нап. 31). 104–105; 2. августа 337. Царством се још увек управљало у име покојног цара, уп. *СTh* XIII, 4, 2.

царева и сваким својим делом славио Бога, цара васељене, и његовог Христа, природно је што је само он стекао такву привилегију и што је Бог који влада свиме дао његовим посмртним остацима да владају људима, показујући тако онима који немају камен уместо духа да царска одлика душе не стари и не нестаје.³⁷

Паганске сахране су овом врстом *rompa triumphalis* припремале цареву ублажену или ритуализовану „дивинизацију“, и Јевсевије се свакако враћа традиционалној иконографији апотеозе када нам прича о томе да су римски народ и сенат Константину посветили слику на којој је он представљен како седи над небеским сводом, што је у 3. веку било познато као тема *Aeternitas Augusti* и цар *cosmocrator*³⁸, као и када описује емисију новца на коју се одлучио Константин II – од којег нам је остало више примерака – а који на аверсу има замагљен лик преминулог цара, а на реверсу га приказује како вози четворопрег ка небу, одакле се спушта Божија рука да би га прихватила³⁹. Јевсевије се труди да не помиње паганско порекло ових представа, али претпостављамо да је христијанизација, пошто је вратила достојанство појму бесмртности, природно омогућавала да се класична слика *consecratio* поново употреби у другом смислу, иако је неких осамдесетак година била потиснута⁴⁰. Сlike се рађају још спорије од идеја.

³⁷ *Vita Constantini*, IV, 67, изд. Winkelmann, 148.

³⁸ Исто, IV, 69, 2, стр. 149.

³⁹ Исто, IV, 73, стр. 150. О том новцу на коме је представљено *consecratio* уп. J. P. C. Kent, *The Roman Imperial Coinage*. VIII: *The Family of Constantine I, a. D. 337–364*, Лондон 1981, 446–447, 449, и пл. 1 (n° 44) и 21 (1P); Cl. Foss, *Roman Historical Coins*, Лондон 1990, 293 (n° 33a, b). П. Брун напомиње да је тема *consecratio* христијанизована кроз Илијино вазнесење („The Consecration Coins of Constantine the Great“, *Arctos*, N. S. 1, 1954), али према хришћанској иконографији приликом узласка на небо у сунчевим кочијама Илија увек на земљу баца свој огртач, намењен Јелисију. Када је у питању Константиново *consecratio*, нема разлога да се претпоставља тако нешто.

⁴⁰ О сликарству чије је надахнуће *consecratio* в. S. MacCormack, *Art and Ceremony in Late Antiquity*, Беркли 1981, 93–158, који показује зашто је иконографија с темом *consecratio* спласнула откако су цареви, у 3. веку, посебно у време тетрархије, почели сматрати да су изабрани непосредно од Бога и да су „божански“ од ступања на власт, и зашто је престао да постоји појам престонице, дакле сенатског представништва. Другде, Е. Бикерман је лепо показао како „царски култ“ никада није био институционализован и раширен у целом Царству: захваљујући *consecratio*, одређени цар је добијао придев *divus* и био увршћаван међу римска божанства, али сенатска *declaratio* нема „установу“ вредност („*Consecratio*“, у *Le Culte des souverains*, нав. дело, /нап. 14/, 1–37).

Оно што Јевсевијева реторика настоји да изглади мање је сукоб и инфидирање паганства и хришћанства једног другим, а више неодређена припрема за оно што ће неки покушати да назову хришћанском царском апотеозом. Царева сахрана не може се поредити ни са једном другом и не повинује се лако општим хришћанским правилима, јер доводи у питање саму царску власт. Када су се француски краљеви између 1422. и 1610. године вратили погребној пракси постављања лика преминулог краља и тиме продужетка његове владавине, чинили су то из истог разлога: требало је без прекида и прилагођавања обезбедити преношење тог јединственог достојанства, које „никад не умире“⁴¹. То што су се тадашњи теоретичари власти позивали на антички преседан, на Константинов пример⁴², и што су се погрешно надали непосредном пореклу, само показује да је, када је у питању церемонијал ове врсте, политичар важнији од верника.

Такво колебање је приметно и у Константиновом плану за Свете апостоле каквим га је описао исти тај Јевсевије. Он је незаменљив сведок, будући да је умро 339. и да није дочекао преуређење којим је, негде између 356. и 370, првобитни програм потпуно измењен⁴³.

⁴¹ Видети R. Giesey, *Le Roi ne meurt jamais*, фр. прев. Париз 1987. О погребном обреду византијских царева можемо погледати P. Karlin-Hayter, „L'adieu l'empereur“, *Buz*. 61 (1991), (*Mélanges Maurice Leroy*) 112–155.

⁴² В. опис погребња Франсоа I, који је 1547. године написао Жан ди Тије, судски писар при Парламенту; R. Giesey, нав. дело, (нап. 41), 224–225.

⁴³ Из обимне библиографије издвајамо само неколико наслова: А. Heisenberg, *Grabeskirche und Apostelkirche* II, Лајпциг 1908, развија тезу о паралели у архитектури јерусалимске цркве Светог гроба (базилика и ротонда Анастасиса) и цариградских Светих апостола (храм и кружни маузолеј); А. Baumstark, „Konstantiniana aus syrischer Kunst und Liturgie“, у *Konstantin der Grosse*, нав. дело, (нап. 1), 248–254, први се запитао да мисао о Константину као „тринаестом апостолу“ не повлачи поистовећивање са св. Павлом: О. Weinreich, *Triskaidekadische Studien. Beiträge zur Geschichte der Zahlen, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* 16, 1, Гисен 1916, 3 и даље, развија тезу о Константину као „тринаестом бору“: А. Kaniuth, *Die Beisetzung Konstantins des Grossen. Untersuchungen zur religiösen Haltung des Kaisers*, Бреснај 1941; А. Grabar, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique* I, Париз 1946, пре свега 227–244, повезује Константинов подухват и традицију царских маузолеја грађених у „срцу“ града; G. Downey, „The Builder of the Original Church of the Apostles at Constantinople. A contribution to the criticism of the *Vita Constantini* attributed to Eusebius“, *DOP* 6 (1951), 51–80, с пуним правом заступа тезу да је базилику Светих апостола

Панегиричар пише⁴⁴ да је цар у спомен на Христове апостоле предузео грађење храма „неизрециве висине“, изнутра обложеног оплатом од вишебојног мермера све до таванице, која има позлаћене преграде и није покривена црепом већ бронзаним плочицама. Овакав кров био је опасан округлом оградом, такође начињеном од бронзе, са разноврсном блештавом позлатом. Та ротонда је била смештена у средини веома великог правоугаоног дворишта, оивиченог са четири стубишта, дуж којих су биле распоређене просторије резервисане за царе⁴⁵, купатила, одељења за различите намене и станови чувара тог локалитета. Као што примећује Сирил Манго⁴⁶, тако описан храм веома подсећа на царске маузолеје из периода тетрархије, какви су Диоклецијанов у Сплиту, Галеријев у Солуну или Максенцијев на Апијевом путу. Међутим, Јевсевије глуми изненађеност⁴⁷: Константин је – додаје он – целокупно здање посветио Спаситељевим апостолима, али је у глави имао другу мисао која је најпре остала скривена, а откривала се како су радови одмицали. Наиме, имао је намеру да буде ту сахрањен, да смести свој гроб у централну нишу, уз Θηκαι дванаесторице апостола (гробови, кенотафи,

подигао Константије II, а не Константин, али греша када оспорава аутентичност *Vita Constantini*; R. Krautheimer, „Zu Konstantins Apostelkirche in Konstantinopel“, у *Mullus*, нав. дело, (нап. 8), 224–229, у Константину види утемељивача храма Светих апостола, а у Константију II аутора преуређења после изградње маузолеја; G. Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Париз 1974, 401–409, где поједине стране тумачења архитектуре треба исправити у складу с анализама С. Манга; P. Stockmeier, „Herrscherfrömmigkeit und Totenkult. Konstantins Apostelkirche und Antiochos' Hierothesion“, у *Pietas. Festschrift B. Köting*, изд. E. Dassmann, K. Suso Frank, *JAC*, Ergänzungsband 8, Минстер 1980, 105–113, настоји да оцени вредност Константинових верских намера; С. Mango, „Constantine's Mausoleum and the Translation of Relics“, *BZ* 83 (1990), 51–61, новом анализом извора утврђује да је кружни маузолеј свакако Константиново дело, док крстасти храм Светих апостола одговара преуређењу које је извео Константије II, са ризницом за светиње; R. Leeb, *Konstantin und Christus. Die Verchristlichung der imperialen Repräsentation unter Konstantin dem Grossen als Spiegel seiner Kirchenpolitik und seines Selbsterständnisses als christlicher Kaiser*, Берлин 1992, пре свега 93–120, враћа се Краутхајмеровом ставу и погрешно одбацује Мангово тумачење.

44 Јевсевије, *Vita Constantini*, IV, 58–60; 71.

45 На тај начин су израз схватили А. Грабар, нав. дело, (нап. 43), 229 и С. Mango, нав. дело, (нап. 43). R. Krautheimer, нав. дело, (нап. 43), 225 и нап. 6, тумачи га као „базилике“, тј. четири брода крстастог храма.

46 Нав. дело, (нап. 43).

47 *Vita Constantini*, IV, 60, 2; 71, 2.

или само комеморативне плоче?), а због своје изузетне усрдности се надао да ће његови земни остаци „на тај начин поделити апостолско име“ и да ће и његовој души користити молитве и литургијске службе које је требало да буду приношене на жртвенику смештеном у средини храма.

Дакле, Константинови Свети апостоли су тежили усклађивању царског и верског култа по цену двоструке неправилности, коју Јевсевијева реторика није могла у потпуности да прикрије: царска гробница није храм, а царско сахрањивање међу апостолима, ту где ће бити дочекан Христос, неумесно је. Да се хришћанско мњење, пре свега клирици, није побунило, погрешно бисмо разумели зашто је Константије II нешто касније приступио преуређењу локалитета изградњом правога храма крстасте основе са ризницом за светиње, посвећеног јединственом апостолском култу, коме је првобитни маузолеј представљао само гробљански додатак (в. сл. 5)⁴⁸. Да ли је Константин желео да постане „тринаесто божанство“ према хеленистичком и римском узору?⁴⁹ То би подразумевало да је први хришћански цар прихватио паганско *consecratio* и апотеозу, дајући им наглашен значај какав нису имали ни у паганско доба. Треба ли можда све протумачити појмом *μίμησις*⁵⁰, „подражавањем“ Христа као узора од кога је цар очекивао загробни живот и васкрсење, које је ишло дотле да он предвиди крштење у Јордану и можда подигне своју гробницу у Цариграду према основи јерусалимског *Αναστάσις*? Ако и није тежио дивинизацији нити изједначавању са Христом кроз *μίμησις*, Константин је ипак трагао за бесмртношћу, царском бесмртношћу, оном коју обезбеђује молитвено помињање, *μνήμη* на којем инсистира Јевсевије како би оправдао апостолску сценографију. Он предвиђа комеморативни обред који цара прикључује стално обнављаној успомени на апостоле⁵¹; тиме би се могла објаснити његова жеља да

⁴⁸ Тако бар звучи најверљивија претпоставка коју је изнео С. Mango. Остали извори за 4. и 5. век, чак и ако не потврђују увек овакво тумачење, ни у ком случају му не противрече, супротно ономе што тврди R. Leeb, нав. дело, (нап. 43).

⁴⁹ Видети O. Weinreich, затим A. Kaniuth, нав. дело, (нап. 43).

⁵⁰ То пре свега мисли R. Leeb, нав. дело, (нап. 43).

⁵¹ Уп. P. Stockmeier, нав. дело, (нап. 43).

се служба Божија обавља на месту његовог гроба. У близини царских гробница паганског Рима веома често је био подизан хиподром, као да је ритуал трка понављањем природног и космичког циклуса смрти и поновног рађања могао увек изнова да продужи живот преминулом цару. Придавањем исте те особине хришћанској литургији Константин показује да ју је схватио и да намерава „да то искористи“, како каже *Vita Constantini*. Једноставно, он је показао да је постао хришћанин, али да намерава да остане цар и да се његова машта и даље напаја узорима који претходе хришћанству.

Какве год да су биле његове праве намере, изгледа да је Константин погрешно. Јевсевије је свакако свестан тога, али исто као што замисао покојног цара који је поштован „као да је жив“ и емисију новца на којој је приказано *consecratio* приписује хришћанским новотаријама, он одлучује да оно што су други проглашавали за преступ или саблажњиво дело⁵² протумачи као знак силне вере и поистовећивања с апостолима. Тако се из жеље за дотеривањем родила мисао о „равноапостолном“ цару, која се развија у 5. веку и спада у оно што бих назвао реториком „као да“.

Будући да је изгледала сумњиво, ове идеје се уосталом нико и није дотицао без крајњег опреза. Израз *ισαλόστολος* по природи ствари одговара св. Павлу, преобращеном и од Бога позваном на еванђеоски задатак, који је стога „тринаести апостол“. Уопште узев, „равнима“ дванаесторици првих Христових ученика сматрани су апостоли другог нараштаја који су почели да шире Јеванђеље у некој одређеној земљи, или неколицина великих личности, реторски уобличених, чија је мање-више легендарна слика везана за животе Исуса (Марија Магдалина) и Павла (Текла из апокрифа *Дела Павла и Текле*) или за рану проповед (*Abercius*). Логично је да је владар који је христијанизовао своје краљевство – тим пре што је у питању било Римско царство, у Августово време Христова колевка и центар ширења хришћанства по свету – могао да полаже право на овај назив или да га њиме називају панегиричари. Након овога бисмо могли да начинимо Кон-

⁵² Најдаље са том оптужбом одлази Филосторг: *Hist. eccl.* II, 7, изд. Bidez. 28.

стантинов портрет који би одговарао траженој дефиницији: сматрао је да му се поверио сам Бог, који му је кроз више откровења и приказања, на којима инсистира већ Јевсевије, поверио апостолску службу, тј. дужност „дидаскалије“ за све пагане и Јевреје.

Дакле, сам израз није изненађујући, али су његове импликације оцењене као опасне, јер није био довољно јасан. Да ли је то квазиапостолство везано за функцију хришћанског цара? Да ли у себи садржи нарочиту духовну власт? Нема сумње да се с одговором оклевало. По цену извесних ублажавања, реторика је могла да одреди цару неку врсту апостолског старешинства у Цркви, али је она то чинила искључиво својим начином изражавања, правећи од њега „скоро свештеника“, тј. истим изразом му признајући и одричући свештеничко својство, без којег није могао да буде признат за избраника Божијег, а који није требало да му донесе ауторитет који има *pontifex maximus* или јерарх хришћанске Цркве. Неки историчари, попут Сократа у 5. или Александра Монаха у 6. веку, или познијих писаца неких Константинових *Житија*, можда неопрезно крећу тим путем када план Светих апостола тумаче Константиновом жељом да се „цареви и свештеници“ не лишавају близине апостолских светиња⁵³. Је ли то први наговештај признања царског свештенства? У сваком случају, веома је стидљив и наилази на жестоке реакције. Помињући сахрањивање царева „и епископа“ у Светим апостолима, Созомен додаје: „Јер, чини ми се да свештенство има исти ранг као и царство, или чак први на освећеним местима.“⁵⁴ Подсећајући на измену плана која је ускоро породичну гробницу у којој су сахрањивани цареви начинила обичним додатком храма у коме се чувају апостолске светиње, Јован Златоуст, правећи се невешт, у томе налази доказ скромности владара

⁵³ Сократ, *Hist. eccl.*, I, 40, PG 67, col. 180: „ὅπως ἂν οἱ βασιλεῖς τε καὶ ἱερεῖς τῶν ἀποστολικῶν λειψάνων μὴ ἀπολιμπανοῦντο“; Александар Монах, *De inventione sanctae crucis*, PG 87, col. 4068: „(...) εἰς τὸ θάπτεσθαι ἐκεῖσε τοὺς βασιλεῖς καὶ ἱερεῖς, ὅπως μὴ ὡς μακρὰν τῶν ἀποστολικῶν λειψάνων“; у Gl. Downey, нав. дело, (нап. 43), 57, 60. *Житије Константиново* које је издао Опиц, стр. 590 (§ 72), преузима Сократов текст. И поред тога се може помишљати на случајну грешку чланка који би, обновљен, значио: „цареви и свештеници“.

⁵⁴ *Hist. eccl.*, II, 34.

који су „схватили да се морају задовољити тиме да буду положени у земљу не близу апостола (тј. у храму) него у њиховом 'спољном предсобљу', поставши тако 'вратари рибара (апостола уопште)'"⁵⁵. Према томе, већ почетком 5. века лансирана је идеја потпуно супротна „равноапостолној“. Речи Симеона Солунског, десет векова касније, представљају њен ехо: он у сучељености гробова патријараха, смештених у олтару Светих апостола, и гробова царева, прогнаних на прилазе храма, види одраз реалног односа између поглавара Цркве, истинских наследника апостола, и владара које сматра „мирјанима“⁵⁶.

Треба закључити само то да Константиновом иницијативом не почиње традиција него да она открива сву ширину једног проблема.

Св. Константин

Можда је свест о значају овог питања постојала већ у 4. веку, али се покретање отворене расправе избегавало признавањем Константиновог личног светитељства, чиме су се могли оправдати атрибути којима се дичио или које му је приписивала хришћанска реторика, и називањем његових наследника, као хришћанских царева, оправданијим изразима.

Од Константина је начињен светац како би се избегло његово претварање у владарски модел. Служба св. Константину (21. маја) употребљава готово све јевсевијевске мотиве, прилагођене „канонизацији“ првог хришћанског цара и ослобођене реторских стега. Ту опет наилазимо на мешавину старозаветног и новозаветног: „Човекољубиви (Боже), дао си свом побожном слуги Соломонову мудрост, Давидово милосрђе и правоверност апостола.“ Константин је „равноапостолан, ослонац и снага свих владара (који су га наследили), јер је, просвећен светлошћу Духа Светог“, сабрао хришћане, ућуткао јеретике у Никеји и допринео процвату Цркве. Зато

⁵⁵ *Contra Judaeos et gentiles*, 9, PG 48, col. 825; *In epist II ad Corinth. homil.* XXVI, 10, PG 61, col. 582.

⁵⁶ *De ordine sepulturae*, PG 155, col. 677.

што се „такмичио с Павлом“ има право на „почасти као апостоли“. Паралела са Павлом, тринаестим апостолом, која је видљива на свакој страници, темељи се на једној одређеној чињеници: на виђењу крста на небу. „Ниси био позван од људи, Константине равноапостоле, него као божански Павле одозго, од Христа Бога.“⁵⁷ Просвећеност Духом Светим, непосредно откровење, поређење с Павлом, назив „апостол међу царевима“, све то упућује на појам царског свештенства: „И тако, примивши познање Духа Светог, помазан и уљем, истовремено свештеник и цар, утврдио си Цркву Божију; ти, оче православних царева, ти, из чијег се гроба рађају исцељења, Константине равноапостоле, моли се за душе наше.“ У литургији и химнографском речнику претпостављена чуда су јемство које брише сваку сумњу⁵⁸. Скандал царског култа или царске духовне власти пренете на хришћанску веру био је, дакле, спречен када је култ светитеља био признат једном цару. Овакво обесмишљавање „феномена Константин“ „одозго“ омогућавало је стављање низа будућих царева под пожељно туторство. Том постхумном посвећењу приступило се веома рано, свакако већ у 5. веку, пошто су неки од главних мотива цариградске службе, о Константину као Новом Мојсију и Новом Павлу и о „натприродном призиву“, поновљени скоро од речи до речи у једној химни јеретика Севера Антиохијског (512–538), па стога подразумевају претходни узор, чврсто укореван у хришћанској традицији и преношен кроз њу⁵⁹.

Исто толико брзо и слободно хроничари и хагиографи прерађују Константинову биографију како би је ослободили неугодних епизода и учинили је узорном. Изгледа да се прве белешке, нека врста кратког *Житија* познатог у више верзи-

⁵⁷ Тропар св. Константину (*Тийик Велике цркве*, изд. Mateos, I, 296–297), који можемо да повежемо са мозаиком из „пропилеја“ припрате Свете Софије, на коме су приказани Константин и Јустинијан како приносе Богородици – први „свој град“, а други „свој храм“. О литургијским стиховима за 21. мај: A. Luzzi, „Il dies festus di Costantino il Grande e di sua madre Elena nei libri liturgici della chiesa greca“, у *Costantino il Grande*, нав. дело, (нап. 10), II, Мађерата 1993, 585–643; U. Zanetti, „Costantino nei calendari e nei sinassari orientali“, исто, 893–914.

⁵⁸ *Житије* које је издао Guidi, нав. дело, (нап. 62), 654–655.

⁵⁹ Видети A. Baumstark, нав. дело, (нап. 43); текст прочитати у PO VII, 5, *James of Edessa, The Hymns of Severus of Antioch and others*, II, 663–665 (n° 200).

ја, јављају почетком 6. или још крајем 5. века⁶⁰, истовремено кад и приче у којима је јунак Константин (Митрофаново и Александрово *Житије*. текстови о Никејским оцима...). Ревизија ове повести је била већ одавно обављена и константиновска легенда чврсто везана за *Акта* папе Силвестера, која су јој била ослонац, у време кад ју је македонска династија оживела и искористила за своје потребе⁶¹. Дела тог доба нису ништа друго до литерарно уобличавање увелико раширене вулгате, уврштене у *Синаксар* и одражене у церемонијалу 10. века. Сва спорна места претходно су била подвргнута исправкама, чије нам проучавање помаже да схватимо не само шта је то недостајало Константиновом „личном“ светитељству него и шта је то што је код њега сметало општој дефиницији хришћанског „светог цара“.

Једна од тих „поправки“ које стварају узорну слику осветљава проблем наследства, приписујући Константину иницијативу – коју он можда није дао или бар не тако отворено – за баштинску поделу Царства између тројице његових живих синова, „наследника његовог Царства“⁶². Већ ту се појављује Константинова мајка Јелена, којој Јевсевије, што је занимљиво, приписује идеју о подели⁶³, и за чије се тело, што није вероватно, тврди да је било одмах сахрањено у Цариграду или пренето из Рима у Свете апостоле и од стране њеног сина лично положено у маузолеј, чиме он постаје погребно ме-

⁶⁰ Fr. Winkelmann, „Ein Ordnungsversuch der griechischen hagiographischen Konstantininviten und ihrer Überlieferung“. у *Studia Byzantina II*, Берлин 1973, 267–284; Исти, „Das hagiographische Bild Konstantins I. in mittelbyzantinischer Zeit“, у *Beiträge zur byzantinischen Geschichte im 9.-11. Jh.*, изд. V. Vavrinek, Праг 1978, 179–203; и, нарочито. Исти, „Die älteste erhaltene griechische hagiographische Vita Konstantins und Helenas (BHG Nr. 365z. 366. 366a)“, у *Texte und Textkritik*, изд. J. Dummer, Texte und Untersuchungen 133, Берлин 1987, 623–638.

⁶¹ В. доле, 281–285.

⁶² Та већ помињана идеја налази се код Јевсевија, *Vita Constantini*, I, 9, 1–2; IV, 51, 1–3; IV, 63, 3, изд. Winkelmann, 19, 141, 146; в. и Сократ, *Hist. eccl.*, I, 39; о хагиографији: Fr. Winkelmann, „Die älteste... Vita“, нав. дело, (нап. 60), 636; *Житије св. Константинова*, изд. М. Guidi, *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei*, Ser. V, 16 (1907), 653–654; *Житије св. Константинова*, изд. Н. С. Opitz, *Byz.* 9 (1934), 585 (§ 64). Према S. Calderone, „Teologia politica“, нав. дело, (нап. 14), Константин је наурио да титулу августа сачува и после смрти, а да деца допусти титулу цезара. О овом наслеђивању власти баштинског типа в. горе, 35.

⁶³ *Vita Constantini*, III, 46; Јелена умире у присуству Константина, оста-вљајући Царство свом сину и делећи у тестаменту свет својим унуцима цезарима.

сто као и свако друго⁶⁴. Истицање породице у први план и баштинска предаја власти омогућавају да се истовремено избришу неке последице царског култа и јасније истакне разлаз између константиновске „монархије“ и режима тетрархије из ког је она потекла⁶⁵.

Међутим, традиција намеће повратак уопштавању у вези са крштењем. Константин га прима пред смрт, што одговара том времену⁶⁶, у предграђу Никомедије, из руку аријанског, дакле јеретичког епископа⁶⁷. Међутим, према тренутном консензусу у хагиографији, коме се ни хроничари нису дуго супротстављали⁶⁸, сцена се премешта у Рим, у време пред оснивање Константинопоља, а папи Силвестеру се приписује покрштавање и обављање свете тајне. Тиме су на добитку сви, па и паганска традиција, коју можда преноси Евнапије а

⁶⁴ Јелена је умрла 330. године, у осамдесетој години живота, у Никомидији, на повратку из Палестине (Сократ, *Hist. eccl.*, I, 17; Теофан, изд. De Boog, 27; Александар Монах, *De inventione sanctae crucis*, PG 87, col. 4064, 4068). Према Јевсевијевом поузданом сведочанству, њено тело је било одмах испраћено за Рим, где је било изложено у царском маузолеју, највероватније оном на *via Labicana* (*Vita Constantini*, III, 46). Сократ, *Hist. eccl.*, I, 17, копира Јевсевија, поједностављујући његов стил и схватајући, или се правећи да схвата, да је „царски град“ заправо Цариград. Да ли је то случајна омашка или свесна прерада? Тешко је одлучити, али је јасно да Јеленина сахрана у Светим апостолима, претходно сахрањивањем сина, за последицу има то да изазива пуну сумњу у Константинове верске намере и да од почетка претвара маузолеј у породичну гробницу. Друга источњачка традиција прихвата да је Јелена била сахрањена у Риму, али каже да је Константин лично две године касније пренео њено тело и саркофаг у своју нову престоницу: *Житије Константиново*, изд. Guidi, нав. дело, (нап. 62), 652–653; Нићифор Калист, *Hist. eccl.*, VIII, 31, PG 146, col. 117–120. Повратак на Исток, који Јевсевије ни речју не помиње, мало је вероватан: или се никада није десно, или је до њега дошло онда кад је већ Констанције II константиновску ротонду свесно преобразио у породичну гробницу.

⁶⁵ В. горе, 35.

⁶⁶ Било је уобичајено да се крштење, које поништава грехе, одложи што је више могуће.

⁶⁷ Уп. Јевсевије, *Vita Constantini*, IV, 61–63, изд. Winkelmann, 145–146; о том проблему в. Fr. J. Dölger, нав. дело, (нап. 1).

⁶⁸ Сократ (*Hist. eccl.*, I, 39), Созомен (*Hist. eccl.*, II, 34), Теодорет (*Hist. eccl.*, I, 30), Евагрије (*Hist. eccl.*, III, 41) и *Ускрићна хроника* из 7. века (Bonn, 532), у томе се држе Јевсевијеве верзије: међутим, Малала у 6. веку продужава традицију, преузету из *Actus Silvestri* (Bonn, 316–317): оцењујући да су аријанци искварили источњачку традицију, Теофан се опредељује за западњачку (изд. De Boog, 17–18); Георгије Монах се доцније окомио да „аријанске клетве“ (изд. De Boog, 525). Текстови су анализирани у горе наведеном чланку Фр. Ј. Делгера.

понавља Зосим, која тако успоставља везу између Константиновог крштења, брзог опроштаја за убиство сина Криспа (добијеног од епископа Осије Кордовског или од Силвестера) и царевог раскида са вечним Римом из кога се родило копиле – „Нови Рим“⁶⁹. Према хришћанској традицији, нашироко и успешно ткивој од нити *Житија св. Силвестера*, логика чуда везује се за уздизање римске столице: захваљујући Силвестеровим речима, Константин се покајао; захваљујући крштењу које обавља Силвестер, он је чудесно излечен од губе; захваљујући сарадњи између епископа и цара, створено је хришћанско законодавство које признаје привилегије Римске цркве и свештеницима из читавог Царства даје за поглавара папу, као што је чиновницима поглавар био цар⁷⁰. Ту се крије заматак *Константинове даровнице (Constitutum Constantini)*, касније изведене из силвестеровске легенде, која показује како Константин напушта Запад ради Истока, да би папи оставио своја царска права на Рим и Италију⁷¹.

Могли бисмо да помислимо да се источна традиција колебала да ли да прихвати такву очигледну измишљотину, према којој се хришћанско Царство зачиње у Риму и тиме Цариград лишава ауре, али јој се она одлично прилагођава, као што се касније прилагођава и *Константиновој даровници. Житије Силвестерово* на грчком језику шири се од краја 5. или почетка 6. века, и број од око стотину рукописа сведочи о дуготрајном успеху његових различитих верзија⁷². Мала-

⁶⁹ Зосим, *Hist.*, II, 29; в. F. Paschoud, „Zosime 2, 29 et la version païenne de la conversion de Constantin“, у *Cinq études sur Zosime*, Париз 1975, 24–62. О могућој повезаности *Actus Silvestri* и паганске традиције, непријатељски расположене према Константину, уп. V. Aiello, „Costantino, la lebbra e il battesimo di Silvestro“, у *Costantino il Grande*, нав. дело, (нап. 10), I. Маћерата 1992, 17–58.

⁷⁰ „Privilegium ecclesiae Romanae pontificique contulit (Constantinus) ut in toto orbe Romano sacerdotes ita hunc caput habeant sicut iudices regem“, *Actus Silvestri*, изд. Момбријус (преузели монаси Солезма 1910, реизд. Њујорк 1978), 513, р. 17–18.

⁷¹ В. доле, 282–284.

⁷² W. Levison, „Konstantinische Schenkung und Silvesterlegende“, у *Miscellanea F. Ehrle. Studi e Testi* 38, Рим 1924, 159–247; в. и о *Actus Silvestri* уопште, R. J. Loenertz, „Actus Sylvestri. Genèse d'une légende“, *Revue d'Histoire ecclésiastique* 70 (1975) 426–439; W. Pohlkamp, „Textfassungen, literarische Formen und geschichtliche Funktionen der römischen Silvester-Akten“, *Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte, Mittelalter* 19, 1 (1992), 115–196. Грчко *Житије* је и даље доступно једино у Комбфијевом издању из 1659–1660.

ла га резимира у својој *Хроници*. а Настављач Захарија Ретора из њега даје извод на сиријском. Хришћански Исток не жели да се лиши првог чина великог спектакла који показује „две власти“ једну наспрам друге, од провиђења помирене али у равнотежи, од почетка географски веома удаљене.

Он не жели да пропусти ни други чин, поново из *Житија св. Силвестера*, који се тиче исто толико значајног проблема за дефинисање хришћанске световне власти. Јелена је из Палестине или из Битиније писала свом сину да би му честитала што се одрекао идола, али и да би га замолила да не поверује у божанску природу Исуса Назарећанина. Цара би пре његова нова вера требало да наведе да „задобије царство Давида и премудрог Соломона“ и да заузме своје место уз њих међу Божијим гласноговорницима⁷³. Овај погрешан корак (још један, овога пута замишљен да би преправку учинио значајнијом) исправљен је у великој расправи између представника јудаизма и хришћанства, одржаној у Риму са царем као арбитром. Теолошки спор и Библија убрзо уступају место борби између Зомбија, наоружаног магијом, и Силвестера, наоружаног чудима; овај други оживљава бика кога је убио онај први, као што је апостол Павле, према апокрифима, победио Симона Мага, па су сви похрили да се крсте. Међутим, то није битно. Ова *disputatio*, коју Георгије Монах уноси у своју *Хронику* и која ће постати жанровски узор⁷⁴, вредна је због улоге, овде још увек равноправне, коју приписује првом хришћанском цару. Наравно, он је погрешно што се сматрао директним баштиником старозаветног царства, као да „време милости“ није заменило „време закона“; међутим, покрштавање Јевреја представља област резервисану за њега зато што је он Нови Давид. Његов велики задатак није био превођење пагана у хришћанство, што се тог дана у Риму могло очекивати и које се одвијало спонтано, него оно стапање два изабрана народа које би било знак испуњења. То је царева есхатолошка и духовна мисија. Тако ће о њој размишљати цареви који ће, упркос резервисаности или нерасположењу Цркве, насилно покрштавати Јевреје како би икономију спасења

⁷³ *Vita Silvestri*, изд. Combefis, *Illustrium Christi martyrum lecti triumphi*, Париз 1660, 290.

⁷⁴ Георгије Монах, изд. De Boor, 491–499.

што пре привели крају: око 630. године то чини Ираклије, који жели да сачува повраћени Јерусалим, век касније Лав III, који жели да уједини Царство чији је „цар и свештеник“, те око 873/874. године Василије I, који устаје против разлике између клирика и мирјана лично се упуштајући у расправе, катихизис, а можда чак и крштавање⁷⁵.

Легенди о Константину није циљ пуко преправљање историје и приписивање врлина првом хришћанском цару; она заокружује проблеме и истражује путеве које је Црква махом оценила као опасне. Поред тога, она омогућава да се од 5. века па све до наших дана у хришћанској литератури развије извештан оштар полемички тон. Најпре се то дешава на Западу, где се ангажовање Константина и, посебно, његовог сина Констанција II на страни аријанаца користи за развијање процеса у начелу противног ономе што ће модерни историчари назвати „цезаропапизмом“, којим се оспорава концепција по којој цар постаје *episcopus episcoporum*, и први пут се током расправе цитира реченица из *Мш. 22, 21*: „Подајте, дакле, ћесарево ћесару, и Божије Богу“⁷⁶. У делима Осија Кордовског, Луцифера из Каљарија, Хиларија из Поатјеа, све константино-јевсевијевске теме су преокренуте: цар не сме да држи верску поуку, није ни пророк ни апостол, а можда је чак и „лажни апостол“ на кога упозорава Павле, тј. претеча Антихриста⁷⁷. У делу Амвросија Миланског ове идеје попримају облик доктрине: цар је син Цркве, у Цркви је а не изнад ње, потчињен је епископском суду (*filiius ecclesiae, intra ecclesiam non supra ecclesiam, ab episcopis iudicatus*)⁷⁸. Међутим, видећемо да се ни Исток, мада свеснији тога шта представља хришћанско Царство,

⁷⁵ Видети G. Dagron, „Introduction historique: entre histoire et apocalypse“, у G. Dagron, V. Déroche, „Juifs et chrétiens dans l’Orient du VII^e siècle“, *TM* 11 (1991), 17–46; Истои, „Le traité de Grégoire de Nicée sur le baptême des Juifs“, исто, 314–357.

⁷⁶ Писмо Осије Кордовског, у Атанасије Александријски. *Historia arianorum ad monachos*, 44, PG 25, col. 744–748, 4, изд. Opitz, II, 1, 207–208.

⁷⁷ Луцифер из Каљарија, *Moriendum est pro Dei Filio*, 13, изд. Hartel, 311; Хиларије из Поатјеа, *Contra Constantinum*, 1 и 5, PL 10, col. 577. 581; Осије Кордовски. фрагмент из писма у Атанасије Александријски. *Historia arianorum*. нав. место; в. К. М. Girardet, нав. дело, (нап. 27).

⁷⁸ В., пре свега, *Ep.* 20, 8 и 19; 21, 4; *Contra Auxentium*, 36. PL, 16, col. 996–997. 999–1000, 1003–1004, 1018, изд. Zelzer, *Ep.* 75a. 75, 76, 75–76, 106, 112, 118–119; уп. J.-R. Palanque, *Saint Ambroise et l’Empire romain. Contribution à l’histoire des rapports de l’Église et de l’État à la fin du IV^e siècle*, Париз 1933, 355–386.

неће оглушити о ове притужбе, које ће се понављати и кулминирати кад год се цар и Црква сукобе око вере⁷⁹.

Не само да је први хришћански цар постао светац него је постао и експериментални модел царске светости и, најзад, модел који све до данас подједнако добро служи и за похвале и за нападе⁸⁰.

Свети цареви

Јасно је да Константин много значи у, за невисантијске владаре после њега широм отвореној, категорији светих владара, који ће своје народе превести у хришћанство и тако заслужити да буду равни апостолима⁸¹. Он је неоспорно коловођа тог низа и препорука за његове чланове, пошто је његово лично крштење у икономију спасења увело цео свет, а не само једно краљевство или народ. У Византији он има улогу „*rex perpetuus*“, касније у Енглеској намењену св. Едварду, у Чешкој св. Венцеславу, у Норвешкој св. Олафу, у Шведској св. Ерику, а у Француској св. Лују. Само он освећује своје наследнике, који су поздрављани као „Нови Константи“⁸²; његов крст прати владара током најзначајнијих церемонија; цареви који оснивају или учвршћују своје династије дају својим првенцима његово име, јер има призивак легитимитета (Ираклије, Лав III, Лав V, Теофило, Василије I). Па ипак, светост оснивача, поносно објављена упркос њеној проблематичности, чак ни у Византији нема своје наследнике. Мало је познатих светаца међу цариградским василевсима до епохе Палеолога. Штавише, ако не рачунамо жене, нема ниједног, и та оскудица забрињава.

⁷⁹ В. доле, 352–354.

⁸⁰ В. доле, 336–337.

⁸¹ Ипак ћемо приметити да Владимир Кијевски, који је покрстио свој народ, није био проглашен за свеца зато што је и сувише волео гозбе и што се на његовом гробу нису дешавала чуда. Уп. V. Vodoff, „Pourquoi le prince Volodimer Svjatoslavich n’a-t-il pas été canonisé?“, *Harvard Ukrainian Studies*, 12–13 (Proceedings of the International Congress Commemorating the Millennium of Christianity in Rus’-Ukraine), 1988–1989, 446–466.

⁸² Недавно је одржана расправа посвећена овој теми: *New Constantines. The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th–13th Centuries*, изд. P. Magdalino, Алдершот 1994.

Све док папа Григорије VII није покушао да заведе ред, на Западу је светост великодушно признавана краљезима, принчевима и њиховим рођацима, чак толико великодушно да су историчари могли да саставе типологију⁸³. Поред краљева покрститеља, ту су и „краљеви мученици“, који су пали као жртве завере и били неправедно убијени, и који су се без отпора суочавали са смрћу, какви су били бургундски краљ Сигисмунд (523), или „страстотерпци“ Борис и Гљѐб у средњовековној Русији. Посебна прича су краљеви „чудотворци“, који чине чуда пре или после смрти. Најзад, постоји дуг списак краљева који су били признати за свете због своје побожности, беспрекорног живота, милосрђа или великодушноности према Цркви, и за које се понекад говорило да су *acsi boni sacerdotes*. Међутим, ниједан византијски цар не може се сврстати у било коју од ових категорија; нарочито ниједан није сматран за чудотворца или мученика. Знамо за више покушаја да се прогласе владарски култови, али је значајно то да су они били малобројни, да су наилазили на отпор Цркве или јавности и да су били осујећивани⁸⁴.

Јустинијан I је могао да подели светитељство са Константином. Мозаик из трема приправе Свете Софије, с краја 10. века, повезује их и приказује Константина и Јустинијана како Богородици приносе – први свој град, а други храм⁸⁵. Историчар Прокопије прича како су неки ласкавци, међу којима и правник Трибонијан, говорили Јустинијану да страхују да ће га видети како се узноси на небо, пошто се по својој побожности уподобио анђелима⁸⁶. Историчар Цркве из 15. века

⁸³ R. Folz, *Les Saints Rois du Moyen Age en Occident (VI^e–XIII^e siècle)*. Брисел 1984; в. и А. Vauchez, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*. Рим 1981, 187–196.

⁸⁴ Е. Патлажан има велику заслугу што је, у једном веома сугестивном прилогу („Le basileus assassiné et la sainteté impériale“, у *Media in Francia, Recueil de mélanges offert à Karl Ferdinand Werner*; Париз 1988, 345–361), поставила проблем царског светитељства у Византији и што је прва сакупила добар део грађе. Међутим, чини ми се да она превише инсистира на поређењу са Западом. В. и Р. Schreiner, „Aspekte der politischen Heiligenverehrung in Byzanz“, у *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*; изд. J. Peterson, Зигмаринген 1994, 365–383.

⁸⁵ О Јустинијановој икони говори G. Prinzing, „Das Bild Justinians I. in der Überlieferung der Byzantiner vom 7. bis 15. Jahrhundert“, у *Fontes minores VII*. Франкфурт на Мајни 1986. 1–99.

⁸⁶ *Hist. arc.*. XIII. 12. изд. Hauray, 86.

Нићифор Калист, подсетивши на смрт градитеља Свете Софије и том приликом изводећи неку врсту процеса канонизације, нуди негативан закључак. Најпре, он бележи да Трулски сабор признаје Јустинијану „судбину блажених“ (називајући га $\theta\ \tau\eta\varsigma\ \mu\alpha\kappa\alpha\rho\iota\alpha\varsigma/\theta\epsilon\iota\alpha\varsigma\ \lambda\acute{\epsilon}\xi\omega\varsigma$) и убраја га „међу свете“ ($\theta\ \epsilon\ \nu\ \acute{\alpha}\gamma\iota\omega\iota\varsigma$), што је неодређена формула која не значи право светитељство. Затим додаје да је у време Алексија Комнина и патријарха Јована Халкедонског, у Светој Софији и узгредно у Ефесу, тј. у два најважнија храма која је подигао, годишњи помен Јустинијану стекао и сачувао свечаност верског празника током кога се гомила тискала, али без даљих сличности са култом⁸⁷.

Споља гледано, Маврикије је деловао као мученик: Дока га је убио 602, крвник га је претходно мучио натеравши га да посматра убиства својих синова, а он се храбро суочио са смрћу, изговоривши: „Праведан си, Господе, и прави су судови твоји!“ (Лс. 118, 137). Опис његове владавине, који је написао Теофилакт Симоката неколико година после збивања, дочарава узбуђење и већ бележи настанак више предања која ће се ширити током 7. и 8. века⁸⁸. Говорило се да је Маврикије згрешио што није откупио „римске“ заробљенике, да му се Христос са Халке приказао како би га упитао да ли жели да плати на овом свету (својом и смрћу своје породице) или на оном (вечним проклетством), и да је драма из 602. године последица његовог храброг избора⁸⁹. Оваква разрада је лако могла да прерасте у хагиографију, али није: службени *Цариградски синаксар* предвиђа само помен за Маврикија (грешком названог Маркијан) и

⁸⁷ Нићифор Калист. *Hist. eccles.* XVII, 31, PG 147, col. 300–301, који се позива на акта Трулског сабора и на једну схолију из времена Јована Халкедонског, пребациује, међутим, Јустинијану што се није борио против јереси Афтартодокета и што је прогонно патријарха Евтихија, као што је Константин прогонио Атанасија Александријског. Требало је сачекати наше време, како примећује Г. Принцинг (нав. дело), да би чудесна књига једног грчког историчара била посвећена теми *Justinian the Great, the Emperor and Saint* (A. Gerostergios. Блемонт (Мас.) 1982).

⁸⁸ Теофилакт Симоката, *Hist.* VIII, 11, изд. De Boor-Wirth, 305; о Маврикију упућујемо на саопштење J. Wortley. „The Legend of the Emperor Maurice“, у *Actes du XV^e Congrès international d'Études byzantines, Athènes, septembre 1976*. IV, *Histoire, communications*. Атина 1980, 382–391, прецизно у употреби извора и исправно у доношењу закључака, које ми овде преузимамо.

⁸⁹ Теофан. изд. De Boor. 284–285, доноси најразвијенију верзију легенде.

његову децу⁹⁰; један палестинско-грузијски календар иде даље од тога и приписује цару „судбину светих“⁹¹, а један сиријски документ наводи на помисао о локалном култу⁹², који се у сваком случају није укоренио у читавом Царству. Цариградска ортодоксија настоји да из живота тог славног војника који побожно прихвата најсуровију смрт издвоји само „душекорисну повест“, *exetrlim* Христовог виђења, што га показује не као мученика него као грешника покајника⁹³.

Видећемо на које су све начине Македонци покушавали да постигну успех. Међутим, Василије I није успео да постигне званично признање култа свог рано преминулог првенца Константина, а тадашњи писци извештавају о том покушају само зато што мисле да је неумесан и што дисквалификује патријарха који га је подржао (Фотија). Морали су се задовољити снајом, „светом“ Теофано, делимичним а опет једва добијеним уступком⁹⁴.

У случају Нићифора Фоке (963–969) отишло се корак даље. У једном светогорском рукопису забележена је служба њему посвећена (11. децембар, дан његове смрти)⁹⁵, а у *Житију св. Атанасија Аџонског* посвећена је једна глава Лаврином калуђеру кувару, који је потајно затражио и добио цареву постхумну помоћ и сматрао га мучеником⁹⁶. Нићифор је у служби осликан као доказани светац, будући да миро потекло из његовог гроба лечи болесне (што је неопходно, али најмање чудо); поред тога, био је велики заштитник вере, јер је први дедовску борбу против Арабљана претворио у неку врсту светог рата, па је чак предложио да се за војнике погинуле у борби обезбеде исте почасти као за мученике⁹⁷; био је монах и аскета, који се „од де-

тињства уздржавао од срамне путености“ и који је пре него што се оженио удовицом Романа II, царицом Теофано, намеравао да напусти војску како би се придружио Атанасију и са њим основао манастир Лавру, чији је издашни добротвор постао, као цар уместо као монах; најзад, био је мученик, пошто је убијен и није се бранио. То су били разлози, али и тешкоће. Околности под којима је био убијен изазвале су узнемиреност и сажаљење. „Стајавшег на челу твог народа као свештеника а не као цара“, јер писац службе негацијом избегава опасну мисао о цару свештенику, „(...) Тебе, цара и аскету, удави чопор пробисвета злочиначки, подмукло“. Па ипак, тај култ Нићифора Фоке, који мора да је утицао и на душу и на разум, остао је маргиналан и свакако се брзо угасио⁹⁸. Не само да га црквена јерархија никад није потврдила него му се и успротивила, јер је покојном цару замерала законе о финансирању епископија и оснивању манастира, чије је укидање убрзо издејствовала од његовог наследника. Иницијатива за култ свакако је потекла из Лавре, која му је тако одавала признање и налазила додатни разлог да положи право на супрематију на Светој Гори, али је мало вероватно да је у њеном зачетку стајао сам св. Атанасије, који своје бурне односе са Нићифором описује у сасвим другачијем светлу. Кувар из *Житија св. Атанасија Аџонског* уосталом не крије да међу манастирским монасима постоји неслагање у вези са царевом самониклом „канонизацијом“.

Помен цара Јована Цимискија у грузијском календару из Ивирона показује искључиво захвалност манастира човеку који је помогао његово оснивање на Светој Гори и солидно утемељио његово богатство⁹⁹. Он не превазилази те оквире. Требало је сачекати епоху Палеолога да би се нашао

⁹⁰ *Sinaxar* за 28. новембар, уп. V. Grumel, „La mémoire de Tibère II et de Maurice dans le *Synaxaire de Constantinople*“ *Anal. Boll.* 84 (1966), 249–253.

⁹¹ G. Garitte, *Le Calendrier palestinogéorgien du Sinaiticus 34 (X^e siècle)*. Брисел 1958, 87 и 315 (за 28. август).

⁹² „Légendes d'Abraham, martyr de Barsoma, et de Maurice, empereur des Romains“, изд. Nau, PO V. 773–778.

⁹³ *De Mauricio imperatore visio*. BHG 1322yb.

⁹⁴ В. доле, 237–239.

⁹⁵ L. Petit, „Office inédit en l'honneur de Nicéphore Phocas“, *BZ* 13 (1904), 398–420.

⁹⁶ *Ита В*, 44, изд. Noret, 178–179.

⁹⁷ Скилица, изд. Thurn, 274–275; Зонара. Bonn. III. 506.

⁹⁸ Од њега је у народној књижевности и словенској епизи остало *слово* које би могло да води порекло из 14. века. E. Turdeanu, *Le Dit de l'empereur Nicéphore II Phocas et de son épouse Théophanō*, Солун 1976; E. L. Vranoussi, „Un „discours“ byzantin en l'honneur du saint empereur Nicéphore Phocas transmis par la littérature slave“, *Revue des Études du Sud-Est européen* 16 (1978), 729–744. Ово дело настоји да буде дирљиво, али не садржи у себи ништа хagioграфско.

⁹⁹ M. Van Esbroeck, „L'empereur Jean Tzimiscès dans le calendrier de Georges l'Athonite“, *Bedi Kartlisa* 41 (1983) 67–72; Цимискије се помиње 11. јануара; то би пре била у питању комеморација. Напротив, према *Apocalypsis Anastasiae*, 6, изд. Homburg, 27–28, Јован Цимискије се, због убиства Нићифора Фоке, после смрти нашао међу проклетима.

један цар, и то Јован III Ватац, зет Теодора Ласкариса, који је готово званично сматран светитељем због својих врлина и, пре свега, добродетељи. Треба додати да њему посвећено слово подсећа на царски панегирик, да је његово *Житије* настало у 18. веку, да је још млађа служба коју је саставио Никодим Светогорац, те да је посредни никејски, а не цариградски цар¹⁰⁰.

Различити облици *Цариградског синаксара* који су доспели до нас омогућавају да се нагласи период од краја 10. до друге половине 12. века¹⁰¹. Ту налазимо помене царева и царица, поводом датума који су најчешће, мада не увек, били датуми њихове смрти или сахрана, за које се Иполит Делеј запитао јесу ли били литургијски, погребни или мешовити¹⁰², тј. да ли су били предвиђени за царева који су били признати за светитеље или којима је Црква желела да призна нарочиту преданост, или за царева за које је служба предвиђала заметак литургије (тропар) пре службе за мртве, што је уобичајени начин слављења ктитора у неким манастирима. Када су у питању Константин (прикључен Јелени) и Теофано, прва жена Лава VI, придев *ἄγιος/ἁγία* отклања недоумице¹⁰³, а што се тиче осталих, постоје нијансе између израза који значи обичну „пoboжност“ и израза који покојнику признаје „судбину светих“, за који смо видели да не значи светитељство. Стога није лако пронаћи одговарајући критеријум за селекцију поменутих царева и царица. Можемо само да приметимо како су молитвено помињани сви владари који су сазивали васељенске саборе: Константин I (I никејски сабор, 325), Теодосије I (I

¹⁰⁰ Текст Георгија Пелагонијског, изд. Heisenberg, *BZ* 14 (1905), 193–233, у ствари је похвала. Видети D. I. Polemis, „Remains of an Acolouthia for the Emperor John Ducas Batatzes“, *Harvard Ukrainian Studies. 7 (Okeanos. Essays presented to Ihor Ševčenko)*, 1983, 542–547; R. Macrides, „Saints and Sainthood in the Early Palaiologan Period“, у *The Byzantine Saint*, изд. S. Hackel, Лондон 1981, 69–71.

¹⁰¹ Видети A. Luzzi, „Note sulla recensione del Sinassario di Costantinopoli patrocinata da Constantino VII Porfirogenito“, *Rivista di Studi Bizantini e Neellenici*, N.S. 26 (1989), 139–186; Исто, „Gli imperatori bizantini commemorati nel Sinassario di Costantinopoli“, саопштење на XVIII^e Congrès international des Études byzantines, Москва 1991, в. *Résumés des communications II*, 684–685.

¹⁰² *Цариградски синаксар*, изд. Delehaie, LXXV.

¹⁰³ Исто, col. 697 и даље (21. мај), 314 (16. децембар). Осим изузетно, цареви и царице наведени у *Цариградском синаксару*; јављају се и у *Типику Велике цркве*.

цариградски, 381), Теодосије II (Ефески, 431), Маркијан (Халкедонски, 451), Јустинијан II (Цариградски, 553), Константин IV (III цариградски, 680–681), несрећни Јустинијан II (Петошести или Трулски сабор, 691–692, на Истоку сматран за васељенски) и Ирина (II никејски, 787)¹⁰⁴. Тек од 12. века, и то стидљиво, *Синаксар* предвиђа помињање Теодоре, Теофилове удовице, која је сматрана светом због поновног успостављања култа икона 843. године, с одобрењем патријарха Методија, али без сазивања васељенског сабора¹⁰⁵. Овом списку придружују се и неке августе, саме или са својим мужевима, познате по бројним ктиторским подухватима или по томе што су имале значајне улоге – Флацила, Евдокија, Пулхерија, Аријадна (Зенонова, а затим Анастасијева жена), Теодора (Јустинијанова жена)¹⁰⁶, као и неколико царева из 5. и 6. века, што изненађује (Лав I)¹⁰⁷ или је очекивано (Маврикије, његова жена и деца)¹⁰⁸, или који су памћени због породичних веза (Јустин I, као Јустинијанов ујак)¹⁰⁹.

Можда се у 6. веку кренуло ка прикривеној светости православних царева и царица, или бар ка ширем отварању *Синаксара* за помињање владара и њихових породица. Међутим, Црква то спречава у време монотелитске и, посебно, иконоборске кризе. После Ираклија су помињани једино Константин IV и Јустинијан II, који су одбацили верску политику својих претходника, и две жене, Теофилова Теодора и Теофано, жена Лава VI, које су могле да буду проглашене за светице зато што им је лична светост приличила и није претила да се одрази на институцију. Оне су стајале наспрам својих мужева, чије су грехе искупиле: јерес и прогоне цара Теофила,

¹⁰⁴ Исто, col. 205, 856, 472, 224, 12, 822, 872. Царица Ирина по *Синаксару* има право само на помен, али је она имала и свог хагиографа: W. T. Treadgold, „The Unpublished Saint's Life of the Empress Irene (BHG 2205)“, *ByzForsch.* 8 (1982), 237–251.

¹⁰⁵ Исто, col. 458 (само у рукописима С и М, из 12. века). Постоји, међутим, *Житије св. Теодоре*, изд. Markopoulos, *Συμμεϊκτα* 5 (1983), 249–285.

¹⁰⁶ Исто, col. 46, 890, 472 и 871 и даље, 912, 224.

¹⁰⁷ Исто. У *Цариградском синаксару* се јавља тек у 12. веку, али је у *Типику Велике цркве* поменуто знатно раније, изд. Mateos, I, 199, 203.

¹⁰⁸ Исто, col. 264 („Константин, Маркијан и њихова деца“ треба преправити у Константина, Маврикије и њихова деца).

¹⁰⁹ Исто, col. 865 („Јустинијан“ преправити у Јустин).

односно путеност и превише бракова Лава VI. Црква отворено показује неповерење према царској институцији, оптуженој да квари чистоту вере. Дуго времена имплицитна, ова замерка је откривена средином 7. века, у време монотелитске јереси, и дубоко се урезује у свест у време иконоборства, названог „царском јереси“. Тада у Византији долази до клерикализације светитељства и демистификације мирске власти, чему је на Западу врата отворио Григорије VII у 11. веку, поредећи мали број владара који заслужују глас свеца са мноштвом прелата, свештеника и монаха који се оправдано поштују¹¹⁰. „Свети“ цареви су, пре свега, они који су окупљали епископе на сабор и определили се у складу с њиховом вољом. Ако изузмемо Константина, то нису прави свеци.

Међутим, ћутање Цркве не објашњава све. Ако царевима и није неопходна лична светост коју *Синаксар* признаје само првоме међу њима, то је зато што уживају другачију светост, везану за њихов положај, без обзира на заслуге.

Историчар Пахимер приповеда како је стари патријарх Јосиф, предосећајући да ће умрети, 1281. године саставио тестамент. Како је налагао обичај, у њему је поменуо име цара Михаила VIII Палеолога и помолио се за њега Богу, али његовој титули βασιλεύς није додао придев „свети“ (ἅγιος) „који цареви по традицији носе након што су помазани миром“. То је био скандал. Пошто је добио копију тестаментa која му је следовала, цар је узнеговдовао и задужио градског префекта и новог патријарха Јована Века да испитају ствар. Током истраге Јосиф се оградао и ниско поступио: свалио је кривицу на монахе из свог окружења, непријатељски расположене према цару због његове политике уније са Латинском црквом, и без много убеђивања саставио „прву верзију“ тестаментa у којој је употребно израз: „моме моћном и светом цару самодршцу“ (τῷ κρατίστῳ καὶ ἁγίῳ σου αὐτοκράτορι)¹¹¹. Ова анегдота указује на једно правило. Одредница ἅγιος употребљава се уопштено и

¹¹⁰ Писмо епископу Херману из Меца (од 15. марта 1081), изд. Caspar, *MGH. Ep. select. ad usum scholar.* II, 558; в. А. Vauchez, нав. дело, (нап. 83), 195.

¹¹¹ Пахимер, *Hist.* VI, 31, изд. и прев. Failler-Laurent, II, 638–639. Уп. V. Laurent, J. Darrouzès. *Dossier grec de l'Union de Lyon (1273–1277)*. Париз 1976. 88–90, 508–517. В. доле, 298–299.

обавезно. Одбити да се она припише цару значи сматрати га нелегитимним или од Бога напуштеним. Ако сами цареви и не сведоче о својој светости, људи са којима одржавају преписку и званични документи који о њима говоре имају обичај да их зову „свети господари“, „свети цареви Богом крунисани“ итд.¹¹² Штавише, можемо да приметимо да протоколи проглашења и церемонија придев „свети“ радије везују за „царство“: цар Лав I каже за себе „моје свето и блажено царство“¹¹³, а деме желе владарима да Бог дарује много година „њиховом светом царству“¹¹⁴. Међутим, овај излет у апстрактно не одузима лично сти оно што, изгледа, приписује положају.

Да би се употпунила прича о оваквом светитељству, није некорисно подсетити да су за „божанске“ сматрани римски цар, његова конституција, *litus* и поступци¹¹⁵, делови његовог тела, а нарочито ноге које се целивају¹¹⁶. Међутим, овај искорак у римску историју објашњава придев *divus*/θεῖος, али не и одредницу *sanctus*/ἅγιος, која се може схватити само у старозаветном контексту. У време наведене епизоде из 1281. године Михаило VIII је правдао назив „свети“ божанским помазањем примљеним непосредно од Бога у тренутку крунисања, које цару, заједно са политичким, доноси и квазисвештеничка овлашћења. Исто објашњење нуди и Симеон Солунски у 15. веку, уз ограничење: цареви и епископи називају се „свети господари“ зато што су и једни и други помазани, али док су код царева светост и помазање само „симболични“, у случају епископа њих прати стицање стварних харизматских дарова¹¹⁷. Да би се царска „светост“ прославила или једноставно оправдала, позива се на церемонијал, потврђен у 10. веку, ко-

¹¹² В. као пример J. Darrouzès. *Épistoliers byzantins du X^e siècle*, Париз 1960, 144 (II, 79, р. 9), 167 (III, 11, р. 11 и 14), 213 (IV, 3, р. 9); Rallès-Potlès. *Syntagma V*, 307 (σημείωμα отпуштања патријарха Козме); V. Laurent, J. Darrouzès. *Dossier grec de l'Union de Lyon*, 135, 137, 377, 387.

¹¹³ *De cerimoniis*, I, 91, Bonn, 412, р. 12 и даље: протокол из 5. века.

¹¹⁴ Исто, I, 2. (Bonn, 36, р. 11, 37, р. 6, 38, р. 22); I, 3 (43, р. 18); I, 9 (61, р. 2); I, 83 (384, р. 9 и даље); II, 19 (612, р. 13); II, 43 (650, р. 13, 651, р. 11).

¹¹⁵ *De cerimoniis*, I, 87, Bonn, 396, р. 3.

¹¹⁶ Исто, II, 52, Bonn, 706, р. 16.

¹¹⁷ Симеон Солунски, *De sacris ordinationibus*, 207, 218, PG 155, col. 417, 432. В. доле, 328.

ји предвиђа да народ, пошто патријарх крунише цара, три пута узвикне „Свети, Свети, Свети!“¹¹⁸. Које је право значење троструког призива изведеног из Исаијине серафимске песме, који преузима и класична литургија св. Јована Златоуста и који је пун тринитарних и христолошких импликација, у византијској формули *Τρισάγιον*¹¹⁹? Нисам сигуран да се у 10. веку сматрало да се она односи на цара, него се пре односила на слављење Бога, који се управо показао кроз означавање свог „помазаника“. У сваком случају, та уопштена светост везана за миропомазане дубоко је укорењена у Старом завету и царевима онемогућава приступ еванђеоском светитељству, које је изван њиховог домена.

Свде се дотичемо једне од главних разлика у односу на Запад. Пошто му је једном дата апсолутна власт, византијски цар више нема шта да заслужи или не заслужи, он заузима своје место у свеобухватном плану божанске икономије и игра улогу која му је од памтивека намењена. Римско царство, којим он привремено располаже, укључује се у есхатолошку слику која му даје смисао и завршницу; оно је последња од великих универзалних монархија које су предсказали пророк Данило (2 и 7) и св. Јован, последњи дан светске недеље од 7.000 година, дан који се неће окончати и који ће довести до успостављања царства Божијег на земљи, након привремене Антихристове победе, а затим пораза¹²⁰. Писци хроника, брижљиви у универзалном рачунању времена, историју Рима схватају као напредовање апокалипсе тог Судњег дана. Неки историчари и теолози сматрају да ова, завршна фаза, почиње

¹¹⁸ *De cerimoniis*. I, 38. Вонп, 193, р. 4: патријарх овде само крунише цара а не помазује га: народ три пута кличе „Свети, Свети, Свети! Слава на висини Богу и на земљи мир“. Патријарх касније обавља помазање, када миром прави крст на царевом челу и снажно узвикује „Свети“, призив који присутни понављају три пута (Псеудо-Кодин, *Тракийаџи о службима*, изд. и прев. Вегреаух, 258: в. доле, 327 и даље).

¹¹⁹ Литургијски узвик Трисвето ("Αγιος ὁ Θεός, ἄγιος ἰσχυρός, ἄγιος ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς) очито је упућен Богу; постао је чувен у 5. веку, преко монофизитског додатка поништеног на Халкедонском сабору (451).

¹²⁰ Видети G. Podskalsky, *Byzantinische Reicheschatologie*. Минхен 1972; Исти, „Représentation du temps dans l'eschatologie impériale byzantine“, у *Le Temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge. III^e–XIII^e siècles*, Colloques internationaux du CNRS, n° 604, Париз 1984, 439–450.

Константиновом християнизацијом Царства, али се највећи део њих враћа Августу, као онеме ко је донео мир свету, предузео први попис и тако припремио Царство као колевку у којој је за његове владавине требало да се роди Христос¹²¹. За њих, Константиново преобраћење не представља апсолутни почетак. Царски Рим је већ био потенцијално хришћански, његови најзначајнији датуми већ се уписују на исту временску нит на коју и хришћанска историја. Као што смо видели, из овог извора се рађају разноврсне легенде које усрдно преноси Малала, а које теже да паганске цареve претворе у крипто-хришћане¹²².

Сно што се са Новим Римом и хришћанским Царством мења јесте то да је одбројавање и званично почело, да се нагађа о краткоћи преосталог времена, да се до у ситнице проучава изглед сваког новог цара или царице не би ли се уочила својства Антихриста или добрих и лоших владара који претходе његовом доласку, да се преиспитује сваки детаљ савремене историје како би се проверило да можда нема своје место у сценарију програмираног свршетка. Као што се у историјским легендама сеже до почетака Царства, у радо преписиваним апокалиптичким описима долази се до његовог спектакуларног краја. Трага се за знамењима, а нема поузданијих од збивања у току једне владавине, од изгледа и речи, чак и несвесних, неког цара. У временима великих напетости политички речник спонтано постаје апокалиптичан: такав је код појединаца који су доживели поновно учвршћивање паганства под Јулијаном и тешке смене на престолу у 5. веку, код Анастасијевих савременика „чакарастих зеница“, код љу-

¹²¹ В., на пример, Јевсевије из Цезареје. *Hist. Eccl.*, I, 5, 2 (Христово рођење у четрдесет другој години Августове владавине); IV, 26, 7 (прецизира се да је Мелитон из Сарда први приметно временско поклапање Августове владавине и настанка хришћанства); Исти, *Tricennalia*, 16, изд. Heikel, 249; Григорије Назијанзин, *Disc. IV* (против Јулијана I), 37, изд. и прев. Bernardi, 136–137: „(Констанције II) добро је знао (...) да се развој Рима поклапао са развојем хришћанства, да је Царство почело са Христовим доласком, јер никада пре тога власт није могла да се устали у рукама једног јединог човека.“ Идеја води порекло од Хиполита, Мелитона и Оригена. Видети J. Sirinelli, *Les Vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période pré-nicéenne*. Дакар 1961, пре свега 239–245, 388–411; Fr. Dvornik, нав. дело, (нап. 11), II, 725 и даље.

¹²² В. горе, 153.

ли који трпе кугу и земљотресе и преживљавају тежак крај Јустинијанове владавине, код сведока освајања Јерусалима од Персијанаца, Ираклијевог повратка са Часним крстом, насилног покрштавања Јевреја и арабљанског надирања, код бранилаца икона под првим царевима иконоборцима Лавом III и Константином V, а касније и код оних који се боре против Михаила VIII и црквене уније.

Дакле, византијски цареви нису „светитељи“, али ни хришћани попут осталих. Што је још боље, или још горе, они се показују као актери „свете историје“ која корене има у давидовском савезу, а не – или не искључиво – као људи о чијем се понашању може судити у категоријама морала и побожности. Ето зашто је Константиново „хришћанско“ светитељство, тако противречно и проблематично, морало да остане изузетак.

5 | ЛАВ III И ЦАРЕВИ ИКОНОБОРЦИ: МЕЛХИСЕДЕК ИЛИ АНТИХРИСТ

Једна крајња реченица

„Ја сам цар и свештеник.“ Било да је веродостојна или накнадно смишљена, ова кратка реченица имала је снажан одјек који се провлачи кроз историографију све до наших дана. Она представља клопку чије би механизме требало размонтирати, деловање схватити, а пре свега одредити њено место на дугом путу византијске историје. Око 726. године, у време када је прогласио култ икона за идолопоклонички и тако започео кризу у којој ће Византија грцати и сто двадесет година касније¹, цар „јересијарх“ Лав III је својим православљем и својим политичким легитимитетом упутио изазов римском владици, првом од свих јерараха. Он, можда више него било који његов претходник, дугује царство мачу, али та власт које се дочепао у вихору ратова и опсада намеће му мисију и доноси му свештеничке харизме. Он није, попут Константина Великог, „спољни“ него унутрашњи епископ, није световна рука Цркве него је првосвештеник по давидовском наслеђу. Ораза свој успех дугује томе што је, саблажњивим спајањем две речи, одбацивала реторску копрену којом је био прекривен Константинов план и неодређеност својствено хришћанском Царству. Њено пуно дејство потицало је отуда што није настала током неког од бројних унутрашњих цари-

¹ О настанку и развоју иконоборства в.л. пре свега, *Histoire du christianisme* IV, гл.: „L'icônoclasme et l'établissement de l'Orthodoxie“, 93–165, где се може пронаћи корисна библиографија. Лав III „почиње да говори против икона“ 726. године: званичну одлуку не доноси до 730. када присиљава патријарха Германа да се повуче с положаја.

