

Предраг Коматина

ЦРКВЕНА ПОЛИТИКА ВИЗАНТИЈЕ ОД КРАЈА ИКОНОБОРСТВА
ДО СМРТИ ЦАРА ВАСИЛИЈА I

INSTITUTE FOR BYZANTINE STUDIES
SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS
MONOGRAPHS
№ 43

PREDRAG KOMATINA

CHURCH POLICY OF BYZANTIUM
FROM THE END OF ICONOCLASM TO
THE DEATH OF EMPEROR BASIL I

Editor
LJUBOMIR MAKSIMOVIĆ
Director of the Institute for Byzantine Studies

BELGRADE
2014

ВИЗАНТОЛОШКИ ИНСТИТУТ
СРПСКЕ АКАДЕМИЈЕ НАУКА И УМЕТНОСТИ
ПОСЕБНА ИЗДАЊА
КЊИГА 43

ПРЕДРАГ КОМАТИНА

ЦРКВЕНА ПОЛИТИКА ВИЗАНТИЈЕ
ОД КРАЈА ИКОНОБОРСТВА
ДО СМРТИ ЦАРА ВАСИЛИЈА I

Уредник
ЉУБОМИР МАКСИМОВИЋ
директор Византолошког института

БЕОГРАД
2014

Рецензенти
Мирјана Живојиновић
Бојана Крсмановић
Ангел Николов

Ова књига је прихваћена за штампу на седници Одељења историјских наука САНУ, 26. фебруара 2014. године и објављена захваљујући средствима Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије

САДРЖАЈ

СПИСАК СКРАЋЕНИЦА	9
ПРЕДГОВОР	22
I. ПОНОВО УСТОЛИЧЕНО ПРАВОСЛАВЉЕ (843–856)	27
Увод	27
Крај иконоборства	29
Царица Теодора и њени сарадници	30
Сабор из 843.	38
Литија православља	50
Изазови Методијевог патријархата	54
<i>Свргавање клира</i>	54
Студитски раскол	62
Патријарх Игњатије између сукобљених фракција	80
Избор Игњатија за патријарха	80
Игњатијева политика према бившим иконоборцима и Студитима	85
Раскол Григорија Азвесте	88
Патријарх Игњатије и Рим	91
Преврат у Цариграду	93
Духовна средина православног Цариграда	94
Нова генерација учених монаха	94
Магнаварска школа	97
Почеци Свете Горе Атонске	101
II. ЕКСПАНЗИЈА ВИЗАНТИЈСКЕ ЦРКВЕ (856–867)	103
<i>Фотијев раскол</i>	103
Игњатијев пад и устоличење Фотија	103
Интервенција Рима	116
Сабор у Цркви Светих Апостола 861.	120
Последице сабора из 861.	127

Константин Философ на калифовом двору	134
Јеванђеље иза <i>Госпѡљубиве Пучине</i> : хазарска мисија и <i>ѡрво кришћење Руса</i>	144
Руси под Цариградом	145
Почетак хазарске мисије Константина Философа	148
<i>Руска слова</i> Константина Философа и византијска мисија код Руса	151
Константин Философ на двору хазарског кагана	157
Фотије и Јермени: <i>Прошив јереси ѡеойасхийѡа</i>	164
Хронологија византијско-јерменске преписке у време Фотија и Ашота I	165
Византијски војни продор у делове Јерменије и сабор у Ширакавану	171
Византијско-јерменска полемика након сабора у Ширакавану	177
Великоморавска мисија Константина и Методија	183
Припремање мисије	186
Солунска браћа у Моравској	191
Покрштавање Бугара	196
Околности и време покрштавања Бугара	197
Византијска мисија у Бугарској	203
Фотије на врхунцу и његов пад	212
Смрт кесара Варде	212
Преокрет у Бугарској	213
Римска мисија у Бугарској	218
Фотијев одговор: <i>Окружна ѡосланица</i> и сабор из 867.	220
III. ЦАРЕВА ЦРКВА (867–886)	225
<i>Фѡицијев раскол</i> и сабор из 869/870.	225
Свргавање Фотија и Игњатијев повратак	225
Обнављање веза с Римом	229
Сабор из 869/870.	232
<i>Бугарско црквено ѡишћање</i>	236
Питање Бугарске на сабору 869/870.	237
Организација цркве у Бугарској после 870.	241
Папска дипломатија у борби за повратак утицаја у Бугарској	252
Питање улоге Василија I у покрштавању Срба и Хрвата	261
Вести Константина Порфирогенита о покрштавању Срба и Хрвата	261
Питање византијске власти над далматинским градовима, Србима и Хрватима у IX веку	266
Подаци о хришћанству код Срба и Хрвата пре времена Василија I	272
Порекло Порфирогенитових вести о покрштавању Срба и Хрвата у време Василија I	283

Унутрашња хомогенизација	285
Покрштавање Словена у Грчкој и на Пелопонезу	286
Последњи <i>Јелини</i> – Маињани на Пелопонезу	290
Покрштавање Јевреја	293
Борба против павликијанске јереси	299
Ширење јурисдикционог подручја Цариградске патријаршије	303
<i>Митрополија Гоџије</i> и организација цркве међу Хазарима	303
<i>Руски архиепископ</i>	312
Црквена „анексија“ Кипра	314
Покушај потчињавања Далмације и Хрватске Цариградској патријаршији	318
Фотијев повратак и сабор из 879/880.	320
Фотијев повратак у Цариград и цареву милост	320
Сабор из 879/880.	323
Решење <i>Бугарског њишња</i>	325
Патријарх и цар	328
Фотије и законодавство Василија I	328
Рим у немилости цара и патријарха	331
Делатност Св. Методија и рађање словенске цркве	334
Методије као архијереј Паноније	334
Методије у Моравској	338
Методијева посета Цариграду и његова смрт	341
Аутокефална Бугарска црква	344
Постанак бугарске аутокефалности	344
Организација аутокефалне Бугарске цркве	348
Резултати византијске црквене политике 886. године	352
SUMMARY	355
РЕГИСТАР	367

СПИСАК СКРАЋЕНИЦА

AASS	Acta Sanctorum, Bruxelles, Antwerpen
AB	Analecta Bollandiana, Bruxelles
Acta Davidis	Acta graeca SS. Davidis, Symeonis et Georgii Mytilene in insula Lesbo, ed. <i>J. van den Gheyn</i> , AB 18 (1899) 211–259.
<i>Ahrweiler</i> , Carrière	<i>H. Ahrweiler</i> , Sur la carrière de Photius avant son patriarcat, BZ 58 (1965) 348–363.
<i>Alexander</i> , Iconoclastic Council	<i>P. Alexander</i> , The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definition (<i>Horos</i>), DOP 7 (1953) 35–66.
<i>Alexander</i> , Nicephorus	<i>P. J. Alexander</i> , The Patriarch Nicephorus of Constantinople. Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire, Oxford 1958.
<i>Alexander</i> , Papacy	<i>P. Alexander</i> , The Papacy, the Bavarian Clergy and the Slavonic Apostles, Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire, Aldershot 1978, 266–293.
Anastasii Bibliothecarii epp.	Anastasii Bibliothecarii epistolae sive praefationes, edd. <i>E. Perels</i> , <i>G. Laehr</i> , MGH, Epp. VII, Epp. Karolini aevi V, Berolini 1928, 395–442.
Annales Bertiniani	Annales Bertiniani, MGH, SS I, ed. <i>G. Pertz</i> , Hannoverae 1819, 419–515.
Annales Fuldenses	Annales Fuldenses, ed. <i>G. H. Pertz</i> , MGH, SS I, Hannoverae 1819, 337–415.
Armenian People	Armenian People from ancient to modern times I, ed. <i>R. Hovannisian</i> , New York 1997.
Auxilius und Vulgarius	Auxilius und Vulgarius. Quellen und Forschungen zur Geschichte des Papstthums im Anfange des Zehnten Jahrhunderts, ed. <i>E. Dümmler</i> , Leipzig 1866.
<i>Auzepy</i> , Vie de Jean	<i>M. F. Auzepy</i> , La Vie de St. Jean de Gothie, ed. <i>Zuckerman</i> , Crimée, 69–85.
BA	Byzantinisches Archiv, Leipzig – München
BBTT	Belfast Byzantine Texts and Translations, Belfast
BBOM	Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs, Birmingham
BKM	Βυζαντινά κείμενα και μελέται, Thessalonikē
<i>Благојевић</i> , Државност	<i>М. Благојевић</i> , Српска државност у средњем веку, Београд 2011.
BMGS	Byzantine and Modern Greek Studies, Oxford – Birmingham

<i>Bozoyan, Vie Arménienne</i>	<i>A. Bozoyan, La Vie Arménienne de Saint Etienne de Sougdaia, ed. Zuckerman, Crimée, 87–107.</i>
BR	Bilans de Recherche, Paris
<i>Brubaker, Byzantium</i>	Byzantium in the Ninth Century. Dead or Alive?, ed. <i>L. Brubaker</i> , Aldershot 1998.
BSI	Byzantinoslavica, Praha
<i>Bubalo, Jurisdikcija</i>	<i>Đ. Bubalo, K. Mitrović, R. Radić, Jurisdikcija Katoličke crkve u Sremu, Beograd 2010.</i>
<i>Bury, History</i>	<i>J. Bury, A History of the Eastern Roman Empire 802–867, London 1912.</i>
<i>Butler, „Sermon on the Translation“</i>	<i>Th. Butler, Saint Constantine-Cyril’s „Sermon on the Translation of the Relics of Saint Clement of Rome“, Cyrillomethodianum 17–18 (1993–1994) 15–39.</i>
Byz	Byzantion, Bruxelles
Βυζαντινή Κύπρος	Ἱστορία τῆς Κύπρου Γ'. Βυζαντινή Κύπρος, Leukōsia 2005.
BZ	Byzantinische Zeitschrift, München – Köln
Canon epiničius	Canon epiničius seu victorialis in erectionem SS. Imaginum, PG 99, 1767–1780.
CD I	Codex Diplomaticus Regni Croatiae, Dalmatiae et Sclavoniae I, edd. <i>M. Kostrenčić, J. Stipišić, M. Šamšalović, Zagrabiae 1967.</i>
CFHB	Corpus Fontium Historiae Byzantinae
<i>Chatzēpsaltēs, Κύπρος</i>	<i>K. Chatzēpsaltēs, Ἡ Κύπρος κατὰ τὸ δεῦτερον ἡμισυ τοῦ ἐνάτου καὶ τὰς ἀρχὰς τοῦ δεκάτου μ.Χ. αἰῶνος, Actes du IX congrès international d’études byzantines II, Thessalonique 1953, 327–341.</i>
Chronicon Venetum	Iohannis Diaconi Chronicon Venetum et Gradense, MGH, SS VII, ed. <i>G. Pertz, Hannoverae 1846, 1–47.</i>
Correspondence of Ignatios the Deacon	The Correspondence of Ignatios the Deacon, ed. <i>C. Mango</i> , Washington 1997 (CFHB 39).
Cronaca di Monemvasia	Cronaca di Monemvasia, ed. <i>I. Dujčev, Palermo 1976.</i>
CSHB	Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, Bonnae
<i>Цвијовић, Путопис</i>	<i>И. Цвијовић, Путопис Харуна Ибн Јахије, ИЧ 55 (2007) 31–43.</i>
Черноризец Храбър	Черноризец Храбър, О писменехъ, прир. <i>А. Джанбелука-Косцова, Е. Дограмаджиева, София 1980.</i>
<i>Dagron, Empereur et prêtre</i>	<i>G. Dagron, Empereur et prêtre. Étude sur le « Césaropapisme » byzantin, Paris 1996.</i>
<i>Dagron, Traité</i>	Le Traité de Grégoire de Nicée sur le baptême des Juifs, éd. <i>G. Dagron</i> , BR 5 (2010) 313–357 (= TM 11 (1991) 313–357).
DAI	Constantine Porphyrogenitus, De administrando imperio I, edd. <i>Gy. Moravcsik, R. J. H. Jenkins</i> , Washington 1967 ² (CFHB 1).
<i>Darrouzès, Deux lettres</i>	<i>J. Darrouzès, Deux lettres de Photius aux Arméniens, REB 29 (1971) 137–181.</i>
<i>Darrouzès, Documents</i>	<i>J. Darrouzès, Documents inédits d’écclésiologie byzantine, Paris 1966.</i>

<i>Darrouzès</i> , Listes	<i>J. Darrouzès</i> , Listes épiscopales du concile de Nicée (787), REB 33 (1975) 5–76.
<i>Darrouzès</i> , Méthode	<i>J. Darrouzès</i> , Le patriarche Méthode contre les Iconoclastes et les Stoudites, REB 45 (1987) 15–57.
DB	Dossiers Byzantins, Paris
De cerimoniis	De cerimoniis aulae Byzantinae I–II, ed. <i>J. J. Reiske</i> , Bonnae 1829.
De conversione	De Conversione Bagoariorum et Carantanorum libellus, Gesta archiepiscoporum Salisburgensium, ed. <i>W. Wattenbach</i> , MGH, SS XI, Hannoverae 1854, 1–15.
De thematibus	Constantino Porfirogenito De thematibus, ed. <i>A. Pertusi</i> , Vaticano 1952.
De Theophili absolutione	De Theophili imperatoris absolutione, ed. <i>W. Regel</i> , Analecta byzantino-russica, Petropoli 1891, 19–39.
Defenders of Images	Byzantine Defenders of Images. Eight Saints' Lives in English Translation, by <i>A.-M. Talbot</i> , Washington 1998.
Deusdedit	Die Kannonessammlung des Kardinals Deusdedit, ed. <i>V. Wolf von Glanvell</i> , Paderborn 1905.
DOP	Dumbarton Oaks Papers, Washington
<i>Dorfmann-Lazarev</i> , Arméniens et Byzantins	<i>I. Dorfmann-Lazarev</i> , Arméniens et Byzantins à l'époque de Photius: deux débats théologique après le Triomphe de l'Orthodoxie, Louvain 2004.
<i>Драгојловић</i> , БОГОМИЛСТВО	<i>Д. Драгојловић</i> , Богомилство и богомили на Балкану и у Малој Азији I. Богомилски родоначалници, Београд 1974.
<i>Dujčev</i> , Au landemain	<i>I. Dujčev</i> , Au landemain de la conversion du peuple Bulgare, Medioevo bizantino-slavo I, Roma 1965, 107–123.
<i>Dvornik</i> , Apostolicity	<i>F. Dvornik</i> , The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew, Cambridge/MA 1958.
<i>Dvornik</i> , Ignatius and Bardas	<i>F. Dvornik</i> , Patriarch Ignatius and Caesar Bardas, BSI 27 (1966) 7–22.
<i>Dvornik</i> , Légendes	<i>F. Dvornik</i> , Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance, Prague 1933.
<i>Dvornik</i> , Missions	<i>F. Dvornik</i> , Byzantine Missions among the Slavs. SS Constantine-Cyril and Methodius, New Jersey 1970.
<i>Dvornik</i> , Photius and Iconoclasm	<i>Dvornik</i> , The Patriarch Photius and Iconoclasm, DOP 7 (1953) 68–97.
<i>Dvornik</i> , Photius' career	<i>F. Dvornik</i> , Photius' career in teaching and diplomacy, BSI 34 (1973) 211–218.
<i>Dvornik</i> , Schisme	<i>F. Dvornik</i> , Le schisme de Photius. Histoire et légende, Paris 1950.
<i>Dvornik</i> , Slaves	<i>F. Dvornik</i> , Les Slaves, Byzance et Rome au IX ^e siècle, Paris 1926.
<i>Efthymiadis</i> , Ignatius	<i>S. Efthymiadis</i> , On the Hagiographical Work of Ignatius the Deacon, JÖB 41 (1991) 73–83.
Einhardi Annales	Einhardi Annales a. 741-829, ed. <i>G. H. Pertz</i> , MGH, SS I, Hannoverae 1819, 135–218.

EO	Échos d'Orient, Paris
ЕП	Енциклопедија православља I–III, ур. <i>Д. Калезић</i> , Београд 2002.
Епанাগоге	Епанাগоге, Jus Graecoromanum II, edd. <i>J. Zepos, P. Zepos</i> , Athēnai 1931, 229–368.
<i>Ферјанчић</i> , Василије I	<i>Б. Ферјанчић</i> , Василије I и обнова византијске власти у IX веку, ЗРВИ 36 (1997) 9–30.
<i>Ферлуга</i> , Византијска управа	<i>Ј. Ферлуга</i> , Византијска управа у Далмацији, Београд 1957.
<i>Finck, Gjandschezian</i> , Brief des Photios an Aschot	<i>A. Finck, E. Gjandschezian</i> , Der Brief des Photios an Aschot und dessen Antwort, Zeitschrift für armenische Philologie 2 (1904) 1–17.
<i>Флоря</i> , Сказанија	<i>Б. Н. Флоря</i> , Сказанија о начале славјанској писъменности, Москва 1981.
<i>Fögen</i> , Reanimation of Roman law	<i>M. T. Fögen</i> , Reanimation of Roman law in the ninth century: remarks on reasons and results, <i>Brubaker</i> , Byzantium, 11–22.
<i>Galuška</i> , Christianity	<i>L. Galuška</i> , Christianity in Great Moravia and its Centre in Uherské Hradiště-Sady, BSI 59/1 (1998) 161–180.
<i>Gelzer</i> , Ungedruckte	<i>H. Gelzer</i> , Ungedruckte und wenig bekannte Bistümverzeichnisse der orientalischen Kirche II, BZ 2 (1893) 22–72.
Genesisius	Iosephi Genesisii Regum libri quattuor, edd. <i>A. Lesmueller-Werner – I. Thurn</i> , Berolini – Novi Eboraci 1978 (CFHB 14).
Georgii Descriptio	Georgii Cyprii Descriptio orbis Romani, ed. <i>H. Gelzer</i> , Lipsiae 1890.
Georgius Monachus	Georgius Monachus I–II, ed. <i>C. de Boor</i> , Lipsiae 1904.
Georgius Monachus Continuatus	Theophanes Continuatus et all., 761–924.
<i>Golden</i> , Conversion of the Khazars	<i>P. Golden</i> , The Conversion of the Khazars to Judaism, edd. <i>Golden, Ben-Shammai, Róna-Tas</i> , The World of the Khazars, 123–162.
<i>Golden, Ben-Shammai, Róna-Tas</i> , World of the Khazars	World of the Khazars. New Perspectives. Selected Papers from the Jerusalem 1999 International Khazar Colloquium, edd. <i>P. Golden, H. Ben-Shammai, A. Róna-Tas</i> , Leiden – Boston 2007.
Goldstein	<i>I. Goldstein</i> , Hrvatski rani srednji vijek, Zagreb 1995.
<i>Gouillard</i> , Deux figures	<i>J. Gouillard</i> , Deux figures mal connues du seconde iconoclasme, Byz 31 (1961) 371–401.
GRBS	Greek, Roman and Byzantine Studies, Durham, N. C.
<i>Greenwood</i> , Armenian Neighbours	<i>T. W. Greenwood</i> , Armenian Neighbours (600–1045), ed. <i>J. Shepard</i> , The Cambridge History of Byzantine Empire, Cambridge 2008, 333–364.
<i>Grivec, Tomšič</i> , Constantinus et Methodius	<i>F. Grivec, F. Tomšič</i> , Constantinus et Methodius Thessalonicenses. Fontes, Radovi Staroslavenskog instituta 4 (1960).
<i>Grumel</i> , Étienne V	<i>V. Grumel</i> , La lettre du pape Étienne V a l'empereur Basile I ^{er} , REB 11 (1953) 129–156.
<i>Grumel</i> , Politique religieuse	<i>V. Grumel</i> , La politique religieuse du patriarche Saint Méthode. Iconoclastes et studites, EO 34 (1935) 385–401.

- Grumel*, Regestes Les régestes des actes du Patriarcat de Constantinople I. Les actes des patriarches 2: Les régestes de 715 a 1043, ed. *V. Grumel*, Paris 1936.
- Гюзелев*, Бележки *V. Гюзелев*, Бележки върху йерархическия статус на Българската църква и нейния върховен предстоятел през първия век от покръстването 865–971, Религия и църква в България, София 1999, 98–107.
- Гюзелев*, Покръстване *V. Гюзелев*, Покръстване и християнизация на Българите, София 2006.
- Гюзелев*, *Милтенова*, Средновековна християнска Европа Средновековна християнска Европа: Изток и Запад. Ценности, традиции, общтване, изд. *V. Гюзелев*, *A. Милтенова*, София 2002.
- Hadriani II epp. Hadriani II papae epistulae, ed. *E. Perels*, MGH, Epp. VI, Epp. Karolini aevi IV, Berolini 1925, 691–725.
- Halkin*, Antoine *F. Halkin*, Saint Antoine le Jeune et Pétronas le vainqueur des Arabes en 863 (d'après un texte inédit), AB 62 (1944) 187–225.
- Halkin*, Trois dates *F. Halkin*, Trois dates historiques précisées grâce au synaxaire, Byz 24 (1954) 7–17.
- Hefele*, *Leclercq* *C. J. Hefele*, *H. Leclercq*, Histoire des conciles d'après les documents originaux IV, Paris 1911.
- Hergenröther* *J. Hergenröther*, Photius, Patriarch von Konstantinopel. Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma I–III, Regensburg 1867–1889.
- Holy Women *A.–M. Talbot*, Holy Women of Byzantium. Ten Saints' Lives in English Translation, Washington 1996.
- HUS Harvard Ukrainian Studies, Cambridge, Mass.
- HZ Historijski Zbornik, Zagreb
- ИБИ Извори за българската история; VII. Латински извори за българската история II, прир. *И. Дуйчев*, *М. Войнов*, *С. Лишев*, *Б. Примов*, София 1960; VIII. Гръцки извори за българската история IV, прир. *И. Дуйчев*, *Г. Цанкова-Петкова*, *В. Тъпкова-Заимова*, *Л. Йончев*, *П. Тивчев*, София 1961.
- Iconoclasm Iconoclasm, edd. *A. Bryer*, *J. Herrin*, Birmingham 1977.
- ИЧ Историјски часопис, Београд
- Илиевска*, ЗСЛ Законъ соуднѣи людѣмъ, прир. *К. Илиевска*, Скопје 2004.
- ИП Исторически преглед, София
- ИСН Историја српског народа I, прир. *С. Турковић*, Београд 1981.
- Иванов*, Мисионерство *С. А. Иванов*, Византийское мисионерство. Можно ли сделать из варвара христианина?, Москва 2003.
- Ivanov*, Slavonic Life *S. A. Ivanov*, The Slavonic Life of Saint Stefan of Surozh, ed. *Zuckerman*, Crimée, 109–167.
- Иванова*, Распространение *О. Иванова*, Распространение христианства у Славян в Византии (VII–X вв.), изд. *Литаврин*, Принятие, 9–29.
- Jaffé*, Regesta Regesta pontificum Romanorum I, ed. *P. Jaffé*, Lipsiae 1885.

- Janin* *R. Janin*, La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin I. Le siège de Constantinople et le Patriarcat Oecuménique 3: Les églises et les monastères de Constantinople, Paris 1953; Géographie ecclésiastique II. Les églises et les monastères de grands centres byzantins, Paris 1975.
- Jenkins, Nicetas David* *R. J. H. Jenkins*, A Note on Nicetas David Paphlago and the *Vita Ignatii*, DOP 19 (1965) 241–247.
- Jenkins, Mango, Tenth Homily* *R. J. H. Jenkins, C. Mango*, The Date and Significance of the Tenth Homily of Photius, DOP 9 (1956) 123–140.
- JÖB Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik, Wien
- Johannis VIII epp.* Registrum Johannis VIII. papae, ed. *E. Caspar*, MGH, Epp. VII, Epp. Karolini aevi V, Berolini 1928, 1–272; Fragmenta registri Johannis VIII. papae, ed. *E. Caspar*, ibidem, 273–312; Johannis VIII. papae epistolae passim collectae, edd. *E. Caspar, G. Laehr*, ibidem, 313–329; Johannis VIII. papae epistolae dubiae, ed. *E. Caspar*, ibidem, 330–333.
- Йорданов, Корпус на печатите* *И. Йорданов*, Корпус на печатите на средновековна България, София 2001.
- Karlin-Hayter, Gregory of Syracuse* *P. Karlin-Hayter*, Gregory of Syracuse, Ignatios and Photios, Iconoclasm, 141–145.
- Katić, Saksonac Gottschalk* *L. Katić*, Saksonac Gottschalk na dvoru kneza Trpimira, Zagreb 1932.
- Klaić, Povijest Kleinchroniken* *N. Klaić*, Povijest Hrvata u ranom srednjem vijeku, Zagreb 1971. Die byzantinischen Kleinchroniken I–III, ed. *P. Schreiner*, Wien 1975 (CFHB 12).
- КМЕ Кирило-методиевска енциклопедия I–IV, прир. *П. Динев*, София 1985–2003.
- Kohen, History of the Byzantine Jews* *E. Kohen*, History of the Byzantine Jews. A Microcosmos in the Thousand Year Empire, Lanham 2007.
- Комајина, Агатон* *П. Комајина*, Моравски епископ Агатон на Фотијевом сабору 879/880. г., прир. *Б. Шујаковић*, Српска теологија данас 2009, Београд 2010, 359–368.
- Комајина, Оснивање* *П. Комајина*, Оснивање Патраске и Атинске митрополије и Словени на Пелопонезу, ЗРВИ 46 (2009) 27–52.
- Komatina, Slavs* *P. Komatina*, The Slavs of the Mid-Danube Basin and the Bulgarian Expansion in the First Half of the 9th Century, ZRVI 47 (2010) 55–82.
- Konzilien 843–859 Die Konzilien der karolingischer Teilreiche 843–859, ed. *W. Hartmann*, MGH Conc. III, Hannover 1984.
- Lascaris, Vaillant, Date* *M. Lascaris, A. Vaillant*, La date de la conversion des Bulgares, RES 13 (1933) 5–15.
- Laurent, Arménie* *J. Laurent*, L'Arménie entre Byzance et l'Islam depuis la conquête arabe jusqu'en 886, Paris 1919.
- Laurent, Pierre d'Atroa* La vie merveilleuse de Saint Pierre d'Atroa († 837), éd. *V. Laurent*, Bruxelles 1956 (Subsidia Hagiographica 29).

- LdMA Lexikon des Mittelalters, verlag *J. B. Metzler*, Stuttgart – Weimar 1999.
- Lemerle*, Pauliciens *P. Lemerle*, Histoire des Pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources grecques, TM 5 (1973) 1–144.
- Lemerle*, Premier humanisme *P. Lemerle*, Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X^e siècle, Paris 1971.
- Lexikon Lexikon zur byzantinischen Gräzität, besonders des 9.–12. Jahrhunderts, ed. *E. Trapp*, Wien 1994–.
- Liber pontificalis Liber pontificalis II, ed. *L. Duchesne*, Paris 1955.
- Life of Ignatius Nicetas David, The Life of Patriarch Ignatius, edd. *A. Smithies, J. M. Duffy*, Washington 2013 (CFHB 51).
- Life of Michael The Life of Michael the Synkellos, ed. *M. B. Cunningham*, Belfast 1990 (BBTT 1).
- Life of Tarasios The Life of the Patriarch Tarasios by Ignatios the Deacon, ed. *S. Efthymiadis*, Birmingham 1998 (BBOM 4).
- L'Huillier*, Hierarchical Status *P. L'Huillier*, The First Hierarchical Status of the Church in Russia, ed. *Tachiaos*, Legacy, 281–288.
- Литаврин*, Приняtie Принятие христианства народами Центральной и Юго-восточной Европы и крещение Руси, изд. *Г. Литаврин*, Москва 1988.
- Литаврин*, Введение *Литаврин*, Введение христианства в Болгарии (IX – начало X в.), изд. *Литаврин*, Принятие, 30–67.
- Liutprandi Antapodosis Liutprandi liber Antapodoseos, Die Werke Liudprands von Kremona, ed. *J. Becker*, MGH, SS rer. Germ. 41, Hannoverae–Lipsiae 1915.
- Љубинковић*, Традиције Приме Јустинијане *P. Љубинковић*, Традиције Приме Јустинијане у титулатури охридских архиепископа, Старица 17 (1966) 61–76.
- Мајендорф*, Империялно јединство *Ц. Мајендорф*, Империялно јединство и хришћанске деобе. Црква од 450. до 680. године, Крагујевац 1997.
- Максимович*, ЗСЛ *К. А. Максимович*, Законъ соудьнии людъмъ, Москва 2004.
- Максимовић*, О времену похода *Љ. Максимовић*, О времену похода бугарског кнеза Бориса на Србију, ЗФФБ 14/1 (1979) 69–76.
- Максимовић*, Покрштавање *Љ. Максимовић*, Покрштавање Срба и Хрвата, ЗРВИ 35 (1996) 155–174.
- Максимовић*, Радошевић, Радуловић, Трећа југословенска конференција византолога Трећа југословенска конференција византолога, изд. *Љ. Максимовић, Н. Радошевић, Е. Радуловић*, Београд–Крушевац 2002, 135–148.
- Малишевский*, Логофетъ Феоктистъ *И. И. Малишевский*, Логофетъ Феоктистъ, покровитель Константина Философа, Труды Киевской духовной академии 28/2 (1887) 265–297.
- Mango*, Homilies *C. Mango*, The Homilies of Photius, Patriarch of Constantinople, Cambridge/MA 1958.

- Mango, Two Lives* C. *Mango*, The Two Lives of St. Ioannikios and the Bulgarians, Okeanos. Essays presented to Ihor Ševčenko on his Sixtieth Birthday by his Colleagues and Students, HUS 7 (1983) 393–404.
- Mansi* Sacrorum conciliorum nova et amplissima colectio, ed. J. D. *Mansi*, I–XXXI, Florentiae – Venetiis 1758–1798 (= Parisiis 1901–1927).
- Markopoulos, New Evidence* A. *Markopoulos*, New Evidence on the Date of Photius' *Bibliotheca*, History and Literature in Byzantium in the 9th–10th Centuries, Aldershot 2004, XII, 1–18.
- Markopoulos, Laudatory Poem* A. *Markopoulos*, An Anonymous Laudatory Poem in Honor of Basile I, DOP 46 (1992) 225–232.
- Martin-Hisard, Monde caucasien* B. *Martin-Hisard*, Constantinople et les archontes du monde caucasien dans le Livre des cérémonies, II, 48, TM 13 (2000) 359–530.
- Methodii epistola* Sancti Methodii patriarchae Constantinopolitani epistola missa ad Hierosolymorum patriarcham de depositione apostatarum sacerdotum, PG 100, 1291–1293.
- Meyendorff, Byzantine Views of Islam* J. *Meyendorff*, Byzantine Views of Islam, DOP 18 (1964) 115–132.
- MGH Monumenta Germaniae Historica
- MGH Conc. MGH, Concilia
- MGH Epp. MGH, Epistolae
- MGH SS MGH, Scriptores
- MGH SS rer. Germ. MGH, Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi
- Милаш* Правила православне службе с тумачењима I–II, прир. H. *Милаш*, Нови Сад 1895–1896.
- Morris, Monks* R. *Morris*, Monks and Laymen in Byzantium 843–1118, Cambridge 1995.
- Nicetae Choniatae Thesauri* Nicetae Choniatae Thesauri Orthodoxae Fidei, PG 140, 281 D – 284 A.
- Nicetae Refutatio epistolae ab Armeniae principe* Nicetae Byzantini Refutatio et eversio epistolae ab Armeniae principe missae, PG 105, 587 A – 665 C.
- Nicetae Refutatio Mohamedis* Nicetae Byzantini philosophi Confutatio falsi libri quem scripsit Mohamedes Arabs, PG 105, 669–842.
- Nicolai I epp.* Nicolai I papae epistolae, ed. E. *Perels*, MGH, Epp. VI, Epp. Karolini aevi IV, Berolini 1925, 257–690.
- Николов, Политическа мисъл* A. *Николов*, Политическа мисъл в ранносредновековна България (средата на IX – края на X век), София 2006.
- Николова, Устройство* B. *Николова*, Устройство и управление на Българската православна църква /IX–XIV век/, София 1997.
- Notitiae* Notitiae episcopatum ecclesiae Constantinopolitanae, ed. J. *Darrouzès*, Paris 1981.

Novelles	Les nouvelles de Léon VI le Sage, édd. <i>P. Noailles – A. Dain</i> , Paris 1944.
<i>Оболенски</i> , Комонвелт	<i>Д. Оболенски</i> , Византијски комонвелт, Београд 1991.
ODB	Oxford Dictionary of Byzantium I–III, ed. <i>A. Kazhdan</i> , Oxford 1991.
<i>Oikonomidès</i> , Listes	Les listes de préséance byzantines des IX ^e et X ^e siècles, éd. <i>N. Oikonomidès</i> , Paris 1972.
Oraison funèbre	Oraison funèbre de Basile I par son fils Léon VI le Sage, édd. <i>A. Vogt, I. Hausherr</i> , Rome 1932.
<i>Осѣрогорски</i> , Историја	<i>Г. Осѣрогорски</i> , Историја Византије, Београд 1959 (= 1969)
<i>Панадопулос-Керамевс</i> , Фотия творения	<i>А. Панадопулос-Керамевс</i> , Фотия свјетейшаго архиепископа константинопольскаго О гробе Господа Нашега Иисуса Христа (написанное между 867 и 878 гг.) и другия малыя его творения на греческомъ и армянскомъ языкахъ, Православный палестинский сборникъ 11/1 (1892) 1–279.
<i>Паѣахрисанѣу</i> , Монаштво	<i>Д. Паѣахрисанѣу</i> , Атонско монаштво, Београд 2003.
Parthey	Hieroclis Synecdemus et Notitiae graecae episcopatum, ed. <i>G. Parthey</i> , Amsterdam 1967 ² .
Periorismos	<i>I. Doens – Ch. Hannick</i> , Das Periorismos-Dekret des Patriarchen Methodios I. gegen die Studiten Naukratios and Athanasios, JÖB 22 (1973) 93–102.
<i>Petit</i> , Euthyme le Jeune	Vie et office de Saint Euthyme le Jeune, ed. <i>L. Petit</i> , Paris 1904.
<i>Petrov</i> , Politique étrangère	<i>P. Petrov</i> , La politique étrangère de la Bulgarie et la conversion des Bulgares, Byzantinobulgarica 2 (1966) 41–52.
PG	Patrologia Graeca, ed. <i>J. P. Migne</i> , Paris 1857–1866.
Pierre de Sicile, Histoire des Pauliciens	Pierre de Sicile, Histoire des Pauliciens, édd. <i>Ch. Astruc, D. Pappachrysanthou</i> , TM 4 (1970) 3–67.
Photii epp.	Photii patriarchae Constantinopolitani epistulae et amphilochia, I–IV, édd. <i>B. Laourdas – L. G. Westerink</i> , Lipsiae 1983–1986.
Photii Homiliae	Photii Homiliae, ed. <i>B. Laourdas</i> , Thessalonike 1959.
Photius, Bibliothèque	Photius, Bibliothèque I–VIII, éd. <i>R. Henry</i> , Paris 1959–1977.
PL	Patrologia Latina, ed. <i>J. P. Migne</i> , Paris 1844–1855, 1862–1865.
PmbZ	Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit. 1. Abt. (641–867), ed. <i>R.–J. Lilie et all.</i> , Berlin – New York 1999–2002.
Praise of Theodore Graptos	The Praise of Theodore Graptos by Theophanes of Caesarea, ed. <i>J.-M. Featherstone</i> , AB 98 (1980) 93–150.
<i>Pratsch</i> , Ignatios	<i>T. Pratsch</i> , Ignatios the Deacon – cleric of the Constantinopolitan patriarchate, metropolitan bishop of Nicaea, private scholar, teacher and writer (a Life reconsidered), BMGS 24 (2000) 82–101.
Pseudo-Symeon	Theophanes Continuatus et all., 601–760.
ПСРЛ	Повест временных лет, Полное собрание русских летописей I. Лаврентевская летопис, прир. <i>И. Ф. Карски</i> , Ленинград 1926.
<i>Radojičić</i> , Conversion des Serbes	<i>Đ. Sp. Radojičić</i> , La date de la conversion des Serbes, Byz 22 (1952) 253–256.

- REB Revue des études byzantines, Paris
- RES Revue des études slaves, Paris
- Responsa Nicolai Responsa Nicolai papae ad consulta Bulgarorum, Nicolai I epp., no. 99, ed. *E. Perels*, MGH, Epp. VI, 568–600.
- Schamp*, Photios *J. Schamp*, Photios, historien des lettres. La *Bibliothèque* et ses notices biographiques, Paris 1987.
- Schminck*, Studien *A. Schminck*, Studien zu mittelbyzantinischen Rechtsbüchern, Frankfurt am Main 1986.
- Seibt*, Chronologie *W. Seibt*, Der historische Hintergrund und die Chronologie der Taufe der Rus' (989), ed. *Tachiaos*, Legacy, 289–303.
- Sharf*, Byzantine Jewry *A. Sharf*, Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade, London 1971.
- Sermo in translationem Sermo in translationem S. Nicephori, Menologii anonymi Byzantini saeculi X quae supersunt. Fasciculos duo, sumptibus Caesarum Academiae Scientiarum e codice Mosquensi 376 Vlad., ed. *V. V. Latyšev*, I–II, St. Petersburg 1911–1912 (= Subsidia Byzantina 12, Leipzig 1970) I, 230–233.
- Simeonova*, Diplomacy *L. Simeonova*, Diplomacy of the Letter and the Cross. Photios, Bulgaria and the Papacy, 860s–880s, Amsterdam 1998.
- Sode*, Jerusalem – Konstantinopel – Rom *C. Sode*, Jerusalem – Konstantinopel – Rom. Die Viten des Michael Synkellos und der Brüder Theodoros und Theophanes Graptoi, Stuttgart 2001.
- Станковић*, Патријарси *B. Станковић*, Цариградски патријарси и цареви Македонске династије, Београд 2003.
- Symeon Symeonis magistri et logothetae Chronicon, ed. *S. Wahlgren*, Berlini – Novi Eboraci 2006 (CFHB 44/1).
- Synodicon Vetus Synodicon Vetus, edd. *J. Duffy* – *J. Parker*, Washington 1979 (CFHB 15).
- Synaxarium CP Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae, ed. *H. Delehayе*, Bruxelles 1902.
- Synodikon Le synodikon de l'orthodoxie. Edition et commentaire, ed. *J. Guillard*, TM 2 (1967) 1–316.
- Σύνταγμα Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων I–VII, edd. *G. A. Rhalēs* – *M. Potlēs*, Athēnai 1852–1859.
- Събев*, Църква *T. Събев*, Самостоянна народностна църква в средновековна България, София 1987.
- Шепард*, Славяни и Българи *Дж. Шепард*, Славяни и Българи, *Дж. Шепард*, Неспokoйни съседи. Българо-византийска конфронтация, обмен и съжителство през средните векове, София 2007, 25–46 (= *J. Shepard*, Slavs and Bulgars, The New Cambridge Medieval History II: c. 700–c. 900, ed. *R. McKitterick*, Cambridge 1995, 228–248).
- Ševčenko*, Three Paradoxes *I. Ševčenko*, Three Paradoxes of the Cyrillo-Methodian Mission, Slavic Review 23/2 (1964) 220–236.

- Tachiaos*, Legacy The Legacy of Saints Cyril and Methodius to Kiev and Moscow. Proceedings of the International Congress on the Millenium of Conversion of Rus' to Christianity, Thessaloniki 26–28 november 1988, ed. *A.-E. Tachiaos*, Thessaloniki 1992.
- Tachiaos*, Some controversial points *A.-E. Tachiaos*, Some controversial points relating to the life and activity of Cyril and Methodius, *Cyrrillomethodianum* 17–18 (1993–1994) 41–71.
- Taktika The Taktika of Leo VI, ed. *G. T. Dennis*, Washington 2010 (CFHB 49).
- Темчин, Что представляла собой первая славянская книга *С. Темчин*, Что представляла собой первая славянская книга, переведенная с греческого Кириллом и Мефодием, BSI 60/1 (1999) 114–154.
- Theodori Studitae epp. Theodori Studitae Epistulae I–II, ed. *G. Fatouros*, Berolini – Novi Eboraci 1992 (CFHB 31/1–2).
- Theophanes Continuatus Theophanes Continuatus et all., 1–481.
- Theophanes Continuatus et all. Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus, ed. *I. Bekker*, Bonnae 1838 (CSHB 45).
- Theophanis Oratio Oratio de exsilio Sancti Nicephori et translatione reliquiarum, auctore Theophano presbytero et praeposito, PG 100, 159–168 (versio latina).
- Thomson*, Trilinguism *F. Thomson*, SS. Cyril and Methodius and a Mythical Western Heresy: Trilinguism. A Contribution to the study of Patristic Mediaeval Theories of Sacred Languages, AB 110 (1992) 67–122.
- Timotin*, Visions *A. Timotin*, Visions, prophéties et pouvoir à Byzance. Étude sur l'hagiographie méso-byzantine (IX–XI siècles), Paris 2010 (DB 10).
- ТМ Travaux et Mémoires, Paris
- Translatio Theodori Translatio Theodori Studitae et Josephi, ed. *C. van de Vorst*, AB 32 (1913) 27–62.
- Treadgold*, *Bibliotheca* *W. Treadgold*, The Nature of the *Bibliotheca* of Photius, Dumbarton Oaks 1980.
- Treadgold*, Chronological Accuracy *W. Treadgold*, The Chronological Accuracy of the Chronicle of Symeon the Logothete for the Years 813–845, DOP 33 (1979) 159–197.
- Treadgold*, Photius *W. Treadgold*, Photius Before His Patriarchate, Journal of Ecclesiastical History 53 (2002) 1–18.
- Treadgold*, Revival *W. Treadgold*, The Byzantine Revival 780–842, Stanford 1988.
- Tsaras*, Νόημα *G. Tsaras*, Τὸ νόημα Γραικῶσας στὰ Τακτικὰ Λέοντος στ' τοῦ Σοφοῦ, Byzantina 1 (1969) 135–157.
- Tăpkova-Zaimova*, Du Cange Catalogue *V. Tăpkova-Zaimova*, The Du Cange Catalogue, edd. *V. Gjuzelev*, *K. Petkov*, State and Church: Studies in Medieval Bulgaria and Byzantium, Sofia 2011, 209–235.
- Varona*, Contribución *P. Varona*, Contribución al problema de la cronología y las fuentes de la *Vita Basilii*, BZ 101 (2009) 739–775.

- Varona Codeso*, Miguel III *P. Varona Codeso*, Miguel III (842–867). Construcción histórica y literaria de un reinado, Madrid 2009.
- Varona Codeso, Prieto Domínguez*, Deconstructing Photios *P. Varona Codeso, O. Prieto Domínguez*, Deconstructing Photios: Family Relationship and Political Kinship in Middle Byzantium, *REB* 71 (2013) 105–148.
- Vasiliev*, Arabes *A. Vasiliev*, Byzance et les Arabes I–II, Bruxelles 1935–1950.
- Vasiliev*, Attack *A. Vasiliev*, The Russian Attack on Constantinople in 860, Cambridge/MA 1946.
- Vasiliev*, Goths *A. Vasiliev*, The Goths in the Crimea, Cambridge/MA 1936.
- Vavřínek*, Beiträge *Beiträge zur byzantinischen Geschichte im 9.–11. Jahrhundert*, ed. *V. Vavřínek*, Praha 1978.
- Vavřínek*, Introduction *V. Vavřínek*, The Introduction of the Slavonic Liturgy and the Byzantine Missionary Policy, ed. *Vavřínek*, Beiträge, 255–281.
- Vernadsky*, Origins of Russia *G. Vernadsky*, The Origins of Russia, Oxford 1959.
- Versteegh*, Mission *C. H. M. Versteegh*, Die Mission des Kyrillos im Lichte der arabo-byzantinischen Beziehungen, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 129 (1979) 234–262.
- ВИИИИ *Византијски извори за историју народа Југославије*; I, прир. *Ф. Барушић, М. Рајковић, Б. Крекић, Ј. Томић*, Београд 1955; II, прир. *Б. Ферјанчић*, Београд 1959.
- Vita Basilii *Chronographiae quae Theophanis Continuati nomine fertur liber quo Vita Basilii Imperatoris amplectitur*, ed. *I. Ševčenko*, Berolini 2011 (CFHB 42).
- Vita des Hl. Gregorios Dekapolites *Ignatios Diakonos und die Vita des Hl. Gregorios Dekapolites*, ed. *G. Makris*, Stuttgart–Leipzig 1997 (BA 17).
- Vita Ignatii *Ignatii archiepiscopi Constantinopolitani Vita sive Certamen, Auctore Niceta servo Jesu Christi, cognomento Davide Paphlagone*, PG 105, 487–574.
- Vita Ioannicii *Vita nostri benedictissimi et sanctissimi Patris Ioannicii*, ed. *J. van den Gheyn*, AASS Novembris II–I, Bruxelles 1894, A, 332–383 (auctore Saba), B, 384–435 (auctore Petro).
- Vita Methodii *Vita S. Methodii Confessoris, patriarchae Constantinopolitani*, PG 100, 1244–1261.
- Vita Nicolai Studitae *Vita S. Nicolai Studitae*, PG 105, 863–925.
- Vita Irenes *Vita S. Irenes hegoumenae virginis Constantinopoli in Chryso-balanto*, ed. *J. Pinius*, AASS Julii VI, Antverpiae 1729, 600–634.
- Vita Theodoraе *Βίος τῆς αὐτοκράτειρας Θεοδώρας (BHG 1731)*, ed. *A. Markopoulos*, Σύμμεικτα 5 (1983) 249–285.
- Vita Theodoraе Thessalonicensis *Ὁ βίος τῆς ὁσιομυροβλῦτιδος Θεοδώρας τῆς ἐν Θεσσαλονίκη. Διήγησι περὶ τῆς μεταθέσεως τοῦ τιμίου λειψάνου τῆς ὁσίας Θεοδώρας*, ed. *S. A. Paschalides*, Thessalonike 1991.
- Vita Theodori Grapti *Grapti Vita Theodori Grapti*, PG 116, 672–680.
- Vita Theodori Studitae B *Vita Theodori Studitae B*, PG 99, 233–328.

- Vlasto*, Entry *A. Vlasto*, *The Entry of the Slavs into Christendom*, Cambridge 1970.
- Vogt*, Basile I^{er} *A. Vogt*, *Basile I^{er}, empereur de Byzance (867–886) et la civilisation byzantine a la fin du IX^e siècle*, Paris 1908.
- Zástěrová*, Zwei grossmährische Rechtsdenkmäler *B. Zástěrová*, *Über zwei grossmährische Rechtsdenkmäler byzantinischen Ursprungs*, *Vavřínek*, Beiträge, 361–385.
- ЗФФБ *Зборник Филозофског факултета у Београду*
- Zielke*, Methodios *B. Zielke*. *Methodios I., R.- J. Lilie* (ed.), *Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit: Germanos I. – Methodios I. (715–847)*, Frankfurt 1999.
- Златарски*, История *B. Златарски*, *История на българската държава I–2*, София 1927.
- ЗРВИ *Зборник радова Византолошког института, Београд*
- Zuckerman*, Crimée *La Crimée entre Byzance et le Khaganat Khazar*, ed. *C. Zuckerman*, *Monographies 25*, Paris 2006.
- Zuckerman*, On the Date of Khazars' Conversion *K. Zuckerman*, *On the Date of Khazars' Conversion to Judaism and the Chronology of the Kings of Rus' Oleg and Igor. A Study of the Anonymous Khazar Letter from the Genizah of Cairo*, *REB 53* (1995) 237–270.
- Zuckerman*, Pontic Policy *C. Zuckerman*, *Byzantium's Pontic Policy in the Notitiae episcopatum*, ed. *Zuckerman*, *Crimée*, 201–230.
- Živković*, Golden Seal *T. Živković*, *The Golden Seal of Stroimir*, *IČ 55* (2007) 23–29.
- Живковић*, Јужни Словени *T. Живковић*, *Јужни Словени под византијском влашћу (600–1025)*
- Живковић*, Портрети *T. Живковић*, *Портрети српских владара (IX–XII век)*, Београд 2006.
- Живковић*, Црквена организација *T. Живковић*, *Црквена организација у српским земљама (рани средњи век)*, Београд 2004.
- Żywoty* *Żywoty Konstantyna i Metodego (obszerne)*, ed. *T. Lehr-Splawiński*, Poznań 1959.

ПРЕДГОВОР

У монографији *Црквена историја Византије (843–886)* обрађује се политика коју је Византијско царство водило на пољу црквених послова у полувековном периоду након васпостављања поштовања култа икона. Тај догађај узет је као почетна тачка, јер је представљао прекретницу и у црквеној и у политичкој историји Византије, када се хришћанско царство Ромеја вратило својим православним коренима. Период који је потом уследио обележен је немирним приликама у византијској цркви, даљим расколима, од којих су стари рађали нове, а нови бацали у заборав старе, у којима је држава тежила да стабилизује цркву, али су нереди у цркви често дестабилизовали државу. С друге стране, тада долази и до обнављања световне учености, чији представници више него икада теже да из руку строгог, богатог духом, али слабо образованог монаштва преузму управљање црквеним пословима и најзначајније положаје. Монаштво, прогоњено под иконоборцима, поново израња као највећи морални ауторитет у византијском друштву. У таквим унутрашњим околностима долази и до незапамћене спољне експанзије византијске цркве и вере, до укључивања у византијски културни и духовни круг огромних пространа варварских Руса, Хазара, Бугара, Словена у Средњој Европи. Византијско православље тада се успешно носи са богословским изазовима ислама, док Јеврејима на својој територији угрожава и сам опстанак. Коначно, у тој епохи Цариградска црква први пут настоји да наступа сасвим независно од Апостолске столице у *Сџаром* Риму и да посматра себе као средиште васколике хришћанске васељене. Главни протагонисти у свим тим догађајима били су носиоци највише државне власти – царица Теодора (842–856), логотет Теоктист (до 855), кесар Варда (до 866), цар Михаило III (842–867) и цар Василије I (867–886); затим носиоци највише црквене власти – цариградски патријарси Методије (843–847), Игњатије (847–858, 867–877) и Фотије (858–867, 877–886); а не би се смели заборавити ни интелектуалци, попут Константина Философа († 869) и монаси, попут његовог брата Методија († 885). Ова догађајима тако богата и за византијску и европску историју тако значајна епоха, окончана је нестанком последњих међу њеним носиоцима – смрћу Методија и цара Василија I, односно коначним Фотијевим повлачењем

са сцене. Ти догађаји су 885. и 886. године означили нову прекретницу у историји византијске црквене политике и усмерили њен ток у неком другом правцу. Премда ће и каснија времена сведочити о сличним унутрашњим размирицама и спољашњим подухватима, они ипак никада неће бити плод једне јединствене политике, као што је то било у периоду између 843. и 886.

Период византијске историје између 843. и 886. прилично је добро покривен историјским изворима. Највећи део грађе сачуван је, наравно, на грчком језику. Што се наративних извора тиче, најпознатије су византијске хронике и историје. Међутим, период којим се бавим није изродио ниједног савременог историчара или хроничара који би га описао. Једини који се тим жанром бавио и писао у то време био је Георгије Монах. Међутим, његова *Хроника* се завршава управо 843. године и догађајима којима започињем излагање. Остали хроничари чија дела покривају период између 843. и 886. писали су готово читав век касније, средином X века. У питању су Теофанов Настављач, Јосиф Генесије, Симеон Логотет, писци из тзв. *групе Симеона Логошеџа* и настављачи Георгија Монаха. Међутим, пошто пишу доста касније, искази поменутих хроничара нису увек ни најтачнији ни најпрецизнији, понекад су замагљени легендом, а често и идеолошким оптерећењима. Пошто су настали за време владавине царева из Македонске династије, потомака Василија I, они углавном владавину Михаила III приказују у негативном светлу.

Недостатак поузданих и савремених историја и хроника у великој мери надомешћују савремени извори документарног карактера. Акта сабора из 869–870. и 879–880. године, сабрана и објављена у великој едицији Ђованија Доменика Мансија, најпоузданији су извори за раскол у Цариградској цркви између фракције патријарха Фотија, коју је зачео заправо још Григорије Авеста, и фракције патријарха Игњатија. Ипак, главно обележје тој епохи даје изузетно богат опус патријарха Фотија. Главни део, по сазнајним могућностима за историчара, чини готово три стотине сачуваних посланица, упућиваних најистакнутијим представницима водећих државних и црквених кругова, било унутар Царства, било широм целокупног простора који је улазио у оквир његове тадашње црквене политике. Поред посланица, ту су проповеди (*Хомилије*), писма пријатељу, кизичком митрополиту Амфилохију (*Амфилохије*), чудесна *Библиотека*, али и други, мањи списи. Осим патријарха Фотија, сачувани су и списи патријарха Методија, од којих се неколицина односи на тренутне прилике у цркви везане за Студитски раскол, настао у време његовог столовања.

Посебно место у реконструисању личности и догађаја за период 843–886. припада *хагиографији*. Овај жанр је, могло би се рећи, процветао у периоду после 843. године. Своја житија добили су патријарх Методије и патријарх Игњатије, и управо она пружају највише података за политку самог врха Цариградске цркве. Отпор иконоборцима током другог иконоборског периода

изродио је бројне подвижнике и хероје православља. Најзначајнији од њих, попут Јоаникија, Михаила Синкела, Симеона Столпника, Илариона Далматског, добили су и своја житија. Та житија су и главни извор података о догађајима у вези са самим обнављањем поштовања икона и годинама које су непосредно уследиле, далеко бољи од познијих, искривљених приказа хроничара X века.

Поред грчких, велику количину података о овом периоду пружају извори на латинском језику. У првом реду, то су бројна писма римских папа Лава IV, Бенедикта III, Николе I, Хадријана II, Јована VIII и Стефана V, упућена византијским царевима и патријарсима, световним и духовним достојанственицима, али и владарима Бугарске и суседних словенских земаља, која, уз поменута акта црквених сабора из 869–870. и 879–880, највише доприносе расветљавању прилика везаних за тзв. *Фотијев раскол*, не само на пољу међусобних односа између римске и цариградске цркве током раскола већ и на пољу односа унутар саме византијске цркве. Корисни подаци могу се пронаћи и у франачким анализима тог времена, који имају ту предност јер су савремени.

Иако на крају, али никако и мање значајни, ту су словенски извори, настали у повоју словенске књижевности, која је и била плод управо оне византијске црквене политике периода 843–886. која се у овој дисертацији проучава. То су у првом реду житија словенских просветитеља Константина –Ћирила и његовог брата Методија настала мало после смрти једног, односно другог. Осим савремености, оба житија краси и обиље података од прворазредног историјског значаја, који у њима, у односу на друга житија, односе превагу над општим местима и величањима светаца. Она заправо величају своје јунаке Константина и Методија не толико као светитеље колико као историјске личности.

Период између 843. и 886. године, због свих његових карактеристика које су горе наведене, одувек је привлачио пажњу истраживача. Међутим, они су често прецењивали значај промене владајуће царске династије 867. године, па је у већини прегледа византијске историје овај период бивао подељен на два дела, до 867. и после те године. Тако је и у модерном и заиста сјајном *Просојографском лексикону средњовизантијског периода* материјал подељен у две целине – прву, која обухвата личности које су деловале између 641. и 867, и другу, са личностима које су деловале између 867. и 1025. године. Приређивачи су тако били принуђени да прикаже многих личности које су обележиле не само период 843–886. него и цео средњовизантијски период, поделе на два дела и објаве у две одвојене целине. Таква је судбина снашла и Фотија, и Игњатија, и Василија I, и Григорија Авесту, и многе друге.

Када се посматра само црквена политика периода 843–886, примећује се да она никада није била обрађена као засебна и јединствена целина. С друге

стране, поједини њени сегменти завредели су приличну пажњу истраживача и доста добро су обрађени. Такав је случај са питањем збацивања иконоборских свештеника после 843. или са *Студийским расколом*, који је настао у исто време. Истраживачи су се често освртали на личност патријарха Фотија и његову улогу у византијској историји овог периода. На том пољу незаобилазно је обимно дело Јозефа Хергенретера, настало још пре век и по. Ипак, најистакнутије место у истраживањима византијске историје, и то пре свега византијске црквене политике IX века, свакако припада Франтишеку Дворнику и његовим великим монографијама о византијско-римско-словенским односима, *Фотијевог раскола*, животу и деловању Константина и Методија, византијској мисионарској активности међу Словенима и др. Мимо Дворника, много је аутора посветило своје радове, некад више некад мање значајне, делатности византијских мисионара Константина и Методија међу Словенима и настанку словенске писмености и књижевности. Доста добро обрађено је и питање покрштавања Бугара и организације бугарске цркве. С друге стране, неки феномени овог периода византијске историје прошли су потпуно незапажено, рецимо, нагло ширење јурисдикционог подручја Цариградске патријаршије у време цара Василија I. Ипак, најиндикативније је да након поменутих великих, и по обиму и по значају, дела Хергенретера и Дворника, није довољно пажње посвећено историји и свим аспектима *Фотијевог раскола*, међусобних односа унутар Цариградске патријаршије и односа на релацији црква–држава у том периоду. У овом раду та питања су истражена колико су могућности допуштале, тако да остају отворена као изазов за нека будућа истраживања и допуну од стране оних чији су резултати пред нама.

I. ПОНОВО УСТОЛИЧЕНО ПРАВОСЛАВЉЕ (843–856)

УВОД

Историја Византијског царства од самог је почетка била историја *хришћанског царства*. Оснивач Новог Рима на Босфору, Константин Велики, не само да је обуставио вишевековне прогоне хришћана у Римском царству него је дао и одлучујући допринос организацији хришћанске цркве. У Никеји, недалеко од свог Новог Рима, Константин председава 325. године великим сабором, којем је, према традицији, присуствовало три стотине осамнаест хришћанских епископа. Био је то најбољи знак да је улазећи у законити поредак Римског царства, хришћанска црква добила и цара на земљи. У таквим околностима настала је идеологија хришћанског царства, коју је уобличио Константинов савременик и животописац, епископ Јевсевије Кесаријски, а која држи да као што на небу постоји Један Бог, тако и на земљи постоји један цар, који је Божји изабраник и Христов намесник. Тај једини цар може бити само цар-хришћанин, тј. римски цар, почев од Константина Великог. У наредним вековима римски – византијски цареви ишли су стопама првог хришћанског цара и били прави врховни поглавари хришћанске цркве. Константинови наследници су председавали васељенским саборима, оснивали епископије, одређивали епископе, а њихова реч је често била одлучујућа и у питањима саме црквене догме и њених формулација. Званична верзија вероисповедања целокупне цркве често је зависила управо од личних верских убеђења одређеног цара. Иконоборски покрет, који је обележио византијску и хришћанску историју у периоду између 730. и 843, можда је и најбољи пример.¹

Наметнут цркви од стране цара Лава III Исавријца (717–741),² названог касније *Иконоборац*, проистекао из његових личних убеђења, покрет који је одбацио поштовање светих икона и осудио га као идолопоклонство, оставио је дубок траг у хришћанској историји. Појавивши се изненада, у време када су већ сви

¹ О улози царева у историји византијске цркве, уп. студију *G. Dagron, Empereur et prêtre. Étude sur le « césaropapisme » byzantin*, Paris 1996.

² Без обзира на то што је рођен у Германикији у Сирији, ODB II, 1014, 1208 (*P. A. Hollingsworth*), Лав је већ у византијским изворима називан *Исавријцем*, тако да је тај епитет постао део његовог имена.

унутархришћански теолошки спорови били прошлост, и када је изгледало да је православно учење хришћанства коначно одолело и након толиких искушења однело победу, напад на поштовање светих икона доживљен је као најгнуснија јерес. Међутим, имајући иза себе неограничену царску силу, иконоборство се одржало у оквиру хришћанске цркве дуже него иједна претходна јерес.

Установљено од стране Лава III *Иконоборца*, иконоборство је снажно подржавано од његовог сина Константина V, названог *Гнојеимениџи* (Κοτρώνομος) у потоњој православној историографији,³ а за чије је владавине доживело и озваничење на *безглавом* сабору у Јерији 754. године, на коме је поштовање икона означено као јерес. Његов замах је ослабио за владавине Лава IV, да би 787. године на васељенском сабору у Никеји, на истом месту где је Три стотине осамнаест Отаца, под будним оком Константина Великог, давно озваничило православно веровање хришћанске цркве, доживело привремени крах за време Ирине, православљу одане жене Лава IV, и њиховог сина Константина VI. Ипак, ово није био и коначни пораз иконоборства. Православље се одржавало док су на престолу седели православни цареви – Ирина (797–802) и Михаило I Рангабе (811–813), и између њих Нићифор I (802–811), који није показивао значајно интересовање за верске размирице, а цариградску патријаршијску столицу за то време заузимали православни патријарси Тарасије (784–806) и Нићифор (806–815).

Када је, међутим, на царски престо сео цар задојен иконоборством, Лав V Јерменин (813–820), пореклом из источних, традиционално иконоборских области Царства, иконоборство је поново постало званичан облик исповедања хришћанства. Нови цар је сазвао нови иконоборски сабор у Цариграду 815. године, на коме су одбачене и осуђене одлуке Никејског сабора из 787, а оживљене оне из Јерије из 754, те је иконоборство поново проглашено за званично вероисповедање – православни патријарх Нићифор је збачен, а на његово место постављен иконоборац Теодот Мелисин (815–821). И други епископи замењени су иконоборцима. Нови цар Михаило II Аморијац (820–829), пореклом такође са Истока, из иконоборству наклоњене Фригије, наставио је иконоборски правац свог претходника, а исту верску политику наставио је и његов син и наследник, цар Теофил (829–842). За то време су цариградски патријаршијски престо заузимали патријарси-иконаборци Антоније Касимата (821–837) и Јован VII Граматичар (838–843).⁴

³ Облик *Гнојеимениџи* као словенски превод грчког надимка цара Константина V, Κοτρώνομος, јавља се у једној групи српских летописа из позног средњег века (Кијевски, Студенички, Сарандапорски, Цетињски), Стари српски родослови и летописи, изд. *Љ. Стојановић*, Београд 1927, 148.

⁴ Општи приказ иконоборског периода, *E. J. Martin, A History of the Iconoclastic Controversy*, London 1936; ODB II, 975–977 (*P. A. Hollingsworth, A. Cutler*). Сабрани радови

КРАЈ ИКОНОБОРСТВА

Како је то био случај већ много пута у историји хришћанског царства, нова промена на престолу донела је нову промену у верској политици. Смрт цара Теофила 20. јануара 842. године означила је и почетак краја иконоборског покрета. Царску власт преузела је, у име њиховог малог сина Михаила III, царева жена Теодора, православљу дубоко одана и предана. Она је имала јасан циљ да већ на почетку владавине оконча иконоборски покрет.

Какву је прекретницу у животу византијске цркве означила смрт цара Теофила, најсликовитије сведоче следећи редови из *Житија патријарха Методија*:

Посла Господ смрти на цара, а дође и на јерес његову. Јер кад овај умре, сврши са њим и ова јерес. Пошто је дете Михаило са мајком примио царство, православна Христова Црква задоби слободу исповедања, и изойачености јереси као човечјом руком уклони се и силом укори се, и они вољни да иречају и слушају о њима, смејоше се.⁵

Није, међутим, све било тако једноставно. Између смрти цара Теофила, 20. јануара 842. и дана званичног васпостављања култа икона и самим тим обнављања православља, 11. марта 843, протекло је више од годину дана.

За Теофилом је иконоборски покрет остао чврсто институционализован – Црква је остала у рукама иконоборских епископа, предвођених патријархом Јованом VII Граматичарем,⁶ православни епископи били су свргнути након обнове иконоборства 815. године, или пак принуђени да прихвате нову иконоборску догму, а све свештенике постављене после 815. поставили су епископи иконоборци; мирско свештенство је било обавезно да следи вероисповедање својих епископа. У крилу Цркве само су монаси углавном остали одани православној вери и поштовању светих икона и за све време иконоборства остали непоколебљиви у очувању своје вере и одбацивању иконоборске јереси, због чега су претрпели многе прогоне од иконоборских царева.

Најзначајнији монашки центри у то време били су престонички манастири, попут Студиона и Далмата, а међу онима изван Цариграда истицали су се нарочито манастири витинијских гора Олимпа и Иде. Монаси ових цен-

о иконоборству, *Iconoclasm*, edd. A. Bryer, J. Herrin, Birmingham 1977, нарочито C. Mango, *Historical Introduction*, 1–6; M. F. Auzépy, *L'histoire des iconoclastes*, BR 2, Paris 2007.

⁵ Ἐν τούτοις τοῦ ἁγίου ἀνδρὸς ἐξεταζομένου, θάνατον ἀπέστειλε Κύριος ἐπὶ τὸν βασιλεῖα, καὶ ἦλθεν ἐπὶ τὴν αἵρεσιν αὐτοῦ· ἅμα γὰρ ἐτεθήκει, συντελευτᾶ αὐτῷ καὶ ἡ αἵρεσις. Τοῦ γὰρ παιδὸς Μιχαὴλ σὺν τῇ μητρὶ τὴν βασιλείαν παραλαβόντος, ἡ ὀρθόδοξος Χριστοῦ Ἐκκλησία παρῆρσιαν λαμβάνει, καὶ τὸ κίβδηλον τῆς αἰρέσεως ὡς ἀνθρωπίνη χειρὶ φυέν τε καὶ κρατηθὲν ἀπηλέγγετο, καὶ οἱ λαλεῖν καὶ ἀκοῦειν βουλόμενοι περὶ τούτων, ἐκωλύοντο..., *Vita Methodii*, 1252 D – 1253 A.

⁶ О патријарху Јовану VII Граматичару, cf. PmbZ, no. 3199.

тара, али и усамљени испосници, били су предводници монашке заједнице.⁷ Хроничари из X века, Јосиф Генесије и Теофанов Настављач, приписују одлучујући подстицај за промену црквене политике у правцу васпостављања култа икона монасима Студијског манастира у Цариграду.⁸ Међутим, житија у ово време истакнутих студитских монаха, настала у другој половини IX века, описујући догађаје око васпостављања култа икона, не приписују својим јунацима никакаву улогу у њима.⁹ Монаси су увек били носиоци иконопоклоничког покрета, али никада нису могли да однесу превагу над световним властима и пруже одлучујући допринос васпостављању поштовања икона. Одлука о томе лежала је у рукама световних власти.

Царица Теодора и њени сарадници

Теофилова смрт била је погубна по опстанак иконоборства зато што је оставила Царство и Цркву без снажног иконоборског цара. Његов син и наследник, нови цар Михаило III (842–867), био је тек двогодишње дете,¹⁰ чије је истинско царевање припадало тада још увек далекој будућности. Теофила је нестало сувише рано да би био у могућности да свог наследника васпита у иконоборском духу и тако обезбеди наставак своје верске политике. Уз малодобног цара, према познатој пракси,¹¹ царску власт преузела је његова мајка, царица–удовица Теодора, и њена кћерка, а најстарија сестра новог цара, Текла.¹² Околности су хтеле да врховна власт у Царству припадне водећем члану овог тројног царског тела, царици Теодори, дубоко оданој православној вери и поштовању икона, што је посведочено у свим изворима који о њој говоре. У њима се посебно истиче то да је она истрајавала у својој вери и поштовању икона и у току владавине свог супруга, жестоког прогониоца иконопоклоника.¹³ Положај у коме се нашла Теодора после Теофилове смрти омогућио јој је не само да слободно упражњава своје верске напоре већ и да их пренесе својој деци, међу којима је био и сам цар, али и, што је било најважније, целокупној

⁷ О најзначајнијим манастирима и монасима прве половине IX века, посебно о Студитима и витинијском Олимпу. cf. *Morris*, *Monks*, 9–18, 35–39. Уп. и *Janin*, I, 86–89, 444–455; II, 127–191.

⁸ *Theophanes Continuatus*, (IV, 1) 148.18–149.3; *Genesius*, (IV, 2) 56.49–61.

⁹ Најзначајније од тих житија је *Житије Николe Студијца*, *Vita Nicolai Studitae*, 863–925 (за догађаје око васпостављања култа икона, cf. 901 B–D). О том питању уп. и *Morris*, *Monks*, 10–11.

¹⁰ Михаило III рођен је 9. јануара 840. године, cf. *C. Mango*, *When was Michael III born?*, *DOP* 21 (1967) 253–258; *Treadgold*, *Chronological Accuracy*, 183; *Treadgold*, *Revival*, 319.

¹¹ Познат је пример малолетног Константина VI и његове мајке царице Ирине, *Осџрогорски*, *Историја*, 184–186.

¹² *Осџрогорски*, *Историја*, 219.

¹³ О Теодори, cf. *PmbZ*, no. 7286.

Цркви и хришћанском Царству. Премда ће доцнија историографска традиција иза њеног лика пронаћи и друге покретаче ових значајних промена у историји хришћанског Царства и Цркве, попут њеног сарадника логотета Теоктиста, или њеног брата Варде, па чак и царичиног стрица Манојла, који је погинуо још 838. године,¹⁴ ипак су савременици у овом чину видели пре свега њено деловање и искључиво њену заслугу.¹⁵

¹⁴ Symeon, 131.2, пише како је Теодора васпоставила православну веру својим мишљењем и ујутјивом и ђосјешењем Теоктјистја, каниклија и логошешја (...γνώμη μὲν αὐτῆς, ὑποθήκη δὲ καὶ παραίνεσι Θεοκτίστου κανικλείου καὶ λογοθέτου...). Theophanes Continuatus, (IV, 1–3) 148.12–151.22 и Genesis, (IV, 2–3) 56.38–58.26, водећу улогу у промени верске политике приписују Варди и Манојлу, а помињу и извесног Констјантјина Јерменина, друнгарија вилге, оца Томе потоњег логотета дрома и претка историчара Јосифа Генесија, о чему cf. *A. Markopoulos*, *Quelques remarques sur la famille des Genesioi auf IX^e–X^e siècles*, ZRVI 24–25 (1986) 103–108. Преглед догађаја који су пратили смрт цара Теофила и васпостављање култа икона, углавном на основу података хроничара X века, пружа *Varona Codeso*, Miguel III, 59–96.

¹⁵ Улогу царице и њеног малог сина Михаила III у васпостављању икона слави већ томе посвећен канон који је саставио Теофан Грапт о прослави прве годишњице тог догађаја 844. године, cf. *Gouillard*, *Deux figures*, 381. О томе изричито сведочи и савремени и један од најстаријих сачуваних текстова који помињу васпостављање култа икона, *Житјије Св. Јоаникија* од монаха Петра, написано између 847. и 852/853. године, можда чак и већ у првој половини 847, пре смрти патријарха Методија 14. јуна 847, *Defenders of Images*, 247; *Timotin*, *Visions*, 184. Аутор овог текста пише како је његов јунак, Св. Јоаникије, умро *шрећег дана месеца новембра, десетог индиктја* (тј. 846. године), *за владавине нашег ђравославног цара Михаила, младог и најкројкијег одојчетја ђравославља, и ђригодно назване Теодоре* („Божји дар“), *оне која је заистја дарована свешју од Бога као божански дар ђравославља и која је доделила ђошјуну мир Цркви, заједно са својим ђошомцима, који су богочувани и боговенчани*, *Vita Ioannicii*, 433; *Defenders of Images*, 344–345.

И *Житјије Св. Михаила Синкела* († 846. године), које је саставио непознати монах цариградског манастира Хоре *не више од једне генерације након свештјишељеве смртји*, односно свакако пре смрти цара Михаила III, 867. године, *Life of Michael*, 5–6; *Sode*, *Jerusalem – Konstantinopel – Rom*, 146–147, такође у васпостављању икона препознаје искључиву заслугу царице Теодоре: *пошто су она и њен син Михаило преузели царску власт, марљиву и разборитју мисао ђосјави Теодора ђре свих осјалих добробитји и частјољубља, којима цареви обично ђосежу да се ђпрославе, да би се њена властј сигурном објавила и да би се мушка ђлеменишостј у женском ђреобразу ђриказала, не другачије него ђо милостји Божјој, ђосјише ово кроз сјажно ђредстјављање благочестјивих догматја и часних икона и оне већ раздељене у једно јединстјво обједини, да би се кроз заједницју ових ђосјојана и нејољубљана исђравностј вере ађосјолских и ошјачких догматја сачувала*, *Life of Michael*, 100.6–16.

Слично пише и у *Беседи о изгнанстјву ђађријарха Ниђифора* презвитера Теофана, *Theophanis Oratio*, 163 B–D. Жан Гујар, *Synodikon*, 122, n. 19, сматра да се у наведеном одељку *Житјије Михаила Синкела* у потпуности ослања на одговарајући одељак Теофанове *Беседе*. Међутим, та тврдња је тешко ускладива са датирањем настанка *Житјија Михаила Синкела* у време пре 867. године, с обзиром на то да се настанак Теофанове *Беседе* смешта обично у крај IX века, *Synodikon*, 122. С друге стране, *A. Kazhdan*, *A History of Byzantine Literature (650–850)*, Athens 1999, 257–258, сматра да је *Житјије Михаила Синкела* ипак дело нешто каснијег постања, па би коришћење Теофанове *Беседе* при његовом састављању тиме могло бити објашњено. Међутим, уверљивијим ми се чини датирања настанка *Житјија Михаила Синкела*

Први корак који је царица учинила на путу васпостављања култа икона и православне вере био је да се посаветује о том питању са својим блиским сарадницима, тј. људима који су јој помагали у управљању Царством. Пошто је сама одлучила да покрене питање обнављања православне вере, царица је *о тој ствари поразговарала са онима који су држали магистратске положаје и достојанства*, како стоји у *Беседи о изгнанству патријарха Нићифора и његових моштију* презвитера Теофана с краја IX века.¹⁶ Овај састанак између царице и највиших државних достојанственика, одржан негде током 842,¹⁷ био је и пресудан за њен подухват. Уколико би обезбедила неподељену подршку носилаца највиших државних положаја, царичином науму о васпостављању култа икона и православне вере био би осигуран успех. У супротном, уколико би се неко од високих званичника успротивио њеној одлуци и показао се оданим иконоборству и успомени почившег цара Теофила, то би неминовно довело до раздора у врховима државне власти и до озбиљне дестабилизације Царства. Састанак је био искључиво државног карактера, где је о царичиној иницијативи за обнављање култа икона расправљано као о државном питању. На њему нису учествовали представници цркве и монаштва.¹⁸

у време пре 867, које је предложила М. Канингам. Чињеница остаје да се одељци о Теодориној одлуци о васпостављању православља у *Житију Михаила Синкела* и Теофановој *Беседи* готово у потпуности поклапају, али питање хронолошког првенства између њих остаје отворено. С друге стране, могуће је да оба ова текста у наведеним одељцима преносе заправо вести једног ранијег, данас изгубљеног, извора.

¹⁶ Theophanis Oratio, 163 D.

¹⁷ Није могуће прецизније одредити време овог састанка.

¹⁸ Ж. Гујар у свом коментару уз издање *Синодика православља*, сматра да су на овом скупу учествовали и представници монаха, тј. да је ово био *прелиминарни скуј пресјавника властии и монашког реда*, Synodikon, 122. Међутим, *Беседа о изгнанству патријарха Нићифора и његових моштију* презвитера Теофана сасвим јасно сведочи да је царица овај састанак уприличила са *носиоцима световних достојанстава*, и да се обратила најистакнутијим представницима монашког реда по питању рестаурације култа икона тек *пошто је о тој ствари разговарала са онима који су држали магистратске положаје и достојанства*, Theophanis Oratio, 163 D–164 A. Исто се може закључити и из текста *Житија Михаила Синкела*, према коме је царица издала заповест да се заточени монаси ослободе и наредбе да се представници монаштва окупе на сабору у Цариграду тек након што је своју намеру о васпостављању култа икона *размотрила мудрим оштроумљем и разборитом свеићу*, Life of Michael, 100.17 sq. У овом последњем исказу би се могла препознати и алузија на поменути састанак царице са њеним световним достојанственицима. У *Житију Давида, Симеона и Георгија* помињу се писма која је царица упутила монаху Симеону, позивајући га да са осталим монасима који су били са њим дође у Цариград, Acta Davidis, 243.8–10, што је послужило А.–М. Талбот, у њеном коментару уз енглески превод овог списка, као основа за претпоставку да је тим писмима царица иницијално низ догађаја који ће довести до рестаурације култа икона, тј. да су она била позив одређеним монасима да дођу на састанак који је царица по овом питању уприличила са својим световним сарадницима, Defenders of Images, 211, nap. 338. Међутим, већ из наредних редова истог текста јасно је да у поменути *писмима* треба препознати она писма, позиве и наредбе, које је царица упутила монасима *након* што је одржала састанак са световним

Ко су били ти људи који су држали магистрайске положаје и достојанства, којима се царица Теодора најпре обратила када је хтела да васпостави култ икона? Описујући дешавања у вези са великим црквеним сабором који је уследио након поменутог Теодориног саветовања са дворским достојанственицима, *Житије Давида, Симеона и Георгија* набраја на једном месту имена достојанственика који су уз царицу одлучујуће допринели победи православља – Сергије Никитијат,¹⁹ Теоктист,²⁰ Варда²¹ и Петрона²² – карактеришући их све заједно као људе најправославније, који су се задесили као њрваца већа Синклија.²³ Нема сумње да и Теофанова *Беседа*, помињући људе који су држали магистрайске положаје и достојанства, говори управо о њима. Према век млађим хроничарима, прва тројица, изузев Петроне, били су људи које је цар Теофил, свестан да му се крај ближи и да иза њега остају царица-удовица и нејаки, тек двогодишњи син, а желећи да и поред тога њихов положај на престолу остане сигуран, на самртној постелји именовао за чуваре и намеснике свакодневних царских дужности свог малог сина. Истини за вољу, поменути хроничари, уз Варду и Теоктиста не помињу Сергија Никитијата, већ његово место у њиховим исказима заузима *Манојло*,²⁴ магистар и доместик Схола, стриц царице Теодоре. Међутим, Манојло је погинуо још у сукобу са Арабљанима код Анзена, 27. јула 838, и никако није могао бити учесник потоњих догађаја. Византијски хроничари X века приписали су

достојанственицима, на коме је донета одлука да се има спровести васпостављање поштовања икона, а које спомиње *Житије Михаила Синкела*. Наиме, поступајући по царичиној вољи и пловећи ка Цариграду, Симеону се у сну приказује Св. Антоније. Упитан од Симеона где путује, место одговара: *У Византији, да учиним православање и припремим њеби и онима са њобом веста у Каниклију*, Acta Davidis, 243.12–20. Његов пак брат Георгије, кога је претходно Симеон сам својим писмом упознао са царичином жељом, Acta Davidis, 243.10–12, пловећи за Цариград, уснио је прилику Св. Спиридона, који му је, упитан зашто је дошао, одговорио: *Дозлазим да се заједно са вама борим на сабору који треба да се окупи у Византији*, Acta Davidis, 243.30–31. Из овог је јасно да су се они, одговарајући на царичина писма, упутили на велики црквени сабор, који је она одлучила да сазове након састанка са својим највишим световним достојанственицима, а који ће се, према даљем тексту *Житија Давида, Симеона и Георгија*, одржати управо у згради Каниклија, Acta Davidis, 246.11–12 sq.

¹⁹ О Сергију Никитијату, cf. PmbZ, no. 6664.

²⁰ О Теоктисту, cf. ODB III, 2056 (P. Hollingsworth); PmbZ, no. 8050. Једини досадашњи покушај писања Теоктистове биографије начинио је још давно *Малишевский*, Логофетъ Феоктистъ, 265–297. Уп. и R. Guillard, Les Logothètes, REB 29 (1971) 48–50.

²¹ О Варди, cf. ODB I, 255–256 (P. Hollingsworth, A. Cutler); PmbZ, no. 791.

²² О Петрони, cf. ODB III, 1644–1645 (P. Hollingsworth); PmbZ, no. 5929; Halkin, Antoinne, 199–202. Да је у време смрти цара Теофила Петрона био и доместик Схола, предлаже Treadgold, Revival, 326, n. 451.

²³ ...Σέργιον τὸν Νικητιάτην, Θεόκτιστον, Βάρδαν καὶ Πετρῶνᾶν, ἄνδρας ὀρθοδόξοτάτους καὶ τῆς συγκλήτου τυγχάνοντας πρώτους βουλῆς..., Acta Davidis, 245.31–246.2.

²⁴ Theophanes Continuatus, (IV, 1) 148.7–14; Genesisius, (IV, 1) 55.16–20, из овог намесништва изоставља Варду. Cf. Bury, History, 154–157.

њему улогу коју је у овим догађајима имао заправо Сергије Никитијат.²⁵ Он је био, уз Варду и Теоктиста, један од чланова царског намесништва, и један од оних који су имали главну реч у питању обнављања култа икона. Петро-на,²⁶ царичин и Вардин млађи брат, није био формално укључен у вршење највише власти, али као царичином и брату једног од намесника, његово место јесте било у њиховој непосредној близини и његова улога у управљању и одлучивању свакако није била занемарљива. Према томе, уз царицу Теодору, поменути четворица били су личности у чијим се рукама нашла целокупна власт након смрти цара Теофила. С обзиром на то да су јој поменути достојанственици били сарадници и помагачи у вршењу царске власти, сасвим је разумљиво да се царица Теодора најпре њима обратила и са њима посаветовала о питању обнављања поштовања икона и православне вере. Какав је одговор од њих могла очекивати, то јест каква су била схватања ове четворце људи када је у питању поштовање култа икона?

У *Жиџију Давида, Симеона и Георгија* сва четворица су означени као људи најправославнији. *Жиџије царице Теодоре* назива Теоктиста *ваџреним ревнијељем љавославне вере*.²⁷ У *Синаксару Цариградске цркве* Сергије Никитијат остао је упамћен као *исџакнуџи ревнијељ љавославне вере и који се много борио за васџосџављање љавославља свеџих и часних икона*.²⁸

²⁵ H. Grégoire, *Études sur le neuvième siècle*, Byz 8 (1933) 520–524; *Treadgold*, *Revival*, 267–278, 293–304. О датуму Манојлове смрти, cf. *Halkin*, *Trois dates*, 9–11. *Varona Codeso*, Miguel III, 60–71, поклањајући пуно поверење хроничарима X века, држи да је поменути Манојло заиста учествовао у догађајима из 842/843, док J. *Signes Codoñer*, *Dead or Alive? Manuel the Armenian's (after)life after 838*, Pour l'amour de Byzance. Hommage à Paolo Odorico, edd. Ch. *Gastgeber et all.*, Eastern and Central European Studies 3, Frankfurt am Main 2012, 231–242, настоји, мислим без успеха, да у потпуности рехабилитује вредност података о Манојловом животу и деловању после 838. године.

²⁶ Према познијој хроничарској традицији, цар Теофил је Теоктисту и Петрони поверио да уклоне истакнутог војсковођу, патрикија Теофова, Персијанца, за кога је сумњао да жели да науди царици и малом престолонаследнику и преузме престо после његове смрти, Symeon 130.43–44; *Treadgold*, *Revival*, 326. Међутим, истина је да је Теофов страдао 839. или 840. године у борби против муслимана, близу Амориона, H. Grégoire, *Manuel et Théophobe ou la concurrence de deux monastères*, Byz 9 (1934) 196–197. О Теофову, уп. исто, 185–197; ODB III, 2067–2068 (*P. Hollingsworth*, *A. Cutler*); *PmbZ*, no. 8237. Након погибије магистра Манојла, доместика Схола, 838. године, *Treadgold*, *Revival*, 301, поред царевог зета и могућег наследника, кесара Алексија Музелеа, до његовог замонашења након рођења истинског престолонаследника Михаила, 840. године, исто, 319, Теофов је био најистакнутији војсковођа и сарадник цара Теофила, *ibid.*, 326. Од посебног је значаја податак познијих хроничара о томе да је он био *љавославан* и због тога *вољен од Цариграђана не мање него од Персијанаца*, којима је командовао, Symeon, 130.29.

²⁷ ...Θεόκτιστος ὁ λογοθέτης, ὁ καὶ κανίκλειος, θερμὸς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως ζηλωτῆς τυγχάνων..., *Vita Theodoraе*, 10.72–73.

²⁸ ...ὁς καὶ ζηλωτῆς διάπυρος τῆς ὀρθοδόξου πίστεως γέγονε καὶ πολλὰ ἠγωνίσατο εἰς τὸ τὴν ὀρθοδοξίαν γενέσθαι τῶν ἀγίων καὶ σεπτῶν εἰκόνων..., *Synaxarium CP*, 778.1–4.

Међутим, овакве формулације могле су бити и познији одјек улоге и заслуге тих личности у васпостављању култа икона и не морају се узети као непосредно сведочанство о њиховим верским схватањима за Теофилова живота и у време његове смрти. Овде треба узети у обзир и неке друге околности. Варда и Петрона су били браћа царице Теодоре. Њихов успон у хијерархији Царства био је омогућен захваљујући њеном положају, и положају њиховог стрица Манојла, и мајке, зосте патрикије Теоктисте. Познато је да је цела њихова породица увек била одана православљу, и да се и за време Теофилове владавине око њих створио круг иконопоклоника, чији су најистакнутији чланови били зоста патрикија Теоктиста, али и маћеха самог цара Теофила, Јефросина.²⁹ Поред тога, и Сергије Никитијат, магистар, био је такође Теодорин сродник.³⁰

Од четворице људи који су са царицом Теодором донели одлуку о васпостављању култа икона, једино се Теоктисту могла пронаћи мрља иконоборске прошлости. Теоктист, евнух, магистар и логотет Дрома, чији је успон у чиновничкој хијерархији Царства, од хартуларија каниклија за време Михаила II до логотета Дрома пре средине 838. године, везан искључиво за службу и оданост иконоборским царевима Михаилу II и Теофилу, учествовао је у прогонима иконопоклоника које су ови цареви спроводили. Децембра 831, као хартуларије каниклија, уз тадашњег логотета Дрома Арсавира Морохарзанија, учествовао је у испитивању заробљених иконопоклоничких монаха Методија, потоњег православног патријарха, и Јефtimiја Сардског,³¹ а јула 839, и сâм као логотет Дрома, у испитивању заробљених јерусалимских монаха, браће Теодора и Теофана, у процесу који је био окончан 18. јула 839, урезивањем јамбских стихова на лица двојице браће, који ће од тада остати упамћени и поштовани као *Грайџи* (Γράϊτοι, тј. *Начерџани*), свеци и исповедници православља.³² Описујући невоље које је тада претрпео у Цариграду,

²⁹ *Treadgold, Revival*, 271.

³⁰ *Synaxarium CP*, 777.13–778.1.

³¹ *La vie d'Euthyme de Sardes* († 821): une oeuvre de patriarche Méthode, ed. *J. Gouillard*, TM 10 (1987) § 18, ll. 339–349; *Acta Davidis*, 238.4–16; *Treadgold, Revival*, 277, 435, n. 383.

³² *Vita Theodori Grapti*, 672 B–680 A; *Life of Michael*, 78.23–96.4; *Praise of Theodore Graptos*, 133–146; *Symeon* 130.37–39. Од наведених извора прва два наводе месец и датум, али само *Жиџије Михаила Синкела* наводи и индикт – *чејрнаесџи*, *Life of Michael*, 96.3–4, што би била 836. година. Међутим, *Treadgold, Chronological Accuracy*, 187–189, уверљиво је показао да је поменути податак *Жиџија Михаила Синкела* погрешан, будући да сви остали извори сведоче да је то било након што је Јован Граматичар постао цариградски патријарх 838, и да догађаје у вези са страдањем браће Грапта треба сместити у 839. Питање хронологије остаје отворено, јер М. Канингам, *Life of Michael*, 15–16, n. 51, инсистира на 836. години, док *Sode, Jerusalem – Konstantinopel – Rom*, 233–234, такво датирање одбацује.

Жиџије Теодора Грайџа и *Жиџије Михаила Синкела* наводе да је 14. јула браћу испитивао *логоџеј Дрома*, *Vita Theodori Grapti*, 676 C; *Life of Michael*, 90.32–92.1, али не наводе његово име. Међутим, јула 839. то је могао бити само Теоктист, који се на том положају први пут јавља јула–августа 838. године, *Theophanes Continuatus*, (III, 27) 122.2–3; *Genesisius*, (III, 15)

сам Теодор *Грайѿи*, у писму које је након ових догађаја упутио Јовану, митрополиту Кизика,³³ описује и свој сусрет са *логотѿетом Дрома*, тј. Теоктистом. Логотет је испитивао Теодора и Теофана *зашиѿо су се радовали смрѿи царѿ Лава* (Јерменина, 820. године) и *зашиѿо нису хѿтели да ѿрихвѿиѿе његову веру* (иконоборство), *будуѿи да су за време његовог царевања ѿребегли у Цариград*. Браћа су спремно одговорила да *ниѿи су се радовали смрѿи царѿ Лава, ниѿи су ѿримили његову веру, ниѿи су дошли за његовог царевања, него за царевања оног ѿре њега* (тј. православног цара Михаила I, 811–813).³⁴ На то им је логотет само одговорио: *Добро, добро, идиѿе*.³⁵ Из ових речи у литератури је извођен закључак да је логотет Теоктист, иако извршавајуѿи своју дужност оданог царског чиновника, у одређеној мери саосећао са двојцом прогоњених и кажњаваних иконопоклоничких монаха, и да је сам Теодор Грапт тога био свестан.³⁶ Међутим, чини се да је већ састављач *Жиѿиѿија Михаила Синкела* на другачији начин разумео ове Теоктистове речи, пошто их парафразира на следећи начин: *Идиѿе, дакле, ѿѿѿем који вам је од царѿ одређен*.³⁷ Како су након тога спроведени у Преторион, да би њихово страдање било настављено и окончано четири дана касније урезивањем јамбских стихова на њихова лица,³⁸ после чега су поново послати у прогонство, у Апамију у Витинији,³⁹ јасно је који је то био *ѿѿи који је од царѿ одређен* за њих. Не би се могло рећи да је логотет Теоктист пронашао одговарајуѿи начин да искаже саосећање за трпљење Теодора и Теофана правећи алузију на нове недаће које су их тек чекале. Зато је у начину на који је спровео испитивање браће Грапта заиста тешко препознати његов благонаклон став према иконопоклонцима. Како се онда десило да је један одани слуга иконоборских царева и њиховог режима, који је још крајем четврте деценије IX века верно извршавао поверене му задатке у гоњењу иконопоклоника, већ до 843. прерастао у *ваѿреног ревниѿеља ѿ православне вере*? У поменутом испитивању које је Теоктист спроводио, браћа Грапти су му у једном тренутку одговорили: *Не ѿрихвѿѿамо да искривљујемо и новоѿаримо веру због вас који се саѿреображаваѿе ѿрилика-*

50.10; *Treadgold, Revival*, 301, 443 n. 411. М. Канингам, *Life of Michael*, 158–159, n. 153, држећи се датовања ових догађаја у 836, такође сматра да је поменути логотет Дрома Теоктист, пошто је он тај положај могао заузимати и неко време пре него што се први пут јавља на њему 838, а пре тога се у изворима помиње као логотет Дрома Арсавир 831. године, *Treadgold, Revival*, 277.

³³ Писмо је у целини пренето у *Жиѿиѿију Теодора Граѿиѿа*, *Vita Theodori Grapti*, 672 В–680 А. На њега се у потпуности ослања и готово дословно га следи и *Жиѿиѿије Михаила Синкела* у својим одговарајуѿим поглављима, *Life of Michael*, 80.22–96.4.

³⁴ *Vita Theodori Grapti*, 676 В–С; *Life of Michael*, 90.24–32.

³⁵ *Vita Theodori Grapti*, 676 С.

³⁶ *Treadgold, Revival*, 311, 447, n. 428.

³⁷ *Life of Michael*, 92.1–2.

³⁸ *Life of Michael*, 92.2–96.4; *Vita Theodori Grapti*, 676 С–680 А.

³⁹ *Vita Theodori Grapti*, 680 А.

ма.⁴⁰ Овим речима, изговореним Теоктисту у лице, они су га окарактерисали као неког ко се води према тренутним околностима, ко није постојан у својим уверењима, као што су они били. То је значило да је, у њиховим очима, Теоктист био неко ко је исповедао иконоборство само зато што су околности тако налагале. Није тешко схватити да би он ово уверење променио првом приликом када би се и околности промениле. Након смрти иконоборског цара Теофила, нашавши се у положају сарадника и чиновника једне царице која је исповедала поштовање икона, Теоктист се прилагодио новим околностима и постао *ваџрени ревниџель ѣправославне вере*. Међутим, можда бисмо били неправедни према Теоктисту ако бисмо промену његових верских убеђења везали искључиво за промену на царском престолу. Тај његов лични преокрет могао је бити и последица једног ширег духовног струјања у цариградској средини, која је почела окретати леђа институционализованом иконоборству још за последњих година Теофиловог живота.

У сваком случају, приликом тог разговора са четворицом својих најближих сарадника у управљању Царством – Сергијем Никитијатом, Теоктистом, Вардом и Петроном – царица Теодора није наишла на противљење. Напротив, сва четворица су тада у потпуности делила њена верска убеђења и од свих је добила неподељену подршку за подухват обнављања култа икона у Цариградској цркви. Пошто је на поменутом састанку постигнута пуна сагласност целокупног државног врха о том питању, донета је одлука да се такав став изнесе пред представнике Цркве, као званични став државне власти, и да се о њему расправи на великом црквеном сабору, који ће ради тога бити сазван и одржан у Цариграду. Тек тада се царица обратила монасима.⁴¹

Међутим, први наредни корак који је имала да начини наметао се сам по себи. Чврсто решена да раскине са иконоборском политиком свог покојног мужа, царица је издала заповест да се сви они који су *ради ѣправославне вере били или ѣослаџи у изгнансџиво или заџворени у ѣтамницама* ослободе и пусте.⁴² Овом мером нису били обухваћени само монаси него и *не мали број благочесџивих свейовњака*, које је Теофил тирански прогонио и којима је био

⁴⁰ Vita Theodori Grapti, 676 B.

⁴¹ Theophanis Oratio, 163 D–164 A.

⁴² Life of Michael, 100.18–20; De Theophili absolute, 21.15–22.8. Сличним речима ову меру описују и Vita Theodoraе, 10.61–64, и Georgius Monachus II, 803.17–26, с том разликом што овај царичин корак представљају као последицу претходно одржаног сабора о васпостављању култа икона. Сматрам да је веродостојнија верзија коју доносе *Жиџије Михаила Синкела и О ѣџросџу Теофиловом*, да је Теодора најпре издала заповест да се прекине даљи прогон иконофилских монаха, па је тек после тога одржан сабор о васпостављању култа икона. Наравно, Теодорина жеља је била да на том сабору учествује што више монаха, тако да је сасвим природно да је најпре наредила њихово ослобађање из тамница и повратак из изгнанства, како би уопште могли да дођу у Цариград на сабор. Иначе, и Acta Davidis, 243.2–8, такође ослобођење монаха везује за време непосредно по смрти цара Теофила.

одузео имовину, као и сви остали који су кажњавани зато што нису хтели да се покоре његовој верској политици.⁴³ Тиме је, заправо, званично окончан државни прогон поштовалаца икона. На тај начин царска власт је православнома повратила право слободног исповедања вере и озаконила њихов положај. Међутим, званично вероисповедање византијске цркве и даље је било иконоборско. О промени на том плану једино је могао да одлучи велики црквени сабор, на коме би се окупили представници званичне цркве, тј. епископи и њихов клир, представници монаштва и представници државне власти. Решена да свој наум о воспостављању култа икона спроведе до краја, царица је одлучила да организује један такав сабор у Цариграду. С том намером, упутила је писма и наредбе представницима православне струје – монасима и исповедницима, позивајући их да се окупе у Цариграду на предстојећем сабору који ће одлучити о судбини јереси.⁴⁴

Сабор из 843.

Сабор који је царица решила да сазове морао је бити замишљен као помесни сабор епископа са подручја Цариградске патријаршије.⁴⁵ Према канонима Цркве, само је сабор епископа имао власт да донесе одлуке које би биле обавезујуће за целокупну цркву коју су ти епископи представљали.⁴⁶ Иконоборство је у Цариградској патријаршији и било воспостављено на једном таквом сабору, у Цариграду 815.⁴⁷ Само по истој процедури могло је бити и одбачено и присиљено да уступи место православљу.⁴⁸ Чињеница да су епископи, којима је та власт припадала, тада већином били присталице и поборници иконоборства, свакако није много жалостила царицу Теодору. Њеној и вољи њених сарадника морали су се приклањати и епископи. У сваком случају, монаси, бројна и моћна православна скупина били су њен главни адут на предстојећем сабору. Изузетно теолошки потковани, са животом достојним дивљења, што им је давало неоспорни ауторитет, монаси ће, царица је могла да буде сигурна у то, са снажном потпором световних власти, на предстојећем сабору убедити епископе да одступе од своје јереси.

⁴³ Vita Theodoraе, 10.61–68; De Theophili absolutione, 21.22–24.

⁴⁴ Life of Michael, 100.18–23; Acta Davidis, 243.8–10; Theophanis Oratio, 164 A.

⁴⁵ Црквени канони познају само *епископске саборе*, који могу бити *помесни епархијски*, *помесни дијецезански* (у овом случају „наддијецезански“) и *васељенски*, ODB I, 540–543 (A. Papadakis, A. Cutler).

⁴⁶ I vas. 5, Σύνταγμα II, 124–125.

⁴⁷ Alexander, Iconoclastic Council, 35–66.

⁴⁸ Тако су на сабору у Никеји 787. године биле одбачене одлуке иконоборског сабора из 754, док су на новом иконоборском сабору 815. биле одбачене одлуке православног сабора из 787. и обновљене оне иконоборског сабора из 754. године, Alexander, Iconoclastic Council, 40–41.

Сви извори се слажу да је сабор закључен 11. марта 843. године, у недељу прве седмице Великог поста.⁴⁹ Према *Делима Давида, Симеона и Георгија*, већина саборских расправа завршена је до Недеље сиропусне, која је била 4. марта, а седам дана касније, 11. марта, био је само свечани завршни чин.⁵⁰ С друге стране, према спису *О ојросѣу Теофиловом*, саборска заседања су се одиграла баш у ових седам дана.⁵¹ Тешко је замислити да се читав сабор одиграо у једном дану, у прву недељу Великог поста. С друге стране, тешко је поверовати и да је сабор окончан у недељу пре тога, па да је наредних седам дана прошло у беспосличењу. Поред тога, мало је вероватно да би се са свечаним проглашењем саборских одлука чекало целих седам дана. Најближи истини чини се исказ списа *О ојросѣу Теофиловом*. Саборска заседања одржавала су се непрестано у току прве седмице Великог поста и резултирала свечаним проглашењем саборских одлука и свечаном поворком у недељу те седмице, од тада називане *Недељом ѱравославља*. Да ли се сам почетак саборских заседања поклапао са почетком те седмице, или је пао у Недељу сиропусну или пак још који дан раније, не може се са сигурношћу рећи. Најбоље би било закључити да је сабор почео почетком марта, трајао током прве седмице Великог поста и окончао се у прву недељу те седмице, 11. марта 843.

Време одређено за сазивање епископских сабора у више наврата је прописивано канонима Цркве. Још је 37. Апостолско правило одредило да се епископски сабори имају сазивати *два ѿуѣа годишње* – четврте недеље педесетнице и *дванаестог дана месеца иѱерверетѣја* (тј. октобра).⁵² Пето правило Првог васељенског сабора (Никеја, 325. године) донекле је изменило ове рокове – први сабор у години треба да се одржи *ѱре Четрдесетнице*, тј. пре Великог поста, а други *у јесење доба*.⁵³ Пошто није било лако у пракси извести окупљање епископа два пута годишње, позније одредбе су ово правило рационализовале и одредиле да се сабори свакако имају држати обавезно бар једном годишње, и то у време између Васкрса и краја месеца октобра.⁵⁴ Ове одредбе односе се на епархијске (провинцијске), али свакако и на дијецезанске и шире помесне, као и васељенске саборе. Последња одредба, о одржавању сабора између Васкрса и краја месеца октобра, донета је на Трулском сабору 691/692, а поновљена на Седмом васељенском сабору 787. Међутим, сабор који је сазвала Теодора одржан је, како ће се видети, 3. марта 843. године, последње суботе уочи почетка Великог поста. То би било у складу са одред-

⁴⁹ Vita Theodorae, 10.14–23; Acta Davidis, 250.16–28; Vita Irenes, 603 A; De Theophili absolutione, 39.8 sq; Theophanes Continuatus, (IV, 6) 154.2–7; Symeon, 131.2; Pseudo-Symeon, 647.15–18; Georgius Monachus Continuatus, 811.13–16.

⁵⁰ Acta Davidis, 249.11–250.28.

⁵¹ De Theophili absolutione, 31.13–39.29.

⁵² Ап. 37, Σύνταγμα II, 50.

⁵³ I вас. 5, Σύνταγμα II, 124–125. Слично и IV вас. 19, Σύνταγμα II, 265.

⁵⁴ Трул. 8, Σύνταγμα II, 324–325; VII вас. 6, Σύνταγμα II, 577–578.

бама петог правила Првог васељенског сабора. Зашто се Теодора ослонила на ово древно правило, а не на скорија правила Трулског и Седмог васељенског сабора? Очигледно, у тренутку када је Теодора почела са припремањем сабора изгледало је да неће бити довољно времена да се све припреми, да сви учесници стигну у Цариград и да се сабор одржи до краја октобра 842. Свесна тога, а не желећи да се одуговлачи до после Васкрса наредне године, Теодора је пренебрегла осмо правило Трулског сабора и мудро искористила пето правило Првог васељенског сабора. Тако је велики црквени сабор сазвала за последњу недељу пред почетак наредног Великог поста, што је био почетак марта 843. Тиме је обезбедила довољно времена да припреми све услове у Цариграду, али и да у престоницу стигну монаси из познатих и мање познатих монашких центара по провинцијама, тада главна узданица иконопоклоничког покрета у крилу цркве. Према томе би Теодорина одлука о сазивању сабора била донета крајем лета 842, а тада би биле састављене и њене наредбе и писма монасима да на предстојећи сабор дођу. Сходно томе, њен састанак са сарадницима и царским намесницима, и наредба о ослобађању и престанку прогона иконопоклоничких монаха и световњака има се хронолошки сместити у пролеће или рано лето исте године.

Ослобођени дугогодишњег прогона, одазивајући се на царичине наредбе, представници монашких заједница похрилили су у престоницу, да на предстојећем сабору пруже свој допринос победи православља. У одређено време, пред крај зиме 843. године, окупили су се у Цариграду *сви њравославни архијереји и монаси*,⁵⁵ одн. *Христџови исјоведници и мученици, живи сџубови Христџови*, са разних страна и градова, *као дивни цвешови са џролећних ливада*, како је то сликовито описано у *Жиџију Михаила Синкела*.⁵⁶ Свакако, монасима који су дошли са стране придружили су се и монаси бројних престоничких манастира. Међу овим монасима, извори издвајају неколицину оних који су се истицали својим ауторитетом, и који се могу сматрати предводницима монашког покрета тог времена. У питању су Јоаникије, Иларион и Симеон.⁵⁷ Јоаникије, свакако један од највећих подвижника тог времена,⁵⁸

⁵⁵ Acta Davidis, 244.1–2.

⁵⁶ Life of Michael, 100.22–24. Јосиф Генесије помиње монахе из монашких заједница са гора Олимпа, Атона и Иде и из Кимине, Genesis, (IV, 3) 58.21–22, премда се помен Атона у овој групи мора сматрати анахронизмом.

⁵⁷ Њих тројицу спомиње патријарх Методије (843–847) у својој беседи о односу према клирицима који су пали у јерес, *Darrouzès, Documents*, 296.5–6; *Darrouzès, Méthode*, 54, по. 1.11–13. *Синодик њравославља*, прославља их у поменима заслужним борцима за васпостављање православља, *Synodikon*, 53.128–132. *Vita Theodoraе*, 10.28–29. помиње Јоаникија, док изоставља Илариона и Симеона, али помиње још двојицу иначе непознатих монаха – Арсакија и Исаију, и додаје им Методија, који је на сабору 843. изабран за патријарха. Извесног *Арсакија* спомиње и *De Theophili absolutione*, 32.2–3.

⁵⁸ О Св. Јоаникију, cf. *PmbZ*, no. 3389.

проводио је своје дане у миру витинијског Олимпа и није био физички присуан на заседањима сабора у Цариграду.⁵⁹ Међутим, његов духовни ауторитет био је свеприсуан, и његов пример и истинско залагање за поштовање светих икона надахњивали су монахе који су се окупили у Цариграду, тако да се с правом може рећи да је и он био једна од најзначајнијих фигура Цариградског сабора 843, и да су му историјски списи посвећени овом догађају с разлогом приписали такву улогу. За монаха Илариона, игумана манастира Далмата, једног од најзначајнијих и најугледнијих цариградских монашких центара, могло би се рећи да је у том тренутку, па самим тим и на поменутом сабору, наступао као предводник престоничког монаштва.⁶⁰ Насупрот њему, монах Симеон, некада столпник, потом заробљеник цара Теофила у Цариграду и коначно изгнаник на острву Афусији,⁶¹ играо је на сабору у Цариграду, у одсуству Св. Јоаникија, улогу стварног предводника провинцијског монаштва. Осим ове тројице, било је и других истакнутих монаха који су дали печат Цариградском сабору 843. године. Извесно је да су монахе Студијског манастира, коме је у претходној генерацији енергични игуман и заслужни борац против иконоборске јереси Теодор Студит био донео велику славу и утицај,⁶² предводили тадашњи игуман Навкратије и Атанасије, игуман манастира Сакудион, студитског манастира у Витинији.⁶³ Ипак, они нису могли да остваре на остале монахе онај утицај какав је могао да остави њихов претходник Теодор.⁶⁴ Извори одређену улогу на сабору придају и извесном Јовану, званом Катасамба, вероватно игуману манастира Ката Сава.⁶⁵ На сабору је свакако био присуан и Методије, који је на крају заседања био изабран за новог

⁵⁹ Vita Ioanicii B, 431; Life of Michael, 102.23–25.

⁶⁰ О Св. Илариону, cf. PmbZ, no. 2584. Манастир Далмат био је најугледнији престонички манастир, а његов игуман био је *архимандрит*, тј. старешина игумана свих осталих манастира у Цариграду, уп. исто.

⁶¹ О Симеону Столпнику, cf. PmbZ, no. 7178; Acta Davidis, 218.25–242.31; Defenders of Images, 144–145. Овог Симеона Столпника из IX века треба разликовати од његових старијих и славнијих имењака, Симеона Столпника из V века и Симеона Новог Столпника, званог и Дивногорац, из VI века, о којима cf. ODB III, 1985–1987 (N. Patterson-Ševčenko, A. Kazhdan); ЕП III, 1745–1746 (M. Bojuh).

⁶² Morris, Monks, 13–18. О Теодору Студиту, cf. PmbZ, no. 7574. О Студијском манастиру, cf. ODB III, 1960–1961 (A. Kazhdan, A.-M. Talbot, A. Cutler); Janin, I, 444–455.

⁶³ О Навкратију Студиту, cf. PmbZ, no. 5230; о Атанасију, cf. PmbZ, no. 675. О манастиру Сакудион, cf. Janin, II, 177–181.

⁶⁴ О утицају Студита на догађаје из 843. године већ је било речи.

⁶⁵ Acta Davidis, 245.17–18; Vita Ioanicii B, 431–432, где се прво користи облик *Κατασαμβα* – *Κατασαμβας*, а затим облик *Κακωσαμβα* – *Κακωσαμβας*. Ту се ова личност доводи у тесну везу са студитском заједницом и њеним предводницима Навкратијем и Атанасијем, а уз њих ће бити и касније, током њиховог сукоба са патријархом Методијем. О Јовану Катасамби уп. и PmbZ, no. 3219.

цариградског патријарха.⁶⁶ Био је присутан и Михаило, некадашњи синкел Јерусалимске патријаршије, чије житије представља драгоцен извор за околности око обнављања култа икона.⁶⁷

Према царичиној жељи, сабор је требало да се одржи, према појединим изворима, у *једном одвојеном делу њалаише*,⁶⁸ а према другим изворима – у *Каниклију*.⁶⁹ Ово место, на обали Златног рога, било је резиденција царског чиновника ἐπί τοῦ κανικλείου, чувара царског пурпурног мастила, којим су цареви потписивали своја акта.⁷⁰ У то време тај положај заузимао је Теоктист, један од чланова царског намесничког савета и један од четворице царичиних најближих сарадника и са њом покретача обнове култа икона. Сама ова чињеница није довољна као објашњење због чега је царица желела да се сабор одржи управо тамо, али чини се да нема ни довољно разлога да се у то сумња, с обзиром да више независних извора јасно наводи Каниклион као место одржавања сабора. На том месту окупила се *чишљава црквена и њодвижничка скујина*, али поред њих још и *чишлав синклији*, тј. царица са свим највишим државним достојанственицима, пре свега горепоменутом четворицом својих најближих сарадника – Сергијем Никитијатом, Теоктистом, Вардом и Петроном, затим припадници клира, како они који су сачували оданост култу икона, тако и они који су исповедали иконоборство, и они који су од иконобораца били заређени, а напослетку и велико мноштво обичног народа.⁷¹ Из наведених речи стиче се јасна представа о изгледу и величини сабора који се састао у Цариграду, у Каниклију, крајем зиме 843, представа коју свештеник Теофан, аутор *Беседе о њреносу мошћинију њаѡријарха Нићифора*, сликовито, помало претерано, али опет довољно јасно, описује као *мноштво које се не може бројем разумети*.⁷²

Ток сабора био је замишљен као *расѡрава на основу божанских сѡиса* (προσδιάλεξις ἐκ τῶν θεῶν γραφῶν).⁷³ У ствари, ту расправе није било. Као што

⁶⁶ Acta Davidis, 244.1 sq. даје Методију врло запажено место у догађајима везаним за сабор. Да је он био присутан на сабору може се закључити и према Vita Ioanicii B, 431; Theophanis Oratio, 164 B–C. Vita Theodoraе, 10.28–29, наводи Методија као једног од најзначајнијих *ѡреѡдобних и ѡриблажених оѡаца који су се ѡада били окујили*. Vita Methodii, 1253 A–B, уопште не спомиње сабор, већ само да је Методије изабран за патријарха као најдостојнији, након што је патријарх Јован избачен са свим својим клиром. Само Life of Michael, 104.10–26, наводи да је Методије у време одржавања сабора био у изгнанству у Елевомитском манастиру и да је дошао у Цариград тек пошто је позван од сабора да преузме архијерејски престо.

⁶⁷ Life of Michael, 100.22 sq, посебно 102.14–104.31.

⁶⁸ Life of Michael, 100.28–30; Theophanis Oratio, 164 A.

⁶⁹ Acta Davidis, 246.11–12; Genesisius, (IV, 2) 57.78–80; Synodicon Vetus, 156.4.

⁷⁰ О положају чиновника ἐπί τοῦ κανικλείου (званог још и χαρτουλάριος τοῦ κανικλείου или једноставно *каниклије*), cf. Kanikleios, ODB II, 1101 (*A. Kazhdan*). О четврти *Каниклион*, cf. Defenders of Images, 211, n. 343.

⁷¹ Life of Michael, 100.29–102.1; Theophanis Oratio, 164 A.

⁷² Theophanis Oratio, 164 A.

⁷³ Acta Davidis, 246.12–13.

су иконоборци на свом сабору 815. године искористили одређена поглавља светих и светоотачких списа да побију одлуке Седмог васељенског сабора у Никеји 787,⁷⁴ тако су сада представници иконопоклоничке струје користили неке друге наводе да помоћу њих оповргну одлуке сабора из 815.⁷⁵ Пошто су епископи и њихов клир махом били иконоборци, било је сасвим природно да иконопоклоничко виђење спора заступају монаси. Ако је веровати *Делима Давида, Симеона и Георгија*, иконопоклоничке аргументе засноване на *божанским сѝисима* сабору је изложио монах Методије, и то тако снажно и делотворно да *чиѝава фаланга иконобораца, ѝрви и једини наѝад не ѝодневши, сасвим одбаѝи шѝиѝиѝове и смесѝа ѝосѝаде бегунѝима са бојног ѝоља*.⁷⁶ Ипак, судећи према оцени савременика,⁷⁷ главна личност међу монасима на сабору био је Симеон Столпник. Стога се, премда се опис сабора дат у његовом житију, садржаном у оквиру компилативног хагиографског списка званог *Дела Давида, Симеона и Георгија*, не може примити у свим појединостима,⁷⁸ ипак може прихватити значајна улога на сабору коју овај опис даје свом јунаку – након Методијевог излагања, *егзарх ѝрезвиѝера Велике цркве*, тј. Свете Софије, прилази са свим својим клиром Симеону, пада на колена пред њим, јавно се одриче иконоборства као јереси и предаје је анатели заједно са њеним јересијархом, тј. патријархом Јованом.⁷⁹ То је био преломни тренутак. Након тога и цео сабор *Божѝих јерарха и ѝреѝодобномученика*, предвођен самом царицом и њеним малим сином, царем Михаилом, предао је анатели оне

⁷⁴ Alexander, Iconoclastic Council, 40–41; P. Alexander, Church Councils and Patristic Authority, Harvard Studies in Classical Philology 63 (1958) 497–502; A. Alexakis, Codex Parisinus Graecus 1115 and its Archetype, Washington 1996, 34–37.

⁷⁵ Synodikon, 126; Defenders of Images, 218, n. 373.

⁷⁶ Acta Davidis, 246.13–17. И *Житије патријарха Методија* истиче за свог јунака да је ѝознавањем Писма и даром благоречивосѝи све надилазио, Vita Methodii, 1253 В. Сличну оцену садржи и Vita Ioanicii В, 431.

⁷⁷ Његово име истиче међу осталим монасима патријарх Методије (843–847) у једној својој беседи, Darrouzès, Méthode, 54. no. 1.11–12; Darrouzès, Documents, 296.5–6; такође и Синодик ѝправославља, Synodikon, 53.132.

⁷⁸ Acta Davidis, 244.1 sq. О овом тексту, који је најсадржајнији и најдетаљнији у опису сабора из 843. у односу на све остале изворе који помињу овај сабор, и његовој историјској вредности, cf. Defenders of Images, 143–147. Делови сумњиве веродостојности и мале изворне вредности које садржи овај спис у одељцима посвећеним обнављању поштовања икона су следећи: а) претходни састанак царице са Симеоном, Георгијем и Методијем о томе да покојни цар Теофил не буде анатемисан, Симеонов бес и царичин изгон монаха из града, Симеоново попуштање, Acta Davidis, 244.4–246.11; б) самостална расправа Симеона са патријархом Јованом у присуству царице и малог цара, ван Каниклија, речити говорник патријарх остаје без речи, Симеоново опроштење за цара Теофила, пророчанство о патријарховом покушају самоубиства, пророчанство просјака на улици, Acta Davidis, 246.22–248.22.

⁷⁹ Acta Davidis, 246.17–21.

који су се борили против светих и божанствених икона.⁸⁰ Чувши ово и схвативши шта се дешава, а затечен брзином и изненадношћу којом се све одиграло, патријарх Јован се нашао на ивици разума.⁸¹ Његово душевно стање претрпело је такав ударац да га је, према неким изворима, одвело чак дотле да покуша самоубиство.⁸² Након овог чина био је у потпуности уништен сваки његов духовни, морални и физички ауторитет. Због *ћогрда које је ћроћив Бога доћуићиао*, овај *клећи и оћаки врач*, како га карактеришу одређени извори, једногласном одлуком сабора и царичином наредбом, свргнут је са светог патријаршијског престола царског града и предат анатеми, а затим је, по царичиној наредби, прогнан из града и заточен у манастиру Клидион, на европској обали Босфора, северно од Цариграда.⁸³ Заједно са њим свргнути су и *сви јерейици на целој земљи ћод Сунцем*.⁸⁴ То је вероватно значило да су истом приликом и сви епископи и свештеници који су били присталице иконоборског остали без својих положаја.

⁸⁰ Theophanis Oratio, 164 A–B; Life of Michael, 102.3–6. Theophanis Oratio саборско изрицање анатеме иконоборцима непосредно надовезује на реченицу у којој обавештава како су сабору између осталих присуствовали и *свейћшеници и ућравийћели цркава* које су били поставили иконоборци. Из ове везе може се наслутити да је и аутору ове беседе, презвитеру Теофану, била позната улога коју су у осуди јереси на сабору одиграли свештеници Велике цркве, тј. Свете Софије.

⁸¹ Theophanis Oratio, 164 B; Life of Michael, 102.6–9; Acta Davidis, 246.21–22.

⁸² Theophanis Oratio, 164 B. С друге стране, Acta Davidis, у жељи да што више прославе свог главног јунака, Симеона Столпника (Новог), на овом месту праве једну већу дигресију. Пошто се патријарх Јован избеумио и *бојазни и сћраићном ћаћом ићуићно*, Acta Davidis, 246.21–22, убедио је царицу да му дозволи да се сам, у њеном и присуству малог цара, суочи у расправи са Симеоном, надајући се да ће лако однети победу, пошто је веровао како је Симеон без *заокруженог образовања* (*ћуккћлић паидећсечос ћцоићрон*). После низа догађаја праћених разним чудима, десило се да је патријарх занемео усред реченице, што је омогућило Симеоу да надвлада. Царица га је тада послала назад у Каниклион, да са осталим оцима приступи избору новог патријарха. Симеон је тада прорекао да Јован неће лако одступити са свог патријаршијског престола, *доћ својом руком себи не науди*. После тога, Симеон се вратио у Каниклион, Acta Davidis, 246.22–248.22. Симеоново пророчанство о томе да ће Јован покушати самоубиство обистинило се, према овом извору, тек након што је на сабору био изабран нови патријарх и док је свечана поворка поводом тога и васпостављања култа икона ишла улицама Цариграда, Acta Davidis, 249.21–250.13.

⁸³ Theophanis Oratio, 164 B; Vita Theodorae, 10.30–33; Georgius Monachus II, 802.13–21; Acta Davidis, 250.13–14; Life of Michael, 102.9–12; Vita Methodii, 1253 A; Life of Ignatius, 20.8–11 (= Vita Ignatii, 500 C); De Theophili absolutione, 22.9–21; Genesisus, (IV, 4) 58.28; Theophanes Continuatus, (IV, 3) 150.21–151.17; Symeon, 131.2; Pseudo-Symeon, 647.9–11; Georgius Monachus Continuatus, 811.9–11. Место његовог прогонства помињу само Симеон Логотет и писци његове групе, док Theophanes Continuatus, (IV, 3) 151.16–17, пише да је прогнан у *ћредграће*, у место звано *Тћ Пћћћ*, што је највероватније исти Клидион, cf. Life of Michael, 163, n. 176; *Janin I*, 290–291. Остали извори наводе само да је истеран из града.

⁸⁴ Theophanes Continuatus (IV, 6), 154.9–12.

Након тих догађаја, сабор је на себе узео и задатак да изабере новог поглавара цариградске цркве. Свакако да и пре сабора нико од иконопоклоничких представника није размишљао о томе да Јована Граматичара задржи на патријаршијском престолу. Већ се онда знало да ће он бити анатемисан заједно са својом јереси и уклоњен са престола. Због тога је јасно да је сабор од самог свог сазивања био доживљен и као изборни, и да су многи учесници већ долазећи на њега размишљали о избору будућег црквеног поглавара и о својим могућим кандидатима за тај положај. Премда у одређеним изворима стоји да је за новог патријарха монах Методије изабран *Божјом промишљу и ошћом одлуком свих православних*,⁸⁵ ипак има довољно сведочанстава о томе да овај избор није био нимало једноставан. Методије је био присутан на сабору и на њему је одиграо једну од најзначајнијих улога, с обзиром на то да је он био тај који је званично изложио иконопоклоничке аргументе против ранијих иконоборских учења, као што је горе речено. Према *Делима Давида, Симеона и Георгија*, кандидатуру Методија за избор за новог патријарха изнео је предводник провинцијског монаштва на сабору, Симеон Столпник, уз образложење да се *нико не одликује више од исјоведника оца Методија у мудрости и блиставости врлине и својим достигнућима у благочестивости*.⁸⁶

Житије пак самог патријарха Методија описује избор на следећи начин. Пошто је збачен патријарх Јован са свим својим клиром, *зајражи се дакле досјојан ирестио да иридржи, онај који и треба да буде човечјим делом и мишљу закићен и многоискусјвом божанским, и извежбан, снажан словом и делом ио Божанском ијсму. Пошћо су многи дакле велики и свети људи били иремашени, једини се изабра и иосћави иобедоносац Методије, аскезом све надмашујући, и иознавањем Писма и даром благоречивости и ириљењем најора и смерношћу разума и начином живошћа и сиремношћу на најугодније друговање*.⁸⁷ Осим што, као и претходни цитат, истиче Методијеве врлине због којих је заслуживао патријаршијски престо, овај одељак сведочи и о постојању других кандидата за исти положај, оних које је Методије својим врлинама премашио.

Сасвим отворено о неизвесности око избора новог, православног, патријарха на сабору 843. године пише тек неколико година касније монах Петар у свом *Житију Св. Јоаникија*. У време сабора, наиме, походио је Св. Јоаникија у његовој осами на витинијском Олимпу монах Евстратије, његов близак пријатељ и некадашњи игуман манастира Агаври. Том приликом је Евстратије упитао Јоаникија да му својим даром Светог Духа открије ко ће

⁸⁵ Theophanis Oratio, 164 C; Life of Michael, 104.24–25; Vita Theodoraе, 10.35–37; Georgius Monachus II, 802.21–23; De Theophili absolutione, 22.22–23.2.

⁸⁶ Acta Davidis, 248.34–249.3.

⁸⁷ Vita Methodii, 1253 A–B.

бити изабран за новог цариградског патријарха, *јер мишљење међу људима је врло подељено, један жели да прогласи и пошљави једног човека, други другог. Јер једни се уишњу да прославе Аѿанасија и Навкратија и Јована, званог Каѿасамба, док неки подржавају Методија, који је истакнути на речима и најмудрији, а неки оиѿи друге.*⁸⁸ У овом одломку поменути Атанасије, Навкратије и Јован Катасамба били су на сабору предводници монаха једног од најутицајнијих престоничких манастира – Студиона, и других престоничких манастира који су стајали под његовим претежним утицајем.⁸⁹ Кандидатура неког од њих за патријаршијски положај била је свакако истакнута и подржавана од стране престоничког монаштва. Насупрот томе, Методије је, чини се, био кандидат провинцијских монашких кругова, чији је предводник на сабору био Симеон Столпник.

Како Петрово *Жиѿије Св. Јоаникија* тако и *Жиѿије Михаила Синкела* садржи епизоду о Евстратијевом доласку у време сабора код Јоаникија на витинијски Олимп, са питањем за старог аскету о томе ко треба да буде нови патријарх. Међутим, у *Жиѿију Михаила Синкела*, Евстратија овом приликом прати и јунак овог списка, Михаило Синкел, као и један царски достојанственик са звањем *сѿаѿар*. Евстратије и Михаило су упућени Јоаникију као изасланици сабора, а поменути *сѿаѿар* као изасланик царског двора (ἐκ τὸν βασιλικῶν αὐλῶν πλαθάριον οὕτω λεγόμενον). Добивши од Јоаникија одговор да је Методије тај који треба да постане нови патријарх, њих тројица се враћају у Цариград, на сабор, који потом позива Методија, одсутног, према овом извору, са сабора, живећи у осами у Елеовомитском манастиру, да дође у град у коме је претрпео толика страдања и преузме његов архијерејски престо.⁹⁰ Најпре ће бити да је ова прича легенда, тј. да сабор није слао никакво изасланство Јоаникију на витинијски Олимп, јер би за то било потребно сувише времена. Позивајући се увек на ауторитет Јоаникија, представници провинцијског монаштва на сабору то су учинили и у овој прилици, желећи да обезбеде избор свог кандидата за патријаршијски престо. Евстратије, некадашњи игуман манастира Агаври, користећи се чињеницом о свом великом пријатељству са Јоаникијем, могао је врло лако да изјави како наклоност највећег од свих

⁸⁸ ...ὅτι πάνυ ἡ δόξα ἐν τοῖς ἀνθρώποις μερισμένη ἐστὶ, καὶ ἄλλος ἄλλον ἀνακηρύττειν καὶ ἀναβιβάζειν ἐπειγεται. Οἱ μὲν γὰρ τοῦς ἀμφὶ Ἀθανάσιον καὶ Ναυκράτιον καὶ Ἰωάννην τὸν λεγόμενον Κακοσάμβαν δοξάζειν ἀγωνίζονται, οἱ δὲ τὸν ἐν λόγοις ἐξοχώτατον καὶ φιλοσοφώτατον Μέθοδιον, καὶ ἄλλοι ἐτέρους..., *Vita Ioanicii B*, 431. О Евстратију cf. *Life of Michael*, 164, n. 180.

⁸⁹ О Атанасију, Навкратију и Јовану Катасамби, уп. горе нап. 63–65.

⁹⁰ *Life of Michael*, 102.19–104.20. Сведочанство овог извора да су царица и сабор патријаршијски престо најпре понудили његовом јунаку Михаилу Синкелу, *Life of Michael*, 102.14–19, па су га тек пошто је то одбио послали да пита за савет Јоаникија, не може се примити као основано, јер очигледно има за циљ да прослави свог јунака чак и преко мере.

живих испосника и монашког узора, који је више од других заслужио и поседовао благодат Духа Светога, припада управо Методију.

Посебно је питање о ставу царице и њених сарадника, дакле државне власти, о избору новог патријарха и о њиховом кандидату за тај положај. Већ је на сабору 861. године, како је забележено у актима тог сабора, сам цар Михаило III у једној прилици изјавио како је *Методије учињен њаџријархом од сџирани царице*.⁹¹ Према познијим хроничарима, Методије је био изабраник *Бога и царице Теодоре*, али је у позадини целокупне приче о збацивању старог и постављању новог патријарха стајала личност царичиног брата Варде, према Теофановом Настављачу, односно логотета и чиновника *ἐπί τοῦ κανικλείου* Теоктиста, према Симеону Магистру.⁹² Из хагиографских текстова о ставу државе може се закључити само толико да је царица избор будућег патријарха у потпуности препуштала монашким круговима и договору међу њима, како произлази из једног цитата у *Делима Давида, Симеона и Георгија: Иди, оче*, рекла је царица Симеону, *и са онима који мисле као ти о достојном с Богом њредстојнику цркве размоџрише и заједно гласајше*; када је касније дознала да је изабран Методије, она је то само потврдила.⁹³ Можда најједноставније и најјасније избор Методија за патријарха објашњава *Жиџије њаџријарха Игњатија*, речима да се Методије *џосџави Божјим гласом и царичином сарадњом за њредстојника Цркве Констанџиновог Града*.⁹⁴ Да покаже како је царска власт била спремна да се сложи са монашким избором, служи и мотив *сџаџара са царског двора*, који, према горе наведеном опису у *Жиџију Михаила Синкела*, заједно са саборским изасланицима Михаилом Синкелом и Евстратијем наводно одлази у посету Св. Јоаникију да приме његов савет о личности будућег патријарха. Овај мотив је уједно и удаљени одјек схватања о некој врсти савеза који је приликом избора Методија био успостављен између царског двора и представника провинцијског монаштва, савеза који је био на уштрб моћних престоничких манастира и њихових утицајних игумана.

Све у свему, сабор је за новог цариградског патријарха изабрао Методија, кандидата провинцијског монаштва и царског двора, насупрот кандидатима које су истакли представници престоничких манастира. Оваквим развојем ситуације потоњи су се нашли прилично погођени. Из тог осећања убрзо ће се изродити оштар сукоб у табору победника над иконоборцима, који ће се, поспешен неслагањем око неких других питања у вези са потпуном рестаурацијом

⁹¹ Deusedit, 605.2–3.

⁹² Theophanes Continuatus, (IV, 3) 151.9–22, посебно II. 17–22; Symeon 131.2; А.-М. Талбот, држећи се ових хроничарских података, сматра Методија искључиво царским кандидатом, док наводе у хагиографским изворима сматра одјецима царске потребе да обезбеди подршку монаха за Методијев избор, *Defenders of Images*, 221, n. 388.

⁹³ Acta Davidis, 247.29–31; 249.17–20.

⁹⁴ Life of Ignatius, 20.11–16 (= Vita Ignatii, 500 C).

православља, развити у велики раскол који је могао да има несагледиве последице по тек воспостављено православље. Али, о томе нешто касније.

Према *Делима Давида, Симеона и Георгија*, Методијев избор одиграо се у суботу, 3. марта, заправо у ноћи између суботе и недеље, 3. и 4. марта, и званично је објављен у недељу, 4. марта. Била је Недеља сиропусна. Након тога, царица се, наводно, обратила монасима дозвољавајући им да иду и да наредну седмицу, прву седмицу Великог поста, проведу у посту и молитви, те да се у недељу врате како би сви заједно свечаном литијом у Великој цркви (Света Софија) обележили резултате сабора.⁹⁵ Већ је истакнуто да је такав развој догађаја мало вероватан. Саборска заседања била су у пуном јеку у току целе прве недеље Великог поста. Методијев избор морао је бити негде пред крај ових заседања. Заиста је тешко замислити да је он могао бити изабран за патријарха већ 4. марта, а да се на његово устоличење потом чекало наредних седам дана. Поготово када се зна у каквим је околностима дошло до његовог избора, ко су били они који су се том избору противили и каква је била њихова снага. Стога сматрам да се саборска седница на којој је за цариградског патријарха изабран Методије одржала не више од неколико дана пре 11. марта, ако не и непосредно уочи или можда управо тог дана. Према *Житију ѡ патријарха Методија*, одмах након устоличења нови патријарх је одржао свечану беседу, у којој је нагласио да су захваљујући Христу, након *скоро целих тридесет година под ѡрешешким јармом јереси*, коначно тог дана *удостѡјени слободе*.⁹⁶

Прва недеља прве седмице Великог поста, 11. март 843. године, била је дан за закључење сабора и свечано проглашење његових одлука. За разлику од претходних дана, када су се заседања одржавала у згради Каниклија, тог дана су се сви учесници сабора окупили у цариградској Великој цркви, цркви Свете Софије.⁹⁷ Осим симболичног, ово премештање сабора у цариградску саборну цркву имало је и практичан значај. Та црква је била столна црква Цариградске патријаршије, у њој се налазио патријаршијски престо и само у њој могао је бити устоличен цариградски патријарх.⁹⁸ Тог дана у њој је, пред целим сабором, монах Методије рукоположен и свечано устоличен, уведен у престо цариградских патријараха, и на тај начин постао поглавар цркве царског града и свег хришћанског Царства.⁹⁹

⁹⁵ Acta Davidis, 249.11–250.20.

⁹⁶ Vita Methodii patriarchae, 1253 C – 1257 A. Аутентичност те беседе је спорна.

⁹⁷ Acta Davidis, 250.14–23. Према De Theophili absolute, 39.8 sq, *Велика црква* била је полазиште велике литије којом је свечано прослављена победа православља на улицама Цариграда, те прве недеље Великог поста. О томе в. и даље.

⁹⁸ ODB I, 520–521 (A. Kazhdan, A.–M. Talbot); II, 867–868 (A.–M. Talbot).

⁹⁹ Acta Davidis, 250.22–24.

Након устоличења новог патријарха, сабор је прешао на дефинисање закључака донетих на пољу догматских питања везаних за поштовање икона, ради чега је и био сазван. Како је то била устаљена пракса у хришћанској цркви, сваки сабор је имао своју *дефиницију*, своје *одређење вере*, тј. *Орос*.¹⁰⁰ Овај сабор, међутим, био је сазван из истих разлога као и онај педесет и шест година раније, у Никеји (Седми васељенски сабор, 787. г.), тј. са циљем да цркву очисти од иконоборске јереси. Његов задатак био је да, како је горе изнето, побије одлуке иконоборског сабора из 815, којим су одбачене одлуке Седмог васељенског сабора из 787. Заправо, на пољу црквене догме и одређења вере, сабор из 843. није имао ништа друго до да васпостави одлуке о поштовању икона Седмог васељенског сабора. Тако овај сабор и није имао свој властити *Орос*.¹⁰¹ На њему је, као догматски закључак, на завршној седници, једноставно прочитан *Орос* Седмог васељенског сабора, одржаног у Никеји 787. године. Одредбе тог *Ороса* су прихваћене и тиме је Седми васељенски сабор *заслужно задобио чврсту важност и њравоснажност*.¹⁰² Овим одредбама проглашено је за догму васпостављање и поштовање светих икона,¹⁰³ а *све цркве њовраћаше своју раскош и сјајем часних икона беху украшене*,¹⁰⁴ што су управо одредбе које су садржане у *Оросу* Седмог васељенског сабора.¹⁰⁵ По слову истог *Ороса*, оне који се *дрзну другачије мислиши или учиниши, који одбацују црквена њредања или њворе*

¹⁰⁰ Орос, Енциклопедија православља, Београд 2002, II, 1380; Символ вере, ЕП III, 1740 (Г. Маџаревић).

¹⁰¹ Georgius Monachus II, 802.10–11, помиње како се *реч њравославља уздигла из мрачних њнона јереси*, док Vita Theodoraе, 10.19–20, чији је аутор користио *Хронику Георгија Монаха*, пише како се *Орос* и *реч њравославља уздиже целоге светиу*. У овим речима би се могао препознати и неки посебан *Орос* сабора из 843. Постоји, чак, и један документ који се издаје за такав. То је познати *Орос сабора (одржаног) њод Михаилом* и његовом мајком *Теодором*, Synodikon, 291–298. Међутим, тај је текст већ и његов модерни издавач, Ж. Гујар, разобличио као фалсификат с почетка X века, настао у Јужној Италији, J. Gouillard, Le décret du synode de 843, Actes du XII^e Congrès International des Études Byzantines, II, Beograd 1964, 439–449; Synodikon, 161–163.

¹⁰² Theophanis Oratio, 164 C. За анализу и расветљање целокупне проблематике везане за питање *Ороса* сабора из 843, cf. Synodikon, 160–168. Тамо изнетим закључцима Ж. Гујара нема се шта додати, осим да би се можда под одредницом *Орос* и *реч њравославља* у Vita Theodoraе, 10.19–20, могао препознати управо *Орос* Седмог васељенског сабора.

¹⁰³ Acta Davidis, 250.27–28.

¹⁰⁴ Theophanis Oratio, 164 C–D. Слично и Vita Ioanicii B, 431, пише да је новоизабрани патријарх *Методије њовраћашо Божјим црквама раскош која им доликује, древну лейоџу овајлођеног живоџа и дела Христџових*.

¹⁰⁵ Тај део *Ороса* Седмог васељенског сабора гласи: *...Одређујемо са свом ѡачношћу и ѡажњом, да се ѡриближно лику часног и живоџворног крџта, ѡставаљају ѡошћоване и светише иконе, оне које су од боја и мозаика и кођег другог ѡприкладног маџеријала, у светиим Божјим црквама, на светишеним одеђадама и сасудама, на зидовима и даскама, у домовима и на ѡушџевима; икону Госџода Бога и Сџаса нашега Исуса Христџа и Пречистише Владицице наше Светише Богородице, Часних Анђела и свих Светишх и Прџдобних ѡуди...*, Mansi, XIII, 377 C–D.

какве новотиарије или одбацују нешто од онога што је црквом усвојено, између осталог и живописање икона, ако су епископи или клирици, треба свргнути, а ако су монаси или лаици, да се одлуче од причешћа.¹⁰⁶ Управо ове последње одредбе *Ороса* сабора из 787, васпостављене и поновљене на закључењу сабора из 843, пружале су основу за обликовање и спровођење унутарцрквене политике у наступајућем периоду.

Литија православља

Успомена на тај дан и догађаје који су се тада догодили обележавана је у каснијим временима свечаном литијом улицама Цариграда. Путања којом се кретала, изглед, садржај и значај који је имала, добро су познати из извора насталих крајем IX и током X века – почињала је у Богородичиној цркви у Влахернама и завршавала се свечаним обедом у патријаршијском секрету.¹⁰⁷ Питање које је дуго мучило истраживаче било је када је овај обред установљен и када је добио свој првобитни облик. Суштина питања своди се на следеће: да ли је истог дана, на Недељу православља 843. године, када је победа православља над јереси иконоборства објављена, она и обележена свечаном литијом улицама царског града, или је тај обред установљен касније. Ако је потоња теза тачна, онда се постављало и питање када је до тога дошло.¹⁰⁸ Најподробније се тим питањем позабавио Жан Гујар, који је одлучно одбацио тезе о позном постању тог обреда.¹⁰⁹ Ипак, његов закључак да *литија православља*, у оном облику у коме је позната од краја IX века, по свој прилици датира управо од васпостављања икона 843,¹¹⁰ мора бити примљен с резервом.

¹⁰⁶ *Mansi*, XIII, 380 B. Да су и ове одредбе *Ороса* биле прочитане на сабору 843, сведочи Theophanis Oratio, 164 D, која их укратко парафразира. У *Life of Michael*, 104.26–28, стоји како је патријарх Методије, пошто је свечано устоличен за цариградског патријарха, и сам јеретике безбројним анаџемама подвргнуо и целокујно свеиштенство прочистиши, Божју цркву од њихове тиранije ослободио. Ово се, вероватно, такође односи на наведене завршне одредбе *Ороса* Седмог васењенског сабора, прочитаног и на закључењу сабора из 843, о чишћењу Цркве од поражених јеретика.

¹⁰⁷ Опис литије и свечаности које су је пратиле даје *Филошејев Клиџорологион*, *Oikonomidès*, *Listes*, 195.4–15. Тај цео спис је укључен у *Књигу о церемонијама*, *De cerimoniis I*, 761.14–762.4. Међутим, у *Књизи о церемонијама* налази се и један детаљнији опис прослављања *йразника йравославља*, *De cerimoniis I*, 156.17–160.25. Разлика је у томе што на крају свечане поворке гозбу, према *Клиџорологиону*, приређује патријарх, а према *Књизи о церемонијама* – цар. Слично литију описују и хроничари из средине X века, Theophanes Continuatus, (IV, 10) 160.2–9; Genesisius, (IV, 5) 60.75–83. О свечаним поворкама у Цариграду, cf. *A. Berger*, *Imperial and Ecclesiastical Processions in Constantinople*, ed. *N. Necipoglu*, *Byzantine Constantinople: Monuments, Topography and Everyday Life*, Leiden – Boston 2001, 73–85.

¹⁰⁸ О мишљењима о успостављању литије у спомен на победу православља, cf. *Synodikon*, 129–138.

¹⁰⁹ *Synodikon*, 129–138.

¹¹⁰ *Synodikon*, 138.

Према спису *О оѵросѣу Теофиловом*, по закључењу сабора, у Цркви Свете Софије скупило се велико мноштво, које је, предвођено патријархом Методијем, царем Михаилом и царицом Теодором и *чиѣавим синклиѣом*, са часним крстовима, светим јеванђељима и светим иконама, кренуло у литију *од олтѣара сишавши до царских двери наречених Киѣенаријских*. Ту су изречене молитве јектенија, па се поворка, *са кајањем и многим сузама и јецајима, изговарајући „Госѣоди, ѣомилуј”*, вратила у наос, где *се сврши божанска литѣургија. На ѣај начин беху васѣостѣављене свѣѣе иконе у храму Божјем, да се ѣочасѣвују и ѣошѣјују и да им се клањају сви верни*.¹¹¹ Потом заѣведише благочесѣиви цареви са *чесѣѣѣим и ѣресвѣѣим ѣаѣријархом Мѣѣодијем* да се *годишње ѣразнује свѣѣи и часни ѣразник ѣај свечано у Божјој Великој цркви (Света Софија), ѣрвом недељом Свѣѣог ѣосѣа*.¹¹² У *Жиѣѣију Св. Ирине* стоји само укратко: *Заѣведи (царица) да се од нас ѣрѣређује недељом ѣрве седмице ѣосѣа многољудна лиѣѣија, која се (литијом) ѣравославља назива и ѣразнује и до данас*.¹¹³ *Дела Давида, Симеона и Георгија* описују детаљније поворку којом је 843. прослављено васпостављање православља светих и часних икона. Она овај догађај смештају непосредно након избора Методија за патријарха, а пошто тај избор смештају уочи Недеље сиропусне, то и поворку стављају у Недељу сиропусну, седам дана пре Недеље православља. Разлози због којих је ово датирање погрешно већ су изложени, али сам опис поворке врло је интересантан. Према овом извору, поворка се формирала спонтано, када се, после избора православног патријарха, предвођена Симеоном Столпником, јунаком списа, окупила *многољудна фаланга, рукама узвисујући и улицом јавно носећи ѣречасну икону Госѣода нашега и родѣѣѣљке његове Богомѣѣере*. Скупили су се у Храму Христа Спаса, а потом се поворка кретала путем између Милиона и Бронзане капије.¹¹⁴ Остали хагиографски извори не помињу никакву литију после сабора у прву недељу Великог поста 843. године. Хронике пак X века преносе слику литије онако како је она изгледала у време када су те хронике настале.¹¹⁵ Према њима, празновање је почињало појањем свеноћног бденија у храму у Влахернама, а зором би литија кренула одатле према Светој Софији,¹¹⁶ што је опис који у потпуности одговара опису сачуваном у *Филоѣејевом Клиѣорологиону*, укљученом у *Књигу о церемонијама*.¹¹⁷

Потоњи опис јесте опис литије којом је обележаван спомен на догађај из прве недеље Великог поста 843, али свакако не и литије која је била део самог

¹¹¹ De Theophili absoluteione, 38.1–39.8.

¹¹² De Theophili absoluteione, 39.8–18.

¹¹³ Vita Irenes, 603 A.

¹¹⁴ Acta Davidis, 249.11–22.

¹¹⁵ Synodikon, 131.

¹¹⁶ Theophanes Continuatus, (IV, 6) 154.3–9; (IV, 10) 160.4–9; Genesisius, (IV, 5) 60.75–83.

¹¹⁷ Oikonomidēs, Listes, 195.4–15; De cerimoniis I, 156.17–160.25; 761.14–762.4.

догађаја. Већ је горе наглашено да је нови патријарх устоличен и да је сабор свечано закључен читањем *Ороса* Седмог васељенског сабора на саму недељу прве седмице Великог поста. Ти догађаји одиграли су се у Светој Софији. Стога, нема говора о појању свеноћног бденија у цркви у Влахернама уочи овог дана. Према томе, ни траса литије није била иста. Поставља се питање да ли је тог дана литије уопште и било. С обзиром на то да су се сви кључни догађаји тог дана збили у Светој Софији, извесно поверење могло би се поверити спису *О ојросѣу Теофиловом*, који свечаност у част васпостављања икона смешта управо у Свету Софију. Овај опис добија на вредности откако је утврђено да у њему поменуте *царске двери зване Кѣшенаријске* представљају, у ствари, улаз у олтар једног од параклиса саме Свете Софије.¹¹⁸ Према томе, *свечана ѿговорка* била би одржана унутар Свете Софије, литургија би била служена до краја и затим би у *Великој цркви* биле васпостављене иконе. Међутим, ово се баш и не би могло назвати *литијом*, с обзиром на просторну ограниченост. Поставља се питање зашто аутор овог списка на тај начин описује порекло свечаности која му је била врло добро позната и коју је много пута у животу доживео као битно различиту?¹¹⁹ Јасно је да је он познавао свечаност, али не и њен првобитни облик, као и да је био свестан да то није онај облик који је он познавао. Поред тога, пошто је сабор закључен у Светој Софији, сасвим је природно и да је његов завршетак обележен свечаном литургијом, на истом месту. Стога се могу прихватити редови списка *О ојросѣу Теофиловом* о литургији одржаној у Светој Софији по закључењу сабора, али не и да је та литургија била претеча литије којом је касније овај догађај годишње обележаван.

Чини се да опис који је најближи истини о догађају из прве недеље Великог поста и о пореклу *литије ѿ православља*, ипак доносе *Дела Давида, Симеона и Георгија*. Она формирање поворке описују као спонтано окупљање народа који, ношен одушевљењем због управо донетих одлука о обнављању православља Светих и Часних икона и избора новог, православног, патријарха, уздиже икону Богородице са Христом у знак победе. До окупљања народа дошло је свакако испред Свете Софије, док се унутар овог храма појала свечана литургија у част васпостављања икона. Као учеснике у поворци уз народ, текст помиње само монахе, оличене у Симеону Столпнику, јунаку овог списка, али не спомиње да су у њој учествовали било патријарх, било царица или ко други од црквених и световних достојанственика. То је разумљиво, с обзиром на то да су сви они у то време присуствовали литургији у Светој Софији.¹²⁰ Царица је тек касније само

¹¹⁸ Synodikon, 132–133.

¹¹⁹ И сам каже да се та свечаност одржава *и до данас, и до сад*, De Theophili absolute, 39.18–19.

¹²⁰ De Theophili absolute, 38.6 sq.

поздравила поворку када је ова пролазила поред Магнаварског двора.¹²¹ Та спонтано формирана народна поворка, високо уздижући икону Богородице са Христом, узвикујући „Госїоди, їомилуј“, упутила се преко Милиона, ка Бронзаној капији. Одабир одредишта био је симболичан. Још од времена Лава III Иконоборца, односно Лава V Јерменина, одсуство Христове иконе са Бронзане капије био је начин на који су цареви иконоборци стављали до знања народу да је поштовање икона забрањено.¹²² Сада је народ својом поворком и доношењем иконе Богородице са Христом до истог места симболично прославио своју победу над иконоборским угњетавањем. Царица је народну поворку поздравила, као што је речено, када је ова пролазила поред Магнаварског двора, и тиме је прихватила то народно обележавање победе православља. Оно је царици и новом патријарху дало идеју да се и убудуће тај догађај обележава и прославља на исти начин, па је донета и званична одлука о годишњем одржавању *лїтїије їправославља* у спомен на ове догађаје, у прву недељу Великог поста.¹²³

У описаним догађајима протекао је тај 11. март 843, прва *Недеља їправославља*. Тај дан увршћен је у календар хришћанских празника и одлучено је да убудуће буде обележаван као покретни празник, првом недељом Великог поста.¹²⁴ Око новог празника почео се стварати култ. Сама литија је током времена добила другачији и коначни облик, а први корак ка њеном уобличавању учињен је несумњиво на прву годишњицу, на Недељу православља 844. године, када је одржана прва организована литија. Међутим, том приликом култ који је створен око овог празника употпуњен је и другим елементима. Као што је то пракса у Цркви, обележавање овог празника добило је и свој песнички израз. Два *Канона у сїомен на васїостїављање икона* састављена су за ту прилику. Саставили су их нико други до сам патријарх Методије и Теофан Грапт.¹²⁵ Највероватније су то химне које су појане на свеноћном бденију уочи празника у Богородичиној цркви у Влахернама, пред почетак свечане литије,

¹²¹ Acta Davidis, 249.15–21.

¹²² Defenders of Images, 223, n. 398; C. Mango, The Brazen House. A Study of the Vestibule of the Imperial Palace of Constantinople, Copenhagen 1959, 108–132; M. F. Auzépy, La destruction de l'icône du Christ de la Chalce par Léon III: propagande ou réalité?, Byz 60 (1990) 445–492, показала је како је прича о уништавања Христове иконе на Бронзаној капији од стране Лава III заправо измишљена, али је чин Лава V из 815. био стваран. У сваком случају, 843. године симболика тог чина била је и даље жива.

¹²³ Vita Irenes, 603 A; De Theophili absolutione, 39.8–18.

¹²⁴ Тог дана, иначе, црква је обележавала спомен старозаветних пророка Мојсија и Аро-на, Synodikon, 133–134.

¹²⁵ Canon epinicius seu victorialis in erectione SS. Imaginum, PG 99, 1767 B – 1780 B; Gouillard, Deux figures, 380–387; Synodikon, 134–136; Sode, Jerusalem – Konstantinopel – Rom, 292–293.

како празновање овог празника описују век познији писци.¹²⁶ У том случају, литија као део организоване прославе воспостављања икона, добила је основне одлике свог коначног облика већ приликом обележавања прве годишњице овог догађаја, тј. већ тада је утврђено да њена путања буде од Богородичине цркве у Влахернама ка Светој Софији.¹²⁷ Једно је извесно. *Литија љавославља* обележила је повратак Цариградске цркве на путању православља и означила њен улазак у једну сасвим нову еру.

ИЗАЗОВИ МЕТОДИЈЕВОГ ПАТРИЈАРХАТА

Победа љавославља 11. марта 843. била је само почетак једног великог и тешког посла који је стајао пред Црквом, пре свега пред патријархом Методијем,¹²⁸ као њеним старешином. То је био посао уклањања последица које је скоро тридесетогодишња владавина иконоборства оставила. Посао ће се показати тежим него што је то на почетку могло изгледати, неки од циљева ће остати недосегнути, што ће проузроковати нове размирице и расколе, овог пута међу онима који су 843. заједно извојевали *Победу љавославља*.

Свргавање клира

Сведочанства о околностима избора Антонија и Теофана Грапта на солунску, односно никејску митрополитску столицу, о чему ће бити говора у даљем тексту, јасно указују да су се саборска заседања наставила и након свечаног воспостављања *Одређења вере* Седмог васељенског сабора и његових одлука 11. марта 843, ради потребе да се омогући спровођење тих одлука у дело.¹²⁹ Међу одредбама воспостављеног *Ороса*, тј. *Одређења вере* Седмог васељенског сабора из 787. године, налазила се и она која одређује да се они који одбацују нешто од црквених догми, међу којима и *живојисање икона*, *ако су епископи или клирици*, *свргну* (καταρεῖσθαι), *ако су монаси или лаи-*

¹²⁶ Theophanes Continuatus, (IV, 6) 154.3–7; Genesis, (IV, 5) 60.73–83; De cerimoniis I, 156.17–157.5.

¹²⁷ Ж. Гујар, Synodikon, 135, у праву је када у химнама које су, према изворима X века, појане уочи празника у цркви у Влахернама препознаје каноне патријарха Методија и Теофана Грапта, као и у закључку да се у тексту ових канона може идентификовати Богородичина црква у Влахернама као место на коме су се појали, али није у праву када прво извођење ових песама ставља у 10–11. март 843. године. Догађаји које те песме прослављају окончани су тек 11. марта, а и тешко је поверовати да би канони могли бити тако брзо састављени. С друге стране, сасвим је природно да су састављени у поводу обележавања првог годишњег спомена на те догађаје.

¹²⁸ О патријарху Методију, PmbZ, no. 4977.

¹²⁹ Према Ж. Гујару, Synodikon, 168, цео Методијев патријархат био је један „трајни синод“, што мислим да је мало претерано.

ци, одлуче од *ἰρικήσῃα* (τῆς κοινωνίας ἀφορίζεσθαι).¹³⁰ Ова одредба сасвим јасно одређивала је правац политици према иконоборцима. Први део одредбе имао је посебну важност, јер се тицао самог устројства цркве. Епископе и свештенике иконоборце требало је свргнути са положаја, спровести оно што су потоњи хагиографски извори назвали *свргавањем* (καθαίρεσις) *клира*.¹³¹ Поставља се питање да ли је ова одредба већ сама по себи значила аутоматско одстрањивање са положаја свих иконоборских епископа и клирика, или је била потребна посебна саборска одлука у вези са сваким појединачним случајем. Мислим да нема сумње да је одлука одмах примењена за најистакнутије представнике иконоборске струје, оне чије је држање током иконоборског периода и оданост овој јереси било свима јасно. Такви људи су, сасвим природно, заузимали и најзначајнија епископска места и попуњавали њихов клир.

Према *Житију ѡ патријарха Методија*, патријарх Јован је свргнут *са свим својим клиром*.¹³² Под *ѡ патријаршијским клиром*, строго узевши, требало би разумети клир, тј. свештенство и ђаконат цариградске Свете Софије, престоне патријаршијске цркве.¹³³ Други извори потврђују да је на сабору заиста дошло до првих свргавања и нових постављења у клиру Свете Софије. Теодора Критина, некадашњег архиепископа Сиракузе, кога је патријаршијски синод збацио са тог положаја као *недостойног архијерејсѡва*, поставио је после тога, око 840. године цар Теофил за *иконома Велике цркве*, тј. патријаршијске Свете Софије.¹³⁴ Он је свакако био лишен ове значајне службе на сабору 843, пошто патријарх Методије, у свом *Победничком канону о васѡсѡстављању Свеѡих икона*, састављеном о првој годишњици овог догађаја, дакле 844. године, на чак четири места предаје Теодора анатеми, заједно са свргнутим

¹³⁰ *Mansi*, XIII, 380 В.

¹³¹ Следећи махом сведочанства извора насталих почев од средине IX века са намером да негирају одговорност Студита у расколу до ког је дошло за време патријарха Методија, о чему ће тек бити речи, истраживачи су углавном долазили до закључка да је Методије водио тзв. *умерену* политику према бившим иконоборцима, тј. да је у великој мери био толерантан према њима, те да су му Студити, који су представљали тобож *зѡлоѡску сѡрѡју*, такву политику замерали и због тога дошли у сукоб са њим, cf. *E. von Dobschütz*, *Methodios und die Studiten*, BZ 18 (1909) 41–105; *J. Pargoire*, *Saint Méthode de Constantinople et la persécution*, EO 6 (1903) 190–191; *Осѡрогорски*, *Историја*, 220; *Karlin-Hayter*, *Gregory of Syracuse*, 141. Међутим, суочени са савременим изворима, други истраживачи су дошли до супротног закључка – да је Методијева политика према бившим иконоборцима била ригорозна, cf. *Grumel*, *Politique religieuse*, 385–401.

За историјат сукоба тзв. *зѡлоѡа* или *ексѡремисѡа* и тзв. *ѡполиѡичара* или *умерењака* у византијском друштву VIII и прве половине IX века, cf. *Dvornik*, *Schisme*, 37–51.

¹³² *Vita Methodii*, 1253 А.

¹³³ ODB I, 520–521 (*A. Kazhdan*, *A. M. Talbot*).

¹³⁴ *Сυμεон*, 131.14. О положају *иконома*, тј. *великог иконома* (μεγας οικονομος) цариградске Свете Софије, cf. ODB III, 1517 (*P. Magdalino*, *A.-M. Talbot*).

патријархом Јованом и другим предводницима иконобораца.¹³⁵ Међутим, није познато ко је уместо њега постављен на положај иконома Свете Софије. Више података постоји у вези са положајем патријарховог *синкела*. Према *Житију Михаила Синкела*, нови патријарх Методије рукоположио је на овај положај јунака тог списка, и то *ѿо зайовестѿи царева*.¹³⁶ Са друге стране, *Дела Давида, Симеона и Георгија* наводе како је на исти положај *ѿаѿтријарховог синкела*, такође *царичиним наумом*, на сабору постављен њихов јунак, Симеон Столпник.¹³⁷ Остављајући по страни ову противуречност у изворима и питање постављења двојице људи истовремено на исти положај, и то под истим околностима,¹³⁸ ови наводи довољни су као илустрација да је на сабору заиста, поред патријарха, свргнут и читав патријаршијски клир и попуњен новим, у оданости православљу провереним лицима.

Неколицина забележених примера сведочи о томе да су и најзначајнији представници и поборници иконоборске јереси међу епископима били одмах свргнути и замењени једнако истакнутим предводницима православне струје. Чувени учењак тог доба и сродник свргнутог патријарха Јована, Лав Математичар, свргнут је са положаја архиепископа другог по важности града Царства – Солуна.¹³⁹ На његово место постављен је некадашњи архиепископ Драча и велики противник иконоборства још из времена цара Лава V Јерменина (813–820), Антоније.¹⁴⁰ Према *Житију Теодоре Солунске*, Антоније је *гласом синода*, тј. сабора, *ѿримио архиеѿискојски ѿрестѿо славног града Солуна*.¹⁴¹ Међутим, он није дуго уживао овај положај. Умро је убрзо, већ 2. но-

¹³⁵ Canon epinicius, 1769 A, D, 1773 C, 1780 A. О Теодору Критину, cf. *Gouillard*, Deux figures, 387–401; Pmbz, no. 7679.

¹³⁶ Life of Michael, 104.28–30. О Михаилу Синкелу, cf. PmbZ, no. 5059; *Sode*, Jerusalem – Konstantinopel – Rom, 31–298.

¹³⁷ Acta Davidis, 250.23–25.

¹³⁸ Defenders of Images, 225, n. 409. О функцији синкела, cf. *J. Darrouzès*, Recherches sur les ὀφφίκια de l'église byzantine, Paris 1970, 17–19; ODB III, 1993–1994 (*A. Papadakis*). *S. Efthymiadis*, Notes of Correspondence of Theodore the Studite, REB 53 (1995) 153, n. 53, предложио је да је патријарх Методије обојицу, тј. и Симеона и Михаила поставио за своје синкеле. Међутим, пошто је према податку о Михаилу Синкелу у *Синаксару Цариградске цркве*, Synaxarium CP, 326.16–24, Михаило остао синкел до своје смрти, 846. године, врло је могуће да је патријарх на тај положај поставио прво Симеона, а после његове смрти 844. и Михаила. *Sode*, Jerusalem – Konstantinopel – Rom, 241–242, међутим, одриче да је Михаило икада био синкел цариградског патријарха.

¹³⁹ Theophanes Continuatus, (IV, 26) 185.9–14. Лав Математичар заузимао је положај солунског митрополита између 840. и 843, *E. Chatziantōniou*, Η μητροπόλι Θεσσαλονίκης ἀπο τα μέσα του 8^{ου} αι. εως το 1430. Ιεραρχική τάξη – Εκκλησιαστική περιφέρεια – Διοικητική οργάνωση, Thessalonikē 2007 (ВКМ 42), 286. О овој личности, cf. PmbZ, no. 4440.

¹⁴⁰ Vita Theodoraе Thessalonicensis, § 17, 100–102; енглески превод житија и коментар, Holy Women, 159–237.

¹⁴¹ Исто.

вембра 843, *не обавивши у Солуну нијш бескрвну жрјиву нијш рукојологање нијш шїа друго шїо обично архијереји чине, рукојоложивши само једног клирика*.¹⁴² На основу тих навода могло би се рећи да је на некој од седница након 11. марта донета одлука да се солунска митрополитска столица, која је важила за упражњену пошто се њен дотадашњи предстојник Лав Математичар сматрао свргнутим по слову одредбе саборског *Одређења вере*, повери Антонију. Он је очигледно још неко време остао у Цариграду, пре него што је стигао у Солун.

На сличном, ако не и истом саборском заседању, патријарх Методије рукоположио је чувеног исповедника Теофана Грапта за митрополита Никеје, што је такође био један од најзначајнијих епископских положаја у Цариградској патријаршији.¹⁴³ Није сасвим јасно коме је од истакнутих присталица иконоборства припадао тај положај до сабора 843, мада могућност да је то био Игњатије Ђакон, значајан писац тог времена, и даље не треба одбацити.¹⁴⁴

До промене је дошло и на архиепископској столици Сиракузе, која је била митрополитско средиште целе Сицилије, тада већ добрим делом поробљене од стране Арабљана. Такозвана *Кембричка хроника* има интересантан податак како *леїа 6352. донесе архиеїскої Григорије їправославље, индикїа седмог*.¹⁴⁵ Поменути Григорије јесте Григорије Азвеста, Сиракужанин, земљак и познатик патријарха Методија.¹⁴⁶ Година 6352. од Стварања Света, индикт 7, јесте период од 1. септембра 843. до 31. августа 844. Григорије је свакако стигао на Сицилију пред крај 843. године, али је за архиепископа Сиракузе свакако одређен на саборским седницама убрзо након 11. марта. Очигледно је и њему, као и поменутом новопостављеном солунском архиепископу Антонију

¹⁴² Vita Theodoraе Thessalonicensis, § 17.23–25, 100–102. С. Пасхалидис, исто, 59 и *Idem*, "Ενας όμολογητής της Δευτέρας Εїκονομαχίας ό αρχιεїσκοπος Θεσσαλονїκης Αντώνιος († 844), Byzantina 17 (1994) 212, сматра да као датум Антонијеве смрти треба узети 2. новембар 844, али А.-М. Талбот, Holy Women, 179, нап. 98, исправно закључује да је у питању 843. година. О личности Антонија, cf. Pmbz, no. 556.

¹⁴³ Life of Michael, 108.25–110.22; Praise of Theodore Graptos, 147–148. О Теофану Грапту, cf. Pmbz, no. 8093. Теофанов брат, Теодор Грапт, подлегао је иконоборским прогонима и умро у Апамији у Витинији, 27. децембра 841. О њему cf. Pmbz, no. 7526. О обојици Грапта, cf. Sode, Jerusalem – Konstantinopel – Rom, 31–298.

¹⁴⁴ Извесно је да је Игњатије Ђакон био у једном периоду свог живота, препуног изненадних обрта среће и наклоности, митрополит Никеје, али није јасно када. У обзир долазе три могућности: 1) крајем друге деценије IX века, 2) за време Теофилове владавине (829–842), и 3) после смрти Теофана Грапта, 11. октобра 845. Од ових могућности само се трећа може са сигурношћу искључити. О томе cf. Life of Tarasios, 43–46. О Игњатију Ђакону, cf. Pmbz, no. 2665. О његовом књижевном раду, делима и значају за епоху Методијевог и Игњатијевог патријархата биће речи у једном од наредних поглавља.

¹⁴⁵ Vasiliev, Arabes I, 345; Kleinchroniken I, 45.5.

¹⁴⁶ О Григорију Азвести, cf. Pmbz, no. 2480.

било потребно извесно време да из Цариграда стигне у одређену му епархију. У овом случају она је била и његов завичај. Интересантна је констатација како је архиепископ Григорије *донео њавославље* на Сицилију. Након што је Теодор Критин, један од најистакнутијих предводника иконоборског покрета, око 840. свргнут са положаја архиепископа Сиракузе и именован за иконома цариградске Свете Софије,¹⁴⁷ острво је очигледно и даље остало под чврстом управом иконобораца, све док цариградски сабор 843. није одлучио да тамо пошаље Григорија Азвесту као новог архиепископа.

Остали примери свргавања и постављања епископа после 11. марта 843. нису забележени. Нема сумње, ипак, да су на исти начин све значајније епископске столице, при чему у првом реду на уму треба имати оне у рангу митрополија, биле *очишћене* од иконоборских епископа и поверене православнома. Већи је проблем, међутим, са обичним епископијама, посебно оним мањег значаја, у обичним провинцијским градињима. Таквих епископија у Цариградској патријаршији био је изузетно велики број.¹⁴⁸ Какав је био однос према иконоборској јереси оних епископа који су се налазили на њиховом челу, вероватно нико у Цариграду није могао знати. Међутим, у Цариграду је постојало схватање да је положај свих епископа који су рукоположени од иконоборских митрополита незаконит, и да су самим тим и све њихове катедре аутоматски упражњене.¹⁴⁹ На та упражњена места постављени су нови, православни епископи. На то се највероватније односе речи анонимног животописца патријарха Методија: *сћално су се чинила рукојолагања*, јер је патријарх *желео да њреуреди еџискоџије*, тј. да управу у њима доведе у ред поверавајући је православним епископима.¹⁵⁰ Међутим, приликом рукополагања нових епископа, патријарх је строго водио рачуна да се за сваког кандидата испитивањем докаже да је пре тога увек био одан православлу.¹⁵¹

Са мирским свештенством било је, међутим, знатно теже. Тај црквени ред био је далеко најбројнији, обухватајући на хиљаде припадника. „Свргавање” целокупног свештенства није било лако изводљиво из практич-

¹⁴⁷ В. горе, нап. 133.

¹⁴⁸ О епископијама и митрополијама Цариградске цркве у IX веку, cf. Notitiae, nos. 2, 3, 4, 5, 6, 7.

¹⁴⁹ На аутоматско свргавање целокупног иконоборског клира на сабору 843. чини се да указује податак Теофановог Настављача да су заједно са патријархом Јованом збачени и *сви јереџиџици на целој земљи њод Сунцем*, Theophanes Continuatus, (IV, 6) 154.9–12.

¹⁵⁰ ...Συνεχεῖς οὖν ἐποιεῖτο χειροτονίας, τὰς ἐπισκοπὰς προκαταρτίσαι βουλόμενος..., Vita Methodii, 1257 A; ...ἀνίστησι δὲ Ἐκκλησίαν καίνην..., Life of Ignatius, 20.16 sq.

¹⁵¹ ...Καὶ ὁ ζῆλος εἶλκεν, καὶ χάριν ἤδη τῷ χειροτονίαν ἐρχομένῳ, μόνον εἰ πρὸ τοῦτου ὀρθόδοξος ἐγνωρίζετο..., Vita Methodii, 1257 A–B. Слично и у *Жиџиџију џаџријарха Игњаџиџија* стоји да су се *свешџениџици и еџискоџи рукојолагали на џемелу своје џравославне вере* (... ἱερεῖς τε καὶ ἀρχιερεῖς ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῆς καθ’ αὐτὸν ὀρθοδόξου πίστεως προεχειρίσατο...), Life of Ignatius, 20.18–19.

них разлога. Како испитати веровања толиког броја људи? Кога поставити на положаје ако се највећи део њих свргне? Ипак, нема сумње да су, као и сви епископи који су рукоположени од стране иконоборских митрополита, самим тим свргнути и сви свештеници рукоположени од стране иконоборских епископа, јер је и њихов положај сматран једнако незаконитим.¹⁵² На њихова места Методије и новопостављени епископи рукоположили су нове људе, јасне православне прошлости.¹⁵³ Међутим, много је било оних свештеника који су били рукоположени још пре успостављања иконоборства 815. године, у време православних патријараха Тарасија (784–806) и Нићифора (806–815, † 828) и од православних епископа, а који су после 815. пристали уз јерес. Њихово постављење, према томе, није било незаконито, па тако ни њихов положај. Патријарх Методије је одлучио да у овом случају треба следити политику коју су, суочени са истим околностима, спроводили управо патријарси Тарасије и Нићифор после окончања првог иконоборског периода 787. Те свештенике требало је примити назад у клир и вратити им њихове чинове, *и као власитије чланове соистивеном складу их њибројатиш*, под условом да се покају и одрекну јереси, да њене предводнике анатемишу и *ѡредају гадном њиховом зловерју, и да усѡрају исѡведајући одређења (оросе) благочестивостии и узвисујући ѡправославље*.¹⁵⁴

Прва година од васпостављања поштовања икона протекла је у одређивању и спровођењу описане политике, на темељима саборских одлука из марта 843. Први спомен на овај догађај, тј. прва *Недеља ѡправославља*, обележена је свечано 2. марта 844. године. За тај догађај, по свој прилици, саставио је патријарх Методије свој *Победнички канон о васѡстѡвљању икона*.¹⁵⁵ Патријархов канон још одише духом победе над иконоборском јереси, могло би се рећи и извесним степеном еуфорије. У њему се слави православље а јересијарси – збачени патријарх Јован, заједно са својим претходницима Антонијем и Теодотом, и сарадницима Леонтијем Лизиком и горепоменутиим Теодором Критином – осуђују, анатемишу и извргавају срамоти.¹⁵⁶ За ову при-

¹⁵² Сматрам да међу *свим јеретѡцима* који су збачени заједно са патријархом Јованом, о чему говори Теофанов Настављач, Theophanes Continuatus, (IV, 6) 154.9–12, треба разумети поред епископа и свештенике.

¹⁵³ Нови свештеници, рукоположени у време патријарха Методија, помињу се у Методијевом фрагменту бр. 1, где се говори о њиховом противљењу да свештеници који су припадали јереси иконоборства задрже своје положаје ако се покају, *Darrouzès, Documents*, 294.28–296.6. О овоме више у даљем тексту.

¹⁵⁴ О томе говори Методијево писмо јерусалимском патријарху Сергију, упућено више од три године касније, дакле 846. године, *Sancti Methodii patriarchae Constantinopolitani epistola missa ad Hierosolymorum patriarcham de depositione apostatarum sacerdotum*, PG 100, 1291 D – 1293 A.

¹⁵⁵ *Canon epinicius*, 1767 C – 1780 B.

¹⁵⁶ О патријарсима Антонију и Теодоту и о Леонтију Лизику (Зелику), cf. *PmbZ*, nos. 550, 7954, 8642.

лику канон је саставио и нови никејски митрополит Теофан Грапт.¹⁵⁷ Ти канони су први пут певани на бденију уочи прославе, у Богородичиној цркви у Влахернама, о чему је већ било речи. Том приликом је, највероватније, одржана и прва организована *Литија православа*. Оно што је посебно значајно у вези с том прославом од 2. марта 844, јесте чињеница о одсуству било каквих несугласица у редовима припадника победничке иконопоклоничке струје. То се најбоље види према тексту *Победничког канона* патријарха Методија. У њему су као једини противници праве вере и устројства Цркве и даље означени само предводници иконоборског покрета.

Током 844. године, међутим, јавили су се први знаци раздора у победничком табору иконопоклоника. Клиса овог раздора лежала је у незадовољству одређених кругова Методијевом политиком прихватања у клир свештеника постављених пре 815. године, а потом палих у јерес. Први су ово незадовољство испољили, сасвим природно, они који су се таквом политиком нашли оштећени. То су били управо нови свештеници, које су поставили Методије и нови епископи после 11. марта 843. уместо иконоборских свештеника који су тада свргнути. Ови нови свештеници, јасне и ничим укаљане православне прошлости, отворено су дигли глас против тога да свештеници који су некада били следбеници јереси буду део клира и у звањима, правима и почастима равноправни са њима.¹⁵⁸ Стиче се утисак да је Методије у извесној мери разумео њихово незадовољство, када им је на приговоре одговорио да су *досјојни да се одликују као домаћи међу сѣранцима, као неосрамоћени чланови од оних који су се осрамоћили*.¹⁵⁹ Међутим, Методије им не даје право да буду искључиви судије јер, без обзира на то што их је он *привео жртвенику* (олтару), тј. увео у звање, благодат не обитава само у њима. Ту су још и *они који сами себе у ѣусѣињи чувају, они који у граду богољубиво ѣихују, ѣгумани и сѣолоѣници и исѣосници, сви који су богомислени и који су се ѣрочули као свеѣи*, какви су велики *Јоаникије и славни Симеон и Иларион, који је чувен ѣо размишљањима*.¹⁶⁰ Методије, дакле, остаје веран начелу које ће и три године касније, пред смрт, истаћи у свом завештању, да, зарад *Божје икономије*, не може бити да је *реч ѣокајања недосјојна ѣријема*.¹⁶¹ Одговарајући онима који

¹⁵⁷ *Gouillard*, Deux figures, 380–381; *Synodikon*, 134–135.

¹⁵⁸ О овоме говори Методије у једном од сачуваних фрагмената, *Darrouzès*, Méthode, 54, no. 1.1–13; *Darrouzès*, Documents, 294.28–296.6. Алузiju на ове догађаје прави он и у свом *Црквеном завештању*, истичући како је желео да извуче оне који су пали и да их васпостави у заједничку службу Богу, али да у томе није успео, због тога што су се *браћа усѣроѣивила ѣријему свеѣшѣеника и ѣакона*, *Darrouzès*, Méthode, 56, no. 7.1–5; *Darrouzès*, Documents, 292.33–294.2.

¹⁵⁹ *Darrouzès*, Méthode, 54, no. 1.5–6; *Darrouzès*, Documents, 294.33–35.

¹⁶⁰ *Darrouzès*, Méthode, 54, no. 1.6–13; *Darrouzès*, Documents, 294.35–296.6.

¹⁶¹ *Darrouzès*, Méthode, 56, no. 7.4–5; *Darrouzès*, Documents, 292.36–294.1.

су мислили супротно, он истиче оне који су овакву његову политику подржавали, а који су једнако били православни и поседовали Божју благодат. Међу њима су и тројица тада најистакнутијих и најцењенијих монаха, врло заслужних за победу православља – Јоаникије, Иларион и Симеон. Очигледно је да су у тренутку када Методије те редове записује сва тројица живи. То омогућује да се овај Методијев спис, а самим тим и догађаји за које је везан, датује пре септембра 844, када је Симеон Столпник, као први од поменуте тројице исповедника, умро.¹⁶² Према томе, до првих размирица у иконопоклоничким редовима, које је изазвало незадовољство новопостављених свештеника чињеницом да су они свештеници који су били припадници јереси равноправни с њима, дошло је између марта и септембра 844. Вреди истаћи да се у наведеним Методијевим редовима још увек као противници његове политике не помињу монаси цариградских манастира, предвођених Студијским, нити се њихово противљење наслућује. Напротив, могуће је да у *онима који у граду богољубиво ѿихују, игуманима и сѿолѿницима и исѿосницима*, треба разабрати управо њих и њихове старешине.

Међутим, Методијеви противници нису устукнули. Досетили су се да ауторитете које је Методије навео као своје упориште искористе за своју страну, па су тако почели да шире гласине како се заправо и сам Јоаникије, обитавајући у својој пустињи на витинијском Олимпу, противи Методијевој политици и поручује му: *Примиши ли јеретѿике служѿиѿеље и свешѿѿенике, не само јудејсѿиво, него и ѿагансѿиво кроз њих ѿредузимаш да ѿриведеш Цркви*.¹⁶³ Јоаникијев став и подршка Методијевој политици били су добро познати, и он ће их потврдити у писму које је Методију упутио током 846. године.¹⁶⁴ Две године касније, када су се пред Јоаникијеву смрт он и Методије сретли, Јоаникије је говорио о овим гласинама и доказивао како он никада није тако нешто говорио истичући да је увек подржавао Методијеву политику.¹⁶⁵ Међутим, у то време, које је током 844. још увек изгледало далеко, а бреме које га је оптерећивало још се није осећало, Методије ће ове гласине иронично прихватити као *најисѿѿиниѿије ѿрогласе* и окористити се њима против својих тадашњих противника и нових јеретика у крилу Цркве – монаха Студијског манастира и њихових сарадника.

¹⁶² Уп. нап. 320.

¹⁶³ Методије о овоме говори у фрагменту бр. 2, *Darrouzès, Méthode*, 54, no. 2.4–10; *Darrouzès, Documents*, 296.21–28, где се каже како су те гласине почеле да се шире *ѿре две године*. С обзиром да на крају фрагмента помиње Јоаникија као живог, а пошто је овај умро 3. новембра 846, то је овај фрагмент настао пре тог датума, па према томе на наведеном месту описује догађаје од пре новембра 844. године.

¹⁶⁴ *Vita Joannicii B*, 431. Писмо Јоаникија Методију, чији текст преноси други Јоаникијев биограф, Сава, *Vita Joannicii A*, 372–374, није аутентично.

¹⁶⁵ *Vita Joannicii B*, 432.

Стиудијски раскол

Некако у то време, 11. новембра 844. године, навршило се осамнаест година од смрти Теодора Студита. Тело овог исповедника православља, једног од најзначајнијих из времена другог иконоборства, почивало је и даље у месту његовог изгнанства, на Принчевским острвима у Мраморном мору. Његов наследник на челу студијских монаха, игуман Навкратије, уз помоћ Атанасија, игумана другог по значају манастира студитске заједнице, Сакудиона, покренуо је иницијативу да се тело овог светитеља пренесе са поменутог острва и положи у његовом манастиру. Пошто су молбама обезбедили пристанак царице Теодоре и патријарха Методија и њихову сарадњу, тело Теодора Студита пренето је са Принчевских острва и сахрањено у Студијском манастиру, у гробу његовог ујака Платона, 26. јануара 845. године. Церемонију је предводио патријарх Методије, са свим црквеним клиром.¹⁶⁶ Заједно са Теодоровим сахрањено је и тело његовог брата Јосифа, некадашњег солунског архиепископа, који је умро 15. јула 832.¹⁶⁷

Пренос моштију Теодора Студита, 26. јануара 845, последњи је догађај у коме је посведочена сарадња између патријарха Методија и монаха и игумана Студијског и осталих са њим повезаних манастира. Након тога настаће између њих велики раскол и Црква ће запасти у нову кризу, највећу после пораза иконоборске јереси, посебно болну, пошто је била искључиво унутар-црквена, а не наметнута вољом царских власти као иконоборска. Није могуће рећи са и мало сигурности који је био непосредан повод и како је до раскола заправо дошло. О томе извори ћуте. Међутим, тешко је отети се утиску да је то било у извесној мери повезано са догађајима око преноса моштију Теодора Студита.

¹⁶⁶ Све у вези са тим догађајем детаљно је описано у анонимном спису *О преносу и полагању моштију блаженог оца нашег и исповедника Теодора*, *Translatio Theodori*, 54.35–58.24, 59.33–60.26. Датум, 26. јануар, даје *Vita Nicolai Studitae*, PG 105, 904 A–B. Извори недвосмислено упућују на закључак да је у питању 26. јануар 845. Према *Translatio Theodori*, 55.11, 35, то се догодило *πoσίτo се навршило осамнаесτi година* (Ὁκτoκαίδεκα τοίνυν ἐτῶν διαγεγονότων) од смрти Теодора Студита (умро 11. новембра 826. године). Исто сведоче и други извори. *Vita Theodori Studitae A*, PG 99, 232 B, даје истоветну констатацију: ἐτῶν διαγεγονότων δέκα καὶ ὀκτώ. *Vita Theodori Studitae B*, PG 99, 328 A, истиче како тело Теодора Студита у *осамнаесτi година бешε сачувано овим* (тј. Принчевским) *οστiρвом* – ἐν ὀκτώ πρὸς δέκα ἔτεσιν τῇ αὐτῇ παραφύλαχθὲν νῆσῳ. Дакле, у питању је време *пoсле* 11. новембра 844. Међутим, обично се узима да је до преноса моштију Теодора Студита дошло 26. јануара 844, *Translatio Theodori*, 27 sq; ODB III, 2045 (*A. Kazhdan*); *Zielke*, *Methodios I.*, 244, n. 260. Та тврдња темељи се на схватању да је за почетак сукоба патријарха Методија и Студита, предвођених Навкратијем и Атанасијем, до чега је сасвим сигурно дошло после преноса моштију Теодора Студита, 26. јануар 845. сувише касан датум за *terminus ante quem non*.

¹⁶⁷ *Translatio Theodori*, 46, 58.25–60.26. О Јосифу Студиту, cf. *PmbZ*, no. 3448.

Сам пренос моштију био је велики догађај, *οἰσηθῆς ἱεραζικῆς καὶ σφαιροπολιτικῆς*, којој је присуствовало мноштво људи, што монаха, што обичног света, који су дочекали Теодорово тело, око њега се стицали и бдили цела два дана, *не дозвољавајући да се преда гробу*.¹⁶⁸ То је био очигледан знак изузетно великог поштовања које је Теодор Студит уживао код народа и међу монаштвом. Царица и патријарх дозволили су Студитима да организују овај догађај и у свему су у вези са тим са њима сарађивали.¹⁶⁹ Патријарх Методије био је на челу читаве свечаности и том приликом исказао све поштовање Теодоровим моштима и лично их положио у нови гроб.¹⁷⁰ И сама царица је била присутна, али и *они који се баве око царске власти*, тј. царичини сарадници, свакако њена браћа Варда и Петрона, логотет Теоктист и Сергије Никитијат, и сви су *раскошно ђочасићовали гроб светиога*.¹⁷¹ Међутим, за разлику од великог дела монаштва и највећег дела обичних грађана, чини се да патријарх, царица и њена околина нису гајили толику симпатију према лику и делу Теодора Студита. Навкратију и Атанасију није било лако да их приволе да одобре њихов подухват и пруже им сарадњу и подршку. У свом обраћању царици и патријарху са молбом да му дозволе пренос моштију Теодора Студита, Навкратије је морао добро да истакне његове заслуге и страдања, као и значај који би доношење његових моштију у Цариград могло да има за престоницу,¹⁷² и поред свог уверења да су и пре његове молбе, и царица и патријарх гајили љубав према успомени почившег светитеља.¹⁷³ У истом обраћању ипак примећује и како Теодорово тело лежи већ осамнаест година на Принчевским острвима *због иконоборског беса, због ђошајног ђрезира ђрема њему*.¹⁷⁴ За *иконаборски бес* је јасно, а мржња иконоборца према било ком православном ни најмање није била потајна. Према томе, *ђошајни ђрезир* према њему гајили су православни кругови, и то они највиши. Теодор Студит, без обзира на сву своју оданост православљу, истрајност у вери и заслуге у борби против јереси, носио је ипак тешко бреме расколника. У време православне обнове између два иконоборска периода, тј. између 787. и 815, често је, заједно са својом сабраћом из Студијског и манастира Сакудиона, долазио у сукоб са тадашњим царевима и патријарсима Тарасијем (784–806) и Нићифором (806–815) око разних питања и због тога сносио последице, изопштења и из-

¹⁶⁸ Translatio Theodori, 57.30–58.2, 19–24, 59.33–60.3.

¹⁶⁹ Translatio Theodori, 56.9–11.

¹⁷⁰ Translatio Theodori, 58.10–16; 60.7–9.

¹⁷¹ Translatio Theodori, 58.7–9.

¹⁷² Translatio Theodori, 55.25–56.8.

¹⁷³ Translatio Theodori, 55.25–28.

¹⁷⁴ ...διὰ τὴν τῶν εἰκονομάχων λύπην, διὰ τὴν κατ' αὐτοῦ ἀκήρυκτον δυσμένειαν..., Translatio Theodori, 55.35–37.

гнанства.¹⁷⁵ Зато је, и поред свог немерљивог доприноса борби против иконоборства, Теодор у православним круговима доживљаван као расколник. Као патријарх, Методије није могао ово да пренебрегне. Студити су, с друге стране, увек били верни успомени на свога учитеља и одани следбеници његових схватања. Велики број људи који је присуствовао преносу његових моштију и поштовање које је уживао у народу нису могли да не осоколе Студите и да не забрину Методија.

Према тексту пресуде коју је против њих изрекао, Методије је Навкратију и Атанасију стављао на терет непокорност и захтевао од њих да анатемишу списе Теодора Студита против патријараха Тарасија и Нићифора.¹⁷⁶ Једна од претпоставки која се може изнети на основу тога јесте да су Студити, понесени огромним угледом свог учитеља међу монасима и народом, још више истакли његов ауторитет у свим питањима, укључујући и она у којима је осуђивао патријархе Тарасија и Нићифора. Тиме су отворено изазвали патријарха Методија, против чијег су избора били још на сабору 843, када су желели да неко од њих заузме патријаршијски положај. Ти „списи”, или чак „књиге” Теодора Студита против патријараха Тарасија и Нићифора, међутим, нису сачувани.¹⁷⁷ Највећи раздор који је Теодор Студит имао против двојице патријараха тицао се тзв. *Михеанског сѿора*, питања развода и друге женидбе некадашњег цара Константина VI (780–797).¹⁷⁸ Међутим, прави разлог његове нетрпељивости према њима било је то што су обојица постали патријарси као световњаци.¹⁷⁹ Према томе, *Сѿудийски раскол* је био само наставак унутарправославне борбе између ригидног монаштва, предвођеног Студитима, и световне интелигенције, потпомогнуте слободоумнијим монасима, око превласти у цркви. Та борба била је трајнија него било који раскол.¹⁸⁰ Она ће се наставити и мало после *Сѿудийског раскола* и произвести један нови, тзв.

¹⁷⁵ О сукобима унутар цркве у периоду 787–815, cf. *Alexander, Nicephorus*, 80–101. О Теодору Студиту, cf. *PmbZ*, no. 7574.

¹⁷⁶ *Darrouzès, Méthode*, 31, no. I, ll. 18–35, 105–127; *Periorismos*, 98, ll. 20–35. Како ће се видети касније, незаконитост њиховог положаја игумана није био разлог Методијеве оптужбе против њих, како се мисли у *Zielke, Methodios*, 248–249, него само разлог више да њима потчињени монаси нису у обавези да их слушају.

¹⁷⁷ *Zielke, Methodios*, 249.

¹⁷⁸ О томе, cf. *Alexander, Nicephorus*, 82–101; *P. Speck, Kaiser Konstantin VI.*, München 1978, 252 sq.

¹⁷⁹ *Life of Tarasius*, 14–15; *Alexander, Nicephorus*, 65–71; *Осѿрогорски*, Историја, 184, 192. О патријарсима Тарасију и Нићифору, cf. *PmbZ*, nos. 5301, 7235.

¹⁸⁰ Управо борба између ригидног монаштва и слободоумне световне интелигенције за превласт над црквом била је покретач промена и напретка у византијском друштву VIII и IX века, што је најбоље приметио *Alexander, Nicephorus*, 80–82, а не борба између тобожње *зулојске* и *умерењачке* фракције унутар цркве, што заступа *Dvornik, Schisme*, 37–51 sq, и други. Слична стремљења ка нетрпељивости између монашких и образованих световних богословских кругова могу се приметити у Православној цркви и данас.

Фотијев раскол, када 858. године, пријатељ Студита и Методијев наследник, монах са дугим стажом Игњатије, буде збачен са патријаршијског престола и замењен световњаком изузетних интелектуалних способности, Фотијем, иначе изданком Тарасијеве породице. Свој избор за патријарха Фотије ће правдати римском папи Николи I, између осталог, управо примерима избора Тарасија и Нићифора.¹⁸¹

Чињеница је, међутим, такође и то да, без обзира на свој однос према њему, Методије није ни желео да наружи успомену на Теодора Студита. У уводу пресуде против Навкратија и Атанасија, поредећи Теодора са старозаветним Ханааном, потомком Хама, средњег Нојевог сина, кога је отац проклео, а његове ученике Навкратија и Атанасија са Ханаановим потомцима, који су испаштали за Хамово проклетство, јер је Бог њихову земљу дао Јеврејима, Методије јасно истиче како то проклетство није пало на „Ханаана“, тј. Теодора Студита, *због његовог благослова којим је од Бога благословљен*, него само на његове ученике.¹⁸² Тај Методијев став још ће се боље видети у *Синодику његовог православања*, у коме ће Теодор Студит бити прослављен, али ће његови списи против патријараха Тарасија и Нићифора бити анатемисани.¹⁸³

Пишући не много после тих догађаја, и још увек под њиховим утицајем, монах Петар, биограф Св. Јоаникија, одражава став присталица патријарха Методија о Студитима у време сукоба. Тај став је прилично негативан и Петар га пресликава чак и када пише о ранијим временима. Тако на једном месту пише како су они *склони да у свему виде скандале, јер увек за себе мисле да су бољи од других*.¹⁸⁴ На другом месту пише за Студите и њихове тадашње вође Навкратија и Атанасија како имају обичај да праве невоље и да уздрмају не само Цркву Божју него и свакога ко је посвећен Богу, свој отровни језик устремљују према светости и само себе и свој *лавеж* представљају као богонадахнут.¹⁸⁵

Познији извори тенденциозно мењају историјски приказ ових догађаја. Они уопште не помињу Студите као виновнике раскола, већ узрок расколу траже у политици патријарха Методија према бившим иконоборцима. Према млађем биографу Св. Јоаникија, монаху Сави, једни су били да се сви иконоборски свештеници свргну, други да се неки од њих оставе.¹⁸⁶ Уместо свештеника који су били постављени у време православних патријараха Тарасија и Нићифора, па после 815. пристали уз јерес, о којима Методије пише јерусалимском патријарху 846. године,¹⁸⁷ они сада говоре о иконо-

¹⁸¹ Photii epp., 290.154 sq.

¹⁸² Darrouzès, Méthode, no. I, ll. 10–13; Periorismos, ll. 13–16.

¹⁸³ Synodikon, 53.114–116, 127.

¹⁸⁴ Vita Ioannicii B, 405.

¹⁸⁵ Vita Ioannicii B, 422.

¹⁸⁶ Vita Ioannicii A, 372.

¹⁸⁷ Methodii epistola, 1291–1292

борским епископима и свештеницима које је Тарасије после 787. примио у цркву, под заклетвом да се неће вратити јереси, а они су 815. погазили заклетву и поново постали иконоборци.¹⁸⁸ У овоме Саву следи и Никита Давид Пафлагонац, у *Житију Игњатијево*.¹⁸⁹ Сава још, уместо јасне одредбе *Синодика православлѧ* против *свега написаног и изреченог проишв ѧиријараха Тарасија и Нићифора* (што је у ствари била осуда списа Теодора Студита),¹⁹⁰ помиње њену релативизовану верзију – осуђује се свако *ко не ѧрихватиа Методија, са Германом, Тарасијем и Нићифором, славним ѧиријарсима*,¹⁹¹ чиме је конкретна одредба везана за *Студийски раскол* замењена општим указивањем на иконоборски период. *Житије ѧиријарха Методија* раскол приписује нападу неких епископа и клирика на Методија да *рукојолагања чини без ѧрејходног испраживања*.¹⁹² То *Житије ѧиријарха Методија* анонимног аутора, једино потпуно до данас сачувано, међутим, такође се може придодати списима насталим са тенденцијом да избришу успомену на *Студийски раскол*. Постојало је и једно друго житије, које је саставио већ поменути митрополит Сиракузе Григорије Азвеста, али од њега није сачуван никакав траг, осим парафразе једног кратког одломка у спису *Ризница православне вере (Thesaurus orthodoxae fidei)* познатог византијског писца и мислиоца XII и XIII века, Никите Хонијата.¹⁹³ Најверодостојнији приказ догађаја у вези са *Студийским расколом*, ипак, пружају савремени списи, акти и беседе патријарха Методија, и старији Јоаникијев биограф, Петар.

Сукоб је свакако почео после 26. јануара 845, али је извесно да ово саборско заседање, на коме су Навкратије и Атанасије осуђени, није одржано одмах по избијању сукоба него нешто касније. Животописац Св. Јоаникија, монах Петар, описује прилике из времена сукоба Студита са патријархом Методијем: *Славољубиви Студити, предвођени Навкратијем, Атанасијем и Јованом Какосамбом, почели су да ѧричају глупости и помоћу њих стекли много присталица и узроковали велики неред у цркви; Петар истиче и како су свима позната бесѧидна лица ѧих људи и све оно што су чинили проишв мученика Методија* излажући га неправедним нападима – Методија пред нападима Студита биограф пореди са Св. Атанасијем у рукама Аријанаца.¹⁹⁴ Вест о томе доспева и до самог Јоаникија, који је Методију, преко свог пријатеља Евстратија, упутио једно писмо подршке и утехе, охрабривајући га да не поклекне пред невољама. На крају писма, упућује му позив да га посети у његовој

¹⁸⁸ Vita Ioannicii A, 373.

¹⁸⁹ Life of Ignatius, 20.20–30.

¹⁹⁰ Synodikon, 53.114–116.

¹⁹¹ Сава о томе пише у опису посете патријарха Методија Јоаникију, Vita Ioannicii A, 382.

¹⁹² Vita Methodii, 1259.

¹⁹³ Nicetae Choniatae Thesauri, 281 D – 284 A.

¹⁹⁴ Vita Ioannicii B, 431.

монашкој осами.¹⁹⁵ Радостан због таквог охрабрења, Методије је *без оклевања* *показао писмо царевима*, након чега је *оне безбожне* (Студите) *предао праведном и канонском изгнанству и аناџеми*.¹⁹⁶ Пошто је то учинио, пожурио је да поступи и по Јоаникијевој жељи и да га и лично посети.¹⁹⁷ Сусрели су се 1. новембра 846, па је према томе, до суђења и пресуде студитским вођама Навкратију и Атанасију дошло пре 1. новембра 846. године.¹⁹⁸

На почетку пресуде, сам Методије каже да је о овом питању добро размислио и поразговарао са онима који су му блиски, што може да буде и алузија на поменуто писмо које му је Јоаникије послао.¹⁹⁹ Пресуда патријарха Методија вођама студитске опозиције, Навкратију, игуману Студијског манастира и Атанасију, игуману манастира Сакудиона, изложена је овима на некој врсти сабора, коме су присуствовали *браћа и саслужитељи*, дакле монаси и епископи.²⁰⁰ Методије је том приликом Навкратија и Атанасија осудио на заточеништво у њиховом манастиру (*περιορισμὸς ἐν τῇ ἰδίᾳ μονῆ*).²⁰¹ Било им је дозвољено да живе у њему, али не и да из њега излазе. У њему су могли да примају монахе, али само оне из свог манастира, не и друге, као ни било кога ко би долазио споља, било да је монах или мирјанин. Своје уче-

¹⁹⁵ Vita Ioannicii B, 431. Монах Петар само укратко парафразира писмо које је Јоаникије преко Евстратија упутио Методију. Писмо које у потпуности наводи Јоаникијев млађи биограф, монах Сава, Vita Ioannicii A, 372–374, које не спомиње Студите, већ нашироко образлаже зашто Методије не би требало да прими у цркву *иконоборске ејискоје и свешћенике*, него да их све збаци, што је он, пошто је примио писмо и показао га *царевима*, и учинио, Vita Ioannicii A, 377, очигледно нема везе са правим Јоаникијевим писмом, које спомиње Петар. Оно је настало, као уосталом и цело млађе Јоаникијево житије, како је већ напоменуто, с намером да се прави разлози и права историја црквеног раскола у време патријарха Методија забораве и да се избрише успомена на Студите као виновнике тог раскола. О тој проблематици уп. и Defenders of Images, 340, n. 506; Mango, Two Lives, 393–404; Timotin, Visions, 184–185.

¹⁹⁶ Vita Ioannicii B, 432.

¹⁹⁷ Vita Ioannicii B, 432.

¹⁹⁸ Јоаникије је умро три дана после сусрета са Методијем, 3. новембра 846, Vita Ioannicii B, 433. Пошто монах Петар пише како је у писму које му је упутио, Јоаникије позивао Методија да га посети *указујући на свој сојствени крај*, Vita Ioannicii B, 431, могло би се закључити и да између слања писма и сусрета Јоаникија и Методија није прошло много времена, те да Методијев обрачун са вођама Студита, који се десио између та два догађаја треба датовати ближе 1. новембру 846.

¹⁹⁹ Darrouzès, Méthode, no. I, ll. 1–2; Periorismos, ll. 5–6. О овом акту cf. Darrouzès, Méthode, 18–20; Periorismos, 101–102.

²⁰⁰ У пресуди, Методије позива Студите да анатемишу Теодорове списе *или данас* *пред браћом и саслужитељима*, или *у одређени дан*, *када ови дођу у њихов манастир*, Darrouzès, Méthode, no. I, ll. 109–112; Periorismos, ll. 99–102.

²⁰¹ Darrouzès, Méthode, 31; Periorismos, l. 2. Није јасно да ли се ова синтагма односи само на Студијски манастир, где би, према томе, били заједно заточени, или се односи на оба манастира – Студијски у случају Навкратија, односно Сакудион у случају Атанасија, што би значило да је свако био заточен у сопственом манастиру.

нике могли су да шаљу где им је воља, *осим уйравийтељима, у добротворне устџанове и на царски двор*. Смели су и да их шаљу на тржницу, ради набавке животних намирница, а било им је дозвољено и да обављају редовне послове на сеоским имањима својих манастира. Нису могли да траже да долазе или одлазе без патријархове дозволе.²⁰² Друга ствар била је још значајнија. Од Навкратија и Атанасија затражено је да анатемишу списе против патријараха Тарасија и Нићифора, које је био написао њихов учитељ и игуман Теодор Студит. Остављен им је избор да то учине или тог дана, *ипред браћом и саслужийтељима*, тј. пред сабором, или одређеног дана када они, тј. представници сабора, буду дошли у њихов манастир да их саслушају. Уколико то не буду хтели да учине, него се списа и даље буду држали, патријарх им је запретио да ће их *не само анатиемисаити него и најужасније катшате мисаити*. Потом им објашњава да је и сам Теодор Студит, својевремено, пред крај живота, *делом йоразиио сойсџивене речи*, иначе га не би примили у заједништво да му је оно што је писао и даље било на срцу.²⁰³

У пресуди Методије још излаже случај извесног аве Теодора, младог монаха који је отказао послушност својим студитским старешинама и пришао патријарховој страни.²⁰⁴ Овим примером је Методије желео да подстакне и остале следбенике Студита да учине исто.²⁰⁵ Двојици студитских вођа он јасно ставља до знања да, пошто они сами одбијају послушност глави Цркве, не могу очекивати ни потчињеност од својих подређених, будући да их својим примером сами уче на непослушност.²⁰⁶ У вези са тим стоји и нова оптужба коју је на терет Навкратију и Атанасију истом приликом ставио патријарх Методије – питање о законитости њиховог игуманског положаја. После дугог изгнанства због иконоборских прогона, ова двојица Студита преузели су вођство над својим манастирима у „смутном времену” између смрти цара Теофила јануара 842. и званичног васпостављања култа икона, марта 843. Методије их сада пита ко их је поставио за игумане. То није учинио он, а ни Нићифор (умро 828. године), последњи православни патријарх пре њега. Због тога је њихов положај незаконит, и зато, закључује Методије, *нишиџа не греше они који се од вас одвајају, јер никада нисџие йроглашени игуманима*.²⁰⁷ Овом одредбом пресуде сви монаси подређени Навкратију и Атанасију и званично

²⁰² *Darrouzès, Méthode*, no. I, ll. 35–45; *Periorismos*, ll. 35–44.

²⁰³ *Darrouzès, Méthode*, no. I, ll. 105–127; *Periorismos*, ll. 96–115. Овај одломак цитира касније и Јован Хилас, митрополит ефески, дајући пример о ранијим раскоlima у својој расправи о тзв. *Арсенийском расколу*, крајем XIII и почетком XIV века, *Darrouzès, Documents*, 367.13–368.3. О расколу Арсениа, cf. ODB I, 188 (*A.-M. Talbot*).

²⁰⁴ *Darrouzès, Méthode*, no. I, ll. 52–35.66; *Periorismos*, ll. 50–62.

²⁰⁵ *Darrouzès, Méthode*, no. I, ll. 46–52; *Periorismos*, ll. 44–49.

²⁰⁶ *Darrouzès, Méthode*, no. I, ll. 31–35; *Periorismos*, ll. 32–35.

²⁰⁷ *Darrouzès, Méthode*, no. I, ll. 67–93; *Periorismos*, ll. 63–85.

су ослобођени подређености њима, чиме им је олакшано да промене страну и сврстају се уз званичну Цркву.

То је била званична осуда виновника *Сѣудийског раскола*. Међутим, она није залечила раскол. Напротив. Око Студита се створила прилично бројна странка.²⁰⁸ Пре свега, то су биле монашке заједнице Студитима блиских манастира Сакудиона и Ката Саве, као и неких других. Уз Студите су стали и бројни свештеници и, што је посебно значајно, неки епископи.

Након разрачунавања са вођама Студита, према *Жиѣију Св. Јоаникија* од монаха Петра, Методије је отишао да и лично посети великог испосника Јоаникија. Састали су се 1. новембра 846, три дана пре Јоаникијеве смрти, која се догодила 3. новембра. Методија је пратило скоро седамдесет епископа, свештеника и монаха. Том приликом Јоаникије је одржао беседу, у којој је изнео своје ставове о тренутном стању у цркви. Осврнуо се и на оне који су лажно тврдили да их и он подржава, о чему је већ било речи. Затим је све присутне, а преко њих и оне у *градовима и селима*, позвао да се одвоје од *нечасѣивих јерейика, и најмрскијих Сѣудийѣа и оних из Какосамве који су са њима, и никомидијског еѣискоѣа Мономаха, или боље Теомаха, ѣѣ. Богоборѣа и безумног евнуха кизичке цркве*, јер ови *ѣричају лудосѣи ѣроѣив Бога и нашег оѣа најѣсѣакнуѣијег ѣаѣријарха*. Треба се оделити од оних који се усуђују да говоре лоше против Божје Цркве, а они који исто говоре и против ранијих отаца и светих патријараха већ су и сами починили скандале у цркви. Зато, свако ко не прихвата великог Методија као патријарха, треба да буде анатемисан, а *свако ко се одели од заједниѣѣва са њим биће одељен од славе Божје у Судњи Дан*. Инспириран том Јоаникијевом беседом и његовим ставовима, Методије је потом *ове безбожне ѣодвргао многим анаѣемама*.²⁰⁹

Ставови које је Јоаникије изнео у својој беседи постали су основа за Методијеве даље кораке у вези са *Сѣудийским расколом*. Позив да се верни

²⁰⁸ Биограф Св. Јоаникија, Петар, пише како је ђаво кроз Студите *ѣривукао велики део (Цркве) и кроз њих ѣодсѣакао нередѣ у Цркви Божјој*, Vita Ioannicii B, 431.

²⁰⁹ Vita Ioannicii B, 432. Помен оних који говоре против *ранијих оѣаца и свѣѣих ѣаѣријараха*, Dvornik, Slaves, 130, сматрао је алузијом на студитско осуђивање патријараха Тарасија и Ниђифора.

Млађи Јоаникијев животописац, монах Сава, поново у складу са тенденцијом свог списка о брисању успомене на Студите као расколнике, преноси Јоаникијеву беседу сасвим другачије – не спомиње Студите, главни кривци за тренутне проблеме у цркви су иконоборци, осуђују се они који одржавају односе са иконоборцима, они који не прихватају патријарха Методија и са њим и Германа, Тарасија и Ниђифора, Vita Ioannicii A, 382. Као и када је у питању Јоаникијево писмо Методију, тако је Сава нетачно и тенденциозно пренео и његову беседу. Помињање патријараха Германа, Тарасија и Ниђифора уз Методија сасвим се слаже са интерполацијама у тексту *Синодика ѣравославља* да би се одредба о осуђивању списка Теодора Студита против Тарасија и Ниђифора релативизовала и представила као одредба против иконоборца, а не против Студита, о чему ће бити више речи.

одвоје од расколника Методије понавља у тексту који се обично назива *Другим Методијевим писмом Студитима*, а који је, у ствари, једна Методијева беседа, изговорена у непознатој прилици, али свакако после изрицања пресуде Студитима.²¹⁰ Патријарх се у њој обраћа овим отпалим монасима, посебно Сакудионитима и Саватијанима (или Катасаватитима), као припадницима студитске заједнице, и подсећа их на канонске одредбе против монаха који се побуне против својих епископа.²¹¹ Из истог разлога обраћа се и свештеницима, али и епископима који се буне против свог патријарха.²¹² У том обраћању Методије износи интересантно схватање о положају патријарха. *Свештеницима достојанства одређују епископски, њо јесћ, јерарси, јерарсима њак ајосџоли, њо јесћ, наследници ајосџола, дакле, њајријарси.*²¹³ Стога је побуна епископа против патријарха, као апостолског наследника, побуна против самог апостола, и једнака је побуни свештеника против свог епископа.²¹⁴ Према канонима, овакве свештенике треба свргнути, па према томе и епископе.²¹⁵ Патријарх у овој беседи још истиче како је више пута писмено позивао да се раскол оконча, али са супротним ефектом – бивало је све више отпадника.²¹⁶ Истиче и како се у том тренутку (*μῆχρς ἀρτίως = до сада, до овог тренутка*), ученици Теодора Студитина, тј. осуђени Навкратије и Атанасије, и даље држе оптужби против патријараха Тарасија и Нићифора у Теодоровим списима,²¹⁷ што значи да они и даље нису пристали да, према пресуди, анатемису ове списе. На крају, расколнике, за које каже да су марионете *ѡарѡаровске двојке*, тј. Навкратија и Атанасија,²¹⁸ позива да анатемису списе Теодора Студита против двојице патријараха, истичући да они тиме неће анатемисати самог Теодора, него само ове списе. Ако ли то ипак не учине, забрањено им је да ће и сами бити предати *каѡаѡеми Оца и Сина и Свеѡога Духа*. И не само они него ће и сви који их слушају, с њима сарађују и у ѡријаѡељском друговању с њима се састају или сусрећу, њиховој *каѡаѡеми бити ѡдложни.*²¹⁹ Дакле, овде Методије, поред анатеме и *каѡаѡеми*, као казну за расколнике уводи и

²¹⁰ Darrouzès, Méthode, 20–22.

²¹¹ Darrouzès, Méthode, no. II, ll. 1–163.

²¹² Darrouzès, Méthode, no. II, ll. 164–187.

²¹³ Darrouzès, Méthode, no. II, ll. 90–92.

²¹⁴ Darrouzès, Méthode, no. II, ll. 164–167, 179–181.

²¹⁵ Darrouzès, Méthode, no. II, ll. 164–165, 179–187, 188–193.

²¹⁶ Darrouzès, Méthode, no. II, ll. 193–196. Можда у ову групу патријархових писама спада и оно упућено *Сакудијанима и Воскиѡијанима*, чији је сачувани део Ж. Дарузес објавио као фрагмент бр. 5 у свом издању списа патријарха Методија против иконобораца и Студита, Darrouzès, Méthode, 55. no. 5.

²¹⁷ Darrouzès, Méthode, no. II, ll. 196–210.

²¹⁸ Darrouzès, Méthode, no. II, ll. 224–232.

²¹⁹ Darrouzès, Méthode, no. II, ll. 233–249. Одломак цитира у XIII веку ефески митрополит Јован Хилас, у спису о *Арсенијском расколу*, Darrouzès, Documents, 368.4–30.

изоишишење, претећи анатемом и кататемом свима који са овима опште. Ово је истакао и у једној другој беседи, у којој је позвао паству да *не обедује са овима и да их не њоздравља*, да не би *саучесѡвовали њиховим делима*, а у случају *нужде и анаѡтеми*.²²⁰ Овај позив у потпуности одговара речима које је патријарху и његовим пратиоцима упутио приликом сусрета Јоаникије, позивајући све да се оделе *од оних који су растурили јединсѡво Цркве на многе делове*.²²¹

У сваком случају, после свог сусрета са Јоаникијем 1. новембра 846, Методије почиње да спроводи одлучне мере против расколника, тј. свих оних који су пружили подршку осуђеним Студитима Навкратију и Атанасију. Тада свргава са положаја и епископе који су пристали уз ове, а у питању су свакако они епископи које у својој беседи помиње Јоаникије, тј. митрополити никомидијски и кизички, али вероватно и неки други.²²²

Анатемисање списа Теодора Студита против патријараха Тарасија и Ниѡифора постало је за патријарха Методија неизоставан услов за расколнике да се врате у крило цркве. Овај захтев стављен је пред Навкратија и Атанасија у пресуди против њих, поновљен у првој беседи, а Методије ће га оставити као главни услов и у свом тзв. *Црквеном завешћу*.²²³ Међутим, изузев у *Завешћу*, Методије у свакој прилици истиче и то како је сам Теодор пред смрт одбацио ове своје списе. У пресуди каже како је он *делом ѡразио речи*, а у првој беседи га пореди са Теодоритом Кирским, који се био одрекао својих списа.²²⁴ У пресуди и у *ѡсланици Сакудијанима и Воскиѡијанима*, која је, врло могуће, била једна од посланица којима је позивао на прекид раскола, о чему говори у првој беседи,²²⁵ истиче како Теодор, да није одбацио своје списе против двојице патријараха, не би био примљен назад у заједништво са осталим православнима.²²⁶ То, и чињеница да у првој беседи јасно истиче да анатемисање Теодорових списа не значи и анатемисање самог Теодора, што се понавља и у наслову друге беседе,²²⁷ сведочи да је Методије већ тада формулисао политику према личности и делу Теодора Студита. Његове списе против патријараха Тарасија и

²²⁰ Фрагмент са насловом *Друга беседа о онима који грде ѡресвешће ѡпатријархе Тарасија и Ниѡифора и не ѡрихваѡају да анаѡтемишу оно што се каже да је ѡрошив њих наѡисао исѡѡведник Теодор Студитѡи, да не мисле да (ѡѡме) анаѡтемишу (овога) свешћога оца*, *Darrouzès, Méthode*, 55, no. 4.1–2.

²²¹ *Vita Ioannicii B*, 432.

²²² *Vita Ioannicii B*, 432. У свом *Црквеном завешћу* (пре 14. јуна 847) патријарх Методије помиње епископе који су лишени положаја због *Студитѡског раскола*, *Darrouzès, Méthode*, 56, no. 7.20–27.

²²³ *Darrouzès, Méthode*, no. I, ll. 105–120; 53, no. II, ll. 233–249; 56, no. 7.20–22.

²²⁴ *Darrouzès, Méthode*, no. I, ll. 116–120; no. II, ll. 236–238.

²²⁵ *Darrouzès, Méthode*, no. II, ll. 193–196.

²²⁶ *Darrouzès, Méthode*, no. I, ll. 116–120; 55, no. 5.

²²⁷ *Darrouzès, Méthode*, no. II, ll. 233–236; 55, no. 4.

Нићифора, као расколничке, треба анатемисати, али не и самог Теодора. Њега, напротив, треба славити и поштовати као великог исповедника православља и заслужног борца против јереси иконоборства. Овако формулисану политику унеће Методије, како ће се видети, и у *Синодик љавославља*, чиме ће она остати озакоњена догма православне цркве.

Поред тога што су списи и речи критике према патријарсима Тарасију и Нићифору завређивали најоштрију казну, у виду анатеме, Методије је на студитске нападе на двојицу патријараха одговорио и на још један начин – стварањем и неговањем њиховог култа. У то време, наиме, и највероватније на подстрек самог патријарха Методија, Игњатије Ђакон, некадашњи иконоборца и свргнути никејски митрополит, али и један од највећих књижевника свог времена, саставио је *Житије љавријарха Тарасија* и редиговао *Житије љавријарха Нићифора*, које је још раније био саставио, али га још увек није био објавио, и придодао их свом богатом опусу. У ова два дела, а нарочито у првом, могу се пронаћи и извесне антистудитске назнаке.²²⁸

У истом контексту треба посматрати и пренос моштију патријарха Нићифора из Манастира Св. Теодора у Цркву Светих Апостола у Цариграду, 11–13. марта 847. године. Покретач и идејни творац целог подухвата био је управо патријарх Методије. Како је забележено у *Слову о љреносу Светиог Оца нашег Нићифора, архиејискоја константинскојољског*, Методије је, *божанским духом љокренућ*, пришао царици и замолио је да се тело патријарха Нићифора пренесе у престоницу, *да не остјане и даље изгнансјвом осуђен и неслободан*. Тим речима убеђена, царица је дала дозволу. Патријарх је, са целим клиром и мноштвом монаха, отишао до Манастира Св. Теодора, где је Нићифорово тело почивало. Ту је пронашао тело патријарха, *цело и сачувано у целих деветјнаестј година*. То је било 11. марта, тачно на четврту годишњицу Методијевог патријархата. Литургије и обреди потрајали су три дана. Када је тело пристигло у Цариград, активно учешће у њима узео је и тада већ седмогодишњи цар Михаило, предводећи поворку која је тело преносила у Велику цркву, тј. Свету Софију. Коначно, 13. марта 847, мошти патријарха Нићифора положене су, уз све свечане обреде, у Цркви Светих Апостола у Цариграду, маузолеју ромејских царева и цариградских патријараха.²²⁹ Овом догађају је присуствовало и мноштво света, укључујући и царску породицу,

²²⁸ *Efthymiadis*, Ignatius, 73–75, 80–83; *Pratsch*, Ignatios, 97–101; Correspondence of Ignatios the Deacon, 7–12. Уп. ново издање *Житије љавријарха Тарасија*, Life of Tarasios, 46–50. *Житије љавријарха Нићифора*, уп. према Vita S. Nicephori ab Ignatio diacono et cimeliarcha scripta, PG 100, 41–160; енглески превод: Defenders of Images, 25–142.

²²⁹ Sermo in translationem S. Nicephori, 232.20–233.21; Theophanis Oratio, 164 D – 168 A; Zielke, Methodios, 256–257. Патријарх Нићифор је умро 5. априла 828. године, PmbZ, no. 5301, тако да је до преноса његових моштију дошло тек две недеље пре него што се навршило пуних деветнаест година од његове смрти.

и људе са највишим достојанствима и ѿаѿрикије.²³⁰ По свему је он подсећао на пренос моштију Теодора Студита две године раније – ако је тај догађај био разлог да се Студити узохле и започну нападе на патријарха Методија, као и њихов учитељ Теодор против Методијевог претходника Нићифора, тако је и догађај из марта 847. био начин да Методије прослави успомену на Нићифора, покаже колико је и он поштован међу људима и тиме нанесе озбиљан ударац Студитима и свима који нису желели да осуде списе против овог светог патријарха. Свештеник Теофан, у својој *Беседи о изгнанству ѿаѿријарха Нићифора и ѿреносу његових моштију*, констатује како, *ѿремда су многе свечаности биле ѿри царевима и свешћеницима у разна времена, ниједна ѿиак не може да се ѿреди са овом*.²³¹ Овим речима јасно је исказана и истакнута предност овог догађаја над преносом моштију Теодора Студита, а самим тим и предност патријарха Нићифора над Теодором Студитом, а у крајњој линији, и предност патријарха Методија над Студитима и њиховим следбеницима, макар у симболичкој равни. За ову прилику саставио је највероватније такође Игњатије Ђакон, поново по налогу патријарха Методија, и *Канон о ѿреносу моштију Свешћог Нићифора ѿаѿријарха*.²³²

У време најогорченијег обрачуна са студитским расколницима, непосредно пред пренос моштију патријарха Нићифора, обележен је један важан догађај – прослава четврте годишњице победе над иконоборством, у Недељу православља, 27. фебруара 847. године. Велики и значајан дан за Цркву том се приликом прослављао у условима раскола и великих трзавица унутар те исте Цркве. Зато је тај дан био још значајнији и представљао је за патријарха прилику да јасно укаже на сав значај победе над јересима и на сву погибелъ црквеног нејединства и раскола. Постоје чврсте основе за веровање да је управо том приликом патријарх Методије саставио познати *Синодик ѿправославља*.

Синодик који се чита у Недељу ѿправославља, како гласи његов пуни назив, представља свечани литургијски текст састављен да обележи Победу православља над иконоборством, извојевану 11. марта 843, и да се чита сваке године приликом обележавања тог догађаја. Он садржи благодарења Богу, похвале борцима за праву веру и на крају осуде, тј. анатемисања јеретика и њихових предводника.²³³ Премда је првобитан текст *Синодика* касније стално допуњаван новим одредницама, ипак нема сумње да је његов аутор био патријарх Методије. Међутим, поставља се питање да ли је он ово учинио приликом самог сабора 843, приликом обележавања његове прве годишњице 844, или неком другом приликом, што у овом случају може бити

²³⁰ Sermo in translationem S. Nicephori, 232.36–233.6; Theophanis Oratio, 166 A – D.

²³¹ Theophanis Oratio, 166 C.

²³² Life of Tarasios, 46.

²³³ Критичко издање и коментар, Synodikon, 1–316. Укратко о *Синодику*, ODB III, 1994 (A. Kazhdan).

Недеља православља 845, 846. или 847. године.²³⁴ Најпре, спис свакако није састављен и прочитан приликом самог сабора 843. године, пошто је из *Предговора* овог текста јасно да је састављен и прочитан приликом *прослављања* тог догађаја.²³⁵ Други елемент за датирање, који је до сада успевао да промакне истраживачима, налази се такође у *Предговору*. То је место на коме се говори о два периода иконоборства и две победе над њим. Први пут, *након много година кућења свейих икона*, вратила се благочастивост у цркву. *Сада њак, шћо је други њуи, мало њосле ѡридесейгодинишњице* (μικροῦ μετὰ τριακονταετηρίδα) *зла, усћосћави се нама недосћојнима сћасење од шћерейта, избављење од ѡрогоишћеља, објављење благочесћивосћи и безбедан и увек нам сћаса доносћи ѡразник иконоѡишћовања*.²³⁶ Истраживачи су у овом месту видели паралелу са једним местом из *Методијеве беседе*, забележене у његовом *Жићију*, одржане, наводно, одмах по његовом устоличењу на сабору 843,²³⁷ које изгледа слично, али је у ствари и по значењу и суштински сасвим различито. Ту Методије каже следеће: *Ја и сви ви добром дародавцу Хрисћу Богу дугујемо, зашћо шћо је нас, који смо скоро ѡа целих ѡридесей година сћрадали* (σχεδὸν πού, ὅλοις τριάκοντα πεπονημένους ἔτεσιν) *ѡод најшћежим јармом јереси, данас слободе удосћојио*.²³⁸ Разлика је сасвим јасна. У беседи Методије каже како је *иконоборски јарам* трајао *скоро ѡа ѡридесей година*, што је тачно, јер је између 815. и 843. прошло двадесет осам година. Међутим, у *Синодику* пише, сасвим јасно, како тог дана Црква прославља *ѡразник*, и то *мало ѡосле ѡридесейгодинишњице зла*. *Тридесейгодинишњица зла*, тј. тридесета година од почетка друге иконоборске владавине, навршила се априла 845. године.²³⁹ Према томе, *Синодик* је састављен после 845, што за Методијева живота оставља још две могућности за његов настанак – Недељу православља 846. или 847. године.

У светлу наведеног, подаци садржани у оном делу *Синодика* који обухвата изразе захвалности заслужним борцима за православље, уз изговарање формуле *вјечнаја ѡамјай*, добијају на значају као одлучујући аргумент за датирање његовог настанка. У овом делу *вјечнаја ѡамјай* даје се митрополитима Јевтимију Сардском, Емилијану Кизичком, Теофилакту Никомидијском, Петру Никејском, Михаилу Синадском, Јосифу Солунском, Јовану Сардском

²³⁴ Расправу о пореклу и постанку *Синодика православља*, уп. у Synodikon, 138–168. Уп. још Grumel, Regestes, no. 425; Zielke, Methodios, 246–247. ODB III, 1994 (A. Kazhdan), као сигурно узима само да је настао између 843. и 920.

²³⁵ Нпр. место где се каже τὼν ἐγκαίνιων τὴν ἡμέραν *ѡортѡζομεν*, Synodikon, 45.5. Уп. и Synodikon, 141–142; Grumel, Regestes, no. 425.

²³⁶ Synodikon, 47.38–43.

²³⁷ Synodikon, 141.

²³⁸ Vita Methodii, 1253 C.

²³⁹ Сабор на коме је васпостављено иконоборство одржан је априла 815, *Осћрогорски*, Историја, 206.

или Халкидонском и Георгију Митилинском († 845), који су сви прогоњени или страдали за време иконоборства, између 815. и 843. године.²⁴⁰ После архијереја, помињу се монаси – Теодор Студит († 826), *Исакије*, тј. Теофан Исповедник († 818), Јоаникије († 3. новембра 846), Иларион Далматски († 845) и Симеон Столпник († 844).²⁴¹ Нема разлога релативизовати вредност последња три помена – Јоаникија, Илариона и Симеона – и сматрати их каснијим допунама у текст *Синодика*.²⁴² Добро је познато колико је сву тројицу уважавао Методије – управо се они, још док су сви били у животу, помињу у једном од Методијевих фрагмената као подржаваоци његове политике према свештеницима који су били пали у јерес иконоборства.²⁴³ Сасвим је разумљиво и да сва тројица нађу место у једном спису оваквог карактера, чији је творац био Методије. Узевши у обзир и околности Методијевог патријархата, то делује још разумљивије и, доприносећи актуелности, даје додатну потврду тези о Методију као творцу *Синодика*. Према томе, пошто је Јоаникије умро 3. новембра 846, то је његова смрт *terminus post quem* за настанак *Синодика*. То оставља као једину могућност да је овај спис настао за прилику обележавања четврте годишњице Победи православља, 27. фебруара 847. године.

Коначно, и одредба *Синодика* којом се анатеми предаје *све шћо је наѡисано или изречено ѡрошћив свейћих ѡаѡријараха Тарасија и Нићифора*,²⁴⁴ након свега што је горе речено о спору патријарха Методија и Студита и њихових следбеника, савршено се уклапа у предложено датирање. Та одредба је била против Студита а не против иконобораца, и последица је *Сѡудийског раскола*, који је настао после 845. Касније, када је постојала тенденција да се *Сѡудийски раскол* заборави, ова одредба је интерполирана додавањем имена патријарха Германа (715–730), жртве првог иконоборског периода, и самог патријарха Методија, па је тако изгубила свој антистудитски карактер, добивши један општи антииконаборски. Та тенденција јавља се већ у *Жићију Јоаникијевом* од монаха Саве, о чему је било речи.²⁴⁵ Поред тога што су те интерполације непостојеће у читавој једној групи рукописа,²⁴⁶ постоји један фрагмент у коме извесни монах Јосиф свог сабрата Георгија Кену јасно упућује на првобитни текст тог дела *Синодика*: *Паѡријарх Мейѡдије је, пише он, у Синодику Цркве, као шћо знају сви, све шћо је ѡрошћив свейћих*

²⁴⁰ Synodikon, 53.121–126; 142–144. Помињу се још и извесни архијереји Теофил и Никола, али они нису познати из других извора.

²⁴¹ Synodikon, 53.127–132; 144–147.

²⁴² Synodikon, 147.

²⁴³ *Darrouzès, Méthode*, 54, no. 1.11–13.

²⁴⁴ Synodikon, 53.114–116.

²⁴⁵ *Vita Ioannicii A*, 382. То је приметно још *Grumel, Regestes*, no. 429, 436; *Grumel, Politique religieuse*, 399.

²⁴⁶ Synodikon, 147, нап. 236.

*п̄а̄п̄ријараха Тарасија и Нићифора изречено и најисано анатѣми прѣ-
дао.*²⁴⁷ Горе је показано како је патријарх Методије анатемисање списка про-
тив патријараха Тарасија и Нићифора поставио као неприкосновени услов за
оне који су желели да се врате цркви из *Сѣудийског раскола*, и како је он
инсистирао на томе да ово не значи у исто време и осуду самог Теодора Сту-
дита. Таква његова идеологија нашла је званичног израза управо у *Синодику*
п̄православља, где се предаје анатѣми *све шѣо је најисано или изречено прѣ-
тив свѣтѣих п̄а̄п̄ријараха Тарасија и Нићифора*,²⁴⁸ али се даје вјечнаја *п̄амјатѣ*
Теодору, прѣйодобном игуману сѣудийских монаха.²⁴⁹ Пошто у својим беседа-
ма упућеним пастви и, пре свега, отпалим монасима Сакудиона, Ката Саве и
Воскитиона, које су настале после његовог сусрета са Јоаникијем, 1. новем-
бра 846, Методије ове ставове истиче још у рудиментарној форми,²⁵⁰ Недеља
православља 847. године савршено одговара као право време да они добију
коначан облик и званичан израз.

Проблем са Студитима потпуно је засенио питање пријема у Цркву
оних свештеника који су рукоположени од стране православних патријараха
Тарасија и Нићифора, а који су после 815. пали у јерес. Методије је њих оста-
вио на положајима и хтео да их прими назад у Цркву под условом да се покају,
анатѣмишу јерес и обећају да ће заувек остати верни православљу.²⁵¹ Свеш-
теници који су рукоположени под Методијем, јасне православне прошло-
сти, бунили су се против тога.²⁵² То је већ само по себи отежало спровођење
Методијеве политике, али је *Сѣудийски раскол* имао по њу, чини се, погубне
последице. Тако већ у пролеће или лето 846, *п̄ошѣо су се исѣуниле п̄ри годи-
не и п̄очела четвртѣа* од времена победе над иконоборством, Методије пише
јерусалимском патријарху Сергију и жали му се како за све то време *никада*
*није видео никакав п̄лод п̄окајања кроз какву реч п̄онизности и сѣрогости жи-
воѣа или добровољну п̄шину п̄оказан код било кога од свих њих*.²⁵³ Премда
вероватно претерује када пише да таква политика није дала баш никаквог
плода, Методије ипак признаје њен суштински неуспех и почиње да је мења.
Један од сачуваних фрагмената Методијевих списка чак изричито сведочи о
његовој промени ове политике. Истиче како је дознао да се *п̄ре две године*, у
време док се чврсто држао политике коју је био прокламовао по овом питању,
о њему и његовим сарадницима ширила гласина како му Јоаникије поручује
да не прима у Цркву *јерѣйѣске служѣиѣље и свѣшѣенике*, јер, примајући њих,

²⁴⁷ Darrouzès, Méthode, 55, no. 6.11–14.

²⁴⁸ Synodikon, 53.114–116.

²⁴⁹ Synodikon, 53.127.

²⁵⁰ Darrouzès, Méthode, no. II, ll. 233–236; 55, no. 4.

²⁵¹ Methodii epistola, 1291 D – 1293 A.

²⁵² Darrouzès, Méthode, 54, nos. 1–2.

²⁵³ Methodii epistola, 1293 B.

Цркви приводи *не само јудаизам, него и ѿагансѿво*.²⁵⁴ Премда је знао тада да је то обична гласина, и премда му се Јоаникије оправдао приликом њиховог сусрета 1. новембра 846. да никада није тако нешто причао, Методије сада о њој говори као о *најисѿиниѿијем ѿрогласу*, и правим Јоаникијевим речима, које он сада испуњава делом, тј. не прима у Цркву *јеретѿике служѿиѿеље и свешѿенике*, и тиме не чини себи срамоту.²⁵⁵

Још више пораз ове политике и њену промену Методије саопштава у свом *Црквеном завешѿу* (Ἐκκλησιαστικῆ διατάξις), тј. некој врсти *шестѿаменѿиа*, који је саставио пред смрт, почетком јуна 847. године, на крају свог немирима испуњеног управљања Цариградског црквом.²⁵⁶ У њему Методије образлаже своју политику у два кључна проблема његовог патријархата – питању пријема свештеника који су после 815. пристали уз иконоборце, и питању *Сѿудѿиѿског раскола*, и резултате те политике. У првом делу овог списка, који се односи на јеретичке свештенике, Методије истиче како је *био вољан да оне који су ѿпали извуче и васѿосѿтави у заједничко свешѿиенослужење*, али како се то *није догодило*, због тога што су *браћа*, тј. свештеници који су рукоположени за његовог патријархата, *усѿтала ѿроѿив ѿријема свешѿиеника и ѿкона* и због тога што се та ствар испоставила као питање *не само ѿбуне, него и божанске икономије*, *јер никад не може биѿти да је реч ѿокајања недосѿиојна ѿријема*.²⁵⁷ Међутим, ти свештеници не само да су пали у јерес, већ су неки од њих тако упорно бранили своју догму, да се то могло упоредити са падањем у аријанство. Методије је потом одлучио да спроведе строжу истрагу о њиховим схватањима, али су се православни свештеници и томе успротивили. Ту Методије њима одаје признање, истичући како су они то урадили *ѿокренуѿи Божјом благодаѿи*. После тога третирао је свештенике пале у иконоборство као аријанце и подвргавао их катихисису, *не би ли се сасвим очистиѿили од јереси*.²⁵⁸ Коначно, по том питању својој пастви Методије оставља у аманет да се, пошто знају о каквом се бешчашѿу ради, *чувају од ѿогрда и да се не усуде да овима чине какве усѿѿујке ѿ ѿиѿтању свешѿиеничког и служѿиѿељског чина, како не би двосѿруким залима огрнули себе и сабраѿу, лудошѿу и срамоѿом*,²⁵⁹ и поручио свима који су под његовом јурисдикцијом да *немају власѿи да дозволе ѿримање ових без ѿоменуѿог сѿрогог исѿиѿиѿивања*.²⁶⁰ Другим речима, Методије је признао

²⁵⁴ Darrouzès, Méthode, 56, no. 2.4–8; Darrouzès, Documents, 296.21–25.

²⁵⁵ Darrouzès, Méthode, 56, no. 2.8–10; Darrouzès, Documents, 296.25–28.

²⁵⁶ Сам Методије на крају тог списка каже како говори у *часу смрѿи и на врхунцу болесѿи*, али у Духу Свѿѿом *ѿокренуѿи и Цркву чувајући неѿовређену*, Darrouzès, Méthode, 56, no. 7.32–35; Darrouzès, Documents, 294.25–27.

²⁵⁷ Darrouzès, Méthode, 56, no. 7.1–5; Darrouzès, Documents, 292.33–294.2.

²⁵⁸ Darrouzès, Méthode, 56, no. 7.6–13; Darrouzès, Documents, 294.2–9.

²⁵⁹ Darrouzès, Méthode, 56, no. 7.14–18; Darrouzès, Documents, 294.9–13.

²⁶⁰ Darrouzès, Méthode, 56, no. 7.29–30; Darrouzès, Documents, 294.21–23.

пораз своје политике примања назад у клир свештеника постављених пре 815. а потом присталих уз иконоборство. Оправдање је нашао у томе што ти свештеници сами нису желели да се одрекну своје јереси како им је то наложио, и тиме су пали у још дубљу јерес. У свом *шестиаменту* с почетка јуна 847, патријарх одређује да такве ипак не треба примити у Цркву и на свештеничке положаје. То је био коначни исход питања о свештеницима који су рукоположени пре 815, а потом су пали у јерес. Када се о томе говори, требало би обратити пажњу и на нешто друго. Свештеници о којима је ту реч били су постављени још пре 815. године. У време састављања Методијевог *шестиаментиа*, 847. године, они су већ више од тридесет година у служби. Према томе, њихов број постајао је временом све мањи, а на њихова места долазили су нови, млади и православни свештеници. Тиме је и њихово питање губило на актуелности, и биолошким путем решавало се само од себе, да би у једном тренутку било и сасвим решено.

У истом *Црквеном завезу* Методије даје своју последњу реч и о питању *Синудийског раскола*, али се ту ограничава на проблем расколничких епископа. Ако се покају, одређује он, треба их удостојити и прихватити у заједништво. Услов је јасан: *да анатемису сѝсе ѝроѝив ѝаѝријараха Тарасија и Ниѝифора и да свесрдно ѝриђу благочесѝивосѝи*. У том случају, треба им *даѝи власѝ ѝросѝог свешѝеничког чина*, али их никако не треба васпоставити у њиховим пређашњим епископским звањима и вратити у њихове некадашње епископије, него им, ако су у оскудици, треба из њих набављати животне намирнице – *жиѝа и вина и уља, колико им је ѝоѝребно*.²⁶¹ Дакле, епископе који су у расколу стали на страну Студита, о чему је горе било речи, пошто испуне све услове, треба примити назад у Цркву, али само као свештенике. Расколничке монахе и свештенике овде не спомиње, и то вероватно зато што је у њиховом случају, у складу са ранијим Методијевим одредбама против њих, па и самим *Синодиком ѝравославља*, све било јасно – ако анатемису списе Теодора Студита против двојице патријараха, биће примљени у заједништво са Црквом, као равноправни монаси и свештеници. Са расколничким епископима јавило се питање да ли их, ако се покају и врате у крило Цркве, треба вратити и у њихов пређашњи епископски ранг и њихове некадашње епископије. Због тога је ово питање нашло места у Методијевом *Црквеном завезу*, као последње у вези са *Синудийским расколом* које је тражило одговор.

Црквени завез садржи последње речи и схватања патријарха Методија у вези са питањима која су карактерисала црквену политику његовог сразмерно кратког, четворогодишњег патријархата. Умро је 14. јуна 847, у старо-

²⁶¹ Darrouzès, Méthode, 56, no. 7.19–27; Darrouzès, Documents, 294.13–21.

сти између шездесет и шездесет седам година, и сахрањен је у Цркви Светих Апостола у Цариграду.²⁶²

Период између 843. и 847. године, када је патријарх Методије управљао црквом Константиновог града, премда кратак, био је изузетно значајан у историји византијске црквене политике. Међутим, оно што највише пада у очи јесте скоро потпуно одсуство државе у овим догађајима, и изостанак њеног утицаја на решавање најтежих питања црквене политике. У првом поглављу је образложено колико је велики био утицај царице Теодоре и њених најближих сарадника у догађајима око сабора из 843. и васпостављања култа икона, па и око избора патријарха Методија. У периоду који је томе уследио, међутим, највиша државна власт скоро и да се не меша у вођење црквене политике. Ни по питању пријема свештеника рукоположених пре 815, па потом палих у јерес иконоборства, ни по питању *Сѣудийског раскола*, њен став није познат нити на било који начин истакнут.

Царица и њени сарадници у свим овим догађајима помињу се само три пута. Први пут, у вези са преносом моштију Теодора Студита, 26. јануара 845, када Студити од царице траже дозволу да се то изведе, и када она, цар Михаило и остали достојанственици присуствују овом догађају. Други пут, приликом сличне манифестације, преноса моштију патријарха Нићифора, 11–13. марта 847, када патријарх Методије такође од царице тражи дозволу да ово спроведе у дело, и када мали цар Михаило лично предводи свечану поворку са телом покојног патријарха. Другом приликом царица удовољава жељи патријарха Методија, првом приликом доноси одлуку заједно са њим. Трећи пут, након што је добио писмо подршке у сукобу са Студитима и охрабрење од Јоаникија да се с њима разрачуна, Методије одлази *царевима* и показује им то писмо, а потом кажњава, суди и пресуђује вођама Студита. Стиче се утисак да је он за такав корак тражио и добио дозволу царских власти.

Рекло би се да се у периоду 843–847. политика царских кругова на црквеном пољу увек поклапала, тј. у потпуности слагала са политиком коју је спроводио патријарх Методије. Могло би се закључити да је царица Теодора у Методија имала потпуно поверење, и да се стога, након његовог избора на сабору 843. сасвим повукла из вођења црквене политике, препустивши је у потпуности њему. И сам Методије био је свестан безрезервне подршке царице и њених сарадника и настојао је да ту подршку задржи и да је увек има само за себе. У том смислу се може тумачити једна одредба пресуде о притвору Студита Навкратија и Атанасија, којом се њима двојици забрањује да своје ученике шаљу *ујравнишељима и на царски двор*.²⁶³ Чини се да је за Методија најбољи начин да одржи предност у односу на Студите био да их

²⁶² PmbZ, no. 4977.

²⁶³ Darrouzès, Méthode, no. II, II, 39–40.

онемогући да се обрате царском двору и тамо потраже разумевање за своје ставове и положај. Може се рећи да су за време Методијевог патријархата, између 11. марта 843. и 14. јуна 847. године, највиша црквена и највиша државна власт у Византији деловале у потпуној *симфонији*.

ПАТРИЈАРХ ИГЊАТИЈЕ ИЗМЕЂУ СУКОБЉЕНИХ ФРАКЦИЈА

Двадесетак дана после престављења патријарха Методија, у недељу, 3. јула 847. године, изабран је и рукоположен нови цариградски патријарх.²⁶⁴ Био је то монах Игњатије, игуман неколицине манастира које је основао на породичним поседима на Принчевским острвима, иначе син некадашњег цара Михаила I Рангабеа (811–813), по мајци Прокопији унук његовог претходника Нићифора I (802–811) и сестрић Ставракија (811). Рођен 798/799. године, у Цариграду, као *Никија*, одрастао је на царском двору, уз свог деду, ујака и оца. Приликом пада Михаила I и узурпације Лава Јерменина, јула 813, са четрнаест година био је кастриран, чиме трајно онеспособљен да претендује на очево наслеђе, и замонашен под именом *Игњатије*. Монашке дане проводио је са својом породицом на Принчевским острвима – Платији, Ијатру и Теревинту – која су била његов породични посед и где је саградио низ манастира.²⁶⁵ Прошао је све црквене чинове, од анагноста до свештеника, делимично ту био и заштићен од иконоборских прогона, а уточиште и гостопримство пружао је онима који би од тих прогона избегли.²⁶⁶

Избор Игњатија за патријарха

Осим што је био *већ много година на добром гласу због благодатни свештенослужитељства*, и себи *стикао добар положај због многе искрености и вере у Христа Исуса*, и због *тога ушима свих прослављан*,²⁶⁷ његов утицај у црквеним круговима тог времена био је незнатан, а улога у догађајима како из времена иконоборства, тако и у четири године Методијевог патријархата, занемарљива и неприметна. Стога се питање избора Игњатија на патријаршијски престо и околности под којима је до тога дошло намета-

²⁶⁴ Датум избора и посвећења Игњатија за цариградског патријарха познат је на основу податка који пружа Synodicon Vetus, 159.11–13, да је Игњатије први пут седео на патријаршијској столици *једанаест година, четири месеца и двадесет дана*, а познато је да је збачен са положаја 23. новембра 858. О патријарху Игњатију, cf. PmbZ, no. 2666.

²⁶⁵ О Принчевским острвима и тамошњим манастирима, cf. Janin, II, 61–76.

²⁶⁶ Life of Ignatius, 4.18–20.2; PmbZ, no. 2666.

²⁶⁷ Life of Ignatius, 20.33–22.4.

ло само по себи.²⁶⁸ Његов животописац, Никита Давид Пафлагонац, пишући више од пола века касније, представља избор Игњатија за патријарха као резултат сасвим уобичајеног развоја догађаја. Према њему, многи су се надметали за управљање Црквом, али су други због различитих разлога одустали од своје кандидатуре. Игњатије, међутим, иако је одбијао да прими бреме достојанства, *ипак дејством божанског Духа и садејством и избором Божјих архијереја, удостоји се божанског свештеноначелства, и беше устоличен на престолу Царског града*. Међутим, додаје Никита Давид, пре свих архијереја и народа, царица је желела да дозна ко је достојан да буде нови патријарх, па се због тога обратила Јоаникију, који је, *пророчански*, указао на Игњатија.²⁶⁹ Иако је овај последњи навод плод маште, јер је Јоаникије умро целих седам месеци пре смрти Методија, односно осам месеци пре избора Игњатија,²⁷⁰ у њему Никита Давид открива оно што у реченицама које том месту претходе жели да сакрије – да је главну улогу у избору патријарха Игњатија имала царица Теодора. Та његова намера постаје потпуно јасна када се начин на који описује Игњатијев избор – *дејством божанског Духа и садејством и избором Божјих архијереја*, упореди са начином на који описује избор Методија – *Божјим избором и царичиним садејством*.²⁷¹ Очигледно је да он царичину улогу у избору патријарха Игњатија намерно прећуткује, а насупрот томе истиче улогу сабора архијереја који су устаљеном процедуром и у складу са канонима гласали и изабрали патријарха.²⁷² Истиче он то и још на једном месту, када негодује због одлука Сабора из 861. да се потврди збацивање Игњатија са патријаршијског престола, јер га је неканонски држао. Том приликом Никита Давид пише, готово вапећи: *Тако не зна да је Игњатије избором свих заједно архијереја и сагласношћу целе Цркве канонски и закони-*

²⁶⁸ *Dvornik*, Schisme, 49–50, сматрао је да је Игњатије изабран на предлог логотета Теоктиста, да је царица, у жељи да избегне сукобе, одлучила да не сазове синод, него се само саветовала са неким од најистакнутијих представника клира и затим једноставно одредила Игњатија за новог патријарха. Према Дворнику, избор Игњатија чинио се као победа странке коју је он називао *зилојском*, али су њега прихватили и сви остали. Занимљиво је и једно друго гледиште, да је Игњатије био бивши иконоборац, кога је царица Теодора одабрала за Методијевог наследника како би привукла непоколебљиве иконоборце и ублажила Методијеву сувише оштру политику према њима, *Karlin-Hayter*, Gregory of Syracuse, 142, али оно нема упориште у изворима.

²⁶⁹ *Life of Ignatius*, 22.8–13.

²⁷⁰ *Dvornik*, Schisme, 49–50, сматра да је Никита Давид измислио то место како би побио оптужбе против Игњатија да је изневерио Методијеву политику, пошто је свима било познато да је Јоаникије био велики ослонац Методију.

²⁷¹ *Life of Ignatius*, 20.15–16.

²⁷² Законитим избором цариградског патријарха сматрала се процедура током које би архијереји изабрали тројицу кандидата и представили их цару, који би затим изабрао једног од њих и потврдио га као новог патријарха. Опис те процедуре забележио је у X веку Константин Порфирогенит, *De cerimoniis* I, 564.1 sq. Cf. ODB I, 521 (*A. Kazhdan, A.–M. Talbot*).

ѿо изабран?²⁷³ И *Synodicon Vetus*, с краја IX века, истиче како се Игњатије канонски усїео на ѿресїо.²⁷⁴ Међутим, истицање каноничности Игњатијевог избора и код Никите Давида Пафлагонца и у *Synodicon Vetus* представља само тенденциозни одговор на оптужбе о његовој неканоничности, које су изнете 858, а озваничене одлукама поменутог сабора из 861. године.

Након нешто више од једанаест година, Игњатије је 23. новембра 858. године, под околностима о којима ће касније бити речи, збачен са патријаршијског престола. Његови противници су законску и канонску подлогу за тај чин пронашли у његовом наводном неканонском избору за патријарха. Том приликом и званично је оптужен да је *без избора* дошао на патријаршијски престо, а пронађени су и „сведоци” који су потврдили оптужбу.²⁷⁵ Игњатијево збацивање потврђено је на саборима 859. и 861. године, а том приликом образложено је и схватање о његовом неканонском избору. Према фрагментарном латинском преводу саборских аката из 861, Игњатије је од стране својих противника оптужен да је *без избора* ступио на чело цркве.²⁷⁶ Исказ Никите Давида у вези са тим је унеколико опширнији. Према њему, Игњатије је био оптужен пред сабором да је *нешїо мање од дванаестї година архијерејствовавши уїрављао црквом без избора* (ἀψήφιστως) *рукойоложен*. На његов случај сабор је применио слово 30. Апостолског канона: *Ако који еїискої, служећи се свеїшовним власїодршцима, уз њихову ѿмоћ ѿосїане уїравїшељ цркве, да се збаци*.²⁷⁷ Дакле, већ приликом збацивања патријарха Игњатија изнета је оптужба да је он рукоположен за патријарха без избора и уз помоћ световних власти. Поједностављено, то би просто значило да је он на патријаршијски положај именован актом световних власти, у конкретном случају, свакако, царице Теодоре. Поменута оптужба, и поред све своје тенденциозности, ипак има значајно хронолошко првенство у односу на позније истицање каноничности Игњатијевог избора у *Synodicon Vetus* и код Никите Давида Пафлагонца, које, како је већ наглашено, представља само одговор на исту оптужбу. Уз то, и поново упркос свој њеној тенденциозности, тешко је замислити да је та оптужба била сасвим неоснована. У то време још се врло добро памтило на који начин је протекао избор Игњатија за патријарха. Верујем

²⁷³ Life of Ignatius, 48.27–29.

²⁷⁴ Synodicon Vetus, 157.1–3.

²⁷⁵ Mansi, XVI, 300 A.

²⁷⁶ Deusdedit, 608.33–34.

²⁷⁷ Ап. 30, Σύνταγμα II, 37. Life of Ignatius, 48.13–16. Према даљем писању Никите Давида Пафлагонца, Фотије је нешто касније присилио Игњатија да, знаком крста, потпише акт о сопственој абдикацији, који је саставио сам Фотије, а у коме је писало: *Ја, Игњатије, недосїојни цариградски (еїискої), исїоведам да сам се без избора усїео (на ѿресїо), и да за ѿoliko година нисам ѿосвећено, него ѿирански, уїрављао (црквом)*, Life of Ignatius, 52.23–29. Остали извори који спомињу Игњатијев акт о абдикацији не наводе његов садржај, уп. *Grumel, Regestes*, no. 455.

да би Варда и Фотије потражили неки други начин да уклоне Игњатија да је теза о његовом неканонском избору била потпуно неутемељена. С друге стране, Римска црква, када се касније уплела у питање полагаја збаченог Игњатија и „узурпатора” Фотија, никада није прихватила Фотијеве аргументе о Игњатијевом неканонском избору нити довела у питање каноничност његовог патријаршијског полагаја.

Мислим, ипак, да се мора прихватити теза о непосредном учешћу и утицају царице Теодоре приликом избора патријарха Игњатија. Она је њега одредила за новог поглавара Цариградске цркве, а да ли је потом спроведено и формално гласање од стране архијереја, остаје нејасно, али и мање значајно. Да је за свој положај дуговао царици недвосмислено сведочи изјава коју је, према Никити Давиду Пафлагонцу, дао цару Михаилу III, одбијајући да замонаши царицу и њене кћери, пошто су ове 856. биле лишене учешћа у власти. Игњатије је том приликом, наиме, одговорио: *Немогуће ми је да ѿо учиним, јер на ѿочейку, ѿреузимајући кормило Цркве, дао сам ѿсану заклейву да никада нећу смишљати никакву злобу и ѿакост ѿројив ваше царске властии.*²⁷⁸ Зашто је патријарх Игњатије приликом свог избора и посвећења 847. године дао царици *ѿсану заклейву* оваквог садржаја?²⁷⁹ Нема сумње да је царица стајала иза његовог избора, али очигледно је и да је тражила нешто заузврат. Интересантно је то што Игњатијева заклетва представља обећање да ће се он уздржавати од учешћа у било каквим заверама против Теодориног *царствва*, дакле од уплитања у политичке ствари. Уколико је то било све што је царица од њега тражила, могло би се закључити да је њему остављено неометано управљање црквеним пословима.

Јасно је, дакле, да је Игњатије био избор царице Теодоре за наследника патријарха Методија и да је њеном заслугом дошао на тај положај. Посебно је питање, међутим, зашто је баш он био њен избор. Непосредних података о томе нема. Одговор не даје ни целокупна политика коју је водио за свог првог, једанаестогодишњег, управљања Цариградском црквом, јер се иза ње, како ће се видети, не могу пронаћи трагови уплитања државе. Чињеница да је Игњатије био монах, са подужим монашким стажом, могла је гарантовати Теодори да ће он бити без отпора прихваћен од свих и да ни Студити неће имати разлога да се буне, као што су чинили раније, поводом избора патријарха

²⁷⁸ Life of Ignatius, 26.27–31. Исто доноси и папски библиотекар Анастасије у писму папи Хадријану II, насталом након сабора из 869/870, у коме износи исходе и кратку предисторију тог сабора: патријарх се, *према обичају, као неким царевима и царицама, био закleo да се неће никада укључити у некакву заверу*, Mansi, XVI, 3 C–D.

²⁷⁹ Према Игњатију, наклоњеном виђењу историјата раскола у Цариградској цркви које је изнео папски библиотекар Анастасије, давање једне такве заклетве патријарха цару и царици било је *обичај*, Mansi, XVI, 3 C–D. Међутим, такав *обичај* није забележен у византијским изворима ни у једном другом случају устоличења неког патријарха.

Тарасија и Нићифора. Игњатијева препорука могло је бити и то што је био царског рода, али пре свега то што је, како се чини, био изван свих постојећих монашких и клиричких фракција, које су се сукобљавале и приликом избора патријарха на сабору из 843. и током целог Методијевог столовања. Као такав, могао је деловати као непристрасни судија који ће се с подједнаком пастирском бригом старати о целокупном стаду. Осим тога, врло је интересантна идеолошка основа његовог деловања на челу византијске цркве, чија се врло танушна нит може препознати у малобројним сведочанствима о Игњатијевим непосредним гестовима. Пошто је ступио на патријаршијски престо, Игњатије се усудио да архијерејски омофор (палијум), чије је слање од стране једног архијереја другом било симбол канонске надређености првог потоњем, пошаље ником другом до римском папи. То је папу – тада је столицу Светог Петра заузимао Лав IV (847–855) – веома увредило, пошто се Апостолска столица сматрала старешином над свим другим црквама.²⁸⁰ У току сабора 861, Игњатије пориче улогу врховних судија посланицима папе Николе I (858–867), Захарији и Радоалду, речима да је он патријарх који узима *ἵρесьο* Св. Јована *Αἰοσῖο*ла и Св. Андреје, који је *ἴρвозвани* ученик *Χρῑσῖο*в.²⁸¹ Оба ова чина – један са почетка његовог столовања, а други мало после збацивања – јасно сведоче о томе да је Игњатије снажно заступао идеологију о првенству патријаршијске столице царског Константиновог града, чак и над Апостолском столицом Светог Петра.²⁸² Жар са којим је ту идеју заступао бар до сабора из 861. и на њему, као и неки други његови поступци, о којима ће бити више речи, сведоче и о томе да је Игњатије био прилично снажна личност, а не пука фигура мученика, какав утисак о њему жели да остави његов биограф Никита Давид Пафлагонац. Коначно, царица Теодора морала је врло добро познавати и Игњатијеву личност и његова размишљања. Мада извори не знају ништа о њиховим ранијим контактима, они су морали

²⁸⁰ Jaffé, Regesta, no. 2647.

²⁸¹ Deusdedit, 603.28–29.

²⁸² Идеја о апостолском пореклу цариградске епископске столице и његовом везивању за личност Апостола Андреје Првозваног и његовог ученика Стахија, била је већ општеприхваћена у Византији до краја VII века, о чему cf. *Dvornik*, *Apostolicity*, 138–180, 223–238. У IX веку порекло Цариградске цркве веује се и за Апостола Јована Богослова, као у наведеном Игњатијевом говору, али и у једном Фотијевом писму, *ibid.*, 238–244. Уп. и једну епископску notiцију, у којој се патријаршијски престо Цариграда описује као престо *ἴρвозваног* *αἰοσῖο*ла Андреје и великог богослова и *јеванђелисῖο*е и *αἰοσῖο*ла Јована, *Parthey*, 5.21. Важно је приметити и то да оба наведена примера Игњатијевог истицања првенства Цариградске цркве потичу из независних извора, а не из његовог житија које је саставио Никита Давид Пафлагонац, који је иначе и сам био велики поборник и заступник исте идеологије, што се боље очитује у његовим другим делима, о чему cf. *ibid.*, 234–235. О Никити Давиду Пафлагонцу и његовим делима, cf. *Jenkins*, *Nicetas David*, 241–247; *P. Yannopoulos*, *Autour de Nicetas le Parplagonien*, *Byz* 69 (1999) 599–602; *S. Paschalidēs*, *Νικῆτας Δαβίδ Παφλαγών. Τό πρόσοπο καί τό ἔργο τοῦ*, *Thessalonikē* 1999 (ВКМ 28).

постојати. Разлог да се забораве свакако лежи у жељи његовој успомени ода-них писаца да избришу сваки траг о утицају царице Теодоре на постављење Игњатија за патријарха, како би истакли неоснованост свих оптужби које су ради тога изношене против њега.

*Игњатијева политишка према бившим иконоборцима
и Студитима*

Заједно са Методијевим престолом, Игњатију је запало и наслеђе по-литике коју је Методије водио током четири године свог патријархата. Два питања са којима се за све то време носио још нису добила свој епилог, али је Методије, у свом *Црквеном завешћу*, оставио смернице за њихово решавање. Прво од њих – питање пријема у цркву свештеника рукоположених пре 815, али тада присталих уз јерес иконоборства – полако је губило на актуелно-сти. Пред сам крај живота Методије је променио политику коју је раније во-дио и пристао да такви клирици буду примљени у цркву тек након детаљног испитивања њихових верских назора. Тиме је уклонио разлог за опозицију која је код великог дела свештенства постојала према његовој дотадашњој политици. Бар по том питању у Цариградској цркви је завладало једногласје. Поред тога, како је већ истакнуто, таквих свештеника који су рукоположени пре 815. морало је у то време бивати сваким даном све мање.²⁸³ Дакле, по том питању Игњатије је могао да у потпуности следи смернице из Методијевог *Црквеног завешћа* и да га без већих потреса оконча, а са тим, најзад, затвори и поглавље о другом иконоборском периоду.

Када је реч о другом великом питању Методијевог патријархата – *Студитском расколу* – ствари су стајале унеколико другачије. До самог краја жи-вота и столовања, Методије је остао по том питању непоколебљив. Студити су могли бити примљени у црквено јединство само ако би анатемисали списе свог учитеља Теодора Студита против патријараха Тарасија и Нићифора. То схватање је јасно формулисао у *Синодику православаља*, а од њега није од-ступио ни у *Црквеном завешћу*.²⁸⁴ Међутим, чини се да Игњатије у случају Студита није следио Методијеве смернице. Већ је истакнуто како је Методије некадашњег игумана Студијског манастира Навкратија, заједно са Атанасијем, игуманом манастира Сакудиона, 846. године осудио на заточеништво у са-мом Студијском манастиру и забранио му да комуницира са било ким осим са сопственим ученицима.²⁸⁵ Према изворима студитског порекла, пре све-га *Житију Николе Студитца*, које, иначе, не спомиње његово заточеништво,

²⁸³ Уп. претходно поглавље.

²⁸⁴ Уп. претходно поглавље.

²⁸⁵ Уп. претходно поглавље.

Навкратије је доживео смрт патријарха Методија и усточице патријарха Игњатија, и умро је првог следећег 14. априла, дакле 848. године. Пред смрт је Николу, у чијем се житију читају ови наводи,²⁸⁶ одредио за свог наследника на челу Студијског манастира и заједнице студитских монаха. Обично се сматра да је патријарх Игњатије ослободио Навкратија Студита заточеништва на које га је осудио патријарх Методије.²⁸⁷ На такав закључак упућују наведена места из *Житија Николе Студитија*. Уколико је Навкратије имао власт да именује Николу за свог наследника и да та одлука буде прихваћена и поштована од стране Студита, чини се да је врло мало остало од строгих услова које му је Методије био наметнуо. Према даљем тексту његовог животописца, Никола Студит је управљао Студијским манастиром у миру и прегалаштву наредне три године, тј. између 848. и 851.²⁸⁸ Тада је одлучио да напусти манастир и повуче се у осаму у Фирмопољ. На положају га је наследио једнако угледан Студит Софроније. Пажњу привлачи податак истог извора да је том приликом Никола оставио своје стадо у *ѿприсусѿвѹ архѿеѿеѿа*, тј. патријарха Игњатија.²⁸⁹ Када је поменути игуман Софроније након четири године умро, 4. новембра 855, Студити су позвали Николу да поново преузме управљање над манастиром и заједницом. На положају је остао све до тренутка када је патријарх Игњатије збачен с патријаршијског престола 23. новембра 858. године. Не слажући се са развојем догађаја око патријаршијске власти, Никола је следио Игњатија и у изгнанство, отишавши у Пренет у Витинији, где је био један од посета његовог манастира.²⁹⁰ Очигледно је, дакле, да је за све време између 847. и 858, док је Игњатије био патријарх, студитска заједница живела и деловала у потпуном миру. Смене на челу самог манастира биле су последица њихових унутрашњих односа и личних настојања.²⁹¹ Врло вероватна могућност да је Игњатије ослободио Навкратија Студита заточеништва 847. године, затим његово присуство абдикацији Николе Студита од игуманског

²⁸⁶ Vita Nicolai Studitae, 904 В – С. О Николи Студиту, cf. PmbZ, no. 5576; ODB II, 1471 (A. Kazhdan).

²⁸⁷ PmbZ, no. 5230.

²⁸⁸ Обично се трогодишњи период Николиног управљања Студијским манастиром датује у 846–849. годину, PmbZ, no. 5576; ODB II, 1471 (A. Kazhdan), али нема разлога за то, пошто је он наследио Навкратија тек после смрти овога 848. године.

²⁸⁹ Vita Nicolai Studitae, 904 С – 905 В. У целом овом спису, под појмом *архијеѿеѿ* обично се подразумева цариградски патријарх. У сваком случају, цариградски патријарх био је *архијеѿеѿ* у чијој се непосредној надлежности налазио Студијски манастир.

О Софронију Студиту, cf. PmbZ, no. 6848, где се узима да је умро 3. новембра 853, након што је његово управљање манастиром трајало од 849. до 853. године. То је такође погрешна хронологија, до које је дошло услед околности које су објашњене у претходној напомени.

²⁹⁰ Vita Nicolai Studitae, 905 В – 909 А.

²⁹¹ Има и мишљења да је Никола напустио игумански положај из политичких разлога, ODB II, 1471 (A. Kazhdan).

положаја 851, као и Николино сврставање на Игњатијеву страну 858, довољно речито сведоче о изузетно добрим односима који су за све то време владали између патријарха Игњатија и студитског вођства. Могло би се, дакле, рећи чак и да је Игњатије био наклоњен Студитима.

Чињеница на коју треба обратити пажњу јесте то да убрзо по смрти патријарха Методија нестаје и свака вест о *Сѣудийском расколу*. У изразито антистудитској традицији последњи пише монах Петар, аутор првог житија Св. Јоаникија, које настаје управо у време Методијеве смрти или коју годину касније. Оно што је уследило било је велико *ѿрекрајање историје*, о чему је већ било речи.²⁹² Настају списи у којима се тенденциозно сакрива истина о *Сѣудийском расколу* и њиховом сукобу са патријархом Методијем, ти догађаји се једноставно прећуткују, а сви проблеми Методијевог патријархата приписују се иконоборству и његовим последицама. Убрзо настаје и ново житије Св. Јоаникија, које пише монах Сава, у потпуности занемарујући антистудитске описе које даје монах Петар.²⁹³ У то време требало би, према томе, сместити и прве интерполације у *Синодик ѿправославља*, који је имао једну одредбу сасвим јасно уперену против Студита – *да се анаѿемимше свако ко не осуди све шѣо је речено и ѿсано ѿроѿив ѿѿѿријараха Тарасија и Ниѿиѿора*. У поменутој одредбу додају се и имена патријарха Германа (715–730, † 741) и самог патријарха Методија, па цела одредба добија потпуно другачији смисао – уместо антистудитског, општи, антииконоборски. Делима која одражавају тенденцију прикривања и заборављања *Сѣудийског раскола*, до којег је дошло у време Игњатијевог столовања, треба приписати и анонимно *Житије ѿѿѿријарха Методија*,²⁹⁴ као и *Житије Теодора Сѣудийѿа* од монаха Михаила, иако је оно настало после 868, тј. за време Игњатијевог другог столовања на патријаршијском престолу, мада је могуће да је прва верзија тог списка настала већ између 855. и 858. године.²⁹⁵ Могло би се рећи да за време патријарха Игњатија, након невоља и прогона које су трпели под патријархом Методијем, Студити добијају амнестију и доживљавају препород.

Тешко је, међутим, рећи зашто је Игњатије „рехабилитовао“ Студите, а посебно у каквој је вези таква његова политика са чињеницом да је за свој избор на патријаршијски престо дуговао царици Теодори. У време патријарха Методија, став државе, тј. царице, према *Сѣудийском расколу* није био јасно истакнут, али је, као што је већ примећено, она прихватала

²⁹² Уп. претходно поглавље.

²⁹³ *Mango, Two Lives*, 394–395; *Timotin, Visions*, 184–187. Према *Laurent, Pierre d'Atroa*, 15–16; *PmbZ*, no. 6447, монах Сава је саставио ново *Житије Св. Јоаникија* око 855. године. Сава пише ово житије по наговору Јосифа, игумана манастира Антидиона на витинијском Олимпу, *Vita Ioannicii A*, 333, о коме, cf. *PmbZ*, no. 3453.

²⁹⁴ О свему, уп. претходно поглавље.

²⁹⁵ *Timotin, Visions*, 151–152.

патријархову политику. Став државе о студитском питању у време патријарха Игњатија такође нигде није јасно исказан. Тешко је рећи да ли је она подржавала амнестирање Студита или му се противила, али, с обзиром на то да је Игњатије ипак спровео ту политику, чини се да је и у том случају остала изван непосредног одлучивања, препуштајући све црквеним круговима. Могло би се, дакле, закључити да за време патријарха Методија (843–847) и првог столовања патријарха Игњатија (847–858), држава није имала нити је намеравала да има непосредан надзор над унутрашњим питањима Цркве, и учешће у њима докле год та питања не утичу на шире слојеве поданика и државних достојанственика и не угрожавају стабилност Царства. За државну власт је било довољно само то да на патријаршијском престолу има оданог човека, који неће никада *смишљати какву злобу и њакосић њрошви царске власти*, као што се при свом устоличењу писмено заклео сам Игњатије.

Раскол Григорија Азвестје

За то што су проблеми Методијевог патријархата тако брзо пали у заборав у великој мери разлог је у једном новом раздору унутар Цариградске цркве. Тај раздор било је заправо оно што је обележило Игњатијево прво столовање на патријаршијском престолу. То је уједно био и корен и клица једног новог, дубоког и дуготрајног раскола, који ће обележити остатак Игњатијевог живота. Реч је о расколу Григорија Азвесте, архиепископа Сиракузе.

Григорије Азвеста, Сицилијанац из Сиракузе, земљак и вероватно ученик патријарха Методија, био је, као што је речено, постављен 843–844. за архиепископа–митрополита Сиракузе.²⁹⁶ Међутим, убрзо је себи направио проблем који ће одредити његов даљи животни пут и деловање. Наиме, патријарх Методије био је у то време послао извесног свештеника Захарију као свог изасланика у Рим. Међутим, док је он боравио у Сиракузи, архиепископ Григорије га је рукоположио и посветио за епископа Таормине, једног мањег града на Сицилији. То је било супротно канонима и због тога је Григорије позван у Цариград да се оправда пред патријархом Методијем и суспендован је са свог архијерејског положаја.²⁹⁷ Патријарх Методије је у међувремену умро, тако да је коначна одлука о Григоријевом случају сачекала новог патријарха,

²⁹⁶ О Григорију Азвести, cf. PmbZ, no. 2480; *Dagron, Traité*, 340–347.

²⁹⁷ Pseudo-Symeon, 671.1–5. Према *Life of Ignatius*, 36.16–20, Григорије се појавио у Цариграду пошто је, *зашто ишло је делао мимо канона*, збачен од римске цркве. *Dvornik, Schisme*, 53–54, сматра да је податак о Григоријевом позивању на одговорност још за Методијевог живота нетачан, и да је сасвим сигурно да га Методије не би суспендовао. Овде Дворник очигледно има на уму заједничко сицилијанско порекло Методија и Григорија и њихово пријатељство, али то никако није морало да има утицаја приликом доношења одлука заснованих на поштовању канона.

Игњатија. Приликом рукополагања новог патријарха у Светој Софији, 3. јула 847, Григорије се понудио да асистира у самом чину посвећења. Међутим, Игњатијев став био је чврст. Он није дозволио Григорију да учествује у церемонији образлажући то ставом да Григоријев случај треба испитати и утврдити његову кривицу. То је Григорија смртно увредило. Према Игњатијевом животописцу Никити Давиду, бацио је свећњаке које је држао у руци и почео да вређа Игњатија пред целом црквом, узвикујући свима како уведе у цркву *не ѡсѡшѡра, него вука*. Затим је напустио цркву. Уз њега је стала неколицина епископа – Петар Сардски, Евлампије Апамејски и неки други.²⁹⁸ Тиме је отпочео нови раскол у византијској цркви, који ће обележити наредну епоху.

Последица догађаја од 3. јула било је сазивање сабора на коме су Григорије Сиракуски и његови следбеници Петар Сардски и Евлампије Апамејски, лишени својих архијерејских положаја и анатемисани.²⁹⁹ То се догодило још у току 847. или 848. године.³⁰⁰ Кроз цео једанаестогодишњи период првог Игњатијевог столовања на патријаршијском престолу, случај Григорија Азвесте и његових следбеника био је непрестана претња патријарху.³⁰¹ Врло је могуће да је управо то био разлог који је већ на самом почетку патријарховања гурнуо Игњатија у наручје Студитима, што је довело до тога да он окрене леђа политици свог претходника Методија и одредбама његовог *Црквеног завѡта*, а са тим и до „кривотворења” изворних података, укључујући и *Синодик ѡправославља*, у циљу брисања антистудитских тенденција. Григорије Азвеста је био верни следбеник почившег патријарха и у потпуности је подржавао његову антистудитску политику. У најстаријем *Жиѡију Теодора Сѡудиѡа* забележен је један догађај у коме ученици Григорија Азвесте исмевају једног епископа са Сардиније који је певао *Триодион* Теодора Студита, говорећи му да та песма није састављена

²⁹⁸ Life of Ignatius, 36.20–38.6; *Mansi*, XVI, 2 A.

²⁹⁹ Life of Ignatius, 38.3–6; *Mansi*, XVI, 2A – 3A, 428 B.

³⁰⁰ У једном антифотијевском спису, сажетку одлука сабора из 869/870, насталом *ѡридесѡи чѡѡири године* након што је Фотије постао патријарх, тј. 892. године, стоји како је Фотије већ целих *чѡѡрдесѡи ѡѡи година аѡѡѡемисан*: тридесет четири године од како је први пут постао патријарх и *једанаѡсѡи година ѡре ѡѡога*, дакле од 847/848, због тога што је био присталица Григорија Азвесте, *Mansi*, XVI, 452 A; *Varona Codeso, Prieto Domínguez, Deconstructing Photios*, 114–115. На основу тог податка *Grumel, Regestes*, no. 445, сматра да је до синода на коме је збачен и анатемисан Григорије са својим присталицама дошло 847. и почетком 848. године. *Dvornik, Schisme*, 50–53, покушао је да помери датовање тог сабора у 852/853. *Dagron, Traité*, 343, одбацује Дворниково датовање као неосновано и придржава се оног које је изнео В. Гримел. Међутим, у *PmbZ*, no. 2480, прихвата се Дворниково мишљење. Моје је мишљење да се поверење свакако има поклонити наведеном податку из 892, тим пре што га потврђује и податак Никите Давида у *Life of Ignatius*, 38.7–16, да је Игњатије *за свих једанаѡсѡи година свог ѡрвог сѡѡловања* на патријаршијском престолу био неспокојан због деловања Григорија Азвесте против њега.

³⁰¹ Life of Ignatius, 38.7–16.

како су то налагала правила.³⁰² Осуда ставова Теодора Студита против патријараха Тарасија и Нићифора, то јест, како је горе показано, ставова о неприхватљивости избора световњака на архијерејске положаје, била је сасвим на срцу Григорију Азвести. Његов став по том питању врло добро ће се видети и манифестовати на примеру Фотија, кога ће једанаест година касније управо он за шест дана провести кроз свих шест монашких и архијерејских чинова и од лаика учинити епископом, тј. патријархом.

Пуних једанаест година свог првог столовања, пише Игњатијев биограф Никита Давид Пафлагонац, Игњатије се трудио да се према Григорију опходи с уважавањем. Међутим, овај је „обијао прагове” високих световних достојанственика, говорећи отворено против Игњатија, изјављујући како он није достојан ни да се назове *хришћанином*.³⁰³ Пошто нису могли да га оптуже за непобожност нити за неки канонски преступ, Григорије и његове присталице нашли су ипак изговор за непријатељски став према њему. Осумњичили су га да *оийшужује дело свог ѡреѡходника, свейте усѡомене ѡаѡријарха Мейѡдија*, кога је Игњатије не само поштовао већ и сваке године свечано обележавао дан његовог престављења (14. јун). Међутим, Григорије и његове присталице убедили су све оне *који су, као, ѡлемениѡим жаром око Мейѡдија горели*, тј. оне за које је успомена на почившег патријарха била светиња, да је Игњатије *униѡиѡиѡељ исѡог свейте усѡомене Мейѡдија*.³⁰⁴ Премда је јасно да је Игњатије указивао велико и заслужено поштовање Методијевој успомени, ипак је Игњатијево помирење са Студитима, Методијевим заклетим непријатељима, дало Григорију и његовим следбеницима довољан повод да га оптуже да је изневерио успомену на почившег патријарха. Према Никити Давиду, ипак, на најбољи пријем Григоријеви напади на Игњатија у то време наишли су *код Фѡѡија и његових сродника*.³⁰⁵ Фотије, високи достојанственик из угледне породице, постаће један од највернијих следбеника Григорија Азвесте и један од предводника његове струје.

³⁰² Vita Theodori Studitae B, 312 C–313 B.

³⁰³ Life of Ignatius, 38.10–12.

³⁰⁴ *Mansi*, XVI, 3 A–B. Чињеница да су Григорије Азвеста и његове присталице Игњатија оптуживале само за скрнављење успомене на Методија показује да тада још увек није била формулисана оптужба о његовом неканонском доласку на патријаршијски престо, и да ће она бити разрађена тек у време његовог збацивања 858. године. Међутим, то не значи и да је његово усточицење било сасвим канонско, већ само да за владавине царице Теодоре, до почетка 856, ни његови противници нису смели да му пребаце да је на положај дошао царичином вољом.

³⁰⁵ Life of Ignatius, 38.10–14. О Фотијевој породици и њеном положају у цариградском друштву, cf. *Ahrweiler*, Carrière, 348–363; *Lemerle*, Premier humanisme, 177–182; *C. Mango*, The Liquidation of Iconoclasm and the patriarch Photios, Iconoclasm, 133–140; *PmbZ*, no. 6253; *Varona Codeso*, *Prieto Domínguez*, Deconstructing Photios, 115–148. О томе уп. и наредно поглавље.

Патријарх Игњатије и Рим

Већ на почетку свог патријаршијског столовања, Игњатије је покушао да успостави добре односе са Апостолском столицом Старог Рима. И у томе се види његова блискост са Студитима, који су нарочито неговали поштовање римског папе као првог међу једнакима у православној васељени.³⁰⁶ Односи са Римом нису били добри током иконоборског периода 815–843,³⁰⁷ и већ је патријарх Методије био послао једно посланство у Рим, али је вођа тог посланства, свештеник Захарија, како је горе наведено, остао на Сицилији и био посвећен од Григорија Азвесте за епископа Таормине. Игњатијев, међутим, први корак у успостављању бољих односа са Римом није био баш најбоље промишљен. Наиме, патријарх је послао новом папи Лаву IV (847–855), како сам папа у свом одговору пише, *чистојом душе и самом добронамерношћу*, палиј (омофор), симбол архијерејског достојанства. Међутим, папа је тај дар морао да одбије, јер Апостолска столица, као *наставница и глава свих цркава*, не прима с *другог места њослан њалиј, већ га она шаље њо целој Европи оном коме је намењен*. Због тога је палиј послат назад патријарху.³⁰⁸ Пошто том приликом нема помена о питању Григорија Азвесте и са њим свргнутих епископа, што ће обележити цариградско-римске односе до краја Игњатијевог првог понтификата, то се овај догађај има сместити негде на његов почетак.³⁰⁹

О укључивању римске цркве у решавање спора између патријарха Игњатија и збачених архијереја из круга Григорија Сиракуског, извори говоре различито. Папа Никола I (858–867), у писмима која је 13. новембра 866. упутио цару Михаилу III и клиру византијске цркве, о томе пише – Григорије Азвеста је свргнут на сабору који је одржан под патријархом Игњатијем. Патријарх је затим замолио Апостолску столицу да се сагласи са том пресудом. Међутим, папе Лав и Бенедикт нису желели да пресуде пошто су чули исказ само једне стране, због чега нису потврдили ту одлуку. У међувремену и сам Григорије послао је свог изасланика Захарију, да убеди папу да не да потврду на његово збацивање.³¹⁰ Више година касније, епископ неокесаријски Стилијан у писму папи Стефану V (885–891), пише другачије. Према њему, након што су свргнути и анатемисани, Григорије, Евлампие и Петар били су ти који су се први, преко писама и посланика, обратили папи Лаву, *ѡражећи*

³⁰⁶ Студити су неговали оданост старој идеји *ѡѡголаве Цркве* (Рим, Цариград, Александрија, Антиохија, Јерусалим), коју је нарочито заступао и сам Теодор Студит, cf. *Dvornik*, *Apostolicity*, 168–171. О обраћању Цариградске цркве Риму ради савета у унутрашњим пословима, cf. *Dvornik*, *Schisme*, 51–52.

³⁰⁷ *Осѡрогорски*, *Историја*, 207, 218–219, 223.

³⁰⁸ *Jaffé*, *Regesta*, no. 2647; *Grumel*, *Regestes*, no. 446. О идеолошкој основи тог чина и Игњатијевим намерама које су иза њега стајале већ је било речи.

³⁰⁹ О овом писму уп. и *Dvornik*, *Schisme*, 52–53.

³¹⁰ *Nicolai I epp.*, 499.39–500.11; 527.2–15.

од њега *правду* (ζητοῦντες τὴν παρ' αὐτοῦ ἐκδίκησιν).³¹¹ На то је папа писао патријарху Игњатију да он пошаље изасланика у *Сѣари Рим*, како би чуо његову страну догађаја у вези са поменутиим расколницима. Као одговор на то, патријарх је послао монаха Лазара, родом Хазарина, са писмима у којима се тачно излаже *случај Григорија*.³¹²

Из једног писма папе Лава IV патријарху Игњатију, од кога је сачуван само регест, види се да је њега патријарх био известио о свргавању тројице епископа. Папа је ту вест примио с неодобравањем, и у поменутом писму патријарху истакао како су се његови претходници у свим *несугласицама и њарницама* своје цркве увек журно обрађали римском понтифику. На крају му замера што је поменуте епископе збацио без његове сагласности и упозорава да то ни на који начин није смео да учини у одсуству његових изасланика или писама.³¹³ Након тога је патријарх Игњатије послао монаха Лазара. Монах Лазар, међутим, стигавши у Рим, на престолу Светог Петра затекао је новог папу, Бенедикта III (855–858). То би значило да његов доласак у Рим треба датovati у 855. годину или после. Лазар је са собом донео закључке сабора на коме су Григорије Азвеста и његови следбеници збачени и анатемисани.³¹⁴ Како сведочи папа Никола, а насупрот сведочанству Стилијана Неокесаријског, папа Бенедикт III није потврдио те закључке, већ је зажеleo да чује и другу страну. Тада је Григорије Азвеста упутио свог посланика у Рим. То је био Захарија, епископ Таормине, због чијег је посвећивања на тај положај од стране Григорија цео спор и почео.³¹⁵ Међутим, Захарија није у Риму само истицао незаконитост збацивања Григорија и осталих епископа већ је, према актима сабора из 861, сачуваним само у латинском преводу у једном канонском зборнику XI века, изнео и оптужбу против Игњатија о његовом незаконитом доласку на патријаршијски положај – да је на њега постављен вољом царице, а не избором епископа.³¹⁶ То је била прва отворена

³¹¹ *Grumel, Regestes*, no. 448, погрешно то писмо и посланство приписује патријарху Игњатију и изједначава га са посланством монаха Лазара, које је Игњатије послао након што му је папа писао о посланству збачених епископа, о чему уп. даље.

³¹² *Mansi, XVI*, 428 В–С.

³¹³ *Jaffé, Regesta*, no. 2629. О том писму и његовом датовању, cf. *Grumel, Regestes*, no. 447; *Dvornik, Schisme*, 51–53, 58–59.

³¹⁴ *Mansi, XVI*, 428 С; *Deusdedit*, 608.2–4. Према *Liber pontificalis* II, 147.22–24, Лазар је био посланик *константинопољског цара Михаила, Теофиловог сина*. Царица Теодора се ту не спомиње, па би се на основу тога Лазарево посланство могло можда датovati и у 856. годину, после збацивања Теодоре и почетка Михаилове самовладе. О том посланству и његовом датовању, уп. и *Grumel, Regestes*, no. 448; *Dvornik, Schisme*, 59.

³¹⁵ *Nicolai I ep.*, 499.39–500.11; 527.2–15. То је исто посланство од стране Григорија и осталих збачених епископа, о коме пише Стилијан Неокесаријски, *Mansi, XVI*, 428 В–С, само што, супротно од његовог тврђења, оно није претходило доласку Игњатијевог посланика Лазара у Рим, већ му је следило.

³¹⁶ *Deusdedit*, 608.33–35.

оптужба те врсте против Игњатија, која је узета и као канонска подлога за његово свргавање 858. године. На основу тога сасвим поуздано се може рећи да је до посланства епископа Захарије у Рим дошло после свргавања царице 15. марта 856. године, када је било могуће изнети такве оптужбе. Пошто је саслушао Григоријеву страну преко Захарије Таорминског, папа није донео своју одлуку, већ је упутио писмо Игњатију, тражећи да и он поново пошаље своје легате, да одговоре на оптужбе које је противничка страна изнела преко Захарије.³¹⁷ Према Игњатијевом сведочењу током испитивања на сабору 861. године, то писмо папе Бенедикта III он је примио у јулу 858. Међутим, он није био у прилици да на њега одговори, пошто је убрзо потом свргнут.³¹⁸ Његово свргавање довело је до једне нове контроверзе која је оптеретила односе Цариградске и Римске цркве, па је питање спора око Григорија Азвесте остало по страни. Заправо, оно се продужило на ту нову контроверзу. Ипак, то питање увело је у унутрашње односе византијске цркве једног новог чиниоца, Римску цркву, која ће наредних година непосредно и одлучујуће утицати на развој прилика у византијској цркви.

Превраћ у Цариграду

Док су сукобљене фракције унутар византијске цркве своје очи упирале ка Западу, очекујући пресуду Рима, свака на своју корист, десиле су се крупне промене на политичком плану. Варда, брат царице Теодоре и ујак цара Михаила, који је сувише дуго живео и деловао у сенци моћног логотета Теоктиста, решио је да овога уклони, не би ли преузео његову улогу у вођењу државних послова. У то време је већ и сам цар стасао у одраслог младића, и требало је водити рачуна и о томе да он ускоро преузме улогу у власти која му је припадала. Међутим, Теодора и Теоктист су држали власт у својим рукама сувише чврсто, а ту није било места ни за царичину браћу, ни за њеног сина – цара самог.

Варда се због тога повезао са другим утицајним људима из царичине околине, паракимоменом Дамјаном, који је пореклом био Словен и протоспатаром Теофаном Фалганом, говорећи како цар неће *ни начелсѣвоваѣти ни владаѣти* док је Теоктист са царицом. Почели су и да шире гласине како он намерава да се ожени царицом и тако и сам постане цар, лишавајући престола младог Михаила. Завереници су убили Теоктиста 20. новембра 855, а царица је због тога била дубоко погођена. Премда су завереници покушали на сваки начин да се са њом споразумеју, она је остала непоколебљива у осуди њиховог чина. Коначно, четири месеца после Теоктистове погибије, 15. марта 856. цариградски сенат (*синклиѣ*) донео је одлуку да цар Михаило III постане *само-*

³¹⁷ Deusdedit, 604.1–5, 21–26.

³¹⁸ Deusdedit, 604.21–28. О свему томе детаљно, *Dvornik*, Schisme, 58–68.

држац, тј. да сам преузме власт коју је до тада делио са мајком и најстаријом сестром Теклом, а да се Варда именује за магистра и доместика схола. Царица Теодора је изгубила власт коју је у име свог сина током више од четрнаест година суверено држала. Ипак јој је дозвољено да са кћерима остане у царској палати, пре него што су више од две године касније на силу замонашене.³¹⁹

Сву власт у Цариграду након тога преузели су млади цар Михаило III и његов ујак Варда, сада магистар и доместик схола. Тиме је и вођење црквене политике доспело у њихове руке. На том пољу они ће се показати као много активнији и енергичнији него што је то била и сама Теодора.

ДУХОВНА СРЕДИНА ПРАВОСЛАВНОГ ЦАРИГРАДА

Година 843. била је прекретница у византијској историји и на духовном и на интелектуалном плану. Након победе православља, извојеване те године, стварају се услови за нови духовни узлет византијског друштва, који ће омогућити величанствене успехе византијске црквене политике у другој половини IX века.

Нова генерација учених монаха

Стари монаси, носиоци иконопоклоничке струје, махом нестају у року од неколико година након победе православља. Пошто су доживели да виде резултате својих напора и још на овом свету добили награду за муке претрпљене у деценијама које су претходиле, преселили су се на заслужени починак. Симеон Столпник је умро септембра 844. године,³²⁰ а његов брат Георгије Митилински убрзо после тога (12. априла 845),³²¹ Иларион Далматски 5. или 6. јуна 845,³²² Теофан Грапт 11. октобра исте године, надживевши за скоро че-

³¹⁹ Symeon, 131.19–22; Genesis, (IV, 9–11) 61.17–64.95; Theophanes Continuatus, (IV, 19–20) 168.5–172.6; Pseudo-Symeon, 657.12–658.23; Georgius Monachus Continuatus, 821.14–824.2; Vita Nicolai Studitae, 905 B; Life of Ignatius, 24.20–28–17; Vita Theodorae, 11.1–16. Хронологију Теоктистове смрти, на основу датума његовог помена забележеног у *Синаксару Цариградске цркве*, Synaxarium CP, 244.16–18, успоставио је *Halkin, Trois dates*, 11–14. Уп. и *Малишевский, Логофетъ Феоктистъ*, 286–288; *Bury, History*, 156–161; *Осипрогорски, Историја*, 221; *Varona Codeso, Miguel III*, 112–128.

³²⁰ Према *Делима Давида, Симеона и Георгија*, Симеон и Георгије су напустили Цариград неко време након васпостављања култа икона 843. године, и вратили се на Митилину о Малој Госпојини, 8. септембра 843, *Acta Davidis*, 253.5–22. Након тога, Георгије је постављен за епископа, а Симеон је *йомагао свом брајћу йоком целих годину дана*, пре него што је умро, *ibid.* 255.8–31. Према томе, Симеон је умро највероватније септембра 844. Уп. и PmbZ, no. 7178.

³²¹ PmbZ, no. 2161 грешно у датирању Георгијеве смрти у 844. годину, пошто је из *Дела Давида, Симеона и Георгија* јасно да је надживео Симеона, уп. претходну напомену.

³²² PmbZ, no. 2584.

тири године брата Теодора, који није доживео да види победу православља.³²³ Године 846. преставили су се и Михаило Синкел (4. јануара),³²⁴ и мудри Јоаникије (3. новембра).³²⁵ Наредне године нестало је и патријарха Методија (14. јуна 847),³²⁶ непуну годину затим и предводника његових великих противника Студита, Навкратија (14. априла 848), а ни о његовим сарадницима Атанасију Сакудијском и Јовану Катасамби више нема вести.³²⁷ Већина њих је ускоро добила и своје прославне списе – житија и службе, увршћени су у ред православних светитеља и поштовани и прослављани до данас.

Генерација која им је биолошки следила махом је била иконоборачка и поражена је и потиснута након 843. године. Ипак, међу припадницима те генерације који су остали верни православљу свакако треба истаћи патријарха Игњатија, који је, међутим, био *нови човек* у том смислу да није имао запажену улогу у дешавањима пре 843. и током те године. Међу некадашњим иконоборцима који су се 843. вратили православљу, издваја се личност Игњатија Ђакона, можда и најплоднијег византијског писца прве половине IX века, не само кад је хагиографија у питању. Већ је било речи о томе како је он, у жеку сукоба између патријарха Методија и Студита, по патријарховом налогу саставио *Житије ѡ патријарха Тарасија* и редиговао раније написано *Житије ѡ патријарха Нићифора*, како би се проширио култ ових патријараха, чију су успомену Студити оштро нападали.³²⁸ Остала његова дела чине *Житије Георгија Амасиридског* и *Житије Григорија Декаполиита*, светаца с почетка и из прве половине IX века, разни мањи састави црквене и прославне природе, као и обимна кореспонденција са најистакнутијим представницима и иконоборског и иконопоклоничког „режима“.³²⁹ Међутим, и он се упокојио највероватније током 847. године.³³⁰

Стасавала је једна нова, веома млада генерација, коју је било потребно образовати у православном духу. У доброј мери су томе имали да послуже примери монаха подвижника и других бораца против иконоборства, којима се у првим годинама после 843. интензивно састављају житија и други прославни списи, којима се изграђује њихов култ. И сам патријарх Методије саставио је *Житије Теофана Исјоведника*, византолозима познатијег као творца једне од најзначајнијих византијских хронографија, који је умро на самом

³²³ PmbZ, nos. 7526, 8093.

³²⁴ PmbZ, no. 5059.

³²⁵ PmbZ, no. 3389.

³²⁶ PmbZ, no. 4977.

³²⁷ PmbZ, nos. 675, 3219, 5230.

³²⁸ Уп. поглавље *Изазови Методијевог ѡ патријархаиѡ*.

³²⁹ *Efthymiadis*, Ignatius, 73–83; *Pratsch*, Ignatius, 82–101; *Correspondence of Ignatios the Deacon*, 3–13; *Defenders of Images*, 32–39; *Vita des Hl. Gregorios Dekapolites*, 3–22.

³³⁰ *Life of Tarasios*, 46.

почетку другог иконоборског периода 818. године. Међутим, још увек није сасвим јасно да ли је Методије то дело саставио пре или после 843.³³¹ У сваком случају, као патријарх Методије је наложио већ поменутом Игњатију Ђакону да напише, односно редигује, житија двојице патријараха који су столовали у Цариграду у периоду између два иконоборска таласа – Тарасија (784–806) и Нићифора (806–815, † 828), као и службу о преносу моштију овог потоњег, који се одвио 13. марта 847. То је био уједно и начин да се Игњатије Ђакон искупи за своју иконоборску прошлост, али и средство које је Методије употребио у својој борби против Студита, који су нападали успомену управо те двојице патријараха. Убрзо после смрти Јоаникија (3. новембра 846), његов ученик, монах Петар, пише његово житије, један од најзначајнијих извора за унутар-црквене односе непосредно након обнављања култа икона.³³² Међутим, већ деценију или нешто више након њега, други ученик истог Јоаникија, монах Сава, саставља друго житије великог подвижника, у коме настоји да елиминше све антистудитске тенденције Петровог дела.³³³ Исти монах Сава саставио је у то време, 847. или мало после, и друго хагиографско дело – *Житије Св. Пејтра из Ајроје*, још једног подвижника из другог иконоборског периода, који је умро 837. године.³³⁴

Нови спор који се рађао унутар Цариградске цркве након 847, спор између новог патријарха Игњатија и круга окупљеног око Григорија Азвесте, добио је по свој прилици такође свој израз на литерарном пољу. Како је у претходном поглављу показано, Григорије Азвеста се сматрао верним следбеником лика и дела патријарха Методија, док је Методијевом наследнику Игњатију замерао да је изневерио успомену на свог претходника. С друге стране, Игњатије, иако је напустио његову антистудитску политику, сам је врло поштовао Методија. У односу према почившем патријарху ломила су се копља две нове завађене стране, и ту су се и уплела у старији спор око Студита. Григорије Азвеста је саставио једно *Житије ѡ патријарха Методија*, од којег је, нажалост, сачуван само кратак одломак у познатом спису *Ризница ѡ православне вере* Никите Хонијата.³³⁵ Велика је штета што због тога нисмо у прилици да сагледамо спор између патријарха Методија и Студита из тог угла. Нешто касније настало је и једно анонимно *Житије ѡ патријарха Методија*, које је, осим што је сиромашно историјским подацима,³³⁶ у потпуности производ тенденције брисања успомене на *Студитски раскол*. Не може се рећи да

³³¹ Уп. издање Methodii patriarchae Constantinopolitani Vita S. Theophanis Confessoris, ed. B. Latyšev, Petrograd 1918.

³³² Defenders of images, 247–248; Mango, Two Lives, 393–394. О Петру, PmbZ, no. 6075.

³³³ Mango, Two Lives, 394–404; Timotin, Visions, 184–187. О Сави, cf. PmbZ, no. 6447.

³³⁴ Laurent, Pierre d'Atroa, 13–15; Mango, Two Lives, 394; Timotin, Visions, 184–185.

³³⁵ Nicetae Choniatae Thesauri, 281 D – 284 A.

³³⁶ Methodios I, ODB II, 1355 (A. Kazhdan).

ли је иза настанка Анонимовог житија стајала жеља да се потисне оно житије које је саставио Григорије Азвеста, с обзиром на то да текст потоњег није сачуван. Међутим, аналогија са случајем два житија Св. Јоаникија више је него индикативна. Уколико је Григоријево *Житије патријарха Методија* садржало јасне податке о *Синудийском расколу*, сасвим је могуће да је Анонимово *Житије* настало с намером да се Григоријево потисне и заборави.

Магнаварска школа

Нису, међутим, монаси били ти који ће изнети велике успехе византијске црквене политике наредних деценија. То су били људи који су поседовали велико световно образовање, стечено у Цариграду, где је управо након 843. обновљена *велика школа* у Магнаври, једном од делова царске палате.³³⁷ Симеон Логотет заслугу за оснивање тог училишта приписује још цару Теофилу, који је, упознат са великом ученошћу Лава Математичара, *дао овоме да њодучава и има ученике у Магнаварској ѡпалаји*.³³⁸ Остали извори, међутим, као покретача те школе виде Варду, брата царице Теодоре. Према Јосифу Генесију и Теофановом Настављачу, Варди је *од свега мудросѡи била највише на срцу*. Због тога је и окупио *мудре људе*, односно *математичаре*, у Магнавру и учинио да ученост поново цвета. Међутим, и они се слажу да је главни интелектуални предводник овог новог таласа учености у Цариграду био управо Лав Математичар, некадашњи иконоборац, рођак збаченог патријарха Јована Граматичара и једно време до 843. иконоборски митрополит Солуна.³³⁹ Његова улога у време иконоборства између 815. и 843. у духовном и интелектуалном животу цариградског друштва била је непроцењива – цар Теофил га је посебно ценио, а био је позиван чак и на двор багдадског калифа ал-Мамуна (813–833).³⁴⁰ Он је свакако био права личност која би предводила обнову световног образовања у Цариграду. Иако укључен у иконоборске контроверзе и једно време чак и на врло високом црквеном положају солунског митрополита, његова је наука ипак била довољно световна да остане изван уплитања цркве, а на тим темељима је и нова *Магнаварска школа* могла несметано да се развија.³⁴¹

³³⁷ О Магнаварској палати, cf. ODB II, 1267–1268 (*C. Mango*).

³³⁸ Symeon, 130.35.

³³⁹ Genesius, (IV, 17) 69.53–59; Theophanes Continuatus, (IV, 26) 184.13–185.14.

³⁴⁰ Theophanes Continuatus, (IV, 26–29) 185.9–192.14. О његовом животу и каријери, cf. Lemerle, *Premier humanisme*, 148–165; PmbZ, no. 4440; *Varona Codeso*, Miguel III, 141–152; *Varona Codeso*, Prieto Domínguez, *Deconstructing Photios*, 108–111.

³⁴¹ Управо заслугом иконоборског цара Теофила и Лава Математичара, па у извесној мери и последњег иконоборског патријарха Јована VII Граматичара, долази у Византији до интензивнијег обнављања интересовања за античке тековине, *Mango*, *Homilies*, 161–162.

На Магнаварској школи учење је било организовано у потпуности према средњовековном систему *седам слободних вештина* – граматика, геометрија, дијалектика, реторика, аритметика, астрономија и музика.³⁴² Дијалектику, тј. *философију*, предавао је сам Лав Математичар, а остале науке његови ученици: геометрију Теодор, астрономију Теодигије, граматiku Комита.³⁴³ Убрзо се њима придружио и Фотије,³⁴⁴ који је потицао из изузетно значајне и угледне цариградске породице – његов отац Сергије био је синовац патријарха Тарасија, а мајка Ирина је била у сродству са породицом царице Теодоре и иконоборског патријарха Јована Граматичара. У царској служби он је напредовао до места протоасикрита, а одликован је и достојанством протоспатара. Тако угледна звања имао је у тренутку када је постао патријарх, 25. децембра 858.³⁴⁵

Свакако један од најзначајнијих „полазника” Магнаварске школе, а по задацима који су му због његове учености касније поверавани и по домети-ма деловања, сигурно и један од најбољих, био је Константин, данас поштован као Свети Тирило, словенски просветитељ. Родом из Солуна, из породице угледног достојанственика Лава, по чину *друнгарија њод сѣраиѣгом*, њега је, према непознатом писцу његовог словенског житија, још као дечака запазио логотет Теоктист, *царев сѣраиѣѣљ*, и довео га у Цариград, *да се образује са царем*.³⁴⁶ Затим су га он и царица Теодора дали у Магнаварску

³⁴² Свих *седам вештина* наводе се као науке које је, похађајући Магнаварску школу, савладао млади Константин из Солуна, потоњи Константин Философ – Св. Тирило, *Žywoty, Konstantyn IV*, 11.

³⁴³ *Genesisius*, (IV, 17) 69.58–70.62; *Theophanes Continuatus*, (IV, 29) 192.14–20. О Вардиној Магнаварској школи, cf. *F. Fuchs*, *Die höheren Schulen von Konstantinopel*, Amsterdam 1964, 18–22; *Lemerle*, *Premier humanisme*, 158–175; *Varona Codeso*, Miguel III, 141–152.

³⁴⁴ *Житије Конѣанѣиново*, *Žywoty*, К IV, 11, помиње и Фотија као једног од учитеља младог Константина Философа. О Фотију као учитељу, cf. *Dvornik*, *Photius' Career*, 211–216; *Varona Codeso, Prieto Domínguez*, *Deconstructing Photios*, 110–111. *Lemerle*, *Premier humanisme*, 183–185, с друге стране, одриче да је Фотије икада био наставник, истичући да је он био чиновник у државној управи. Мислим да та чињеница није искључивала могућност и да је био наставник на Магнаварској школи.

³⁴⁵ О Фотијевом пореклу, учености, службовању пре 858. године, cf. *Ahrweiler*, *Carrière*, 348–363; *Treadgold*, *Photius*, 1–17; *Varona Codeso, Prieto Domínguez*, *Deconstructing Photios*, 105–148. Могуће родословно стабло Фотијеве породице и њене везе са осталим водећим цариградским породицама тог времена дају *Treadgold*, *Revival*, 270; *Varona Codeso, Prieto Domínguez*, *Deconstructing Photios*, 142–143. Међутим, многа питања у вези с Фотијевом каријером пре 858. и даље остају без правога одговора.

У својим посланицама Фотије Тарасија назива *патрѣбеиос*, што би требало да значи *очев сѣриц* (ὁ τοῦ πατρὸς θεῖος), *Photii ep.*, 290.310–311, 291.363. Папа Никола I у једном свом у фрагментима сачуваном писму на грчком језику, за кесара Варду пише да је *μητράδελφος* цара Михаила III, *Nicolai I ep.*, 566.11–12, а познато је да му је он био ујак. Дакле, *μητράδελφος* значи *мајчин браћ* (ὁ τῆς μητρὸς ἀδελφός).

³⁴⁶ *Žywoty*, К III, 9–11. Речи *да се учи са царем* не треба схватити дословно, јер је између Константина, који је, према *Житију*, рођен 827. године, и цара Михаила III, рођеног 840,

школу, где су га подучавали и Лав Математичар и Фотије и где је савладао свих седам вештина. Ипак, како ће се из каснијих његових доживљаја видети, најбоље му је ишла дијалектика (логика), тј. философија. Теоктист му је чак дао и управу над својим домом, а касније је, по његовој и царичиној наредби, рукоположен за свештеника и постављен за патријарховог библиотекара, тј. *харшофилакса*, у цариградској Светој Софији.³⁴⁷ Тада је Константин свакако проучавао дела Св. Григорија Богослова, која ће имати велики утицај на његов каснији рад.³⁴⁸

Поред Константина, значајну улогу у интелектуалном животу Цариграда наредних година имаће и Никита из Византа. О његовој личности и деловању нема довољно података. Познат је само на основу тога што је за цара Михаила, као и за патријарха Фотија, дакле између 856. и 867. године, саставио низ богословских расправа, уперених на доказивање исправности православне хришћанске вере и побијање догматских ставова муслимана и монофизитских Јермена.³⁴⁹ Материју коју је он изложио у својим расправама против муслимана користио је управо Константин Философ за време свог боравка на калифовом двору и расправе са тамошњим учењацима, о чему ће бити више речи касније, док се на његове списе против јерменског монофизитизма ослањао патријарх Фотије у својим посланицама у вези са јерменским питањем. Иако о његовом животу ништа више није познато, због свега што је управо наведено нема сумње да је и он био припадник уског круга цариградских интелектуалаца из средине IX века, окупљених око Магнаварске школе.

Интелектуалном кругу Магнаварске школе припадао је и један високи државни достојанственик – Тома, протоспатар и архонт Ликостомија. Он је био Фотијев ученик, коме је сам Фотије посветио једно своје дело – *Лексикон*, о чему сведочи кратак предговор самом том делу.³⁵⁰

постојала повећа разлика у узрасту. Ипак, вести Константиновог животописца не треба одбацивати, јер на том месту он показује да савршено добро познаје византијске прилике тог времена – цар је малолетан и бригу о њему води *логоџет*, његов старатељ, заправо Теоктист. О Константиновом пореклу и образовању, cf. *Dvornik*, *Légendes*, 1–84; *Tachiaos*, *Some controversial points*, 41–46.

³⁴⁷ Зуwoтy, К IV, 11–15. О односу Константина и Теоктиста, уп. *Малишевский*, Логофетъ Феоктистъ, 291–297. О положају патријаршијског *харшофилакса*, уп. *Dvornik*, *Légendes*, 42–67.

³⁴⁸ О утицају дела Св. Григорија Богослова на Константина Философа, cf. *I. Dujčev*, *Costantino Filosofo – Cirilo e Giovanni VII Grammatico*, ZRVI 12 (1970) 15–19; *T. Špidlík*, *L'influence de Gregoire de Nazianze sur Constantin-Cyrille et sur la spiritualité slave*, ed. *Tachiaos*, *Legacy*, 39–48.

³⁴⁹ Дела Никите Византинца објављена су у PG 105, 583–842. О њему, cf. ODB III, 1480 (*A. Kazhdan*); PmbZ, no. 5505.

³⁵⁰ *Photii patriarchae Lexicon I (A – Δ)*, ed. *Ch. Theodoridis*, Berlin – New York 1982, 3.4–5. О Томи, о коме осим овог нема других података у изворима, cf. PmbZ, no. 8474.

На примеру Константина Философа, ученика Магнаварске школе, али штићеника логотета Теоктиста и царице Теодоре, чије су школовање управо они надзирали, види се да су, без обзира на то што је школу покренуо Варда, касније њихов заклето непријатељ, и царица и логотет неговали школу и утицали на њен рад и ученике. Према томе, почетак рада Магнаварске школе треба датovati у време Теоктистовог и Теодориног управљања Царством, између 843. и 855. Варда јесте био њен непосредни покретач, али то није довољан разлог да се њено оснивање помери у време када је он имао одлучујућу реч у Царству, између 856. и 866. године, као што то чини Пол Лемерл.³⁵¹ Можда је Варду управо то што су други водили најзначајније државне послове и потакло да се окрене организовању једног ученог круга у Цариграду, свестан да ће му у будућности његови припадници бити од користи и помоћи више него било ко.

Најнепосредније сведочанство о интелектуалном животу Цариграда средином IX века пружа Фотијева *Библиотјека*. Њу је, према сведочанству из њеног *Предговора*, по Фотијевом налогу саставио његов секретар, у време када се Фотије спремао да се као један од пратилаца нижег дипломатског ранга придружи византијском посланству упућеном *Асирцима*, тј. Арабљанима.³⁵² Пошто он тада још није био патријарх, а ни онолико истакнута личност као касније, те је у посланству имао мање запажену улогу, највероватније је у питању било посланство из 855, које је предводио асикрит Георгије.³⁵³ *Библи-*

³⁵¹ Lemerle, Premier humanisme, 159–160. Због тога Лемерл даље покушава да оспори наводе из *Житија Константининовог* и докаже како Константин није био ученик ни Лава Математичара ни Фотија, *ibidem*, 160–165.

³⁵² Photius, Bibliothèque I, 1.1–2.24. О околностима и времену настанка *Библиотјеке*, cf. Treadgold, *Bibliotheca*, 16–36; Schamp, Photios, 15–93.

³⁵³ Ahrweiler, Carrière, 356–361, настојећи да Фотију припише што старију доб, покушава да датује поменуто посланство већ у 838. годину, чега се држи и Lemerle, Premier humanisme, 180–181. Treadgold, *Bibliotheca*, 34–36, настоји да докаже да је у питању било посланство из 845. године, док могућност да се ради о 855. допушта уз констатацију да се то чини *сувише касно*. У једном новијем раду, ипак, опредељује се за 845. годину, Treadgold, Photios, 9–14. Као аргумент у прилог својој тврдњи додаје и то да у време када је био део тог посланства, Фотије је био само обичан учитељ и још увек није задобио ниједну значајнију функцију у Цариграду, *ibidem*, 36. Насупрот том ставу, питам се зашто би неко ангажовао *обичног учитеља* за дипломатску мисију, макар и у својству учесника нижег ранга? Поред тога, његов закључак да се појам *Асирци* из Фотијевог *Предговора* односи на становнике Асирије у географском смислу, дакле на левој обали Тигра, где се налазила тадашња калифска престоница Самара, а не на Арабљане уопште, заснован на констатацији да се име *Асирци* не користи за Арабљане у византијским изворима Фотијевог времена, *ibidem*, 26, 34–35, не мора бити од великог значаја, нити је таква констатација тачна, пошто назив *Асирци* за Арабљане уопште користи и аутор Acta Davidis, 252.19–21. Dvornik, Photius' Career, 216–217, у критици схватања Елен Арвелер, опредељује се за 855. Schamp, Photios, 15–93, оспорава Тредголдово датовање у 845. годину, али не износи своју претпоставку, док Varona Codeso, Prieto Domínguez, Deconstructing Photios, 111–113, немају јасан став о том питању, допуштајући да је Фотијева дипломатска мисија могла да буде било 845, било 855. године.

оштека је заправо једно врло обимно писмо које је Фотије упутио свом брату Тарасију, у коме му излаже садржај 279 књига, тзв. „кодекса“, које су *ѿрочиѿане у време када он није био ѿрисуѿан*.³⁵⁴ Фотије помиње и да неке књиге Тарасије треба да чита док га они слушају. Поставља се питање где то Тарасије није био присутан када су се читале књиге и где то он сам треба да их чита у присуству других? Очигледно је да се ради о једном интелектуалном кругу у оквиру кога су се интензивно читале књиге, коме је и Тарасије припадао, али је неко време био спречен да долази. Није ли у питању управо Магнаварска школа и један од облика учења у њој? Пишући о кодексу бр. 187, о до данас изгубљеном делу *Ариѿмеѿичко богословље* Никомаха из Герасе из II–I века пре Хр., Фотије подсећа Тарасија како и у њихово време постоје врсни познаваоци наука попут аритметике, геометрије и других наука о бројевима, какви су били древни философи.³⁵⁵ Не мисли ли и ту на Магнаварску школу и њене предаваче из ових наука, попут Лава Математичара и његовог ученика Теодора? У том случају, Фотијев интелектуални круг, унутар кога су се читале књиге о којима је оставио сведочанство у *Библиоѿеци*, а коме је припадао и његов брат Тарасије, била би заправо Магнаварска школа.

Почеци Свете Горе Аѿонске

У време док је Константин Философ усавршавао своје образовање у Магнаварској школи, његов старији брат, после кратке каријере државног достојанственика (управитеља једне од *Склавинија*), препустио се монашком

Међутим, постоји и теза по којој је *Библиоѿека* плод Фотијевих позних година, коју је нарочито настојао да оснажи *Markopoulos*, *New Evidence*, 1–18, пп. 5, 8–9, за преглед ранијих сличних мишљења. Своје схватање он заснива на извесним подударностима које се могу приметити између *кодекса* 229. и 230. Фотијеве *Библиоѿеке* и Фотијеве обимне посланице јерменском кнезу Ашоту, насловљене *Протѿив јереси ѿеоѿасѿиѿа*, односно посланице истом кнезу Никите Византинца, *ibidem*, 11–18, пошто се поменута Фотијева посланица од стране издавача датује у 878/879, Photii ерр., 284, насупрот ранијем датовању у време мало после 862. године, *Darrouzès*, *Deux lettres*, 137–139. Међутим, Фотијева акција према Јерменима, у оквиру које су настала и поменута писма Фотија и Никите Византинца јерменском кнезу, свакако се догодила током његовог првог столовања на патријаршијском престолу. У том контексту Маркопулосова примедба само оснажује гледиште да је Фотијева *Библиоѿека* настала око 855, у време мало пре отварања *јерменског ѿѿѿања*.

³⁵⁴ Заправо, то се односи на прва 233 „кодекса“. „Кодекси“ од 234. до 279. у ствари су књиге које је Фотије прочитао раније у животу и правило белешке, па је секретар преписивао из тих бележака. Зато се у њима и не помиње Тарасије, *Treadgold*, *Bibliotheca*, 37–51. Из тог разлога Фотије и у *Поговору* о њима говори као о књигама које је *ѿоком живоѿа* прочитао, Photius, *Bibliothèque* VIII, 214.1–22, док у *Предговору* говори само о књигама које су прочита-не у време кад Тарасије *није био ѿрисуѿан*. О ауторима и делима које је Фотије користио за састављање *Библиоѿеке* и начинима на које је то чинио, уп. подробно *Schamp*, Photios, 95–489.

³⁵⁵ Photius, *Bibliothèque* III, 214.1–22; *Treadgold*, *Bibliotheca*, 28.

животу, и под именом Методије настанио се на гори Олимп у Витинији.³⁵⁶ Олимп у Витинији био је и даље најзначајнији монашки центар у целом Царству.³⁵⁷ Међутим, управо у то време наилази се и на прве помене једне нове монашке насеобине, која ће врло брзо привући велики број монаха, постати значајан монашки центар и бацити у засенак и сам витинијски Олимп, а њен допринос византијској култури и цивилизацији у потоњим вековима биће немерљив. У *Житију Св. Јевтимија Новог*, које је почетком X века написао епископ Василије, пише како је 859. године јунак тог списка, Св. Јевтимије Нови, напустио гору Олимп, на којој се подвизавао већ пуних осамнаест година, да би испунио *своју давнашњу жељу* и настанио се на *гори Аџон*, пошто је чуо да се тамо *може подвизавати на миру и у тишини*.³⁵⁸ Тај, али и неки други наводи у његовом житију сведоче о томе да су монаси већ обитавали на Атону и пре тога, али право стварање монаштва на Атону почиње тек са Јевтимијем Новим.³⁵⁹ Податак Јосифа Генесија да су на Сабору из 843. међу осталим монашким заједницама своје представнике имали и монаси са Атона, представља у сваком случају анахронизам.³⁶⁰ Атон у то време свакако не може да се пореди са витинијским Олимпом или неким другим центрима.³⁶¹ Уосталом, и сама тврдња о организованим делегацијама монашких центара на сабору 843. крајње је сумњива, јер су на сабору монаси учествовали појединачно, а не према својим заједницама. Као што је већ писано, на сабору се у оквиру целокупног монашког тела могла само приметити подвојеност између престоничких и провинцијских монаха. Величина Свете Горе Атонске у том је тренутку још увек будућност, али је она наговештена доласком Јевтимија Новог.

³⁵⁶ Żywoty, K VII, 27, Metod III, 105. Методијево световно име није познато.

³⁵⁷ О манастирима и монашким заједницама горе Олимп средином IX века, cf. *Morris, Monks*, 37–39.

³⁵⁸ *Petit*, Euthyme le Jeune, § 14, 25.30–26.21; *Паџахрусанџу*, Монаштво, 50–51, 57–59; *Morris, Monks*, 43–44.

³⁵⁹ *Паџахрусанџу*, Монаштво, 57–73.

³⁶⁰ *Genesius*, (IV, 3) 58.19–24; *Morris, Monks*, 35, 43; *Паџахрусанџу*, Монаштво, 49–50, у потпуности прихвата Генесијево сведочанство. Такође, она настоји и да *Канон Пејтуру Аџонском* Јосифа Химнографа († 886) датије у време између 831. и 841. године, како би истог Петра представила као првог познатог истакнутог атонског испосника и тиме додатно оснажила Генесијево сведочанство, исто, 51–57.

³⁶¹ О другим монашким центрима тог времена, cf. *Morris, Monks*, 37–43.

II. ЕКСПАНЗИЈА ВИЗАНТИЈСКЕ ЦРКВЕ (856–867)

ФОТИЈЕВ РАСКОЛ

Преврат с почетка 856. године донео је бригу о Царству и цркви у руке младог цара Михаила III и његовог ујака, маистра Варде. То није могло проћи без последица по византијску цркву. Нестанак Теоктиста и лишавање власти царице Теодоре оставили су патријарха Игњатија без чврстог и поузданог ослоња. Међутим, његов положај није тиме био непосредно угрожен – нови властодршци нису имали ништа против његове личности. Више од две године након преврата патријарх је опстао на свом положају. Штавише, на основу податка из животописа папе Бенедикта III у *Liber pontificalis* да је монах Лазар Хазарин, који је поменутом папи изложио ставове патријарха Игњатија у његовом спору са фракцијом Григорија Азвесте, дошао у Рим као *посланик константинопољског цара Михаила, сина Теофиловог*, могло би се помислити и да је он упућен након Михаиловог преузимања власти 15. марта 856. У том случају, у поменутом спору царски ауторитет је и после преврата стајао на страни Игњатија. Сам Игњатије, бранећи се од оптужби на сабору на коме је званично лишен патријаршијског положаја крајем 858. године, упутио је цару следеће речи: *Ако ја нисам архијереј ни ти ниси цар ни ти су ови епископи..., јер сви ви пошављени мојим недостојним рукама и молитвама.*¹ Једина прилика у којој је Игњатије могао посветити цара Михаила III била је када је овај преузео управљање Царством 856. године. На основу тога могло би се закључити да између старог патријарха и новог цара у почетку није било размирица. Невоље по патријарха Игњатија почеле су тек када је ушао у непосредан сукоб и са магистром Вардом и са царем Михаилом.

Игњатијев њад и усјоличење Фоџија

Сукоб патријарха Игњатија са Вардом био је личне природе. Наиме, Цариградом су се шириле гласине да је Варда у канонима и моралом недозвољеној

¹ ...οὐχοῦν εἰ ἐγὼ οὐκ εἰμι ἄρχιερέυς, οὐδὲ σὺ βασιλεὺς, οὐδ' οὗτοι ἐπίσκοποι... Πάντες γὰρ ὁμεῖς τῶν ἀναξίων μου χειρῶν καὶ εὐχῶν ἔστε ἀποτελέσμα, *Mansi*, XVI, 300 В.

вези са сопственом снајом, женом свог сина, чије име није познато. Патријарх, чувар духовног здравља своје пастве, када је реч о томе дошла до њега, јако је замерио Варди. Најпре га је позивао да спасе своју душу и напусти такво недолично понашање, а када се овај на то није освртао, предузео је драстичније мере. О празнику Богојављења, 6. јануара 858, патријарх је забранио Варди да прими причешће, сматрајући га недостојним Тела Господњег. То је Варду смртно увредило и постало повод трајном непријатељству међу њима.² Због поменутих околности, Варда се сместа повезао са Игњатијевим непријатељима – Григоријем Азвестом и његовим следбеницима, међу којима је већ истакнуто место заузимао протоасикрит Фотије.³ Оно што је патријарх учинио Варди није било ни мало безначајно. Забрана примања Свете Тајне Причешћа, тј. Тела и Крви Христове, значила је заправо да је онај коме је таква забрана наметнута одлучен од Цркве, тј. на одређено време изопштен из заједнице верника. *Одлучење* (ἀφορισμός, *excommunicatio*) било је једна од најстрожих казни коју је Црква могла изрећи неком свом припаднику.⁴ Сасвим је разумљиво колико се Варда осетио погођен том мером. Због тога је и појмљиво да је она могла бити довољан разлог да се код њега роди нетрпељивост према патријарху.

Међутим, Вардина нетрпељивост није била довољна да угрози Игњатија.⁵ Његов положај и даље није био озбиљно уздрман све док се није замерио непосредно самом цару Михаилу III. Због тога се, према Никити Давиду, од тренутка када је дошао у сукоб са Игњатијем Варда на сваки начин трудио да патријарха оптужи пред царем, тј. да га доведе у сукоб са њим.⁶ Коначно је пронашао начин. Две и по године након што су царицу Теодору лишили власти, Михаило је на наговор Варде одлучио да је удаљи са двора, присилно замонаши, заједно са кћеркама, и пошаље у манастир.⁷ Наложиио је Игњатију да спроведе чин монашења. Међутим, Игњатије је то одбио да учини, правдајући

² Vita Nicolai Studitae, 905 C–908 A; Life of Ignatius, 24.20–26.10; *Mansi*, XVI, 3 B–C, 296 C–D; Genesius, (IV, 18) 70.77–86; Theophanes Continuatus, (IV, 30) 193.14–18; Symeon, 131.28; Pseudo-Symeon, 667.6–668.14; Georgius Monachus Continuatus, 826.3–14; *Grumel*, Regestes, no. 449; *Jenkins*, Nicetas David, 245–246; *Dvornik*, Ignatius and Bardas, 7–22; *PmbZ*, no. 791. *Житије патријарха Игњатија* и предисторија сабора из 869/870. године Анастасија Библиотекара смештају Вардину свађу са Игњатијем у време пре збацивања царице Теодоре. Према *Житију Николе Студитиа* и хроничарима из X века, то се догодило после збацивања царице, што је несумњиво тачно.

³ *Mansi*, XVI, 3 B–C.

⁴ ODB I, 768 (*A. Papadakis*).

⁵ Хроничари X века погрешно приписују сву заслугу за збацивање Игњатија Вардином гневу, Symeon, 131.28; Pseudo-Symeon, 667.7–13; Georgius Monachus Continuatus, 826.4–14; *Varona Codeso*, Miguel III, 152–158.

⁶ Life of Ignatius, 26.8–10.

⁷ *Mansi*, XVI, 3 B–E, 296 C–D; Life of Ignatius, 26.12–28.12; Symeon, 131–22; Pseudo-Symeon, 657.18–658.23; Georgius Monachus Continuatus, 822.19–824.2; *Bury*, History, 188–189; *Varona Codeso*, Miguel III, 123–128.

се тиме да је приликом ступања на патријаршијски престо дао *писану заклетицу да никада неће смишљати никакву злобу и пакост* против њене царске власти.⁸ Царица је ипак замонашена и послана у манастир Каријан. То је сада довело Игњатија и у непосредан сукоб са самим царем, или, с друге тачке гледишта, довело је цара у противигњатијевски табор Варде и расколника окупљених око Григорија Азвесте. По царевој наредби, Игњатије је јула 858. године удаљен са патријаршијског престола и послат у заточеништво на острво Теревинт, где су били његови породични поседи и манастири.⁹ Непосредно пре тога Игњатије је примио већ помињану посланицу папе Бенедикта III, којом га папа позива да пошаље своје изасланике у Рим и изнесе своју одбрану од оптужби које је против њега пред папом изнео Захарија Таормински, у име странке Григорија Азвесте. Будући прогнан, Игњатије није био у прилици да на ову папину посланицу одговори.¹⁰ Међутим, након његовог прогона, а потом и формалног збацивања са патријаршијског престола, случај Григорија Азвесте биће скрајнут, а као основна тема у односима Рима и Цариграда појавиће се случај самог Игњатија.

Јула 858. године Игњатије је само уклоњен са патријаршијског престола и из Цариграда, али није и свргнут. Формално, он је и даље био цариградски патријарх. Такву ситуацију је Игњатије искористио и забранио да ико осим њега чинодејствује у цркви Свете Софије.¹¹ Према његовом животописцу, Никити Давиду, већ три дана након његовог протеривања, код њега су дошли *изабрани међу епископима* не би ли га наговорили да, *због тренутних злих њрилика*, дâ писмену оставку на патријаршијски положај. Пошто нису постигли ништа, неколико дана касније дошла је Игњатију поново делегација епископа, али сада праћена *ѡаѡрикијима и најугледнијима међу судијама*. Убеђујући га свим средствима, и чак претећи физичким насиљем, ипак ни овог пута нису постигли ништа. Игњатије је остао непоколебљив.¹² Интересантно је питање које Никита Давид, описујући те догађаје, сам себи поставља – *ко су били ѡи епископи*, и затим одговара – *они који су се ѡисмено били заклели Игњатију и исѡј Пресвѡј Тројици молили*.¹³ Дакле, радило се о онима који су до тада чврсто стајали уз Игњатија, а не о расколницима

⁸ Life of Ignatius, 26.20–28.1; *Mansi*, XVI, 3 C–D.

⁹ Да се то догодило у јулу сведочи сам Игњатије, говорећи пред римским легатима на сабору 861. године, *Deusdedit*, 604.26–28. О самом догађају, cf. Life of Ignatius, 28.12–14; *Mansi*, XVI, 3 C–D; *Synodicon Vetus*, 157.5–8. Life of Ignatius, 28.1–17, Игњатијево протеривање на Теревинт хронолошки и узрочно-последично везује за појаву извесног Гивона, претендента на царски престо, о коме други извори ништа не знају, cf. *PmbZ*, no. 1942.

¹⁰ *Deusdedit*, 604.3–5, 21–28.

¹¹ *Mansi*, XVI, 3 E.

¹² Life of Ignatius, 28.18–30.2. Притиске на Игњатија да поднесе оставку помиње и Анастасије Библиотекар, *Mansi*, XVI, 3 E.

¹³ Life of Ignatius, 28.21–24.

окупљеним око Григорија Азвесте. Очигледно је и део њих већ на самом почетку прешао у противигњатијевски табор, који је сада био и царски табор, дакле, најпривлачнији и свакако најмоћнији. Сасвим је могуће да су на тај корак били наговорени, или присиљени, од државних власти, што ће бити случај и у даљим догађајима везаним за Игњатијево збацивање.¹⁴

Пошто нису могли да изнуде од Игњатија оставку, цариградски владајући кругови морали су да смисле начин на који ће даље спровести своје намере у вези са патријаршијским престолом. Извори сасвим јасно сведоче да су управо поменути *владајући кругови* имали главну реч и доносили све одлуке у новонасталим приликама у којима се нашла Цариградска црква. То су били они које Никита Давид Пафлагонац, али и други извори, називају *они око цара, цареви људи* и томе слично.¹⁵ Нема сумње, међу њима је главну реч водио царев ујак, тада још увек магистар, Варда. Пошто су много тога покушали не би ли омекшали Игњатија, цар, Варда и највиши државни достојанственици одржали су један или више састанака посвећених Игњатијевом питању и добро размотрили шта треба даље радити на том пољу. Након помног разматрања донета је одлука да за новог патријарха треба поставити Фотија, протоспатора и царевог протоасикрита.¹⁶ Дакле, тек тада је донета одлука да он треба да постане нови патријарх.

Пошто и поред свих притисака Игњатије није желео да поднесе оставку, једини начин да се омогући постављење новог патријарха био је да се Игњатије свргне. Одлуку о томе, која би била правоснажна, могао је да донесе једино архијерејски сабор. Међутим, и да би на тај начин таква одлука могла бити донета, морао је постојати ваљан разлог, тј. сабор архијереја могао је свргнути старог патријарха само ако би он био оптужен и осуђен за какву кривицу. Пошто је све очигледно врло прецизно испланирано, државна власт је сазвала архијерејски сабор, који је, према састављачу списка *Synodicon Vetus* с краја IX века, одржан у царској палати (ἐν τῇ παλατίῳ).¹⁷ Игњатије је позван да се појави пред сабором како би му се судило. Оптужба је већ била позната – иста она коју су његови противници износили против њега још од збацивања царице Теодоре 856. године – да је *без избора њосстављен и рукоположен*. Игњатија је пред суд довео један ђакон и један лаик, мада је

¹⁴ О томе уп. даље.

¹⁵ Life of Ignatius, 32.24; *Mansi*, XVI, 297 B–D.

¹⁶ Life of Ignatius, 32.24–30. Речи Никите Давида ...οἱ παρὰ τοῦ βασιλέως... πλείστα καθ' ἑαυτοῦς συσκέψάμενοι, καὶ πᾶσαν κεκινηκότες βουλὴν, Φώτιον πρωτοσπαθάριον τε ὄντα καὶ πρωτοασκηρίτην, εἰς ἀρχιερέα τῆς βασιλίδος προχειρίζονται..., јасно сведоче да су се цариградски владајући кругови посаветовали међу собом и добро размотрили будућност Цариградске цркве, пре него што су одлучили да Фотије буде тај који ће заменити Игњатија на патријаршијском престолу.

¹⁷ *Synodicon Vetus*, 157.8–10.

по канонима то требало да учине два или три епископа. Ови су довели сведоке, *сиремне да се закуну*, који су га оптужили да је *без избора њосѿављен и рукоѿоложен*. Игњатије није остао нем пред овим оптужбама и жестоко се бранио, нападајући сведоке и питајући се ко су они и ко им верује. Затим је осудио и самог цара, изјављујући да не постоји канон по ком цар треба да доводи сведоке који би некога оптужили. Врхунац Игњатијевог гнева биле су, већ поменуте, речи упућене цару: *Ако ја нисам архијереј ни ти ниси цар ни ти су ови еѿскоѿи..., јер сѿе сви ви ѡсѿављени мојим недосѿојним рукама и молиѿвама*. Према спису познатом као *Libellus Ignatii*, који је састављен у његову одбрану и који је после сабора из 861. године монах Теогност однео у Рим папи Николи I, истом приликом је Игњатије напао и самог кандидата за његовог наследника, Фотија, речима да је он странац, да је од оних који су изопштени, које је не само цариградски архијерејски престо него и други (имајући на уму римски) суспендовао и забранио им да врше службу, затим да је *из војничког и мирског реда*, а коначно и да је сувише млад и неискусан, те да не може *да ѡсѿане ѡасѿир ѿре него шѿо је био овца*.¹⁸

Међутим, тврд Игњатијев став нису делили и митрополити који су чинили сабор, а међу њима и они који су били његове присталице. Како су сами признали на сабору 861. године, суочени са два зла, *царским гневом* са једне и *негодовањем народа* са друге стране, они су изабрали мање – поклекли су пред вољом цара и његових сарадника и пристали да збаце Игњатија.¹⁹ Очигледно, било је пожељније и прихватљивије изазвати незадовољство у ширим слојевима друштва, него довести себе у цареву немилост. На тај начин државна власт, предвођена царем Михаилом III и Вардом, коначно је успела да спроведе у дело свој наум о свргавању патријарха Игњатија, премда он сам ни у тим околностима није пристао да поднесе оставку.²⁰ То се догодило 23.

¹⁸ *Mansi*, XVI, 300 A–C.

¹⁹ То је забележено у *Libellus Ignatii*, *Mansi*, XVI, 297 B–C, али се не налази у фрагментарним актима истог сабора у збирци кардинала Деуседита. Пристајање епископа на цареву, тј. Вардину страну у по Игњатија одсудном моменту забележено је и у анонимном антифотијевском спису насталом последњих деценија IX века, *Mansi*, XVI, 441 B–C.

²⁰ *Synodicon Vetus*, 157.8–10. Један фотијевски настројен спис с почетка X века, *Жиѿије Св. Јевѿимѿија Новог*, пише како је Игњатије *одсѿуѿио од ѡресѿола и цркве, шѿо добровољно, шѿо ѡрисиљен, и ѡсвећујући се соѿсѿвеном манастиру, ѡднео је изјаву одрицања Цркви, смаѿрајући да је боље ѡредаѿи се ѿшѿини и миру с Богом него навесѿи невољу на себе и своје ближње, будући у немилосѿи оних који владају*, *Petit*, Euthyme le Jeune, 24.22–32. На основу овог податка и свог тумачења података осталих извора, *Dvornik*, *Schisme*, 77–89, закључује да је Игњатије поднео оставку и позвао архијереје да изаберу новог патријарха. Међутим, сви извори које у овом поглављу обрађујем јасно сведоче против те тезе. *Жиѿије Св. Јевѿимѿија Новог* одаје сасвим јасну профотијевску тенденцију, док је наведени одломак о Игњатијевом повлачењу с престола врло сличан званичној верзији о Игњатијевом напуштању престола, који пружа Фотије у својим писмима папи Николи и источним патријарсима из 860, о чему ће тек бити речи.

новембра 858. године.²¹ Следећи корак према истом плану био је постављање протоасикрита Фотија за новог патријарха. По том питању, ипак, византијски митрополити показали су нешто чвршћи став. Нису желели да прихвате човека кога би им једноставно цар наметнуо, свакако имајући на уму и озбиљне недостатке тог човека за архијерејски положај које је већ изнео Игњатије, него су тражили да се поштује устаљена процедура – да они изаберу тројицу могућих кандидата, између којих би цар изабрао једног. И заиста, архијереји су изабрали тројицу других кандидата и истрајавали у том ставу данима. Међутим, и том приликом се њихова воља сломила под чврстом руком државне власти. Што поткупљивањем, што присилом, велика већина епископа сложила се са царским предлогом да прихвати Фотија као патријарха. Једино су петорица архијереја остали непоколебљиви, међу њима и Митрофан Смирнски. Видевши како се развија ситуација, највише што су могли да учине било је да поднесу Фотију на потпис изјаву да никада неће ништа лоше чинити, говорити нити слушати о Игњатију, да га неће прогањати и да ће га увек поштовати као оца. Према Игњатију наклоњеним изворима, Фотије је ту изјаву одиста и потписао.²² Према томе, будући да се радило о компромису, највероватнији је закључак да је на том сабору у царској палати крајем новембра 858. године Игњатије збачен са патријаршијског престола, али није био и анатемисан. Након тога, митрополити окупљени у сабору, *невољно и њприсилени од оних који владају*, како се касније јадао Митрофан од Смирне, примили су Фотија за будућег патријарха.²³

Након тога, приступило се поступку произвођења Фотија за новог патријарха. Тај поступак отпочео је 20. децембра 858, што значи да су до тада окончане све горе описане саборске расправе. Пошто је био мирјанин, Фотије није имао никакве услове за архијерејски положај. Супротно канонима, он је за шест дана прошао свих шест црквених чинова – првог дана постао је монах, другог анагност, трећег подђакон, четвртог ђакон, петог свештеник, да би шестог дана био свечано рукоположен и у највиши црквени чин – чин епископа, и уведен у престо *архиепископа Константинског града Новог Рима и васељенског патријарха*. Тај дан био је Божић, 25. децембар 858. године. Том приликом пожелео је мир окупљеном народу, али, како истиче Игњатијев биограф Никита Давид Пафлагонац, *ништа достојно истинског мира не мислећи*. Његово рукоположење за патријарха спровео је, као главни међу онима који су том чину присуствовали, нико други до Григорије Азве-

²¹ Према Life of Ignatius, 84.7–13, Игњатије је враћен на патријаршијски престо 23. новембра 867. године, на исти дан на који је целих девет година раније збачен. Слично и Synaxarium CP, 160.5–9. доноси податак да је Игњатије повратио патријаршијски престо на исти дан на који је са њега девет година раније збачен, само што не доноси тачан датум.

²² Mansi, XVI, 300 C, 416 A–C, 441 C; Life of Ignatius, 38.20–23.

²³ Mansi, XVI, 416 C

ста, човек кога је патријарх Игњатије збацио, а чак и Римска црква суспендовала од вршења црквених служби.²⁴ Та чињеница постаће додатни аргумент Игњатију и његовој странци у предстојећој борби против Фотија.

Сви догађаји око збацивања патријарха Игњатија и устоличења Фотија нису били добро прихваћени у византијском друштву. Десило се управо оно што су митрополити који су окренули леђа Игњатију 858. године окарактерисали као *мање зло* од царског гнева – негодовање међу клиром и народом. Многи митрополити, епископи, обични свештеници и монаси, као и обичан народ, саосећали су са Игњатијевом судбином и почели захтевати да се он врати на положај који му припада. Архијереји наклоњени Игњатију, према сведочењу једног од њих, Митрофана од Смирне, одржали су свој сабор у Цркви Свете Ирине, на коме су анатемисали Фотија и прогласили га збаченим, претећи анатемом и сваком од њих ко икада буде признао Фотија за патријарха.²⁵ Суочен с тим, Фотије је убедио цара, уз Вардину помоћ, да се сазове сабор на коме ће Игњатијево питање још једном бити претресено.²⁶ Према самом Игњатију и Митрофану од Смирне, тај сабор одржан је четрдесет дана, а према Никити Давиду *ни два месеца* након Фотијевог устоличења, у сваком случају, почетком фебруара 859, у Цркви Светих Апостола у Цариграду.²⁷ На овом, *првом* сабору у Цркви Светих Апостола, Игњатије је *ионово* свргнут, тј. потврђена је одлука о његовом свргавању, али је и анатемисан, на основу истих оптужби и сведочења да је *без избора рукоположен за ѱаѱријарха*. Сам Игњатије том приликом није био присутан. Од оних епископа који су били на његовој страни поново су многи, што поткупљивањем, што из страха, пристали уз противничку страну, а писана заклетва да неће више радити против Игњатија, коју је Фотије наводно дао пре него што су се сви сагласили са његовим избором, проглашена је лажном и неважећом. Игњатијево збацивање и анатемисање проглашено је *јавно* (δημόσιως), пошто су се властодршци и нови патријарх надали да ће на тај начин навести народ да окрене леђа збаченом и анатемисаном патријарху.²⁸ Међутим, све то и даље

²⁴ Life of Ignatius, 32.30–36.15, 38.14–16; *Mansi*, XVI, 3 D–E. Чињеницу да је Фотије рукоположен од *анатемисаних* и *збачених* истицао је још и сам Игњатије, преко монаха Теогноста, *Mansi*, XVI, 300 C. То ће бити и једна од главних тачака у осуди коју је против њега донео римски сабор 863. године, под председништвом папе Николе I, Nicolai I epp., 519.5 sq, 557.20 sq. Уп. и *Dvornik*, Schisme, 92–96.

²⁵ *Mansi*, XVI, 416 C–D.

²⁶ *Mansi*, XVI, 4 A.

²⁷ *Mansi*, XVI, 300 C, 416 C–D; Life of Ignatius, 38.23 sq. Према Synodicon Vetus, 158.1–8, сабор је одржан не у Цркви Светих Апостола, већ у Влахернама. *Dvornik*, Schisme, 101–107, збуњен тим податком, сматра да је одмах после сабора у Цркви Светих Апостола, у Влахернама одржан и други, мањи сабор.

²⁸ *Mansi*, XVI, 4 A, 300 C–D, 416 C–D, 441 C–D; Life of Ignatius, 40.26–42.14. *Dvornik*, Schisme, 107, сматра да Игњатије није анатемисан, *јер за њим није било ѱоѱребе*.

није било довољно без Игњатијеве формалне оставке, и зато су се његови противници и даље трудили да је на сваки начин изнуде. Нешто касније је и сам доведен пред сабор, суочаван са такозваним сведоцима и епископима из противничког табора и убеђиван да поднесе оставку, али је његов став остао непромењен.²⁹

Након тог сабора отпочео је сурови прогон Игњатија и његових присталица. Збачени патријарх је најпре седам дана мучен, а затим је, заједно са епископима који су остали уз њега, окован и заточен у Нумерима. Одатле је, августа 859. упућен на удаљено острво Митилину (Лезвос), док су остали епископи послати у изгнанство у различите делове Царства.³⁰ Митрофан од Смирне упућен је чак у удаљени Херсон на Криму, где је боравио у зиму 860/861. године, када се сусрео са Константином Философом, који је тада био у Херсону на свом путу ка двору хазарског кагана.³¹ На места збачених митрополита постављени су Фотијеве присталице.³²

Тако је, дакле, Игњатије после нешто мање од једанаест и по година збачен са патријаршијског престола Константиновог града, да би Фотије, протоспатар и протоасикрит, мирјанин, али један од најученијих људи свог времена, био подигнут. Сасвим је јасно да је он на тај положај доведен вољом државних власти, тј. самог цара Михаила и магистра Варде. Њему ненаклоњени проигњатијевски извори не пропуштају прилику да то и нагласе. Тако Митрофан од Смирне пише како Фотије није био избран од епископа, него је једноставно постављен *од оног који влада (тоῦ παραδυναστεύοντος)*.³³ Анастасије Библиотекар сву заслугу, односно *кривицу*,

²⁹ *Mansi*, XVI, 300 C – 301 A.

³⁰ *Mansi*, XVI, 301 A, 416 D; *Synodicon Vetus*, 158.1–8. *Life of Ignatius*, 40.1–25, држи да је Игњатије са Теревинта најпре био пребачен у Јерију, где је такође имао породичне поседе, одатле на Промит, па тек онда у Нумере и на Митилину. Могуће је да је до његовог премештања са Теревинта у Јерију и Промит дошло пре сабора из фебруара 859. године, односно после сабора на коме је Фотије устоличен и дао обећање да неће прогањати Игњатија, децембра 858, и да је то био разлог због кога је део епископа и народа устао у Игњатијеву одбрану, што је довело до организовања сабора у Цркви Свете Ирине и до Фотијеве осуде, због чега је затим Фотије сазвао *први* сабор у Цркви Светих Апостола. Никита Давид, иначе, сабор у Цркви Светих Апостола смешта у време Игњатијевог боравка на Митилини, *Life of Ignatius*, 40.26–29, чији почетак сам датује у август 859. Међутим, више поверења завређује сведочанство самог Игњатија, које је у Риму после 861. изнео монах Теогност, да је сабор одржан *четрдесет дана* после Фотијевог устоличења, и митрополита Митрофана, да је до Игњатијевог протеривања на Митилину дошло после поменутог сабора. О прогањању Игњатијевих присталица, cf. *Hergenrother*, I, 392–405; *Dvornik*, *Schisme*, 107–115.

³¹ О свом сусрету са Константином посведочио је сам Митрофан у току сабора 869/870. године римском посланику Анастасију Библиотекару, о чему пише сам Анастасије у писму епископу Гаудерику од Велетрија 875. године, *Anastasio Bibliothecarii epp.*, 437.5–18.

³² *Dvornik*, *Schisme*, 107–108.

³³ *Mansi*, XVI, 416 A–B.

за Фотијево постављење приписује Варди, а слично пише и анонимни аутор једног кратког списка о *Фотијевом расколу*.³⁴ Нешто касније и Никита Давид Пафлогонац описује како је Фотије уз помоћ Варде и световних властодржаца неканонски и тирански заузео црквени престо.³⁵

Међутим, иако су му његови противници пребацивали да је он за патријаршијским престолом одувек жудео,³⁶ а касније чак и целу ствар представили тако као да је заправо Фотије искористио државну власт да се докопа патријаршијског престола,³⁷ на основу сведочанстава самог Фотија може се закључити да није било баш тако.³⁸ У писмима која је у пролеће 860. године, након учвршћивања на положају, упутио папи Николи I и патријарсима Александрије, Антиохије и Јерусалима, којима их заправо обавештава да је сада он цариградски патријарх, Фотије о свом устоличењу говори као о нечему што му је наметнуто силом. Премда и сам истиче како је од дечачког узраста жудео за тим да постане монах, што није могао да оствари јер су га прилике одвукле *светојним мислима и грађанским достојанствима која му је царска рука и царска воља доделила*,³⁹ ипак пише како је *архијерејство* за њега представљало *ужасан јарам* и никада није смогао храбрости да га се прихвати.⁴⁰ Његова давнашња жеља да *живоји приведе крају избављен тишином од живојиних ствари и бука*,⁴¹ тј. да се замонаши, није у супротности са његовом одбојношћу према архијерејском положају. У свом детињству он је маштао да старост проведе у монашкој тишини, а не да постане архијереј. Прилике су хтеле да је морао бити замонашен раније него што је маштао, како би само пет дана касније могао бити произведен за архијереја.

Начин на који је баш он одређен за будућег цариградског патријарха, што се догодило, како је горе показано, на саветовању цара и носилаца највише

³⁴ *Mansi*, XVI, 3 D–E, 441 B–C.

³⁵ *Life of Ignatius*, 48.30–50.1.

³⁶ *Life of Ignatius*, 32.30–36.15.

³⁷ Никита Давид пише да је Фотије заузео црквени престо *корисћећи се Вардом и светојним властодршцима као сарадницима* (...Αὐτὸς δὲ ὁ Φώτιος μᾶλλον τῷ τε δεινῷ Βάρδα καὶ τοῖς κοσμικοῖς ἄρχουσι χρησαμένος συνεργοῖς...), *Life of Ignatius*, 48.30–50.1.

³⁸ *Dvornik*, *Schisme*, 91–96, објашњава Фотијев избор за патријарха 858. године тиме да је он био *homo novus*, који није био укључен у дотадашње сукобе фракција које он назива *екстремистима* и *умерењацима*, те да је као такав представљао компромисно решење између једних и других, како би се обезбедио унутрашњи мир у Цркви. Међутим, може ли то да буде тачно ако се следи сведочанство Никите Давида и других извора, да је био близак групи Григорија Азвесте, Игњатијевих противника? *Varona Codeso, Prieto Domínguez*, *Deconstructing Photios*, 138–139, сматрају да је Фотија за патријаршијски престо препоручило пре свега његово порекло и вишегенерацијско сродство његове породице са најмоћнијим цариградским породицама, укључујући и царске.

³⁹ *Photii epp.*, 288.15–21; 289.48–60.

⁴⁰ *Photii epp.*, 288.9–10, 20–21.

⁴¹ *Photii epp.*, 288.15–17.

државне власти крајем лета или током јесени 858. године, начин на који је потом прихваћен од осталих архијереја, и свој положај у свему томе, Фотије излаже у оба поменута писма. Пошто је његов претходник Игњатије, према званичној верзији догађаја, која је важила за Фотијевог столовања, *одсџуио од архијерејског досџојансџива*,⁴² затражен је од свих *џасџир који ће моћи да џовеже расџурене удове цркве, и да заџре раздор у сџварима*, пошто су тада у цркви владали *различџи и свакојаки џокреџи и џревирања*.⁴³ На сабору архијереја који је уследио, који је свакако онај на коме је Игњатије формално збачен, новембра или децембра 858, сам цар је наметнуо архијерејима да затраже да Фотије *џрими џереџ уџрављања црквом, чак и ако он сам џо не жељи*. На тај начин је био *џрисиљен да џрими јарам архијерејског џоложаја*.⁴⁴ Том приликом, пише Фотије, сам цар, кога држи за *честџиџољубивог и хрџсџољубивог, џравичног и човекољубивог* толико да *нико од оних који су џре њега царевали џо џравичносџи му није раван*, учинио му се тада *нечовекољубив, насилан и одвећ сџрашан*.⁴⁵ Суочен са тиме, Фотије се дубоко ражалостио. Обраћао се окупљеним архијерејима да не поклекну пред силом, да изаберу друго, молио их је да му помогну на било који други начин. Нико није имао да га чује, јер су сви архијереји очигледно били присиљени да се повинују вољи цара.⁴⁶ Фотије је *многo дана* одбијао да прихвати наименовање, али пошто световна власт *није одусџајала од џрисиљевања*, превладала је, како се сам изразио, *жеља веђине*.⁴⁷ Коначно је морао да пристане на вољу сабора, што је била заправо царева воља и воља оних око њега, пре свих, Варде. Након тога дошло је до преговора са епископима који су подржавали збаченог Игњатија, до компромиса са њима, о чему је већ било речи, и коначно до Фотијевог произвођења за монаха 20. децембра, а након пет дана и за патријарха, на Божић 858. године.

Да оно што је писао 860. папи Николи и источним патријарсима, о томе да није желео *јарам архијерејсџива* и да је био *силом* принуђен да га прихвати, није само обична фразеологија, него да је он то заиста тако доживео и схватио, нарочито добро приказује Фотијево друго писмо папи Николи, упућено августа или септембра 861. године. То писмо Фотије пише након *другог* сабора у Цркви Светих Апостола, пролећа 861, о чему ће тек бити речи, и као одговор на папино писмо од 25. септембра 860, које је било одговор на горе наведено Фотијево прво писмо. У том другом писму, у коме износи своју одбрану од папиних оптужби, Фотије врло подробно и експлицитно, са приметним емотивним набојем, пише о томе како је доживео то што је постављен за цариградског патријарха.

⁴² Photii epp., 288.46–47; 289.65–66.

⁴³ Photii epp., 289.66–69.

⁴⁴ Photii epp., 288.47–60; 289.70–72.

⁴⁵ Photii epp., 288.49–53.

⁴⁶ Photii epp., 288.61–70; 289.72–87.

⁴⁷ Photii epp., 289.74–76.

Невољном му је, пише, наметнут јарам, поднео је насиље, подвргнут је злу, изабран је погнуте главе, рукоположен плачући, ридајући... Још истиче како то *знају сви*.⁴⁸ Најинтересантиније и најупечатљивије место, које можда и највише говори о ономе како се он заиста осећао када је постао патријарх, јесте оно где пише следеће: *Изгубих миран живої. Изгубих сластї сїокоја. Изгубих и славу, јер некима је заистїа и светїовне славе губиїаак їежсак. Изгубих драгу їишину, чистїо и їријайїно їрисусїво блиских, безбедно, невино и неїреврїїљиво їребивање*.⁴⁹ Дакле, устоличење за цариградског патријарха Фотије је доживео као губитак готово свега што га је до тада испуњавало. Ту посебно истиче *светїовну славу*, при чему мисли свакако на свој високи ранг у царској служби, али, могуће је, и на своје место наставника на Магнаварској школи, које му је доносило изузетно велики углед, који га је између осталог и препоручио за место патријарха. Истиче и да је лишен *чистїог и їријайїног їрисусїва блиских*, што се вероватно односи на његову браћу, али се такође може односити и на ученике и колеге на Магнаварској школи, међу којима је постојала велика блискост. Свега тога је лишен, и због свега рони *изворе суза*.⁵⁰ Пошто је истакао шта је све морао да жртвује, Фотије указује папи на оно што га је заузврат снашло. И раније је знао, пише, колико је цариградска архијерејска столица проблематична и препуна брига и невоља. Познавао је незадовољство и разузданост цариградске масе, свађе једних против других, зловољу, устанке, побуне, притисак на оне који су постављени на положај, и опште растројство у њеном управљању где свако вуче на своју страну, итд.⁵¹ Могло би се са приличном сигурношћу закључити да Фотије није био ни најмање одушевљен именовањем на положај цариградског патријарха.

Мишљења сам да нема разлога да се не прихвате сведочанства самог Фотија о томе да је за цариградског патријарха био постављен силом и да је тиме био дубоко погођен и незадовољан. На тај положај је доведен одлуком представника највише власти – самог цара Михаила III и његовог ујака, куропалата Варде. Ко је од њих двојице у томе имао већу улогу није из извора јасно. Једни у први план стављају цара, други Варду. Свакако да су све одлуке званично биле цареве, а Варда је стајао иза њих онолико колико је његова личност стајала иза било које друге одлуке младог цара у време његове формалне самовладе. Разлога због којих је баш Фотије одређен за новог патријарха било је више. Фотије је потицао из врло истакнуте и угледне цариградске породице, са значајним местом у самом врху престоничког друштва и јаким везама унутар њега. Као и његова браћа и даљи сродници заузимао је висока

⁴⁸ Photii epp., 290.34–49.

⁴⁹ Photii epp., 290.49–52.

⁵⁰ Photii epp., 290.82–83.

⁵¹ Photii epp., 290.83–96.

дворска достојанства и прилично напредовао у царској служби. Поред свега тога, припадао је оном уском интелектуалном кругу који је оформио сам Варда око Магнаварске школе, и био је један од најугледнијих његових чланова. На тај интелектуални круг Варда је имао намеру да се ослања у свим значајним питањима верске и културне политике коју је требало да води Царство, како унутар, тако и изван својих граница. Управо на том пољу Царство се тада налазило пред великим изазовима. Теолошки спор са муслиманским учењацима, о чему ће бити више речи, започет након што су Михаило III и Варда преузели управљање државом у своје руке 856, одржан кроз богословске саставе и посланице Никите Византинца, а окончан расправом на калифовом двору крајем 857. или почетком 858. године, у којој је хришћанску и ромејску страну заступао Константин Философ, Фотијев ученик, показао је да је Магнаварска школа изнедрила изузетан кадар, дорастао сваком задатку који се пред њега постави. Било је, дакле, сасвим природно да и управљање црквом повери некоме ко је припадао том кругу. Као припадник интелектуалног круга и световне елите, Фотије је био странац унутар епископата, али се још од раније био повезао са групом епископа, предвођених Григоријем Азвестом, који су још од 847. године били у сукобу са Игњатијем. Након свог сукоба са Игњатијем 6. јануара 858. и сам Варда се био приклонио тој групи. Када је дошло до Игњатијевог пада, било је логично да га замени управо неко из ње. И та околност, у склопу са свим наведеним, опредељивала је Фотија као одговарајући избор.

С друге стране, чињеница да на челу цркве имају неког из својих редова била је цару и Варди довољан залог једног другог аспекта њихове политике. Веровали су да ће на тај начин моћи да несметано управљају црквом, и да ће све полуге одлучивања у црквеним стварима бити у њиховим рукама. Игњатије се показао сувише непокорним и својевољним, и то је била његова велика мана, која га је после две године *мирољубиве коегзистенције* са новим режимом коначно коштала престола и донела му многе невоље. Фотије је прихватио положај који му је силом наметнут, али као човек великих способности, врло брзо се сродио са новом улогом и почео да обавља своју нову дужност врло ревностно. Брзо је показао да нема намеру да само слепо извршава наређења световних власти. Између њега и Варде ускоро је дошло до сукоба. У једној посланици коју је упутио куропалату Варди, која се обично датује у време *првог* сабора у Цркви Светих Апостола, фебруара 859. године, али која очигледно није имала никакве везе са питањем Игњатија и његових присталица, како верују њени издавачи и досадашњи коментатори,⁵² Фотије пише

⁵² Photii epp., 3; *Hergenröther*, I, 388–392; *Grumel*, Regestes, no. 470; *Dvornik*, Schisme, 96–97. Сигурно је само то да је посланица настала најраније 859. године, када је дотадашњи магистар Варда добио од цара Михаила III достојанство *куропалаита*, ODB I, 255 (*P. A. Hollingsworth, A. Cutler*); *PmbZ*, no. 791.

како је *и́реварен, и́рисиљен, обешчаићен, жрѣтва завере*, како трпи велике неправде и кажњавања, а за Варду каже да је *начелник њих неїравди*.⁵³ Жали се како му се одузима *їоловина властїи* и како се без те половине не може функционисати. Због тога чак прети и да ће напустити архијерејски престо.⁵⁴ Није јасно на које догађаје мисли Фотије, али је јасно да су између њега и Варде већ првих година његовог столовања постојале значајне размирице. Ипак, све до Вардине смрти нових размирица неће бити, а световна и духовна власт деловаће у сагласју.

Још се на овом месту треба осврнути на питање каноничности Фотијевог избора. Фотије јесте био мирјанин, лаик. Приликом избора и рукоположења за патријарха у року од шест дана прошао је кроз свих шест црквених чиновна. Међутим, та чињеница није била оно што му је донело непријатеље у редовима византијске цркве. Њему је највише замерано то што је уз помоћ царске власти дошао на положај патријарха, али је његова основна кривица била та што је, према њиховом мишљењу, незаконито узурпирао положај који је и даље по праву припадао Игњатију. Сматрали су га једноставно узурпатором, уљезом (*pegvasog*), односно фигуративно *и́рељубником* (*μοιχός*, *adulter*).⁵⁵ Чак ни сабор Игњатијевих присталица у Цркви Свете Ирине почетком 859. није поменуо Фотијево уздизање из мирског чина на архијерејски положај, већ га је том приликом само осудио зато што је прекршио своје писано обећање да неће прогонити Игњатија, анатемисао и прогласио збаченим, и запретио анатемом сваком од присутних епископа ко га икада призна за патријарха.⁵⁶ Фотијеву припадност мирском сталежу као препреку за архијерејски положај навео је једино сам Игњатије, на сабору на коме је збачен, крајем 858, пре Фотијевог устоличења, и то само као једну од препрека.⁵⁷ У византијској средини, сасвим разумљиво, таква теза није могла да послужи као основа за оптужбу против некога. Пре Фотија и патријарси Тарасије и Нићифор били су рукоположени на исти начин, као мирјани постали су епископи, исто као и Фотије за шест дана прошавши све црквене чиновне.⁵⁸ Против њих и таквог начина постављања архијереја био је Теодор Студит и његови следбеници. Ради тога се и патријарх Методије био сукобио са Студитима и изопштио их из цркве. О свему томе детаљно је писано у једном од ранијих поглавља, где је указано и на то да је патријарх Методије у *Синодик и́равославља* унео одредбу о анатемисању поменутих ставова против патријараха Тарасија и Нићифора, што је у пракси значило да се осуђује свако ко оспорава право на избор ла-

⁵³ Photii epp., 3, посебно II. 6–7, 28–29.

⁵⁴ Photii epp., 3, 31–81.

⁵⁵ *Mansi*, XVI, 416 A. Cf. *Dvornik*, Schisme, 153–154.

⁵⁶ *Mansi*, XVI, 416 C–D.

⁵⁷ *Mansi*, XVI, 300 B–C.

⁵⁸ Уп. поглавље *Изазови Методијевог и́аїријархаїа*.

ика за епископа. Дакле, да је неко тада у Цариграду подигао глас против Фотија истичући да као лаик нема право да постане епископ, довео би себе у ситуацију да сам постане расколник, јер би практично следио пут осуђених Студита, у време када је успомена на *Сџудийски раскол*, премда тенденциозно потискивана, ипак морала бити још увек и те како жива. Према томе, у време Фотијевог устоличења није се сматрало незаконитим произвођење лаика за епископа. Тезу о незаконитости Фотијевог положаја јер је као мирјанин постао епископ поставио је и оснажио заправо папа Никола I, у својим писмима цару Михаилу и Фотију од 25. септембра 860. године, које су донели његови легати на „другом“ сабору у Цркви Светих Апостола, пролећа 861. Ту се папа позива на „тринаести“ канон помесног сабора у Сердики 343. године, који поставља одређене услове за избор епископа међу лаицима, што су потом папе тумачиле сувише ригидно, да се епископи не могу бирати међу лаицима.⁵⁹ На тој тези папа је и касније непрестано инсистирао.

Интервенција Рима

Негде крајем 859. или почетком 860. године, упутио је цар Михаило III посланство у Рим, новом папи Николи I (858–867).⁶⁰ Посланство су чинили митрополит Гангре Методије, епископ Хона Самуило, двојица епископа које је Игњатије био збацио због сарадње са Григоријем Азвестом – Захарија Тармински и Теофил Аморијски, и, као царев непосредни изасланик, протоспатар Арсавир. У Рим су однели богате дарове, али и цареву и Фотијево писмо папи.⁶¹ Царево писмо није сачувано, али се његов садржај може разазнати на основу папиног одговора, састављеног 25. септембра 860. године, као и на основу белешке о царевом посланству у животопису Николе I у *Liber pontificalis*. Цар је од папе затражио да пошаље своје изасланике у Цариград ради *ѡѡѡања иконобораца*, али и да дају своју реч у питању Игњатијевог

⁵⁹ Nicolai I epp., 434.30–436.21; 440.7–16. У питању, међутим, није тринаести, него десети канон сабора у Сердики, Сард. 10, *Συντάγμα III*, 256–257. Тај канон, у ствари, не забрањује да се лаици бирају за епископе, већ само одређује да онај ко се из *грађанског звања*, богати или учени, изабере за епископа, мора најпре проћи кроз све ниже свештеничке чинове и у сваком од њих провести *довољно времена*, како би се показало је ли он достојан епископске службе. Колико је то тачно времена, у самом канону није прецизирано. Уп. и *Μιλασι*, II, 117–119. Са становишта стриктног тумачења тог канона, избор Фотија, као и Тарасија и Нићифора пре њега, није био споран, јер они јесу прошли све ниже чинове пре него што су рукоположени у епископски, без обзира на то што су у сваком од њих провели тек по један дан.

⁶⁰ Обично се узима да су византијски посланици кренули из Цариграда почетком пролећа 860. године, јер је тад било повољније време за путовање, а у Рим су стигли до краја лета, *Dvornik*, Schisme, 117.

⁶¹ *Liber pontificalis* II, 154.21–155.10, 158.15–27; *Life of Ignatius*, 42.15–31; *Mansi*, XVI, 4 B–C; *Photii epp.*, no. 288; *Nicolai I epp.*, 458.36–459.4, 505.31–34, 513.13–19; *Dvornik*, Schisme, 116–124.

збацивања и Фотијевог устоличења, *надајући се да ће њресудом Ајосѿолске сѿолице осудиѿи Игњатија и Фоѿија на ѿоложају ѿѿѿвердиѿи*.⁶² Истим речима, да се надао да ће *римском руком учиниѿи збацивање Игњатија учврѿићеним*, позадину слања тог посланства у Рим описују и Никита Давид и састављач списка *Synodicon Vetus*, с тим што они иницијативу у томе придају Фотију, а не цару.⁶³ Слично ствари представља и Анастасије Библиотекар, који такође главну улогу придаје Фотију.⁶⁴ Међутим, из сведочанства *Liber pontificalis* јасно је да су се наведени редови налазили у царевом писму, а и папа на њих одговара у писму упућеном цару. Фотијево писмо, насупротив томе, садржи само опис начина на који је он доспео на патријаршијски престо, о чему је већ било речи у овом поглављу, догматско излагање о Символу Вере и Седам васељенских сабора.⁶⁵ То је била, дакле, једна обична посланица којом Фотије обзнањује да сада он заузима престо Цариградске цркве (*epistula inauguralis*), какву је истовремено послао и патријарсима источних цркава – александријске, антиохијске и јерусалимске.⁶⁶ У обе ове посланице Фотије пише и о судбини свог претходника Игњатија. Скривајући истину, поглаварима Римске и источних цркава пише како је Игњатије сам *одсѿуѿио од досѿојансѿтва*.⁶⁷ Према Никити Давиду, Фотије је писао папи и како је узрок Игњатијевог повлачења било то што је *сѿѿароѿићу и болоѿићу оѿхрван*, па се склонио на породични посед и манастир, где ужива почаст и бригу и оних који царују, и целог града и цркве.⁶⁸ Међутим, како тих речи нема у самој Фотијевој посланици, могуће је да су оне изложене папи усмено од стране самих посланика, који су сви од реда били Фотијеви пријатељи и присталице, односно Игњатијеви противници, бар када је реч о духовним члановима по-

⁶² *Liber pontificalis* II, 155.1–5; Nicolai I epp., 433.15–438.24. *Dvornik*, Schisme, 122–123, сматра да је питање иконобораца било заправо једини разлог због којег је цар Михаило затражио долазак папиних посланика у Цариград, и то сматра потврдом свог става о преживљавању иконоборске јереси и у то време, *ibid*, 116; *Idem*, Photius and Iconoclasm, 68–97. Међутим, питање иконобораца свакако није био основни разлог за позивање римских легата у Цариград, већ је то била потреба да се потврди Игњатијево збацивање. Питање иконобораца требало је да се дотакне само успут. Међутим, до тога није ни дошло, пошто међу канонима усвојеним на сабору у његовом другом, догматско-дисциплинском делу нема ниједног који се тиче иконобораца. За поменуте каноне, cf. *Σύνταγμα* II, 647–704. Због чега је 860/861, као уосталом и још касније, на сабору 869/870. године, било потребно расправљати о иконоборцима, биће изложено у једном од наредних поглавља.

⁶³ *Life of Ignatius*, 42.19–21; *Synodicon Vetus*, 159.1–5.

⁶⁴ *Mansi*, XVI, 4 В–С.

⁶⁵ *Photii epp.*, 288.1–185.

⁶⁶ *Photii epp.*, 289,1–95. У ове две посланице распоред материје у првом делу излагања је исти, само с малим разликама у самом тексту, док је други део излагања, онај догматски, сасвим идентичан.

⁶⁷ *Photii epp.*, 288.46–47, 289.65–66.

⁶⁸ *Life of Ignatius*, 42.23–28.

сланства. У свом одговору Фотију од 25. септембра 860. године, који је врло кратак у односу на његов одговор цару истом приликом, папа пише само о проблему каноничности Фотијевог избора, не желећи уопште да улази у остале проблеме у вези с тим.⁶⁹

Мишљења сам да је иницијатива за слање посланства у Рим 859/860. у сваком случају потекла од цара Михаила, или пак куропалата Варде, који је стајао иза њега, тј. од носилаца државне власти, и да је Фотије у томе имао само ону улогу коју су му они одредили. Верујем да је разлог који их је навео да један унутрашњи спор Цариградске цркве изнесу пред римског папу био исти онај који је довео до одржавања *првог* сабора у Цркви Светих Апостола, фебруара 859. Поменути сабор сазван је, иако је Игњатије већ био збачен на једном архијерејском сабору, да би се он анатемисао и тиме приказао у негативном светлу клиру и народу који је почео да пристаје уз његову страну. То очигледно није уродило плодом, и када су то схватили, након скоро читаве године, цариградски властодршци су посегли за додатним средством. Обратили су се Риму, надајући се да ће уз пресуду Апостолске столице осуда и анатема против Игњатија бити оснажена и дефинитивно утврђена, управо онако како су забележили аутор *Liber pontificalis* и Никита Давид Пафлагонац. Могуће је да су се размишљајући о том кораку водили словом 3. канона помесног сабора у Сердики из 343. године, који налаже да, ако је неки епископ осуђен због нечега, а ако он мисли да је неправедно осуђен, епископи који су га осудили треба да се обрате римском епископу, како би се суђење поновило, а он треба да пошаље своје људе који ће испитати случај.⁷⁰ Управо ради тога су се византијски владари обратили папи Николи I 859/860. Међутим, испоставиће се да им је та намера донела проблеме о каквима тада вероватно нису ни имали представу, а папу Николу и Римску цркву претворила у њихове непомирљиве противнике. Мада није био свестан пуне истине о догађајима и намера византијске стране,⁷¹ папа је ипак добро прочитао и разумео оно што је писало у писмима која су му послали цар и Фотије.

У својим одговорима на царско и Фотијево писмо, састављеним 25. септембра 860. године, папа јасно изражава свој став. Према њему, Игњатије је *лишен своје частии без сагласности римског ѿнѿишифика*,⁷² што значи да је такав чин незаконит. Друго, Фотије је *из реда лаика* одмах посвећен за епископа, што је, према папином мишљењу такође било неканонски.⁷³ Упориште за оба нашао је у екстремном тумачењу 5. и 10. канона помесног сабора у Сердики из 343. Према 5. канону поменутог сабора, епископ који би био осуђен и

⁶⁹ Nicolai I epp., 440.1–22.

⁷⁰ Συντάγμα III, 233–234.

⁷¹ Liber pontificalis II, 155.5–6.

⁷² Nicolai I epp., 434.5–9.

⁷³ Nicolai I epp., 434.30–436.21; 440.7–16.

свргнут од стране епископâ своје епархије, имао је право да се обрати римском папи како би се он заузео за њега и затражио поновно разматрање оптужби.⁷⁴ Међутим, сабор у Сердики био је помесни сабор црквених дијецеза које су се налазиле под јурисдикцијом римског епископа, а не васељенски, и већ је помесни сабор у Картагини 419. године јасно указао на то и оспорио римском папи право да ту одредбу примењује на целокупну цркву. Након тога ни они сами се нису на њу позивали, све до времена управо Николе I, када долази до обнављања екстремног гледишта.⁷⁵ Према 10. канону истог сабора, који папа погрешно назива тринаестим, богат или учен човек мирског сталежа да би постао епископ морао је да претходно прође све ниже црквене чинове, и у сваком од њих проведе *довољно времена*, мада се не прецизира колико.⁷⁶ Папе су касније тај канон тумачили сувише строго, тако да је било неприхватљиво да се неко од лаика до епископа успне за кратко време. Када се све сабере, папин став био је да не може да пристане на Игњатијево свргавање и Фотијево устоличење, док се боље не упозна са ситуацијом. Због тога је и пристао да пошаље тражене изасланике у Цариград, како би га они о томе објективно известили. За тај посао је одредио два своја суфрагана епископа – Захарију Анагинског и Радоалда Портуенског. Задатак који им је поверио био је да само испитају догађаје и сазнају истину о ономе што се дешава у Цариградској цркви и пренесу њему, али не и да учествују у доношењу било каквих одлука.⁷⁷ Дакле, премда и даље формално непристрастан судија, који тек треба да испита случај и праведно пресуди, папа показује да је свестан, барем површно, дешавања у Цариградској цркви и већ наговештава своје опредељење у спору за Игњатијеву страну. Томе у прилог иде и сведочанство ђакона Марина, једног од римских посланика на сабору 869/870. године, да папа није желео да византијске посланике Захарију Таорминског и Теофила Аморијског прими као епископе и саслужитеље, јер су, као следбеници Григорија Азвесте, били суспендовани и ранијом одлуком папе Бенедикта III.⁷⁸

О питањима поштовања светих икона, ради чега је цар Михаило наводно и тражио да папини посланици дођу у Цариград, папа пише да нема шта да дода ономе што су његови претходници већ писали о томе, већ понавља ставов-

⁷⁴ Сард. 5, *Σύνταγμα* III, 239–240.

⁷⁵ *Μιλασι*, II, 112–113.

⁷⁶ Сард. 10, *Σύνταγμα* III, 256–257.

⁷⁷ Nicolai I ep., 436.22–37, 439.12–24, 440.17–21; *Liber pontificalis* II, 155.5–8, 158.23–27; *Life of Ignatius*, 42.29–31; *Mansi*, XVI, 4 B–C.

⁷⁸ *Mansi*, XVI, 58 C–D. *Dvornik*, *Schisme*, 118–121, међутим, одбацује Мариново сведочанство и поверење поклања исказима самих Теофила и Захарије, настојећи да докаже како је њих папа ипак примио са почастима. Сматрам, ипак, да се поверење има поклонити Марину, јер је на сабору 869/870. у интересу Теофила и Захарије било да ствари представе онако како њима одговара.

ве папе Хадријана I (772–795) из времена Никејског сабора 787.⁷⁹ Коначно, али не и најмање важно, на крају истог писма цару Михаилу, папа износи и један свој захтев, који и није имао много везе са актуелним проблемима. Радило се о једном питању које је већ дуго времена оптерећивало односе Римске и Цариградске цркве. Папа тражи да се Римској цркви врате одређене провинције и права у тим провинцијама, која су јој била одузета у претходних век и по. Прво, тражи да се обнови *Солунски викаријат*, који је Апостолска столица имала за епископе који се налазе у пределима под влашћу византијског цара, тј. за Стари и Нови Епир и Илирик, Македонију, Тесалију, Ахају, Дакију Приобалну, Дакију Средоземну, Мезију, Дарданију и Превалис. Затим, тражи да се римској столици врате баштине на Сицилији и у Калабрији, које су биле њен стари посед. Коначно, тражи да се римском папи врати право посвећивања архиепископа Сиракузе.⁸⁰ Сва та права и поседи били су постепено одузима ни од Римске цркве у корист Цариградске цркве или самог цара, почев од декрета о одузимању Крита, Сицилије и Калабрије испод јурисдикције Римске цркве 732. године.⁸¹ Истицање права римске столице на детаљно побројане провинције некадашње префектуре Илирик ускоро ће, сасвим неочекивано, постати тема од пресудног значаја у односима Римске и Цариградске цркве, када се њих две, након покрштавања Бугара, 864–866, буду бориле за надлежност над њима. Истицање, међутим, права да римски папа рукополаже архиепископа Сиракузе имало је 860. године, у жеку раскола изазваних, у крајњој линији, делима управо једног сиракуског архиепископа, Григорија Азвесте, сасвим јасан значај.

Сабор у Цркви Светих Ајосѿола 861.

Папини делегати су се са његовим писмима за цара и патријарха појавили у Цариграду у пролеће 861. године. Сабор је одржан у Цркви Светих Апостола, негде током марта и априла.⁸² Био је то други сабор у Цркви Светих Апостола у кратком временском року. Саборска акта су само фрагментарно сачувана, и то у латинском преводу, у канонском зборнику кардинала Деусдедита, с краја XI века.⁸³ Тексту аката који је на тај начин сачуван често је оспоравана

⁷⁹ Nicolai I epp., 436.37–437.10.

⁸⁰ Nicolai I epp., 438.25–439.11.

⁸¹ V. Grumel, L'annexion de l'Illyricum oriental, de la Sicile et de la Calabre au patriarcat de Constantinople, *Recherches de sciences religieuses* 40 (1952) 191–200; M. Anastos, The Transfer of Illyricum, Calabria and Sicily to the Jurisdiction of the Patriarchate of Constantinople in 732/33, *Studi bizantini e neoellenici* 9 (1957) 14–31.

⁸² Између друге и треће седнице сабора био је Ускрс, Deusededit, 606.31–32, а те године то је био 6. април. О сабору уп. и Dvornik, Schisme, 124–143.

⁸³ Deusededit, 603.1–610.5.

аутентичност и веродостојност.⁸⁴ Такав суд је по мом мишљењу сувише строг, будући да се многи детаљи које садрже акти у Деусдедитовој компилацији налазе и у другим списима, много ближим времену одржавања сабора, као што је *Libellus Ignatii*, спис настао у одбрану самог Игњатија, упућен папи преко монаха Теогноста, и *Vita Ignatii* Никите Давида.

Сабором је председавао сам цар. Са његове десне стране седели су папини изасланици Захарија и Радоалд, до њих митрополити и епископи, представници Цариградске цркве. Са цареве леве стране седели су високи световни достојанственици византијске државе, тј. *многи из најузвишенијег Сенаџа*.⁸⁵ Интересантно је то да је на сабору, иако је у питању био *црквени сабор*, била једнака заступљеност световних и црквених достојанственика. На завршној седници сабора помиње се *осам ѧѧѧриѧиѧа и осѧѧали из Сенаџа, до седамдесетѧ двоѧиѧце*.⁸⁶ Рекло би се, читав врх цариградског и византијског друштва.⁸⁷ Поименично, међутим, помињу се само Варда и Јован Кокс.⁸⁸ Никита Давид, поред Јована Кокса, спомиње и препосита Вајана, званог Ангур, патриѧиѧа Лава Критика и патриѧиѧа Теодотаѧиѧа, међу оних седамдесет и два сенатора.⁸⁹ Ови представници световне аристократије и цареви најближи сарадници не само да су присуствовали сабору већ су узимали и активно учешће у саборским расправама и заједно са царем диктирали њихов ток.

Црквене достојанственике предводили су Павле, митрополит Кесарије Кападоѧиѧске, први по рангу суфраган цариградског патријарха, затим Теодор, митрополит Лаодиѧиѧе и Амфилохије, митрополит Кизика, велики Фотијеѧ пријатељ.⁹⁰ Оно што је посебно упадљиво јесте чињеница да се у сачуваним саборским актима сам Фотије – не спомиње ниједном. Само се у завршним речима, којима учесници сабора узвикују *Многаѧа ѧеѧѧа!* њему, папи Николи и папиним изасланицима помиње његово име.

⁸⁴ *Dvornik*, Schisme, 62–63, 125. Оригинална грчка акта уништена су према одлуци сабора из 869/870, који их је поништио, cf. loc. cit.

⁸⁵ *Deusdedit*, 603.4–7.

⁸⁶ *Deusdedit*, 609.22–23.

⁸⁷ Према Никити Давиду, сабору су присуствовали *цареви, сви архонѧиѧи и скоро цео град*, *Life of Ignatius*, 46.5–9. Велики утицај световних достојанственика истиче и сам Игњатије, који их назива једноставно *царевим ѧудима* (οἱ περὶ τὸν βασιλέα, οἱ βασιλικοί), *Mansi*, XVI, 297 B–D.

⁸⁸ *Deusdedit*, 604.29–30, 606.35–36, 608.13, 609.12, 25. О Јовану Коксу, cf. *PmbZ*, no. 3315. Неколико писама из Фотијеве кореспонденције упућено је управо њему, *Photii epp.*, 5, 61, 94, 155.

⁸⁹ *Life of Ignatius*, 46.9–48.4. О Вајану Ангуру, cf. *PmbZ*, no. 719, о Лаву Критику, *PmbZ*, no. 4455, о Теодотаѧиѧу, *PmbZ*, no. 7896.

⁹⁰ *Deusdedit*, 603.10–14, 17–20, 605.14–16, 20–22, 26–33, 606.1–3, 24–26, 608.29–32, 609.16–20. О Павлу Кесаријском, cf. *PmbZ*, no. 5865; о Теодору Лаодиѧиѧском, *PmbZ*, no. 7726; о Амфилохију Кизичком, *PmbZ*, no. 223.

На отварању сабора цар је изјавио да је Игњатијев случај решен и да је он осуђен и збачен због многих кривица на претходном сабору у Цркви Светих Апостола 859. године. Ипак, *из њоштовања њрема Светиој Римској цркви и њресветиом њаји Николи*, пристаје да се цео случај поново испита пред његовим посланицима.⁹¹ Становиште цариградске јерархије, које је потом изнео Павле Кесаријски у потпуности је следило царском.⁹² Очигледно, када је претходне године слао посланике у Рим и затражио папине легате, цар је рачунао да ће папа и они једноставно потврдити одлуке сабора из 859. против Игњатија. Сада, када су се легати појавили и донели папина писма, у којима је писало много тога што није ишло у прилог византијској страни, цар и цариградска јерархија имали су разлога да страхују од поновног испитивања целокупног случаја и од исхода тог испитивања, који сада нису могли да предвиде. Римски пак легати имали су јасну основу деловања. Њено полазиште били су канони 3, 4. и 5. сабора у Сердики 343. године, о којима је у Римској цркви управо у то време, делом и заслугом самих Византинаца, васпостављено екстремно тумачење. Према том тумачењу, о чему је већ било речи, римски папа је позван да преко својих легата пресуђује у споровима целокупне цркве. На те каноне они су се позивали захтевајући да се Игњатије појави пред њима да му се преиспита пресуда, и истичући како римски папа има право да преиспита случај којег год епископа,⁹³ а за себе су тврдили да не желе да суде по свом обичају, већ по *канонској власти и устави Римске цркве*.⁹⁴

Колико год да су владајући кругови у Цариграду с резервом примили садржај папиних писама и због тога страховали од исхода предстојећег сабора, парадоксално, највећи уступак учинио им је сам Игњатије, својим непромишљеним, сувише поносним и непопустљивим држањем на сабору. Пошто је држан у заточеништву и изолацији, он свакако није знао став Рима према његовом питању, нити је знао садржај папиних писама упућених цару и Фотију. Када је позван да се појави пред сабором, помислио је да га тамо не чека ништа осим даљег понижавања. Римски делегати затражили су да се Игњатије појави пред сабором како би га они испитали у име римског епископа, према петом канону сабора у Сердики.⁹⁵ Премда су византијски епископи сматрали да за тим нема потребе, ипак су пристали.⁹⁶ Свакако према царској наредби, по Игњатија је пошао препосит Вајан. Када је овај саопштио Игњатију да га *велики и свети сабор њозива да се њојави њред њим*, Игњатије је одговорио питањем у ком својству да се појави – као епископ, као свеште-

⁹¹ Deusdedit, 603.6–10.

⁹² Deusdedit, 603.10–14, 17–20.

⁹³ Deusdedit, 603.14–16, 605.22–26,

⁹⁴ Deusdedit, 606.26–28.

⁹⁵ Deusdedit, 603.14–16.

⁹⁶ Deusdedit, 603.17–20.

ник или као монах. Цареви људи нису знали шта да одговоре, па су похитали цару по додатне инструкције. Римски изасланици нису марили у ком својству ће се он појавити пред сабором, важно им је било само да се појави. То су су-традан цареви чиновници пренели Игњатију. Он је потом обукао архијерејску одежду и у пратњи својих присталица – епископа, свештеника и монаха, упутио се ка Цркви Светих Апостола.⁹⁷ Био је решен да се пред сабором појави као патријарх. Међутим, државна власт то није хтела да дозволи. Цар је послао патрикија Јована Кокса, који је успут пресрео Игњатија и запретио му да ће довести свој живот у опасност уколико се усуди да се пред сабором појави било како осим као обичан монах.⁹⁸ Ово, на први поглед можда и не тако значајно питање имало је велики утицај на даља дешавања и ток сабора. Игњатије је тиме био додатно раздражен и бесан на римске легате, мислећи да и они имају удела у томе. Када се појавио пред сабором, прве речи које је упутио папиним изасланицима биле су: *Осудили сѣ ме ѿре истийиивања, јер ви, као еѿискоѿи, седитѿе и судитѿе мени, који сам ѿаѿиријарх, док сѿиојим ѿред вама.*⁹⁹ У поглављу посвећеном његовом патријарховању од 847. до 858. године већ је показано како Игњатије није много марио за претензије Римске цркве на првенство у целом хришћанском свету и на положај судије у епископским споровима других цркава, и да је био веран заступник тезе о барем једнакој узвишености цариградског патријаршијског престола у целој васељени. Због тога није имао разумевања за римско тумачење трећег, четвртог и петог канона сабора у Сердики, на основу којих је он сада стајао на суду пред папиним изасланицима. Ни он сам, када је свргавао епископе, није за то тражио папино одобрење, већ га је само обавестио о томе. Оштар одговор папе Лава IV на Игњатијево писмо у вези са збацивањем Григорија Сиракуског и његових следбеника, где је први пут у том периоду Римска црква желела да постави себе као судију у унутрашњим споровима Цариградске цркве, можда је и сам додатно допринео још већем неповерењу Игњатија у Римску цркву. Његово схватање и у том тренутку било је да Римска црква није изнад Цариградске и да, према томе, нема разлога да му суди. То се најбоље види када он, на инсистирање римских изасланика да они заступају место Апостолског престола, одговара: *А ја ѿрестѿо имам Јована Аѿостѿола и Андреје, који је ѿрвозвани ученик Христѿов.*¹⁰⁰ Имајући у виду такав његов став, сасвим је разумљиво и то што на једној од каснијих седница сабора категорички изјављује: *Ја се нисам жсалио Риму, ниѿи ѿо сада чиним.*¹⁰¹ Игњатије је тврд став задржао до краја сабора. Изјављивао је да као једини праведни суд римских легата

⁹⁷ Life of Ignatius, 46.9–25.

⁹⁸ Life of Ignatius, 46.25–31.

⁹⁹ Deusdedit, 603.23–25.

¹⁰⁰ Deusdedit, 603.26–29.

¹⁰¹ Deusdedit, 607.12.

признаје то да му сместа врати његов престо.¹⁰² Касније је захтевао да му се предају писма, за која је веровао да их је папа њему послао. Када је сазнао да папа није упутио никаква писма њему, већ само цару и Фотију, додатно се разгневио и изјавио да не жели да прихвати римске посланике за судије.¹⁰³ Исказао је велико неповерење и према личности самог папе Николе – рекао је да би се обратио Риму, као некад *Павле и Аџанасије*, кад би знао да ће у Риму наћи *Јулија*.¹⁰⁴ Очигледно, папу Николу није у том тренутку сматрао по праведности достојним наследником великог папе IV века. За разлику од Игњатија, његове присталице су признавале римске легате за судије, али су од њих захтевали праведан суд.¹⁰⁵

Игњатијево непризнавање првенства Римске цркве над Цариградском изазвало је папине легате. Уместо да му буду наклоњени, они су сад постали резервисани према њему. Најпре су га подсетили на чињеницу да га нису затекли на патријаршијском престолу, него у изгнанству. Затим су потегли причу о прошлим догађајима, подсећајући га да су га противници (Григорије Авеста и његова „странка“) оптужили пред Апостолском столицом, а да он није одговорио на писма папе Бенедикта III из 858. године да се или сам појави у Риму, или да пошаље изасланике, како би се оправдао од оптужби, на шта се он правдао да није био у прилици да то учини, јер је свега неколико дана касније збачен и прогнан, јула 858.¹⁰⁶ Уместо да буду истражиоци исправности његовог свргавања, претворили су се у праве судије. Игњатијеви противници на византијској страни приметили су више него добро да се расположење римских посланика мења у њихову корист и то су искористили. Већ на почетку друге саборске седнице, насупротив ономе што су истицали на почетку прве, да нема потребе преиспитивати Игњатијеву осуду, пристали су да се Игњатијев случај преиспита и пресуда понови.¹⁰⁷ Цела трећа седница била је посвећена утврђивању надлежности папиних легата као судија у спору, коју је Игњатије одбацивао. Епископи Цариградске цркве, цар, Варда и сви патрицији сагласили су се да је присуство папиних легата равно присуству самог папе и да је њихова надлежност неспорна и потпуна.¹⁰⁸ Коначно, на четвртој седници могло је да се обави оно ради чега је сабор сазван – да се поново суди Игњатију. Оптужбе су биле исте – да је Игњатије *без избора* дошао на престо и да је неканонски збацио митрополита Сиракузе и још двојицу епископа и на њихово

¹⁰² Deuseddit, 603.30–31; *Mansi*, XVI, 297 A–D.

¹⁰³ Deuseddit, 607.14–28, 33.

¹⁰⁴ Deuseddit, 608.7–10. Јулије I (337–352) био је папа у време аријанске јереси и својим ауторитетом настојао је да заштити Атанасија Александријског и Павла Цариградског.

¹⁰⁵ Deuseddit, 604.6–14.

¹⁰⁶ Deuseddit, 603.29–30, 604.1–5, 21–28, 607.29–32.

¹⁰⁷ Deuseddit, 605.10–36.

¹⁰⁸ Deuseddit, 606.31–608.26.

место поставио друге.¹⁰⁹ Пошто је оптужба изнета, Варда је позвао римске легате да донесу пресуду. Они су се позвали на *Канон Светиог Силвестра*, према коме се један епископ не може осудити без сведочења и заклетве седамдесет двојице сведока. У име Цариградске цркве, Павле Кесаријски је изјавио да, иако је према обичајима Цариградске цркве довољно *ѿеѿ или десетѿ или седам сведока*, они ће и по том питању попустити вољи римских легата.¹¹⁰ Наравно. Има ли ишта лакше за царску власт него да нађе *седамдесетѿ два* човека који ће потврдити оно што им она наложи и посведочити онако како им она каже? Сва седамдесет двојица пронађени су у редовима сенатора присутних на сабору, међу њима и осморица патрикија, чак и ако *није био обичај да се ѿаѿтрикији заклињу*.¹¹¹ Варда је затим истакао како су све учинили онако како су хтели папини посланици.¹¹² Овима је преостало једино да и званично пресуде да је *Игњаѿије достѿојан свргавања*. Док је сабор узвикивао *Недостѿојан!* (у смислу: *Игњаѿије је недостѿојан архијерејског ѿоложсаја!*), по налогу папиних посланика Игњатију је пришао подђакон Прокопије и скинуо му омофор, ознаку архијерејске части, након чега је Игњатије избачен са сабора. Сабор је окончан узвикивањем многољетствија папи Николи, патријарху Фотију и папиним изасланицима.¹¹³

Папини изасланици, епископи Захарија Анагнински и Радоалд Портуенски, изневерили су, дакле, задатак који им је папа поверио када их је слао у Цариград, да само испитају случај и њему пренесу објективно гледиште, а не да дају свој суд. Они су учинили сасвим супротно томе – учествовали су у доношењу нове пресуде против Игњатија и сами је потврдили. Због тога су касније у Риму осуђени и кажњени. Римски кругови, као и Игњатијеве присталице у Византији, правдали су изасланике сматрајући да су били *ѿоѿкуѿљени даровима*.¹¹⁴ Анастасије Библиотекар их чак оправдава тиме да Фотије и његове присталице, када су видели да је садржај папиних писама које су изасланици донели наклоњен Игњатију, нису хтели да га тачно саопште на сабору, те да су дали погрешан превод писама, а да изасланици, који су прави садржај писама знали, нису могли да се снађу, јер нису разумели грчки.¹¹⁵ Међутим, чини се ипак да највећу одговорност за губитак наклоности рим-

¹⁰⁹ Deusedit, 604.29–605.3, 608.29–35; Life of Ignatius, 48.4–50.3; Synodicon Vetus, 159.5–13.

¹¹⁰ Deusedit, 609.12–20.

¹¹¹ Deusedit, 609.21–32; Life of Ignatius, 46.31–48.4, где се међу седамдесет двојцом наводе и патрикије Лав Критик и патрикије Теодотације; Synodicon Vetus, 159.5–17.

¹¹² Deusedit, 609.25–32.

¹¹³ Deusedit, 610.1–5; Life of Ignatius, 50.5–16. Кратке приказе сабора дају и проигњатијевски трактати Анастасија Библиотекара, Митрофана од Смирне и други, *Mansi*, XVI, 4 C–E, 416 E – 417 B, као и Synodicon Vetus, 159–5–17.

¹¹⁴ Liber pontificalis II, 155.5–10; *Mansi*, XVI, 4 C–E, 417 A; Life of Ignatius, 58.21–27.

¹¹⁵ *Mansi*, XVI, 4 C.

ских изасланика на сабору сноси сам Игњатије, због свог непопустљивог става у одбацивању права Римске цркве да му пресуђује и због непромишљеног држања. Међутим, своју грешку ће и сам ускоро схватити.

Тако је „други“ сабор у Цркви Светих Апостола у пролеће 861. године потврдио одлуке „првог“ сабора на истом месту, одржаног у фебруару 859. Пошто су расправљали о истим питањима и донели исте одлуке, та два сабора одржана на истом месту сматрана су једном органском целином, тако да је сабор из 861. назван *Прво-другим сабором у Цркви Светићх Аћостћола*.¹¹⁶ Након пресуде Игњатију, сабор је наставио заседања, посвећена догматским и канонским питањима, и донео нових седамнаест канона. Од тога, првих шест тичу се устројства монашког живота и манастира.¹¹⁷ Тринаести, четрнаести и петнаести канон управљени су против опозиције у цркви, пре свега на Игњатијеве присталице, или оне у оквиру клира који ће тек пристати на Игњатијеву страну. Зато они понављају каноне ранијих сабора, који забрањују да свештеници прекидају односе са својим епископима, епископи са својим митрополитима, а сви заједно са својим патријархом. За њих се предвиђа казна искључења, одузимања свештеничког чина, али се похваљује њихово отпадништво у случају да патријарх јавно проповеда јерес.¹¹⁸ Шеснаести канон одређује да онај епископ који, не подносећи оставку, напусти своје стадо и борави на другом месту више од шест месеци, мора бити након истека тог рока законски лишен архијерејског положаја и уместо њега постављен други.¹¹⁹ Јасно је да је овај канон уперен против самог Игњатија, који премда три пута на саборима свргаван, сам и даље није поднео оставку. Без обзира на све одржане саборе и свргавања и анатемисања Игњатија, његова оставка је и даље била потребна да би се положај новог патријарха оснажио. Коначно, последњи, седамнаести канон, потврдио је одредбе да се *свешћовњак или монаћ* не може поставити за епископа пре него што у свим нижим степенима свештенства *ћроведе законом одрећено време*, без обзира што су неки до тада *из нужде* на брзину постајали епископи, били *изврсни ћо врлинама и високо ћодигли своје цркве*.¹²⁰ Овај канон, дакле, уједно и забрањује такву праксу у будућности, и оправдава њено присуство у прошлости.

Никита Давид Пафлагонац описује шта се дешавало даље са Игњатијем након сабора и његове поновне осуде 861. године. Како се то види и према шеснаестом канону сабора, Фотију је велики проблем још увек представљало то што Игњатије није поднео оставку. У очима многих клирика и верника

¹¹⁶ Објашњење тог назива даје Јован Зонара у XII веку, у свом коментару уз одредбе канонског права, *Ѕћнтаћма II*, 647–648.

¹¹⁷ *Ѕћнтаћма II*, 648–668.

¹¹⁸ *Ѕћнтаћма II*, 688–693.

¹¹⁹ *Ѕћнтаћма II*, 696–697.

¹²⁰ *Ѕћнтаћма II*, 701. Превод према *Милаш*, II, 292.

Фотије је и даље био улез, све док је седео на столици архијереја који је још био жив и није својевољно одступио са престола. Све пресуде против њега могле су код народа, неупућеног у канонске размирице, само да допринесу стварању слике о Игњатију праведнику и мученику, који страда неправедно прогоњен. Све пресуде ипак нису биле довољне, требало је на сваки начин изнудити и оставку. Најтежа искушења су тек била пред Игњатијем. Према Никити Давиду и хроничарима X века, био је присиљен да седи на гробници Константина V Копронима. У мучењу Игњатија највише су се истицали извесни Моротеодор, Јован Горгонит и Никола Скутелопс.¹²¹ Они су га натерали да својом руком стави знак крста на хартију на којој је потом сам Фотије написао следеће: *Ја, Игњатије, недостојни цариградски (архијереј), исповедам да сам без избора пошављен и да толико година нисам водио, него ширански ујрављао.*¹²² То је требало да представља Игњатијеву званичну оставку. Тај акт послат је цару. Игњатијеве муке најзад су престале, и он је могао да се повуче у осаму на Посис, мада ни тамо неће бити лишен узнемиравања.¹²³ Никита Давид иза свега поменутог види Фотија. Међутим, хроничари X века све приписују Вардиној вољи и одлуци. Чак и према Никити Давиду, тобожњи акт о Игњатијевој абдикацији прослеђен је самом цару, што довољно говори о томе да је државна власт стајала иза свега.

Последице сабора из 861.

Цар је преко свог посланика асикрита Лава, упутио папи одлуке сабора праћене својим писмом. Садржај тог писма, нажалост, изгубљен је, али се може реконструисати на основу папиног одговора на њега, од 18. марта 862. године. Истом приликом писмо папи је послао и патријарх Фотије. Оно је, на срећу, сачувано. Из његовог садржаја се види да се оно не дотиче уопште другог сабора у Цркви Светих Апостола из 861, већ је једноставно одговор на папина писма упућена Фотију и цару од 25. септембра 860. године. Из тога би се можда могло закључити и да је настало пре одржавања самог сабора, непосредно након што су папина писма доспела у Цариград, али је свакако упућено у Рим заједно са царевим писмима након сабора, највероватније у лето 861. године.¹²⁴ Сам Фотије у писму пише како оно представља не *суйројсшављање*

¹²¹ Life of Ignatius, 52.7–15; Theophanes Continuatus, (IV, 31) 193.21–194.6; Pseudo-Symeon, 667.13–19.

¹²² Life of Ignatius, 52.16–29. На тај акт позивали су се Фотијеви следбеници на сабору 869/870, *Mansi*, XVI, 88 B–D, док сабор није желео да га призна, као изнуђен, што је прихватио и цар Василије, *ibid.*, 85 A–B, 345 D–E, 349 C–D. *Dvornik*, Schisme, 80–89.

¹²³ Life of Ignatius, 52.29–54.11.

¹²⁴ Издавачи његов настанак датују у август или септембар 861. године, Photii epp., no. 290.

(ἀντιλογία) папиним оптужбама, већ *о̄правдање* (ἀπολογία).¹²⁵ И заиста, први његов део чини Фотијево јадиковање и изношење папи околности под којима је он, невољан и присиљен, морао да се прихвати патријаршијског престола.¹²⁶ То је заправо понављање садржаја првог Фотијевог писма папи, само сада још наглашеније. Остатак писма посвећен је опширном побијању папиних оптужби да је Фотије на положај изабран неканонски, будући да је пре избора и устоличења био обичан мирјанин. Своју одбрану Фотије заснива на схватању да нису сви канони свеопшти, тј. да они који у неком делу света и цркве важе, у другом делу су непознати.¹²⁷ То би требало да се односи на папино позивање на каноне сабора у Сердики о начину избора мирјана на епископске положаје. Пошто тај сабор није био васељенски, ни његови канони, по схватању Фотија, нису обавезујући за целу цркву. Даље свој избор правда навођењем ранијих примера лаика који су постали епископи и били веома значајни за цркву, па помиње скорије примере патријараха Тарасија (784–806) и Нићифора (806–815), али и давне примере из IV века – Григорија Богослова, Нектарија Цариградског (381–397) и Таласија Кесаријског (V век), не заобилазећи ни Амвросија Миланског (370–397), који је и сам био Латин.¹²⁸ Фотију је нарочито био близак случај Тарасија, који је био и стриц његовог оца. Као посебно интересантна издвојио бих два места у том писму. Прво је оно на коме Фотије, објаснивши папи како је насиљем натеран да постане патријарх, истиче да је осуда на онима који су починили насиље, а не на онима који га трпе.¹²⁹ Да ли на том месту Фотије прикривено осуђује оне који су га поставили на патријаршијски престо – цара и магистра Варду, иако јавно делује у свему заједно с њима? Можда је то у вези са чињеницом да на сабору 861. године Фотије није имао готово никакву улогу. Друго интересантно место је оно на коме објашњава папи како у различитим црквама важе различити канони, правила и обичаји. Тако истиче разлике у обичајима и обредима између Римске и Цариградске цркве. Истиче како се у Цариградској цркви не пости суботом, како свештеници могу да буду ожењени, и неке друге ствари.¹³⁰ То место је интересантно управо стога што ће неколико година касније Фотије све те аргументе употребити против Римске цркве, али их том приликом неће објашњавати као природне разлике у обичајима и обредима различитих цркава и поднебља, већ као *кривоверје Римске цркве*.¹³¹ Фотије преузима на себе и да одговори на захтев који је папа 860. године упутио не-

¹²⁵ Photii epp., 290.36–37.

¹²⁶ Photii epp., 290.1–122.

¹²⁷ Photii epp., 290.123 sq.

¹²⁸ Photii epp., 290.123–384.

¹²⁹ Photii epp., 290.113–122.

¹³⁰ Photii epp., 290.200–240.

¹³¹ Photii epp., 2. О томе ће бити речи у једном од наредних поглавља.

посредно цару – да се обнови *Солунски викаријат*, који је био намесништво Римске цркве за све провинције префектуре Илирик. Фотије се дакле осврће на питање *ејискоја који су некад ђримали рукојолагање* од римског прво-свештеника, истичући да сматра да црквена подела надлежности треба да се поклапа са цивилном и политичком.¹³² Тако патријарх одговара на питање упућено цару потврђивањем првенства грађанског поретка ствари над црквеним, када је то у његовом интересу, али сасвим у складу са канонским правом.¹³³ На крају, Фотије тражи од папе да не прима свештенике који долазе без писама препоруке, будући да се многи под изговором ходочашћа пребацују у Рим.¹³⁴ Ово је очигледно било управљено против оних свештеника који су, као Игњатијеве присталице, бежећи испред прогона у Византији, одлазили у Италију. Они су могли да пред папом оснаже Игњатијеву страну, што ће се убрзо добро видети на примеру монаха Теогноста.

Папа је примио царевог посланика Лава само неколико дана пошто су се Захарија и Радоалд вратили из Цариграда.¹³⁵ Сазнавши шта се догодило, био је затечен. Сместа је написао писма, најпре *свим верницима Свеће Божје цркве*, као и цару Михаилу и самом Фотију, и упутио их по истом царевом посланику Лаву. У тим писмима, која су датирана 18. мартом 862. године, изјављује да се не слаже ни са Игњатијевим збацивањем, ни са Фотијевим устоличењем и истиче да његови изасланици Захарија и Радоалд нису имали дозволу да учествују нити да дају сагласност у доношењу некаквих одлука, већ само да испитају случај и пренесу му што су дознали, да би он сам могао да пресуди.¹³⁶ Писмо *свим верницима* имало је за циљ до објави васељени, а нарочито њеном источном делу, тј. патријарсима, митрополитима, епископима, свештеницима, монасима и верном народу под васељенским ауторитетом цариградског патријарха, да одлуке сабора из 861. године, које су у његово име признали његови изасланици, сматра ништавним.¹³⁷ У писму цару, папа истиче како је Игњатије, законито, из црквеног чина и монашког живота, сагласношћу целог црквеног сабора, задобио патријаршијски престо. Насупрот томе, Фотије је без икаквог црквеног чина и из реда лаика постављен за патријарха. Због тога су све оптужбе против Игњатија ништавне и папа нити жели нити може да се сложи са његовим свргавањем.¹³⁸ У писму Фотију, папа најпре истиче примат Римске цркве у свим стварима.¹³⁹

¹³² Photii epp., 290.385–418.

¹³³ IV Bas. 17, *Σύνταγμα* II, 258–259; Трул. 38, *Σύνταγμα* II, 392.

¹³⁴ Photii epp., 290.419–480.

¹³⁵ Nicolai I epp., 443.18–20.

¹³⁶ Liber pontificalis II, 158.28–159.10; Nicolai I epp., 441.1–451.4.

¹³⁷ Nicolai I epp., 441.1–442.31.

¹³⁸ Nicolai I epp., 444.3–22.

¹³⁹ Nicolai I epp., 447.11–448.23.

Затим оповргава Фотијево оправдање избора за патријарха примером цариградских патријараха Нектарија и Тарасија и миланског епископа Амвросија, јер су околности онда биле другачије.¹⁴⁰ Конкретно, у време избора Тарасија, подсећа папа, владало је иконоборство, а Тарасије је због своје велике заслуге за борбу у корист икона завредио положај.¹⁴¹

Осуђен, прогоњен и физички злостављан, Игњатије је био у крајње незавидном положају. Међутим, он је очигледно брзо увидео колико је погрешно што се тако жестоко супротстављао папиним изасланицима на сабору 861. године и што је одбацивао сваку помисао да му Римска црква може судити. У међувремену је на неки начин схватио да су му Римска црква и сам папа у ствари били наклоњени и да су папини легати били дошли с намером да му помогну. Због тога он из корена мења своје држање према Апостолској столици и одлучује да јој се обрати. У друштву својих присталица – десеторице митрополита, петнаесторице епископа, *бескрајног мноштва игумана, свештеника и других монаха* – Игњатије је саставио посланицу за папу Николу. У адреси посланице он сада папу ословљава пробраним речима – *свјатџејши и блажњејши ѡредстојатељ и ѡтиријарх свих ѡресѡла (!) и корифејев наследник и васељенски ѡапа*, а Римску цркву назива *најмудријом Црквом Римљана*.¹⁴² Посланицу, познату као *Libellus Ignatii*, у Рим је однео монах Теогност, *архимандритџи Стѡрог Рима и ексарх Цариграда*.¹⁴³ Игњатије у тој посланици не пориче да није желео да призна папине легате Захарију и Радоалда за своје судије.¹⁴⁴ Међутим, та чињеница сада му је могла само користити, услед нових околности и тога што су папини легати у ствари прекорачили овлашћења која им је папа дао и делали супротно од његових налога. Коначно, Игњатије сада прихвата и тезу о првенству Римске цркве и њене аргументе засноване на канонима сабора у Сердики 343. године. Наравно, зашто то не би учинио, када је Римска црква на његовој страни и када би уз њену помоћ могао да поврати свој престо? Са друге стране, он је тај коме је помоћ потребна, и такав уступак је најмање што је могао да учини. У таквим околностима самом Игњатију је највише одговарало да на свој случај примени четврти канон сабора у Сердики, који налаже да *ако је који еџиској збачен, има ѡправо да изложи одбрану; да се на његову стѡлицу не ѡстѡавља други докле еџиској Римске цркве не исџиџа случај*.¹⁴⁵ У посланици папи Игњатије се позвао управо на тај канон,¹⁴⁶

¹⁴⁰ Nicolai I ерр., 448.8–450.7. На остале примере које је Фотије навео ради свог оправдавања у посланици папи из 860, тј. пример патријарха Нићифора и митрополита Таласија, папа се не осврће.

¹⁴¹ Nicolai I ерр., 448.24–449.4.

¹⁴² *Mansi*, XVI, 296 A.

¹⁴³ *Mansi*, XVI, 293 E.

¹⁴⁴ *Mansi*, XVI, 297 B–D.

¹⁴⁵ Сард. 4, Σύνταγμα III, 238; *Mansi*, XVI, 297 D.

¹⁴⁶ *Mansi*, XVI, 297 D.

истичући како је прекршен када је на првом сабору, одржаном у Влахернама крајем 858, са патријаршијског престола он формално збачен, без могућности да се обрати Риму (што он тада свакако не би ни учинио), а на његово место је одмах постављен Фотије.¹⁴⁷

Игњатијев изасланик Теогност дошао је у Рим већ у току 861. године.¹⁴⁸ Након његовог доласка папа је сазвао помесни сабор у Риму, који је одржан негде током 863, највероватније у летњим месецима, на коме су и званично одбачене одлуке цариградског сабора из 861. о збацивању и анатемисању патријарха Игњатија и Фотијевом устоличењу.¹⁴⁹ Насупрот томе, Римска црква осудила је и анатемисала Фотија, због тога што је рукоположен на туђем престолу од стране оних којима је епископско достојанство било одузето и на темељу тога што је неканонски из реда мирјана рукоположен за епископа, тј. патријарха. Осуђен је и његов сарадник и инспиратор Григорије Азвеста, а сви они који су од Фотија постављени на црквене службе, свргнути су. Игњатије је потврђен као законити и једини цариградски патријарх. Што се тиче епископа Захарије и Радоалда, који су прекорачили овлашћења која им је папа био дао као својим изасланицима у Цариграду 861, сабор је одлучивао и о њима – Захарија је лишен свештеничког чина и црквеног заједништва, док је случај Радоалда суспендован, пошто се у време одржавања сабора он налазио у другом посланству, на франачком двору, али је кажњен годину дана касније.¹⁵⁰ Одлуке тог сабора формулисане су у шест канона, које је папа саопштио клиру Цариградске и источних патријаршија у својим писмима од 13. новембра 866. године.¹⁵¹

Након тог сабора и његових одлука, односи између Римске и Цариградске цркве достигли су најнижу тачку. Међутим, још увек не знајући за одлуке овог римског сабора, него одговарајући на папина писма од 18. марта 862. која је донео асикрит Лав, цар Михаило и патријарх Фотије упутили су папи ново писмо, пуно увреда, које је папи однео протоспатар Михаило. Текст тог писма није сачуван, али се његов тон може наслутити на основу папиног одговора, састављеног и упућеног у Цариград по истом протоспатару Михаилу, 28. септембра 865.¹⁵²

Међу тим увредама упућеним у царевом писму Римској цркви, посебно је интересантна она која се односи на употребу латинског језика, и назива *варварски и скијџски* за њега. Одговарајући на те увреде у писму цару од 28.

¹⁴⁷ *Mansi*, XVI, 297 D – 300 C.

¹⁴⁸ У својим писмима патријарху Игњатију и цару Василију од 1. августа 868, папа Хадријан II (867–872) истиче како монах Теогност борави у Риму већ *седам година*, Hadriani II epp., 748.4–10, 749.15–25.

¹⁴⁹ О посланству монаха Теогноста и римском сабору из 863. године, cf. *Dvornik*, Schisme, 149–157.

¹⁵⁰ *Nicolai I epp.*, 519.4–522.39; 557.19–560.29; *Liber pontificalis* II, 159.11–18; *Synodicon Vetus*, 160.1–9; *Dvornik*, Schisme, 151–157.

¹⁵¹ *Nicolai I epp.*, 519.4–522.39; 557.19–560.29.

¹⁵² *Nicolai I epp.*, 454.25–487.24; 487.31–488.18.

септембра 865. године, папа жестоко устаје против таквог односа према латинском језику.¹⁵³ У његову одбрану наводи то што је латински језик био један од три, уз јеврејски и грчки, којим је било исписано Исусово име на крсту: *Исус Назарећанин, цар јудејски* (Мт 27.37, Мк 15.26, Лк 23.38, Јн 19.19–20).¹⁵⁴ Такође, папа не остаје дужан цариградској страни. *Ако кажеш да је латински језик варварски, јер га не разумеш, онда је заиста смешно да се називаше царевима Римљана, а да не знаш римски језик.*¹⁵⁵ Био је то директан ударац на целокупну идеологију РOMEЈСКОГ ЦАРСТВА. Иако је одавно напустило службену употребу латинског језика, оно никада није престало да буде римско. Промена језика није могла да му промени идентитет. И папа је тога био свестан, али су његове речи. Међутим, још је значајније то што су поменуте увреде византијских достојанственика на рачун латинског језика проузроковале на Западу тако јаку реакцију у његову одбрану. На темељу папиног образложења о светости латинског језика, јер је њиме, поред јеврејског и грчког, Пилат био исписао Христово име на крсту, изнетог у писму византијском цару од 28. септембра 865, међу западним клирицима је са великим жаром оживљена идеологија о *три свешта језика* која су једина дозвољена у службеној употреби цркве – јеврејском, грчком и латинском. Она се темељила на схватању које се јавља већ у списима најранијих латинских црквених Отаца IV и V века, Илариона од Поатјеа (о. 310–367), Јеронима (о. 342–420) и Августина (354–430),¹⁵⁶ али ју је уобличио Исидор Севилски (о. 560–636), додуше без подробнијих објашњавања и импликација, у свом делу о значењу бројева у светим списима, расправљајући о значењу и употреби броја *три*: *Три су језика Свештог Закона – јеврејски, грчки и латински.*¹⁵⁷ Иако то никада није била званична идеологија Римске цркве у позној антици и раном средњем веку, њен утицај на схватања латинског клира није могао бити занемарљив, и дошао је нарочито до изражаја онда када се сам латински језик нашао под ударом.¹⁵⁸ Сву снагу и искључивост те идеологије осетиће најбоље на сопственој кожи упра-

¹⁵³ Nicolai I epp., 459.5–460.6.

¹⁵⁴ Nicolai I epp., 459.7–14.

¹⁵⁵ Nicolai I epp., 459.19–21. Уп. и *Fögen*, Reanimation of Roman law, 17–22.

¹⁵⁶ S. Hilarii Pictaviensis episcopi Tractatus super Psalmos, PL 9, 241–242; S. Eusebii Hieronymi Strydonensis presbyteri Epistolae, LX, 4, PL 22, 591; S. Eusebii Hieronymi Strydonensis presbyteri Commentariorum in Isaiam prophetam, VII, 19.19–21, PL 24, 257; S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi Enarrationes in Psalmos, Psalmi LVIII enarratio I, 1, PL 36, 692; S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi In Joannis Evangelium Tractatus, CXVII, 4, PL 35, 1946.

¹⁵⁷ *Sacrae legis lingua triplex est, Hebraea, Graeca, et Latina*, S. Isidori Hispalensis episcopi Liber numerorum qui in Sanctis Scripturis occurrunt, PL 83, 182 C. О истој теми Исидор пише и у својим *Етимологијама*, али само да су јеврејски, грчки и латински *три свешта језика*, не и *три језика Свештог Закона*, S. Isidori Hispalensis episcopi Etymologiae, IX, 1.3–4, PL 82, 326. Уп. и *Ševčenko*, Three Paradoxes, 222, n. 8.

¹⁵⁸ Генезу идеја о *тројезичности* и њено присуство у латинској цркви у позној антици и средњем веку детаљно је у својој обимној студији изложио *Thomson*, Trilinguism, 80–97. Он,

во византијски мисионари Константин Философ и Методије, који су од 863. године деловали у Моравској и Панонији, проповедајући и подучавајући на језику који није био један од три – словенском. Премда у почетку и сама потиснута као јерес, та ће идеологија опстати у крилу Римске цркве као званична догма, због које ће употреба словенског језика бити коначно и протерана из предела под њеном јурисдикцијом, што ће поништити делатност византијске цркве међу средњоевропским Словенима. Тако ће се, стицајем околности, увреде упућене на рачун латинског језика као бумеранг вратити и осветити Византији и њеним напорима за утицај у Средњој Европи.

Независно од дешавања у Риму и папиних одлука о Фотијевом питању, у Цариграду је Фотије након одлука сабора из 861. сматрао да је питање Игњатијевог свргавања и његовог устоличења решено и осећао се сасвим сигурним на патријаршијском престолу. Већ након сабора из 859. он је приступио сређивању унутрашњих прилика у својој цркви, у којој је настао приличан раскол. Многи од епископа, митрополита, свештеника, као и народа, стали су уз прогоњеног Игњатија. Фотије је ове свргавао са њихових положаја и доводио своје присталице. Григорије Азвеста је враћен на своју сиракуску митрополитску столицу, уместо Игњатијевог присталице Теодора. Захарија Таормински премештен је из овог малог сицилијанског градића на врло значајну столицу Халкидона у Витинији, самим тим постајући од епископа митрополит. Фотијев добар пријатељ Амфилохије постао је митрополит Кизика. Петар Милетски премештен је на митрополитску столицу Сарда. Сва ова намештења догодила су се између два сабора у Цркви Светих Апостола 859. и 861. године.¹⁵⁹ Након коначне осуде и анатемисања Игњатија на другом сабору 861, а нарочито након његове изнуђене оставке, чини се да је опозиција у великој мери била савладана. Фотијева шеста *беседа (хомилија)*, настала свакако после сабора из 861, говори о онима *који су отишли од Мајке цркве*, тј. Игњатијевим следбеницима, као малој и незнатној групацији.¹⁶⁰

Међутим, и поред озбиљног заоштравања односа са Римом и тешке ситуације на унутрашњем плану, управо у то време византијска црква и држава, под вођством цара Михаила III, магистра, затим куропалата Варде, кога је сестрић 864. године коначно узвисио и у достојанство кесара,¹⁶¹ тада највише поред царског, и од 858. самог Фотија, постигле су неке од највеличанственијих, чак и у светској историји врло значајних успеха.

међутим, настоји да докаже како схватање да су јеврејски, грчки и латински *три света језика* није значило и да су та три језика једина дозвољена у литургији. О том и другим мишљењима изнетим у том раду биће више речи у неким од наредних поглавља.

¹⁵⁹ *Dvornik*, Schisme, 108.

¹⁶⁰ Photii Homiliae, 71.31–72.12; *Mango*, Homilies, 123–124.

¹⁶¹ У науци је у новије време општеприхваћено да је Михаило III доделио Варди достојанство кесара 26. априла 862. године, cf. ODB I, 255–256 (*P. Hollingsworth, A. Cutler*); PmbZ, no. 791. Тај закључак почива на податку Јосифа Генесија да се то догодило у *дане*

КОНСТАНТИН ФИЛОСОФ НА КАЛИФОВОМ ДВОРУ

Након победе православља над иконоборством 843. године, обновљена и оспособљена византијска црква вратила се на сцену међународне политике средином педесетих година IX века. Историјски развој је наметнуо да се она на тој сцени најпре сусретне са силом која је већ више од два века била све-присутна у свести и свакодневици Ромеја, чији је сваки аспект живота за све то време био нераскидиво повезан и одређен односима са њом. Та сила били су муслимани.

Мимо непосредних политичких односа, тј. честих ратних сукоба, мировних споразума, заробљавања и размењивања заробљеника,¹⁶² муслимански Калифат и хришћанско Ромејско царство били су и у сталном идеолошком сукобу, који се водио преваходно на пољу вере, на којој су и једни и други темељили своју целокупну цивилизацију.¹⁶³ И док је за ромејску страну та хришћанско-муслиманска полемика била само питање међународне политике, с обзиром на то да унутар граница Царства након великих муслиманских

Ускрса, десетиог индикта, Genesius, (IV, 15) 69.40–41, што би одговарало 26. априлу 862. године. Међутим, Генесије на истом месту пише и да је то било приликом прослављања великих победа на Истоку, пре свега у бици код Посона и у част те победе, те да је истовремено и Вардин брат Петрона, најзаслужнији за те војне успехе, примио од цара достојанство *магистра*, Genesius, (IV, 15) 67.66–69.41, а добро је познато да је битка код Посона била 3. септембра 863. Такође и патријарх Фотије у својој десетој беседи (*хомилији*) истиче да је цар Михаило обдарио Варду достојанством кесара након славних победа над *варварима* и *џуђинима*, Photii Homiliae, 100.4–14, што се такође може довести у везу најпре са борбама из 863. Старија историографија, као *Jenkins, Mango, Tenth Homily*, 130, држала се 12. априла 864. године. Постоји и једна јужноиталијанска повеља, издата у византијском Напуљу управитељима града Гаете, која је датирана на следећи начин: *Imperante domino nostro piissimo perpetuum augusto Michelio porfirogenito a deo coronato pacifico; magno victore imperatore anno vicesimo quarto; nec non et Barda felicissimo Cesar anno secundo; die quinta decima mensis ianuarii indictione quarta decima*, Codex diplomaticus Cajetanus I, Montecassino 1887, 20.16–21. У питању је 15. јануар 866. године, што одговара и назначеном индикту и чињеници да је у току била двадесет четврта година владавине цара Михаила III (владао од 20. јануара 842), а заиста би била и друга година од како је Варда постао кесар, ако се то догодило 12. априла 864.

¹⁶² Најдетаљнији приказ византијско-арабљанских борби у IX и X веку, *Vasiliev, Arabes I–II*. Уопштено о византијско-арабљанским сукобима уп. *Осџорогоски*, Историја, 125 сл. О другим аспектима византијско-арабљанских односа, cf. *M. Canard, Les relations politiques et sociales entre Byzance et les Arabes*, DOP 18 (1964) 33–56; *O. Grabar, Islamic Art and Byzantium*, DOP 18 (1964) 67–88; *G. E. von Grunebaum, Parallelism, Convergence, and Influence in the Relations of Arab and Byzantine Philosophy, Literature, and Piety*, DOP 18 (1964) 89–111.

¹⁶³ О хришћанско-муслиманској верској полемици, како у Византији, тако и у муслиманским земљама, cf. *Meysendorff, Byzantine Views*, 115–132, са старијом литературом; *M. de Epalza, Notes pour une histoire des polémiques anti-chrétiennes dans l'Occident musulman*, Arabica 18/1 (1971) 99–106; *A. T. Houry, Les théologiens byzantins et l'Islam: textes et auteurs* (VIII^e–XIII^e s.), Louvain 1969; *Idem, Polémique byzantine contre l'Islam* (VIII^e–XIII^e s.), Leiden 1972; ODB II, 1017–1018 (*A. Kazhdan*).

освајања у VII веку није било много муслиманских житеља, за муслиманску страну то је било и унутрашње питање, пошто су већ од самог настанка Калифата у њему живели и бројни припадници различитих хришћанских заједница. Њихов положај и свакодневни живот често је био одређен управо ставом муслиманских власти према хришћанству као вероисповести.¹⁶⁴

Један такав талас верског пуританизма захватио је муслиманску државу средином IX века, у време владавине калифа ал-Мутавакила (847–861). Инсистирање на изворном, правоверном облику ислама није могло остати без последица по калифове поданике других вероисповести, пре свега хришћане. Широм Калифата права ових *заштитањених поданика* (тј. *зимија*) умањена су у више аспеката.¹⁶⁵ Нарочито након избијања великог устанка у Јерменији 850. године, хришћани су добили белег изразито непоузданих поданика.¹⁶⁶ Калиф је донео и одлуку да се изнад врата хришћанских домова сликају представе демона,¹⁶⁷ што су својим очима видели и византијски посланици који су у то време посетили калифов двор.¹⁶⁸ У исто време, у муслиманским интелектуалним круговима поново се развила противхришћанска богословска мисао. Њени најзначајнији представници и носиоци били су ал-Цахиз († 868), Али ибн Рабан ал-Табари († 860), ал-Касим ибн Ибрахим († 860).¹⁶⁹

У таквој духовној средини потекао је подстицај да се ромејском цару, као врховном земаљском поглавару хришћана, упути *посланица* са осудом темељних догми хришћанске вере. Постоје две врсте извора који сведоче о том муслиманском „нападу“ и византијском одговору на њега. Прву врсту чине списи водећег византијског богослова тог времена, Никите Византинца, настали из потребе за темељним богословским одговором на муслиманска хуљења.¹⁷⁰ Другу врсту представља *Житије Константининово*, у чијем се шестом поглављу описује мисија Константина Философа на калифовом двору у Самари и богословско-философска расправа коју је тамо водио са муслиманским учењацима.¹⁷¹ Према наведеним изворима, управо је поменута муслиманска посланица са осудом основних хришћанских учења изазвала

¹⁶⁴ О положају хришћана у Калифату у контексту калифске верске политике и општег односа према хришћанству као религији у првој половини IX века, cf. *Versteegh*, *Mission*, 234–262.

¹⁶⁵ О верским приликама и погоршању положаја хришћана у време калифа ал-Мутавакила (847–861), cf. *Versteegh*, *Mission*, 239–242; *Dvornik*, *Légendes*, 91–92, 100–103.

¹⁶⁶ О јерменском устанку из 850–855. и његовим последицама по положај хришћана у Калифату, *Grousset*, *Histoire de l'Arménie*, 355–371; *Armenian People I*, 140–141 (*N. Garsoïan*); *Greenwood*, *Armenian Neighbours*, 349–351.

¹⁶⁷ *Versteegh*, *Mission*, 243.

¹⁶⁸ *Żywoty*, K VI, 19–21.

¹⁶⁹ *Versteegh*, *Mission*, 244.

¹⁷⁰ *Nicetae Refutatio Mohamedis*, 669 A – 841 D.

¹⁷¹ *Żywoty*, K VI, 19–25.

енергично деловање византијске стране. У наслову једног од Никитиних списа насталих у вези са муслиманским нападима на хришћанство стоји да он представља *Побијање њосланице од Агарена њослаише цару Михаилу, сину Теофиловом, зарад хуљења хришћанске вере*,¹⁷² док у *Жиџију Конџтанџиновом* стоји како су *Сарацени њодигли хулу на једино Божансџво Свеџу Троџицу*, и затражили да им се пошаљу људи који ће им *јасно изложити* хришћанско учење и заступати га у расправи са њима.¹⁷³

Поменута муслиманска посланица изазвала је, очигледно, појачану активност цариградских владајућих и интелектуалних кругова и подстакла византијску државу и цркву на прво озбиљно деловање изван тадашњих политичких и културних граница. Због тога је неопходно одредити најпре прецизан хронолошки оквир њеног настанка и доспећа у цариградску средину. Полазећи од тога да је она била повод за посету Константина Философа Самари, коју његов анонимни животописац ставља у двадесет четврту годину његовог живота, истраживачи су поменуте догађаје махом датовали у 851. годину.¹⁷⁴ Међутим, позивајући се на то да се ни у византијским ни у арабљанским изворима не спомиње никакво ромејско посланство калифу 851, и на то да се у *Жиџију Конџтанџиновом* као његов пратилац код калифа помиње извесни *асикриџ Георџије*,¹⁷⁵ личност за коју је из арабљанских извора познато да је предводила византијско посланство приликом познате размене заробљеника почетком 856,¹⁷⁶ Ј. Иванов и К. Х. М. Верстех закључили су да је у питању исто посланство, те да Константинову посету Самари треба датовати у 856. годину.¹⁷⁷ На основу тога Верстех је такође изнео и закључак да поменута посета уопште није била религиозног, него уобичајеног политичког, дипломатског, карактера, као и да Константин Философ уопште није био њен предводник, него само особа у пратњи асикрита Георџија.¹⁷⁸

Треба, ипак, скренути пажњу на чињеницу да писац *Жиџија Конџтанџиновог*, пишући о поменутих догађајима, ниједном не спомиње царицу Теодору, што иначе чини у ранијим одељцима списка, где описује догађаје из времена када су она и логотет Теоктист имали одлучујућу реч у Цариграду.¹⁷⁹ Напротив, овом приликом сасвим јасно пише да је, пошто је стигла муслиманска посланица, *цар* (Михаило III) био тај који је због тога *сазвао сабор*

¹⁷² Nicetae Refutatio Mohamedis, 807.

¹⁷³ Żywoty, K VI, 19.

¹⁷⁴ Dvornik, Légendes, 93–98. За осталу литературу о Константиновом боравку у Калифату, уп. Сараценска мисија, КМЕ III, 534–536 (*И. Илиев*).

¹⁷⁵ Żywoty, K VI, 19. О овом Георџију, cf. PmbZ, no. 2257.

¹⁷⁶ Vasiliev, Arabes I, 222–226; превод Табаријевих вести о томе, *ibid.*, 317–318.

¹⁷⁷ *И. Иванов*, Сарацинска (арабска) мисија на Кирил Философ, Известия на Института за литература 16 (1965) 98; Versteegh, Mission, 243, 255–256.

¹⁷⁸ Versteegh, Mission, 243, 255–257.

¹⁷⁹ Żywoty, K III–IV, 9–13.

на коме се обратио Константину Философу.¹⁸⁰ Такође, и у наслову одговора на муслиманску посланицу, коју је саставио Никита Византинац, стоји како је то одговор на посланицу коју су *Агарени* упутили *цару Михаилу, сину Теофиловом*.¹⁸¹ То сасвим јасно упућује на закључак да је калифово писмо стигло на ромејски двор након што је млади Михаил III сам преузео званично управљање Царством, пошто је уз помоћ ујака Варде развластио своју мајку Теодору, 15. марта 856. године. Насупрот томе, посланство које је предводио Георгије, ради размене заробљеника, оформила је још царица Теодора, крајем 855, и оно је обавило свој задатак до фебруара 856. године, дакле још док је она била на челу Царства.¹⁸² Поред тога, из Табаријевог описа тог догађаја потпуно је јасно да се размена заробљеника одиграла на граници између две државе, на реци Ламос у Киликији, и да ромејски посланици уопште нису улазили на муслиманску територију, а камоли залазили тако далеко, до обала Тигра и Еуфрата.¹⁸³

Тешко је, дакле, прихватити тезу да је Константинова посета Самари била део дипломатске мисије патрикија Георгија у вези са разменом заробљеника на реци Ламос. Ипак, и датовање ове посете у *двадесет четиријеху годину* Константиновог живота, тј. 851, дефинитивно треба одбацити. Из извора је сасвим јасно да је до ње дошло тек након што је Михаил III преузео царску власт, марта 856. Са друге стране, поуздани *terminus ante quem* јесте нова Константинова мисија, она упућена Хазарима пред крај 860. године. Међутим, како у предговору свог другог списка насталог поводом муслиманске посланице, *Побијање лажне књиге Мухамеда Арабљанина (Побијање Кур'ана)*, Никита Византинац слави цара који се стара о *мирном и неузнемираваном управљању Црквом*,¹⁸⁴ може се наслутити да је муслиманска посланица доспела у Цариград пре збацивања патријарха Игњатија и устоличења Фотија, пошто се за стање у Цариградској цркви након тога никако не би могло рећи да је *мирно и неузнемиравано*. До раздора између цара и патријарха Игњатија, а самим тим и до почетка несређених прилика у цркви дошло је већ јула 858. године, па би то био *terminus ante quem* за настанак муслиманске посланице о хуљењу хришћанства и византијског одговора на њу.

Пошто је примио муслиманску *посланицу зарад хуљења хришћанске вере*, цар је, према *Житију Константиновом*, сазвао *сабор*.¹⁸⁵ Не треба сумњати да је и у овој прилици уз младог цара стајала снажна и одлучна личност његовог

¹⁸⁰ Żywoty, K VI, 19.

¹⁸¹ Nicetae Refutatio Mohamedis, 807.

¹⁸² Vasiliev, Arabes I, 222–226.

¹⁸³ Vasiliev, Arabes I, 226; превод Табаријеве вести, *ibid.*, 318. На томе нарочито инсистира Treadgold, *Bibliotheca*, 34.

¹⁸⁴ Nicetae Refutatio Mohamedis, 669 B.

¹⁸⁵ Żywoty, K VI, 19.

ујака, магистра Варде.¹⁸⁶ Цар и Варда су, очигледно, муслиманску посланицу схватили врло озбиљно и на исти начин њоме се позабавили. Сабор који су тим поводом сазвали окупио је свакако најистакнутије људе цариградског политичког и духовног живота, оне најпозваније за доношење политичких одлука и за разматрање духовних питања. Према *Житију Константиновом*, сабору је присуствовао млади Константин Философ,¹⁸⁷ а извесно је да су присутни били и остали представници највишег интелектуалног круга престонице – пре свих Никита Византинац, водећи богословски стручњак тог времена, највероватније и Фотије, и остали. На патријаршијској столици још увек је седео Игњатије, пошто се, како је већ истакнуто, то догодило пре почетка раздора у византијској цркви проузрокованог Игњатијевим сукобом са царем јула 858. године. На сабору је, свакако, саопштена садржина муслиманске посланице и расправљано о начинима да се на њу одговори.

Писац *Житија Константиновог* изнео је у најкраћем суштину садржине муслиманске посланице. *Агарени, звани Сарацени, ѿдигоше хулу на једино Божанство Свете Тројице, говорећи: како ви хришћани, једног Бога ѿознајући, раздељујете га ѿак на три, говорећи да је Отац и Син и Дух.*¹⁸⁸ Прецизнији садржај те посланице може се реконструисати на основу поменутог списка Никите Византинца – *Побијање ѿсланице Агарена* – у коме он побија њене наводе део по део.¹⁸⁹

Управо је Никити Византинцу припадала најзначајнија улога у образлагању хришћанског учења и побијању муслиманских хула. Из његовог пера сачувана су три састава посвећена тој тематици. Први је обимни спис насловљен *Побијање лажне књиге коју је написао Мухамед Арабљанин* (*Confutatio falsi libri quem scripsit Mohamedes Arabs, Побијање Кур'ана*), који се састоји из два дела. Први део представља излагање основних елемената хришћанске догме, пре свега учења о Светој Тројици,¹⁹⁰ док други део представља поступно побијање *Кур'ана* у тридесет поглавља.¹⁹¹ Други састав је више пута помињано *ѿобијање* муслиманске посланице цару Михаилу, чији пун наслов заправо гласи: *Излагање ѿприремљено са доказивањем хришћанске догме на основу ѿишћег разумевања и дијалектичког метода и ѿприродних закључака и ѿознајне свеобразованости изведено, и ѿобијање ѿсланице од*

¹⁸⁶ Варда је добио достојанство *магистра* од свог сестрића Михаила III након што је овај преузео самосталну владавину 856. године, ODB I, 255 (P. A. Hollingsworth, A. Cutler); PmbZ, no. 791.

¹⁸⁷ Zywoły, K VI, 19.

¹⁸⁸ Zywoły, K VI, 19.

¹⁸⁹ Nicetae Refutatio Mohamedis, 807 A – 821 C.

¹⁹⁰ Nicetae Refutatio Mohamedis, 669 A – 701 D.

¹⁹¹ Nicetae Refutatio Mohamedis, 701 D – 805 D. О томе уп. и Meyendorff, Byzantine Views, 121 sq.

Агарена ѿслане цару Михаилу, сину Теофиловом, зарад хуљења хришћанске вере (Refutatio Agarenorum epistolae, *Побијање ѿсланице Агарена*).¹⁹² Треће Никитино дело носи наслов *Побијање и ѿишрање друге ѿсланице од Агарена ѿслане цару Михаилу, сину Теофиловом, зарад хуљења хришћанске вере* (Confutatio et eversio secundae Agarenorum epistolae, *Побијање друге ѿсланице Агарена*).¹⁹³

Никитино *Побијање ѿсланице Агарена* сасвим је сигурно било званичан одговор Цариграда на њу. Цар је највероватније поверио Никити задатак да састави тај одговор управо на сабору на коме је расправљано о муслиманској посланици, а који помиње *Жиѿије Констѿанѿиново*. Међутим, проблем је са обимним Никитиним саставом о хришћанском учењу и побијању слова *Кур'ана*, који је насловљен *Побијање лажне књиге коју је најисао Мухамед Арабљанин*, тј. *Побијање Кур'ана*. Тај састав је највероватније настао истом приликом и из истих разлога. Поред тога што и на његовом почетку стоји да је посвећено *најбогољубивијем цару*,¹⁹⁴ тешко је замислити да је он могао бити производ неког самосталног Никитиног интересовања и независан од тренутних политичких потреба и околности. Један други Никитин богословски састав, управљен против монофизитских Јермена,¹⁹⁵ настао је управо у тренутку када се за њим показала политичка потреба, и када су му цар и патријарх наложили да то учини, у сврху византијске политике уперене на преобраћање у православље монофизитских Јермена између 862. и 867. године. Због тога мислим да је и његов велики спис, *Побијање Кур'ана*, настао као одговор на муслиманску посланицу цару Михаилу III.¹⁹⁶ Према томе, на сабору сазваном поводом муслиманске посланице цар је наложио Никити Византинцу, као водећем стручњаку за богословска питања у оновременом Цариграду, а и довољно добро обученом познавањем дијалектике и осталих *слободних вешѿина*,¹⁹⁷ да састави одговор на њу. Он је очигледно добро проучио њене наводе, али и сам *Кур'ан*,¹⁹⁸ на основу чега је саставио *Побијање Кур'ана*, у коме детаљно излаже хришћанско учење и побија наводе муслиманске свете књиге. За тај посао му је свакако било потребно дуже време. Кратко *Побијање ѿсланице Агарена* настало је тек после Никитиног великог списка. То је јасно пошто у њему Никита дословно преноси

¹⁹² Nicetae Refutatio Mohamedis, 807 A – 821 C.

¹⁹³ Nicetae Refutatio Mohamedis, 821 D – 841 C.

¹⁹⁴ Nicetae Refutatio Mohamedis, 669 A.

¹⁹⁵ Nicetae Refutatio epistolae ab Armeniae principe, 587 A – 665 C.

¹⁹⁶ *Meendorff*, *Byzantine Views*, 121–122, напротив, сматра да је то дело резултат појачаног интересовања за муслиманску свету књигу која се развила унутар цариградских интелектуалних кругова тог времена.

¹⁹⁷ На своје познавање философских метода и њихово коришћење приликом састављања *Побијање ѿсланице од Агарена ѿслане цару Михаилу*, Никита се позива и у самом наслову тог списка, Nicetae Refutatio Mohamedis, 807.

¹⁹⁸ О познавању *Кур'ана* у Византији, cf. ODB III, 1768 (*A. Shboul*).

читав први део *Побијања Кур'ана*, онај у коме се излаже учење хришћанске вере, док други део, у коме се побија учење *Кур'ана*, изоставља.¹⁹⁹ Очигледно је да је Никитин велики спис био преобиман, а и неподесан за дипломатску употребу. За такву дипломатску употребу Никита је, на основу свог *Побијања Кур'ана*, саставио кратко *Побијање посланице Агарена*. У њему Никита доследно води рачуна о дипломатским начелима, тако да преписујући први део свог *Побијања Кур'ана*, он изоставља све оне одломке који би могли бити увредљиви за његовог муслиманског кореспондента.²⁰⁰

Ко је, заправо, био Никитин кореспондент? Нема сумње да је муслиманска посланица састављена у име калифа ал-Мутавакила, као што је и упућена цару Михаилу III.²⁰¹ Међутим, сам калиф је није саставио, као што ни сам цар није писао одговор на њу. Иницијатива за њено састављање потекла је у интелектуалној средини Калифата тог времена, па је и њен аутор био неко од припадника те средине, чији су антихришћански списи и до данас сачувани, рецимо ал-Цахиз, Али ибн Рабан ал-Табари и ал-Касим ибн Ибрахим. Сам Никита се у писмима обраћа кореспонденту као *џријатхељу*, односно *најобразованијем џријатхељу*.²⁰² Тај његов кореспондент свакако је био један од *умних чеда и књижевних*, с којима ће, како ћемо видети, Константин Философ нешто касније повести расправу на калифовом двору у Самари.²⁰³

Према животописцу Константина Философа, поред осуда хришћанског учења, муслиманска посланица садржала је и позив да цариградска влада пошаље људе који ће муслиманима *јасно изложити* хришћанско учење и *убедити их* у њега. На сабору који је због посланице сазван, цар је наложио Константину Философу да он буде тај који ће поћи на далеки пут у срце *сараценског* царства да изложи и философски одбрани хришћанско учење, речима: *Слушаш ли, философе, шта говоре скврни Агарени о нашој вери? Зашто, ако си Свети Тројице слуга и ученик, иди џрошиви им се*.²⁰⁴ Међутим, у Никитином одговору на посланицу нема назнака о томе, па није јасно да ли Константиновом животописцу треба поклонити пуно поверење у вези са тим податком. Уистину, К. Х. М. Верстех је приметио одређена места у опису Константинове распре са муслиманима у Самари у *Житију Константиновом* која се могу пронаћи у Никитиним списима насталим поводом муслиманске посланице,²⁰⁵

¹⁹⁹ Nicetae Refutatio Mohamedis, 808 A – 821 C.

²⁰⁰ То је приметио већ у свом издању текста Никитиних списа Жан-Пол Мињ, Nicetae Refutatio Mohamedis, 809 A.

²⁰¹ Versteegh, Mission, 241 sq. назива посланицу „Мутавакиловим писмом“ (Briefe Mutawakkils).

²⁰² Nicetae Refutatio Mohamedis, 808 B, 821 D.

²⁰³ Żywoty, K VI, 21; Versteegh, Mission, 244–253.

²⁰⁴ Żywoty, K VI, 19.

²⁰⁵ Versteegh, Mission, 246–249, 254–255.

на основу чега је изнео претпоставку да је Константин заправо имао задатак да у Самару однесе Никитин одговор на муслиманску посланицу и образложи га у расправи.²⁰⁶ То схватање није далеко од истине, али прецизан одговор крије се у Никитином другом писму – *Побијању друге њосланице Агарена*.

Наиме, како се јасно види из наслова и садржаја тог списка, Никита Византинцац је саставио *Побијање друге њосланице Агарена* као одговор на муслимански одговор на његово прво *Побијање њосланице Агарена*, које је саставио по налогу цара Михаила III на основу свог великог списка *Побијање Кур'ана*. *Побијање њосланице Агарена* упућено је, очигледно, у писаној форми муслиманским богословима у Самару, где се тада налазио калифов двор. Један од њих, очито онај који је саставио и прву посланицу цару Михаилу, саставио је одговор на Никитино *Побијање* и упутио га назад у Цариград, где је оно дочекано као *друга њосланица Агарена*. Никита је још једном претузео задатак на себе и саставио *Побијање друге њосланице Агарена*,²⁰⁷ на основу чијег садржаја се лако може распознати садржај саме *друге њосланице Агарена*. На самом почетку, Никита пише уводне редове из којих је јасно да оно што тада пише представља одговор на муслимански одговор на његово претходно писмо.²⁰⁸ Затим поступно побија муслиманске аргументе против појединих навода његове претходне посланице. Најпре понавља цео садржај девете главе свог првог *Побијања њосланице Агарена*, у коме објашњава природу хришћанског схватања о Сину као *њричеснику* (κοινωνός) у Божанској власти Оцу,²⁰⁹ а затим опширно и детаљно одговара на основни муслимански противаргумент – да је *Бог један и њричесника нема својој влаисти* (Θεός ἐστιν εἷς, κοινωνὸν μὴ ἕχων τῆς αὐτοῦ ἐξουσίας).²¹⁰ До краја текста додатним аргументима настоји да објасни муслиманима хришћанско поимање *њри и њосланице* у *једној суштини*, што представља Света Тројица.²¹¹

На основу поређења описа расправе Константина Философа са муслиманским учењацима у Самари, забележеног у његовом *Житију*, и навода из Никитиних списка, које је спровео Верстех,²¹² јасно се може уочити да се у неким детаљима у вези са Константиновом расправом могу препознати управо наводи Никитиног *Побијања друге њосланице Агарена*, којих нема у првом *Побијању њосланице Агарена*. То нарочито важи за део у коме Константин образлаже муслиманима како људи по природи стоје између анђела и звери, разликујући се од првих *гневом и њохотом*, а од потоњих *разумом и смислом*,

²⁰⁶ Versteegh, Mission, 256–257.

²⁰⁷ Nicetae Refutatio Mohamedis, 821 D – 841 C.

²⁰⁸ Nicetae Refutatio Mohamedis, 821 D – 823 C.

²⁰⁹ Nicetae Refutatio Mohamedis, 817 C – 819 B, 823 C.

²¹⁰ Nicetae Refutatio Mohamedis, 823 C – 832 A.

²¹¹ Nicetae Refutatio Mohamedis, 832 A – 841 C; Żywoty, K VI, 23.

²¹² Versteegh, Mission, 245–255.

што готово истим речима исказује и Никита у трећој глави свог *Побијања друге њосланице Агарена*.²¹³ То је, по мом мишљењу, довољан разлог за закључак да су Константинов одлазак на калифов двор у Самари и расправа коју је тамо водио са муслиманским учењацима уследили након што је Никита саставио своје *Побијање друге њосланице Агарена*.

Према томе, след догађаја у вези са хришћанско-муслиманском полемиком средином IX века могао би се реконструисати на следећи начин. Муслимани су упутили своју *Посланицу цару Михаилу, сину Теофиловом, зарад хуљења хришћанске вере* након што је он преузео самосталну владавину 15. марта 856. године. Цар је, пошто је примио поменућу посланицу, сазвао сабор, на коме су узели учешће представници највише државне и црквене власти и интелектуалне елите Цариграда, а Никити Византинцу наложено да састави одговор на муслиманску посланицу. Он је у ту сврху саставио велики спис *Побијање Кур'ана*, а после њега и кратко *Побијање њосланице Агарена*, погодно за дипломатску употребу. Тај кратки спис послат је потом муслиманима. Муслимани су саставили нову посланицу, као одговор, и послали је у Цариград, где је сматрана *Другом њосланицом Агарена*. Никита је тада саставио одговор на ту другу муслиманску посланицу, насловљен као *Побијање друге њосланице Агарена*. Тек након тога на сцену је ступио Константин Философ. Царева одлука да њега упути у Самару да пред муслиманима изложи и образложи хришћанско вероучење очигледно није била последица жеље муслимана тобоже исказане у њиховој посланици цару да им се такви људи пошаљу ради богословско-философске расправе, како пише Константинов животописац.²¹⁴ Таквој жељи нема трага ни у Никитином одговору на *Другу њосланицу Агарена*. Та одлука била је по свој прилици производ схватања које је завладало у Цариграду након пријема *Друге њосланице Агарена* да се једноставним слањем аргумената у одбрану хришћанског учења у писаној форми није могло постићи довољно при убеђивању муслимана и да би било пожељно послати им и човека који би им те ставове додатно образложио усменим путем у философској расправи. Чини се да би такав став најбоље био исказан управо речима којима се цар, према Константиновом животописцу, обратио Константину Философу: *Слушаш ли, философе, шѡа говоре скврни Агарени о нашој вери? Заѡто, ако си Светѡе Тројице слуга и ученик, иди ѡрошѡиви им се.*²¹⁵ Те или сличне речи, дакле, цар није упутио Константину на сабору који је сазвао пошто је примио прву муслиманску посланицу, како сведочи Константинов животописац, већ неком приликом након приспећа *Друге њосланице Агарена* и након што је Никита Византинац саставио одговор на ту другу посланицу.

²¹³ Nicetae Refutatio Mohamedis, 829 C; Żywoty, K VI, 21; Versteegh, Mission, 246–247.

²¹⁴ Żywoty, K VI, 19.

²¹⁵ Żywoty, K VI, 19.

Константину је поверен задатак да оде у Самару и сасвим сигурно да са собом понесе Никитино *Побијање друге њосланице Агарена*.

Није сасвим јасно зашто је цариградски двор за тај подухват изабрао баш Константина. Тачно је да је он био философ и вичан дијалектици и осталим вештинама, али то су били и други цариградски интелектуалци тог времена, па и сам Никита. Поред тога, Константиново познавање богословске материје ни у ком случају није могло превазилазити Никитино. Оно у чему је неоспорно била његова предност над другима, како се може закључити из његовог *Житија*, била је његова лакоћа у савладавању страних језика, мада нема непосредних података да је знао и арапски.²¹⁶ Ипак, знајући да му је цар и касније поверавао најзначајније мисије, попут оних код Хазара и Словена у Моравској, можда није неосновано рећи да је Константин Философ својим целокупним интелектуалним способностима ипак надилазио већину својих итекако истакнутих савременика.

Упућен од цара и двора да однесе Никитино *Побијање друге њосланице Агарена* као нови одговор на муслиманско хуљење хришћанске вере и да узме учешће у расправи у којој ће одбрани хришћанско учење, Константин Философ је кренуо на дуг пут у Самару. Као пратиоца, цар му је одредио асирита Георгија.²¹⁷ Уколико је заиста у питању иста личност која је предводила византијско-арабљанске преговоре у вези са разменом заробљеника на реци Ламос у Киликији почетком 856. године, Георгије је свакако био добар познавалац арабљанских прилика и због тога права особа за пратиоца Константина Философа. Време Константинове посете Самари није познато. Горе је већ показано да податак његовог животописца да је то било у Константиновој двадесет четвртој години треба одбацити. Муслиманска посланица стигла је у Цариград тек пошто је Михаило III преузео власт од своје мајке Теодоре, 15. марта 856. Никити Византинцу је свакако било потребно више месеци да проучи наводе посланице и текст *Кур'ана*, како би саставио спис *Побијање Кур'ана*, а потом и *Побијање њосланице Агарена*, да се овај потоњи упути муслиманима, да они на њега саставе свој одговор и пошаљу га у Цариград, те да Никита потом састави своје *Побијање друге њосланице Агарена*. Константинова мисија могла је да почне тек после свега тога, по мом мишљењу, тешко пре почетка 858. године.

²¹⁶ Нешто касније, док је у оквиру свог другог мисионарског задатка путовао Хазарима, да би се тамо суочио са јеврејским богословима, Константин је на Херсону научио јеврејски и самарјански језик, а затим и загонетни *руски*, *Żywoty*, 29. Познавање словенског језика носио је још из свог дома у Солуну, исто, 107. Уколико је његово учење јеврејског на Херсону било у склопу његових припрема за расправу са јеврејским богословима код Хазара, а његов животописац јасно пише да је тиме *стикао боље знање (разоумъ болѣи вѣсѣримъ)*, могуће је и да је, спремајући се за посету калифовом двору, савладао и основе арапског.

²¹⁷ *Żywoty*, K VI, 19.

Опис Константиновог боравка у Самари и расправе са најистакнутијим муслиманским богословима дат је у шестом поглављу његовог *Житија*.²¹⁸ Подробну анализу те расправе дао је Верстех, упоређујући наводе из *Житија* са наводима из антихришћанских дела тадашњих најистакнутијих муслиманских богослова.²¹⁹ Управо на основу тога могло би се доћи и до закључка ко су били Константинови опоненти у тој расправи, *мудра чеда и књижна*, како их назива његов анонимни животописац, *научена геомеџији и астрономији и другим наукама*.²²⁰ Верстех је у расправи пронашао трагове навода из списка истакнутих муслиманских богослова тог времена – ал-Цахиза († 868), Алија ибн Рабана ал-Табарија († 860), ал-Касима ибн Ибрахима († 860), и једног анонимног аутора.²²¹ Пошто су прва тројица сви били живи у време Константинове посете Самари, и пошто су у расправи са њим коришћени наводи из њихових дела, врло је могуће да су управо они и учествовали у расправи као заступници муслиманског гледишта и Константинови опоненти. Верстехову анализу расправе, иначе, овде нема потребе понављати.

По окончању расправе муслимани су извели Константина и показали му велелепну и величанствену, силним богатством украшену, Велику џамију у Самари, понос ал-Мутавакилове владавине,²²² говорећи му: *види, философе, дивно чудо, силу велику и богатство много Амерумнино, владике сараценског*,²²³ све у намери да му дочарају моћ свог господара, пред његов повратак у Цариград.²²⁴

ЈЕВАНЂЕЉЕ ИЗА ГОСТОЉУБИВЕ ПУЧИНЕ: ХАЗАРСКА МИСИЈА И ПРВО КРШТЕЊЕ РУСА

Након посланства Константина Философа на калифов двор у Самари коју годину раније, околности су 860. године усмериле византијску црквену

²¹⁸ Żywoty, K VI, 19–25.

²¹⁹ Versteegh, Mission, 245–253.

²²⁰ Żywoty, K VI, 21.

²²¹ Versteegh, Mission, 244–253.

²²² Велика џамија у Самари изграђена је по ал-Мутавакиловом налогу, између 848. и 851. године, J. D. Hoag, Islamic Architecture, New York 1975, 28–29.

²²³ Żywoty, K VI, 25. Амерумна, тј. амир ал-муминин = кнез љравоверних, била је званична титула муслиманских калифа.

²²⁴ Према *Житију Константиновом*, његов коментар на приказ калифове Велике џамије био је да *то није дивно, него да је Богу слава и хвала, који је створио себи све и дао на утеху човеку* и да *Њему све љријада, а не другоме*. Тај одговор наводно је веома разгневио муслимане, да су пренебрегли пријатељско поступање према госту и правила дипломатске службе и натерали га да пије жуч, попут Христа распетог на крсту. Ипак, завршава животописац опис Константинових згода са муслиманима, милостиви Бог га је избавио и здраво га вратио на своју, тј. хришћанску, земљу, Żywoty, K VI, 25.

и религијску политику још даље – у слабо познате пределе иза *Госпољубиве Пучине* (Ἐυξεινος Πόντος), у бескрајна пространства источноевропских степа и равница.

Руси под Цариградом

Један крупан политички догађај скренуо је Византији пажњу на северне обале Црног мора и пространства која су лежала иза њих. Руси,²²⁵ до тада Ромејима мало познат народ, појавили су се сасвим изненада 18. јуна 860. године, са флотом од око двеста бродова, под зидинама Цариграда. Према подацима познијих руских летописа, напад су предводили руски кнежеви Кијева – Асколд и Дир.²²⁶ Цариград се нашао под опсадом, а предграђа и суседне обале и острва у Босфору и Мраморном мору биле су сурово похаране. Град је био практично без одбране, пошто се царска војска, предвођена самим царем, Михаилом III, а свакако и његовим ујаком Вардом, налазила на истоку, у борби *проишав других варвара*, тј. Арабљана. Управу над градом у свом одсуству цар је оставио истакнутом достојанственику Никити Орифи. Поред њега, главна личност у наведеним околностима у граду био је патријарх Фотије.²²⁷ Цариград је, међутим, био неосвојив и за многе снажније и боље опремљене нападаче, тако да није могао лако подлећи ни руској викиншкој хорди. Више успеха Руси су имали пљачкајући цариградска предграђа, а њихови бродови доспели су и до Принчевских острва у Мраморном мору, где су велику штету нанели манастирима које је тамо основао некадашњи патријарх Игњатије, који се тада и сам налазио у изгнанству на једном од тих острва, Теревинту.²²⁸ Према речима очевица тог догађаја, патријарха Фотија, у другој од две његове познате беседе о руској опсади, изговореној непосредно након завршетка опсаде, Руси су се повукли пошто су грађани, с патријархом на челу, спровели верску поворку око градских зидина.²²⁹ Фотије не спомиње присуство цара у

²²⁵ Руси су били скандинавски народ, који је у ратничким дружинама *варега*, који су били источна варијанта чувених *викинга* Северне и Западне Европе, доминирао трговачким путевима и просторствима Источне Европе. Први пут се у историјским изворима јављају 838. године. Дошавши из Скандинавије преко Балтичког мора, они су у првој половини IX века загосподарили свим источнословенским и финским племенима Источне Европе. Ту су се утврдили у два значајна упоришта – Новгороду на северу и Кијеву на југу, cf. ODB III, 1818–1820 (*S. Franklin*).

²²⁶ ПСРЛ I, 21–22.

²²⁷ Photii Homiliae, 33.5 sq, 34.24–36.22, 40.1–44.31; Theophanes Continuatus, (IV, 33) 196.6–10; Symeon, 131.29–30; *Vasiliev*, Attack, 150–165. Уп. и коментар уз вести Фотијевих *Беседа* о том догађају, *Mango*, Homilies, 74–82. Најдетаљније излагање о опсади, са широким освртом на комплетну изворну подлогу и целокупну дотадашњу литературу даје *A. A. Vasiliev*, *The Russian Attack on Constantinople in 860*, Cambridge/MA 1946, што и даље представља најбоље дело о тој теми.

²²⁸ *Life of Ignatius*, 44.10–46.2, 68.5–7.

²²⁹ Photii Homiliae., 44.32–46.3. Сличан податак има и век познији Теофанов Настављач, Theophanes Continuatus, (IV, 33) 196.10–12.

тој поворци.²³⁰ Према томе, до руског повлачења од цариградских зидина дошло је највероватније пре него што је цар Михаило стигао да се врати у град из похода против Арабљана на источној граници Царства. Из тога би следио закључак да је руска опсада града трајала сразмерно кратко и да је окончана у току лета 860. године.²³¹

Изговарајући непосредно након повлачења Руса своју другу беседу о њиховој опсади, почетком јула 860. године, Фотије само констатује да су варвари неочекивано и ненадано подигли опсаду и побегли: *Неоѳисив је био сѣрах од њих, али незнајни ѳосѣадоше бексѣвом.*²³² Нажалост, тиме се исцрпљује то изванредно значајно савремено сведочанство о византијским односима са Русима лета 860. године. Ти односи, међутим, нису тада и прекинути. Оно што је уследило окончању руске опсаде и повлачењу руске флоте испод зидина Цариграда од великог је значаја за овај рад. Према познијем Теофановом Настављачу, *не много ѳосле (μετ' οὐ πολὺ), задеси οἰεῖν ἱρεσѣο-ниѣу њихово ѳослансѣво, молећи да ови ѳосѣану ѳричесници божанскога кришѣња. Тако и би.*²³³ Фотије у својој беседи о том посланству ништа не говори, што значи да је оно дошло у Цариград након настанка беседе. У сваком случају, мало времена после повлачења руских бродова од цариградских зидина и повратка у њихову земљу, руско посланство је стигло у Цариград и затражило да њихов народ буде покрштен. Тешко је рећи шта је утицало на тај корак руских вођа. Извори не дају ни најмањи наговештај и истраживач може само да се осврне на тезу В. Ламанског, како су сујеверни варвари били

²³⁰ Присуство цара у поворци не спомиње ни Теофанов Настављач, Theophanes Continuatus, (IV, 33) 196.10–12. С друге стране, Симеон Логотет, такође хроничар X века, пише како је цар, на позив Никите Орифе, стигао у град под опсадом и заједно са патријархом узео учешћа у верској церемонији, Symeon, 131.29–30. Такав след догађаја није изванредно познат, пошто је из Фотијевих беседа јасно да у време када су оне објављене, цар није био у граду, cf. *Mango*, *Homilies*, 76–81.

²³¹ Друга Фотијева беседа о нападу Руса, која је састављена убрзо након њиховог повлачења, јасно сведочи да је руски напад на град пре био инцидент, него права, испланирана и дуготрајна опсада (*...неочекиван је био њихов напад, ненадано њихово ѳовлачење...*), Photii Homiliae, 40.13–41.3, 45.34–35. Уп. и *Mango*, *Homilies*, 81, према коме је прва Фотијева беседа о нападу Руса прочитана највероватније 23. јуна 860. године, у прву недељу након почетка руског напада, а друга најкасније почетком јула месеца, након њиховог повлачења. Насупрот томе, *Vasiliev*, *Attack*, 203–218, сматра да је опсада трајала дуже, скоро целих годину дана, све до касног пролећа 861. године, али да је од марта 861. већ била далеко слабијег интензитета. Против таквог тумачења сведоче и подаци *Житија ѳатријарха Игњатија*, описујући сабор из 861, *Life of Ignatius*, 46.3–50.25, као и акти самог сабора, одржаног у зиму и пролеће 861, који немају никакву назнаку да је град под опсадом, *Deusdedit*, 603.1–610.5, али и *Житије Констанѣиново*, *Żywoty*, K VIII, 27–29, јер би одлазак Константина Философа на Крим, који се морао догодити крајем 860. године, био немогућ да је град још увек био под руском опсадом и да су Руси још увек доминирали водама Црног мора.

²³² Photii Homiliae, 45.36–46.1.

²³³ Theophanes Continuatus, (IV, 33) 196.12–15.

опчињени хришћанском верском службом, предвођеном патријархом, око зидина града док су исти држали под опсадом, због чега су и подигли опсаду и изгубили веру у своје богове.²³⁴ Варварско сујеверје и његов утицај на политичке одлуке врло су интересантна питања, али је тешко рећи какву је то улогу могло да има у руској одлуци да затраже крштење у Цариграду. Фотије у својој беседи не спомиње ни да је са Русима постигнут било какав мировни уговор приликом њиховог повлачења са којим би се у везу могао довести и некакав договор о организовању византијске мисије покрштавања. Због тога мислим да је иницијатива за то потекла од самих Руса.

Жеља коју су руски посланици изразили у Цариграду обистинила се – византијска држава и цариградска црква спровеле су покрштавање њиховог народа. Теофанов Настављач у закључку одељка о руском посланству које у Цариграду тражи крштење за свој народ кратко констатује да *ѿако и би* (ὅ καὶ γέγονεν). Тај израз налази потврду у једном другом Фотијевом делу, његовој познатој посланици источним патријарсима из пролећа 867. године. У њој Фотије обавештава александријског, антиохијског и јерусалимског патријарха између осталог и о томе како су Руси, народ најратоборнији и најсуровији, постали хришћани, *ѿоданици и ѿријатиљеи* Ромеја.²³⁵

Када се то догодило? Извесно је да су се руски посланици појавили у Цариграду после настанка друге Фотијеве беседе о руској опсади, а она је настала почетком јула 860, јер се у њој такви посланици не спомињу. Податак Теофановог Настављача да је то било *не много ѿсле* завршетка руске опсаде недовољно је прецизан, док се из навода у Фотијевој посланици може закључити само толико да је до крштења Руса дошло пре 867. године. Други извор који доноси податке о крштењу Руса у IX веку, *Живој Василијев* цара Константина VII Порфирогенита, у ствари пета књига историје поменутог *Теофановог Настављача*, смешта тај догађај у време владавине јунака тог списка, цара Василија I (867–886) и другог столовања патријарха Игњатија, дакле у време између 867. и 877.²³⁶ Међутим, такво датовање није извесно већ због помињаних навода из Фотијеве посланице из 867, који јасно сведоче да је до крштења Руса дошло пре те године.²³⁷ Руско посланство дошло је у Цариград да тражи да њихов народ буде покрштен после почетка јула 860, а пре

²³⁴ V. Lamanski, *The Slavonic Life of St. Cyril*, Petrograd 1915, 130–131; *Vasiliev*, *Attack*, 219.

²³⁵ Photii epp. I, 2.293–305.

²³⁶ *Vita Basilii*, 97.1–46.

²³⁷ Литература о тзв. *првом крштењу Руса* врло је обимна. Неки од значајнијих радова и прегледа: В. Мошин, *Питање о првом крштењу Руса*, *Богословље* 5 (1930) 51–72, 122–143; К. Ericsson, *The Earliest Conversion of the Rus' to Christianity*, *The Slavonic and East European Review* 44/102 (1966) 98–121; А. А. Авенариус, *Христианство на Руси в IX в.*, ed. Vavřínek, *Beiträge*, 301–315; L'Huillier, *Hierarchical Status*, 282; Seibt, *Chronologie*, 291; Оболенски, *Комонвелт*, 163–186, 219–222; Иванов, *Мисионерство*, 169–172.

пролећа 867. године. Касније ћу изложити разлоге због којих сматрам да тај догађај треба да буде датован ближе првој одредници. Овде разматрање о тзв. „првом крштењу Руса“ треба да буде прекинуто због једног другог посланства, које је крајем 860. године сасвим сигурно посетило Цариград, са сличним задатком као и поменуто руско посланство.

Почетак хазарске мисије Конѕианћина Философа

Реч је о посланицима Хазара.²³⁸ *Жићије Конѕианћиново* преноси оно што су они рекли кад су се појавили пред царем, а што је у ствари био садржај писма које је њихов владар по њима упутио цару. *Исћрва смо једнога Бога љознавали, који је над свиме, и њему се клањали љрема исћоку и друге своје ружне обичаје држећи. Јевреји љак убећују нас да њихову веру и обичаје љримимо, а Сарацени с друге сћране, мир нудећи и многе дарове шееже нас на своју веру, говорећи: Наша вера је најбоља од свих народа. Због љога шаљемо (посланство) к вама, који сћаро љријаћеељсћиво и љубав држисћее. Јер, народ сћее велики, Царсћиво од Бога држисћее, и нашега савећиа љиражећи, молимо човека учена од вас да, ако надвлада Јевреје и Сарацене, љо ћемо вашу веру љримисћии.*²³⁹ Помен првобитне хазарске вере у једног Бога, који је над свиме и којем се клањају љрема исћоку несумњиво се односи на религију засновану на поштовању *Вечисћог Неба*, тј. *Тенгрија* (или *Тангру*), коју су практиковали сви турски и монголски народи евроазијских степа, па и Хазари.²⁴⁰ То је јак аргумент у прилог аутентичности наведених редова у *Живосћу Конѕианћиновом*, на основу чега се може закључити да непознати животописац веродостојно преноси садржај хазарске посланице византијском цару. Њему треба додати и то што се Хазари, приликом обраћања цару, позивају на *сћаро љријаћеељсћиво и љубав* са Ромејима, што је добро позната чињеница из политичке историје VIII и IX века.²⁴¹ Стога се овим редовима може поклонити поверење и када су у питању разлози за појаву хазарских посланика у Цариграду и сврха њихове

²³⁸ Хазари су били народ турског порекла, који је још од прве половине VII века господарио евроазијским степама између Црног и Каспијског мора и Урала. Најновији пресек научних сазнања о њиховом политичком, друштвеном и верском развоју до средине X века пружају радови објављени у зборнику радова *The World of the Khazars. New Perspectives. Selected Papers from the Jerusalem 1999 International Khazar Colloquium*, edd. P. Golden, H. Ben-Shammai, A. Róna-Tas, Leiden – Boston 2007.

²³⁹ Żywoty, K VIII, 27–29.

²⁴⁰ Golden, Conversion of the Khazars, 130–136. О култу Тенгрија код турско-монголских народа евроазијских степа уопште, cf. R. Grousset, *The Empire of the Steppes*, New Jersey 1970, 84, 86, 219–220. О култу Тенгрија (*Тангре*) код подунавских Бугара, уп. P. Рашев, Българската езическа култура VII–IX век, София 2008, 292–302.

²⁴¹ О византијско-хазарским односима у VIII и IX веку, cf. ODB II, 1127 (O. Pritsak); *Оболенски*, Комонвелт, 207–214.

посете. Хазарски двор у то време походили су многи јеврејски и муслимански мисионари и пропагирали своју веру. Суочен са њима, хазарски каган се обратио старом савезнику свог народа, ромејском цару, не би ли се упознао и са учењем хришћанске вере.

Колико год сведочанство животописца Константина Философа о доласку хазарског посланства у Цариград било речито и у суштини аутентично и веродостојно, оно ипак осветљава само једну страну позадине тог значајног догађаја. Он је свакако имао и политичку позадину, која је остала неосветљена у сачуваним изворима, али би било пожељно да се колико је могуће реконструише. Тешко да би требало узети као случајност чињеницу да се хазарско посланство појавило у Цариграду исте године када је град задесила руска опсада и походило руско посланство. Хазари, господарећи степама између Црног и Каспијског мора, били су у то време суседи Руса. Њихово царство распростирало је у првој половини IX века своју врховну власт и над јужним делом источнословенских племена у сливу Дњепра, док су се Руси, дошавши из Скандинавије, најпре учврстили на северу и наметнули данак северном делу Источних Словена, а затим су постепено ширили своју власт према југу, где су се њихови интереси неминовно сударили са хазарским интересима.²⁴² Да ли су, суочени са изненадним руским нападом, Ромеји били ти који су се обратили својим старим прекопонтским савезницима Хазарима за помоћ у обуздавању навале њихових суседа Руса и на тај начин иницирали догађаје који су довели до појаве хазарског посланства у Цариграду? То не изгледа вероватно. Према патријарху Фотију, руски напад на Цариград био је сасвим изненадан и краткотрајан, а начин на који је окончан не одаје учешће неке стране силе. Поред тога, његово сведочанство да су Руси до тада у Цариграду били готово непознат народ,²⁴³ говори о томе да у Византији нису много марили за потенцијалну опасност која им је од њих претила. Брзина којом су се руски напад и њихово повлачење одиграли, као и одсуство цара и водећих људи Царства из престонице у том тренутку, делују као околности у којима се није могла организовати једна агилна византијска дипломатска акција према Хазарима далеко преко Црног мора. С друге стране, постоје чврсте основе за веровање да су Хазари могли бити ти којима је дипломатско зближавање са Византијом било од пресудног значаја у то време. Живећи у суседству Руса и суочени са руском опасношћу много више и много дуже него Византија, они су далеко боље познавали њихову снагу и политичка стремљења. Треба ли овде подсетити да су управо Руси били ти који су век касније, 965. године, уништили не само хазарску државу, него и сам хазарски народ.²⁴⁴ Хазаре је свакако обрадовала вест да су Руси поражени под зиди-

²⁴² ПСРЛ I, 16–21; *Vernadsky*, *Origins of Russia*, 92–97, 174–226.

²⁴³ *Photii Homiliae*, 42.8–10.

²⁴⁴ *Vernadsky*, *Origins of Russia*, 273–277.

нама Цариграда јуна 860, тако да им је у том тренутку политичко повезивање са Царством деловало као најкориснији спољнополитички корак. У њиховој земљи је већ тада постојао прави верски плурализам, због присуства турског тенгризма, јудејства и ислама, па је, према томе, њихова земља била отворена за различите верске утицаје. Стога није необично што су хазарске власти у своје обраћање Цариграду укључиле и позивање хришћанских мисионара, уколико би то допринело зближавању са великом хришћанском царевином. Као и у случају Руса, иницијатива је, дакле, припадала Хазарима, а њихово посланство доспело је у Цариград након руске опсаде града, дакле, у другој половини 860. године.

Цар Михаило III и овом приликом се обратио Константину Философу, који је у то време живео у осами, међу монасима на гори Олимп, са својим братом, монахом Методијем, *само с књигама разговарајући*.²⁴⁵ Цар му је изложио садржај хазарског посланства и рекао: *Иди, философе, к људима и начини им реч и одговор о Свештој Тројици, с ѿмоћу Њеном; јер други нико не може досћојно ѿо учиниѿи*.²⁴⁶ У овим потоњим речима крије се и објашњење мотива да цар и овог пута тако значајан подухват повери Константину Философу, као и неколико година раније одлазак на калифов двор. Мисија коју му је управо поверио требало је да у великој мери буде слична оној на калифовом двору, а Константиново искуство из те мисије само је могло да додатно увери цара да нема подесније личности за овај нови подухват. Као и тада, и овог пута требало је изложити учење хришћанске вере пред иноверцима и одбрани га од њихових нападаја уз помоћ познавања дијалектике и осталих вештина. Разлика је, ипак, била у томе што Хазари, за разлику од муслимана неколико година раније, нису на хришћанску веру иступили са отвореним нападом, на који би требало одговорити. Овог пута није било потребе за учешћем цариградских богослова, са Никитом Византинцем на челу. Хазари су само желели да им се изложи хришћанско учење и упореди са јеврејским и муслиманским. То је, према наведеним речима цара Михаила III, које преноси Константинов животописац, једини могао *досћојно да учини* Константин Философ.

Цар је Константину, који је пристао на тај задатак, обећао да ће му дати све што му буде потребно и поручио му: *Царску државу знајући и часѿи, часно иди с царском ѿмоћу*.²⁴⁷ Кренувши на дуг пут, Константин је стигао на Крим, у Херсон, један од тамошњих византијскихседа. Према речима животописца, ту је *научио јеврејску беседу и књиге, ѿревео осам делова грамаѿиике и од ѿгога унаѿредио своје знање*.²⁴⁸ Састајао се и са једним тамошњим Самарјанином, од

²⁴⁵ Żywoty, K VIII, 27.

²⁴⁶ Żywoty, K VIII, 29.

²⁴⁷ Ibid.

²⁴⁸ Ibid.

кога је добио *самарјанске књиге*, које је, *зайворивши се у кући и наложивши се на молитву, уз Божју помоћ, почео читати без грешке*.²⁴⁹

У Херсону је дознао да тело Св. Климента, римског папе из I века, једног од првих наследника Св. Петра, и даље почива на дну мора близу града.²⁵⁰ Константин је убедио херсонског архиепископа да је могуће пронаћи светитељево тело и изнети га из мора. Пошто су се, према Константиновом животописцу, на чудесан начин мошти Св. Климента објавиле Константину, херсонском архиепископу и клиру, они су их тада *узели с великом чашићу и са славом свих грађана унели у град*. Тако пише, закључује тај опис Константинов непознати животописац, **въ обрѣтеньи кго**, тј. у спису о проналаску моштију Св. Климента.²⁵¹ Да би увеличао и прославио тај догађај, Константин је најпре написао *канон*, затим и кратку беседу приликом полагања моштију у нови гроб у Цркви Св. Леонтија у Херсону, да би у спомен на њега, неколико година касније, највероватније у Риму, где је ове мошти пренео, написао и познато *Слово о њреносу моштију ѡреславног Климентиа*, које помиње Константинов животописац, сачувано само у раном словенском преводу.²⁵² Управо тај Константинов спис садржи кључан хронолошки податак за датовање целокупне повести о његовој хазарској мисији. Проналажење моштију Св. Климента збило се 30. јануара 6369. године од Стварања света, тј. 861. од Христовог Рођења.²⁵³ Према томе, Константин је кренуо из Цариграда и стигао на Крим, у Херсон, највероватније крајем 860. године. Самим тим, долазак хазарског посланства у Цариград припада сасвим сигурно другој половини или крају 860. године.

Руска слова Константина Философа и византијска мисија код Руса

Најинтересантнији и најзагонетнији догађај у вези са боравком Константина Философа у Херсону, десио се, према распореду излагања његовог животописца, после учења јеврејског и самарјанског језика, а пре проналаска моштију Св. Климента, 30. јануара 861. Тај догађај интересантан је и стога

²⁴⁹ То је, наводно, оставило велики утисак на поменутог Самарјанина, да се убрзо и сам крстио са својом породицом, Ibid.

²⁵⁰ Папу Климента I је цар Трајан (98–117) прогнао на Крим, где се овај и упокојио, cf. *Dvornik, Légendes*, 190–197.

²⁵¹ *Żywoty*, K VIII, 31.

²⁵² *Butler*, „Sermon on the Translation“, 15–39. Опис догађаја у вези са проналаском моштију Св. Климента забележен у Константиновом *Слову* потврдио је 869–870. године папском библиотекару Анастасију смирски митрополит Митрофан, који се у време проналаска налазио у Херсону, где се, као веран следбеник Игњатија, налазио у изгнанству, наметнутом му од стране Фотија. Анастасије о томе пише у свом писму епископу Велетрија Гаудерику, из 875. године, *Anastasio Bibliothecarii epp.*, 436.5–438.14; *Butler*, op. cit., 19–20.

²⁵³ *Butler*, „Sermon on the Translation“, 22, 28, нап. 3.

што нас сасвим изненада враћа на тематику византијске мисије покрштавања Руса. Добро познати наводи *Житија Константиновог* доносе следеће: *Пронађе њу* (тј. у Херсону) *Јеванђеље и Псалтир руским словима њисано и човека њронађе који говори њај језик и разговаравши с њим мноштво речи научи, са својим језиком ујореди, разлучи слова гласна и сугласна, и к Богу молићиву држећи, ускоро њоче читати и говорићи, и многи се њему дивљаху Бога хвалећи.*²⁵⁴ Ови наводи мучили су генерације истраживача и још увек представљају нерешен проблем. Каква су то, дакле, *руска слова* у Херсону на Криму, па чак и Јеванђеље и Псалтир тим словима писани, две године пре него што је сам Константин Философ измислио словенску азбуку, почео да преводи богослужбене списе, омогућио и поставио основе словенској књижевности? Неки истраживачи су сматрали да се ради о писму кримских Гота, потомака оних Гота којима је још у IV веку епископ Улфила измислио азбуку.²⁵⁵ Други су помишљали да је у питању најпре преписивачка грешка, те да је у првобитном рукопису стајало *сурска њисмена*, тј. сиријска слова, са чијим су постојањем, са богатом традицијом хришћанске књижевности, Константин и његов брат Методије били добро упознати.²⁵⁶ Против ове тезе, а тога су били свесни и многи од оних који су је заступали, јасно говори онај део навода из *Житија Константиновог* где стоји како је он, учећи тај језик, *разлучио слова гласна и сугласна*, тј. самогласнике и сугласнике. Добро је познато да сиријска азбука, као и остале азбуке семитских народа, није имала знакове за самогласнике.²⁵⁷

Основни разлог за неразумевање наведеног одломка *Житија Константиновог* лежи у томе што му истраживачи прилазе са схватањем о Русима који се у њему помињу као словенском народу, о руском језику као словенском језику. Међутим, врло је добро познато да у време састављања *Житија Константиновог*, између 869. и 882. године,²⁵⁸ а нарочито у време на које се његов наведени одломак односи, а то је 860–861, Руси нису били Словени. Они то неће

²⁵⁴ Żywoty, K VIII, 31.

²⁵⁵ Dvornik, Slaves, 139, n. 3; *Idem*, Légendes, 184–188; Vasiliev, Goths, 113–114.

²⁵⁶ Żywoty, K XVI, 75–77. *Супијску њезу* заступали су *A. Vaillant*, Les „lettres russes“ dans la Vie de Constantin, RES 15 (1935) 73–77; *R. Jakobson*, Saint Constantin et la langue syriaque, Annuaire de Philologie et de l’Histoire Orientales et Slaves 7 (1944) 181–186. У новије време ту тезу заступа и покушава да је оснажи *S. Patri*, Les sources des «Lettres syriaques» de la *Vita Constantini* vieux-slave et les figurations littéraires du *Logos* de la Révélation, BSI 51 (2003) 83–94. О целој контроверзи уп. *Tachiaos*, Some Controversial Points, 61–71. Уп. и подробан преглед, Рушки писмена, КМЕ III, 500–503 (*К. Косиова*), где се као највероватнија допушта теза да је у питању рунско писмо скандинавских Руса. Управо ту тезу ћу покушати да оснажим у наредним редовима.

²⁵⁷ *G. Phillips*, A Syriac Grammar, London 1866, 7.

²⁵⁸ *H. Birnbaum*, The Lives of Sts. Constantine-Cyril and Methodius, Cyrillomethodianum 17–18 (1993–1994) 7.

бити ни средином X века, када цар Константин VII Порфирогенит прави јасну разлику између Руса и њихових поданика из разних словенских племена.²⁵⁹ Пре него што се стопе са својим словенским суседима и поданицима и изгубе свој првобитни етнички идентитет и постану Словени, именом *Руси* означавао се један сасвим други народ – Нордмани (Nordmanni) из Скандинавије.²⁶⁰ То су *Руси* који су се 838. и 839. године појавили у Цариграду и Ингелхајму,²⁶¹ и који су 860. опседали Цариград. То су *Руси* и у време састављања *Житија Константиновог*, између 869. и 882. Наравно, то су и *Руси* које оно помиње у вези са Константиновим боравком на Криму у зиму 860–861. године.

Пошто се име *Руси* које помиње *Житије Константиново*, као и у свим осталим њему савременим изворима, односи на скандинавске Нордмане, поставља се питање да ли то помаже у разјашњавању загонетке *руских слова*. Одговор није тако тежак као што изгледа. Добро је познато да су Скандинавци у викиншко доба користили једно посебно писмо, тзв. „руна“ или „футарк“ (futhark). Тим писмом су исклесани многи натписи широм скандинавских земаља и подручја њиховог политичког и културног утицаја у периоду од IX до XI века, углавном пре ширења хришћанства на те просторе.²⁶² Оно што је важно за питање *руских слова* са којима се на Криму упознао Константин Философ јесте чињеница да су истакнути учењаци латинског Запада тог времена били свесни постојања посебног писма скандинавских Нордмана. Они то писмо помињу под називом *Abecedarium Nordmanicum*. Чувени Рабан Мавар, архиепископ Мајнца између 848. и 856, у свом делу *De inventione linguarum*, описује и даје преглед слова, поред јеврејског, грчког, латинског и загонетног *скиџског*, и за писмо Нордмана (*Маркомана које зовемо Нордмани*, пише Рабан).²⁶³ *Abecedarium Nordmanicum*, тј. таблица са словима скандинавских руна, поред јеврејског, грчког и сродних англосаксонских руна, налази се и у Сентгаленском рукопису бр. 878, који садржи махом саставе из IX века.²⁶⁴

²⁵⁹ DAI I, 9.1–65.

²⁶⁰ О различитим називима који су коришћени за скандинавске Нордмане у IX и X веку и појму *Руси* као једном од њих, cf. *Vasiliev*, *Attack*, 3–5. Међу многим изворима тог времена који потврђују идентификацију *Нордмана* и *Руса* вреди истаћи податак Лиутпранда Кремонског, који међу народима који су северни суседи РOMEЈА наводи *Русе, које ми* (тј. они који се служе латинским језиком) *другим именом зовемо Нордмани* (...Rusios, quos alio nos nomine Nordmannos apellamus...), Liutprandi Antapodosis, (I, 11) 9.27, уп. и (V, 15) 137.29–138.1.

²⁶¹ *Annales Bertiniani*, 434.18–39.

²⁶² О скандинавском рунском писму, cf. *F. J. Laut*, *Das germanische Runen – Fudark*, München 1857; *Э. А. Макаев*, *Язык древнейших рунических надписей*, Москва 1965; *Cambridge History of Scandinavia I. Prehistory to 1520*, ed. *K. Helle*, Cambridge 2003, 132–134 (*E. Roesdahl*, *P. Meulengracht Sørensen*).

²⁶³ *B. Rabani De inventione linguarum*, PL 112, 1581–1582.

²⁶⁴ *G. Scherrer*, *Verzeichniss der Handschriften der Stiftsbibliothek von St. Gallen*, Halle 1875, 307–309.

Нема разлога за сумњу да су исто писмо користили и Руси, источни огранак скандинавских Нордмана, и да наведено место из *Житија Константиновог* управо то и потврђује.

Постојање посебног писма које су користили Нордмани није било непознаница у IX веку ни на Западу, а ни на Истоку Европе. За његово постојање знали су у свим крајевима до којих су они допирали својим разарачким најездама, или пак мирољубивом трговином. То писмо, а и језик који је њим био записиван, савладао је Константин Философ током свог боравка у Херсону на Криму, у зиму 860/861. године. Остаје, међутим, још једно питање које проистиче из текста тог одељка *Житија Константиновог*. Тамо пише да је Константин пронашао *Јеванђеље и Псалтир руским словима ѿисано*. Одакле хришћански богослужбени списи на писму и језику скандинавских Руса/Нордмана у Херсону на Криму у зиму 860/861? На ово питање намеће се само један одговор. Горе је изложено како су исти ти Руси, после своје неуспеле опсаде Цариграда у јуну 860, послали посланство у Цариград, преко кога су затражили да буду крштени, и указано је на сведочанства патријарха Фотија и Теофановог Настављача да се то заиста и догодило. Према потоњем, руско посланство које је цару исказало жељу да Руси буду крштени стигло је у Цариград *не много ѿосле* неуспеле опсаде града у јуну 860. године.²⁶⁵ Помен о *Јеванђељу и Псалтиру ѿисаним руским словима*, које је Константин Философ *обрео* у Херсону на Криму у зиму 860/861, представља драгоцену сведочанство о првим корацима византијске државе и цркве у процесу покрштавања Руса. Цариградска влада је, очигледно, врло озбиљно приступила спровођењу политике покрштавања Руса након доласка њиховог посланства. Како би се овај далеки народ приближио Христовој вери, започето је превођење богослужбених списа на његов језик. То је био процес који је захтевао дуже време. Није случајно што је Константин у зиму 860/861. на Криму пронашао само превод Јеванђеља и Псалтира, а не и целог Светог Писма Старог и Новог Завета и богослужбених списа. Превођење Јеванђеља и Псалтира морало је бити сам почетак тог процеса, пошто се ради о најосновнијим и најнеопходнијим богослужбеним списима. И касније, када се буде спремао за мисију у Моравској, пошто је изумео словенско писмо, Константин је почео да преводи најпре Јеванђеља.²⁶⁶ Према *Житију Методијевом*, Константин и Методије су приликом своје мисије у Моравској 863–867. превели на словенски језик само најосновније богослужбене списе – и то управо *Псалтир и Јеванђеље, уз Аѿосѿол и изабране црквене службе*, док су остатак Светог писма и други црквени списи преведени касније, Методијевим старањем. Према том наводу, Методије је узео *два ѿѿа скороѿисца зело*, који су превели све

²⁶⁵ Theophanes Continuatus, (IV, 33) 196.12–15.

²⁶⁶ *Zywoty*, K XIV, 67.

књиге Старог и Новог Завета, *разве Макавејах*, са грчког на словенски језик за шест месеци, између марта месеца и Митровдана, 26. октобра.²⁶⁷ Дакле, јасно је да је за превођење четири Јеванђеља и сто педесет Псалама добром писару и познаваоцу језика било потребно далеко мање времена – управо онолико колико је протекло између доласка руских посланика у Цариград, после неуспеле опсаде града у лето 860, дакле највероватније у другој половини 860. године, и тренутка када је Константин Философ угледао ове преводе на Криму, који месец касније, крајем 860. или почетком 861. године.

Ко је сачинио те преводе? Византијско поимање вере подразумевало је да сваки народ треба да Бога слави на свом језику.²⁶⁸ Како се то схватање спроводило у праксу, добро је познато, јер су га цар Михаило и сам Константин Философ нешто касније објаснили на примеру Словена. Да би богослужбени списи били преведени на неки језик било је неопходно само да тај језик има своје писмо. Јер, *не може се реч Божанска ѿисаѿи на води*.²⁶⁹ Пошто су Руси имали писмо за свој језик, требало је само пронаћи човека који познаје њихов језик и писмо. То је могао бити и неки царски поданик, али је вероватније да је то био неки Рус, који је већ добро владао грчким језиком и писмом.²⁷⁰ У *Жиѿију Констѿанѿиновом* пише и да је, када је *обрео Јеванђеље и Псалѿир руским словима ѿисано*, Константин у Херсону *обрео и човека који ѿим језиком говори* и да је са њим дуго разговарао, и после тих разговора научио руски језик.²⁷¹ То би значило да су се, пре него што је Константин научио руски, разговори између њих водили на неком другом, највероватније грчком језику. Није неосновано претпоставити да је тај човек од кога је Константин научио руски језик у Херсону, и који је са собом носио руски превод Јеванђеља и Псалтира, био један од оних који су били укључени у само превођење богослужбених списа и у процес покрштавања Руса. Коначно, и то што се Константин са преводом Јеванђеља и Псалтира на руски и човеком који је ове преводе поседовао сусрео баш у Херсону на Криму, у зиму 860/861. године, додатно потврђује тезу да појава тих списа стоји у тесној вези са процесом покрштавања Руса, започетим у другој половини 860, због тога што је

²⁶⁷ Żywoty, М XV, 119.

²⁶⁸ Становиште засновано на примерима из Светог писма, Пс. 117:1; Дјела 2:11; Фил. 2:11; 1. Кор. 14:4. Приликом своје расправе са *ѿројезичницима* у Венецији 867. године, Константин набраја који све народи славе Бога на свом језику, Żywoty, К XVI, 75–77. Cf. Vavřínek, Introduction, 257–259.

²⁶⁹ Żywoty, К XIV, 65–67.

²⁷⁰ Свето Писмо са грчког на *националне језике* преводили су најчешће управо припадници народа коме је превод био намењен. Тако га је на латински превео Римљанин Јероним, на готски Гот Улфила, а на јерменски Јерменин Месроп Маштоц. Чини се да су само Словени имали ту привилегију да им превод најсветије Књиге са грчког на њихов језик начине управо сами Грци. Уп. и Vavřínek, Introduction, 257–259.

²⁷¹ Żywoty, К VIII, 31.

преко Херсона, и Крима уопште, водио пут из Цариграда у тадашња руска станишта на обалама Дњепра.

Чињеница је да се Константин са поменутим преводима богослужбених списа на руски сусрео тек на Криму. Међутим, нема сумње да су они сачињени у Цариграду. Како то да се он није са њима упознао још у Цариграду и да уопште није био укључен у дело покрштавања Руса које је спроводила његова влада, с обзиром да је и раније имао важну улогу и велико искуство у међународним односима када су по среди била верска питања? Одговор вероватно дају две околности. Прва је да у време доласка руског посланства и организовања мисије покрштавања Руса Константин није био у Цариграду. Познато је да се након повратка из посете калифовом двору он повукао из „јавног живота“ и придружио свом брату Методију и монасима на гори Олимп, одакле се вратио тек на царев позив, да би предузео посету Хазарима.²⁷² Друга околност је та да Константин никада и није заправо био ангажован у пословима покрштавања народа. И код муслимана, и код Хазара његов задатак је био да учествује у полемици и уз помоћ својих интелектуалних способности и философских вештина одбрани учења хришћанске вере. У Моравској ће његов задатак бити да већ покрштеном народу донесе хришћанску просвету на језику самог народа. Он неће бити ангажован од стране цара и патријарха ни приликом покрштавања Бугара, 864. године, и то не само због тога што се тада налазио у Моравској. Чини се да је цариградска влада у то време имала разрађене механизме и добро осмишљену политику спровођења процеса покрштавања страних народа, у коме учешће Константина Философа и није било тако неопходно. Та политика је била спровођена приликом покрштавања Руса, али је најбоље осветљена на примеру покрштавања Бугара.

О византијској мисији покрштавања Руса ништа друго није познато. Не зна се ко су били мисионари и на који начин су ширили хришћанску веру и употребу на руски преведених богослужбених књига. Није познато ни да ли је њихова активност била ограничена само на Русе, или је захватила и њихове словенске поданике. Извесно је само да је то био дуготрајан и постепени процес. Патријарх Фотије забележио је 867. године да су Руси успешно приведени Христовој вери. На крају свог осврта на покрштавање Руса, Фотије изражава жељу *да и ейискоиа и йасѣира йриме и да веровања хришћана уз многу скрб и бригу йошѣјују*.²⁷³ Том реченицом он исказује оно што тек треба да се догоди, чему се он нада.²⁷⁴ То је према Фотију требало да 867. године буде следећи корак у процесу покрштавања Руса – да они добију свог еписко-

²⁷² Żywoty, K VIII, 29.

²⁷³ Photii epp., 2.304–305.

²⁷⁴ Научници су без изузетка наведено место разумели као да је Фотије Русима већ посветио епископа, а не да то тек треба да се догоди, cf. *L'Huillier*, Hierarchical Status, 282; *Seibt*, Chronologie, 291.

па, свог *ѵасѳира*. Папа Никола I, у својим познатим *Одговорима на бугарска ѵиѳтања*, које је крајем 866. упутио бугарском кнезу Борису, о чему ће бити речи на одговарајућем месту, описао је укратко ток мисије покрштавања неког народа, од почетка до тренутка када долази до успостављања црквене организације и стварања епископија. Најпре, пише папа, народ покрштавају свештеници, па када прође извесно време и умножи се број верног народа и број свештеника, овима се постави епископ.²⁷⁵ По истом начелу деловала је и прва византијска мисија у Бугарској, која за свог деловања од 864. до 866. године, о чему ће такође бити речи, није произвела ниједног епископа, осим оних који су дошли из Византије да покрштавају Бугаре. Очигледно да до 867. процес покрштавања Руса још увек није достигао фазу која би допуштала, или захтевала, постављање епископа. Фотије се надао да би се то ускоро могло догодити. Међутим, стицај околности је хтео да он након 24. септембра исте 867. године буде свргнут с патријаршијског престола, на који је враћен његов супарник Игњатије. Игњатије ће наставити тамо где је Фотије стао у процесу покрштавања Руса и тек ће он посветити Русима *архиепископа*.²⁷⁶

Константин Философ на двору хазарског кагана

Константин је напустио Херсон после 2. фебруара 861. године, када се одиграло свечано полагање моштију Св. папе Климента, пронађених три дана раније, у Цркву Св. Леонтија у том граду.²⁷⁷ Даље је кренуо бродом, ка хазарској земљи, *ѵреко Меѵѳског језера*, тј. Азовског мора, *ка Касѳијским враѳима Кавкаских гора*.²⁷⁸

У писму које су Хазари послали византијском цару, које је било повод за Константинов долазак у њихову земљу, стајало је да желе да им се пошаље човек који ће моћи да се расправља са Јеврејима и муслиманима и да ће, ако он у тој расправи ове надвлада, они примити хришћанство. Међутим, иако отворено за различите верске утицаје и толерантно према различитим култовима, у време Константинове посете хазарском двору, њихово друштво било је већ у приличној мери јудаизовано.²⁷⁹ Научници се, ипак, не слажу о томе када је започео, како је текао и када је довршен процес јудаизације Хазара. Средњовековни јеврејски извори о том питању, попут кореспонденције хазарског кагана Јосифа и Хаздаја ибн Шапрута, Јеврејина везира кордовског калифа Абдурахмана III (912–961), тзв. *Писма из Денизе*, такође из средине

²⁷⁵ Responsa Nicolai, Nicolai I epp., 592.27–593.17.

²⁷⁶ Vita Basilii, 97.1–9.

²⁷⁷ Butler, „Sermon on the Translation“, 25–26.

²⁷⁸ Żywoty, K IX, 33.

²⁷⁹ Golden, Conversion of the Khazars, 140–141, и 150 sq. за слична мишљења ранијих истраживача.

X века, и писца Јуде Халевија из средине XII века, пружају податке на основу којих се примање јудејства од стране хазарских владајућих кругова може датирати оквирно у VIII век. Ти извори чин прихватања јудејства од стране Хазара везују за тзв. *надмењање вероисповести*, богословску расправу између заступника јудејства, хришћанства и ислама, пред хазарским каганом, у коме је победу однео представник јудејства, па је каган одлучио да прихвати његову религију. Арапски писци с краја IX и из X века углавном само констатују да Хазари исповедају јудејство, мада поједини иду и до тога да хазарско преобраћање у јудејство хронолошки сместе у време владавине калифа Харуна ал-Рашида (786–809). Најранији пак извор у коме се о томе говори јесте дело једног западноевропског писца, Христијана из Ставелоа, који сведочи да су Хазари већ исповедали јеврејску веру у време када се одвијао процес покрштавања Бугара, између 864. и 870. године.²⁸⁰ У новије време К. Цукерман је покушао да расправу коју је на хазарском двору водио Константин Философ повеже са поменути *надмењањем вероисповести* јеврејских извора, па је на основу тога закључио да је до одређења Хазара за Мојсијеву веру дошло управо 861. године или врло мало после.²⁸¹ Међутим, након што је он изнео резултате својих истраживања о тој теми, у Шведској је пронађена остава хазарских новчића, који су носили арапске натписе *Ard al-Khazar* (*Земља Хазара*) и *Мојсије је Пророк Божји*, и који су датовани у 837/838. годину.²⁸² То недвосмислено сведочи да су Хазари у то време већ званично исповедали јудејство.²⁸³

И из описа Константиновог боравка на двору хазарског кагана и расправа које је тамо водио, јасно је да је јудејство већ било доминантна вероисповест међу Хазарима. Мада то ниједном није непосредно изречено у том одељку *Житија Константиновог*, може се закључити да је и сам хазарски каган био Јеврејин. Наиме, на вечери уприличеној на двору поводом Константиновог доласка, каган му је наздравио говорећи: *Пијем у име Бога Јединога Који је створио сву твар*, на шта је Константин одговорио: *Пијем у име Бога јединога и Слова Његовог, који је створио Словом сву твар, којима се створдише небеса, и живостворног Духа, од кога сва Њихова сила исходи*. На то је

²⁸⁰ Christiani Druthmari Corbeiensis monachi Expositio in Matthaem Evangelistam, PL 106, 1456 A–B. Литература о јудеизацији Хазара је врло обимна. Новији радови, у којима се детаљно анализирају сви расположиви изворни подаци јеврејских, арапских, латинских и словенских извора (ниједан византијски извор не помиње јудејство код Хазара) и пружа преглед старије литературе и критички осврт на њу: *Zuckerman, On the Date of Khazars' Conversion, 237–270; Golden, Conversion of the Khazars, 136–162*, са освртом на сва новија мишљења о хронологији преобраћања Хазара на стр. 150–158.

²⁸¹ *Zuckerman, On the Date of Khazars' Conversion, 250.*

²⁸² *R. Kovalev, Creating Khazar Identity through Coins: The Special Issue Dirhams of 837/8, ed. F. Curta, East Central and Eastern Europe in the Early Middle Ages, Ann Arbor 2005, 220–253.*

²⁸³ *Golden, Conversion of the Khazars, 156, 159.*

каган рекао следеће: *Све истио говорећи, о томе ипак различитио држимо. Јер ви Тројицу славити, а ми Бога Јединога, како нас уче књиге.*²⁸⁴ И цела каганова околина била је претежно јеврејска. Константинов животописац пише како су током исте вечере свуда око њега стајали *Јудеји*.²⁸⁵ Уопштени израз *Јудеји* користи животописац и за оне с којима се Константин касније расправљао.²⁸⁶ За њих не каже да су *мудра чеда и књижна, научена геомѣтрији и астрѣномији и другим наукама*, као за муслиманске богослове са којима се Константин неколико година раније расправљао у Самари.²⁸⁷ То, дакле, нису били некакви јеврејски мисионари који су дошли да тек преобрате Хазаре у јудејство, него људи који су стално боравили у хазарској средини, било потомци ранијих јеврејских досељеника, било сами преобраћени Хазари. И сам Константин, обраћајући се кагану речима: *Ја сам човек један међу вама, без рода и друга*, заправо супротставља себе, као хришћанског изасланика, свима осталима. Истом приликом поручује кагану: *Они од вас, који су силни умом, кад будемо расправљали, оно што разумеју, нека кажу да је тако, а оно што не разумеју, нека ћишају и рећи ћемо им.*²⁸⁸ Дакле, он је ту да се супротстави и одговори свима њима.

Константинова расправа на кагановом двору, како је описана у десетој глави његовог *Житија*, није била никакво *надметање шрију вероисповести*. То је била расправа између хазарских Јевреја и њега, као заступника хришћанства, у којој су они износили своје притужбе и замерке на учење хришћанске вере, настојећи да покажу како је то лажна вера, а он се трудио да њихове нападе оповргне.²⁸⁹ У томе је ова расправа била врло слична оној коју је водио неколико година раније на калифовом двору са муслиманским богословима. Јевреји су износили уобичајене аргументе против хришћанске вере. Истичали су да је Мојсијев закон био први закон који је Бог дао људима, а хришћанима замерали то што верују да је жена родила Бога (Пресвета Бого-

²⁸⁴ Żywoty, K IX, 35–37. Према *Golden*, Conversion of the Khazars, 147, веровање које је у расправи са Константином представљао хазарски каган лако би могло да буде не јудејство, већ култ Тенгрија. Међутим, чињеница да каган истиче предност свог веровања у *Бога Јединога* над хришћанским веровањем у Свету Тројицу, пре говори у прилог томе да је његова религија била јудејство. Као поклоник паганског култа Тенгрија, каган не би имао потребу да замера хришћанима учење о Светој Тројици, док би као поклоник јеврејског монотеизма и те како имао.

²⁸⁵ Żywoty, K IX, 37.

²⁸⁶ Żywoty, K X, 39–53.

²⁸⁷ Żywoty, K VI, 21.

²⁸⁸ Żywoty, K X, 39.

²⁸⁹ *Zuckerman*, On the Date of Khazars' Conversion, 242–245, према томе, није у праву када у Константиновој расправи на хазарском двору види *надметање вероисповести* о којем говори јеврејско *Писмо из Ценизе*. О Константиновој мисији међу Хазарима, уп. и *Иванов*, Мисионерство, 149–152.

родица), што се не држе обрезања, придржавају моногамије, поштују иконе, једу свињско месо, итд... Константин је на све одговорио разложно, користећи бројне библијске цитате, и то искључиво из старозаветних књига, нарочито Пророка – Исаије, Јеремије, Језекиља, Данила, Захарије, Михеја, Малахије.²⁹⁰ Иначе, како сведочи писац *Жиџија Констинџиновог*, Константин је своје беседе које је том приликом изговорио забележио у књигу, коју је касније његов брат Методије превео на словенски, *разделивши је на осам слова*, тј. поглавља,²⁹¹ али је до данас, нажалост, изгубљена.

У целој тој расправи муслимани нису имали никакво учешће. Тек дан након велике расправе са Јеврејима, када су се сви сабрали како би им он изложио потанко учења хришћанске вере, појавио се један од саветника хазарског кагана, који је био муслиман по вери, упитавши га зашто хришћани не признају Мухамеда за пророка, када је он толико лепих речи написао за Исуса Христа, и наводећи та места из *Кур'ана*. Константин му је одговорио да ако хришћани признају Мухамеда за пророка, онда ће оповргнути старозаветног пророка Данила, који је предсказао да ће *по Христју свако њредвиђање и њороковање ѡресџаџи*,²⁹² те да стога, пошто се појавио после Христа, Мухамед никако не може бити пророк.²⁹³ Међу Хазарима је свакако било и следбеника Мухамедовог закона, попут поменутог саветника, будући да су цела два века дотада Хазари били у непрекидном додиру са муслиманима, можда и учесталије него са Византијом, било у честим ратовима, било још чешћим трговачким и културним односима.²⁹⁴ Међутим, чини се да ислам ипак није био у већој мери присутан у хазарском друштву, и да су њему припадали само ретки појединци, док је велика већина исповедала јудејство. То најбоље одсликава Константинов животописац, преносећи реакцију посматрача на наведени Константинов разговор са саветником муслиманом: *Рекоше њак многи од њих – Данило иџио је говорио, Божјим духом је говорио, Мухамед њак сви знамо да је лажов и ѡгубник сџасењу свих, који је највеће блуди своје на злобу и бесџидности изнео*.²⁹⁵ Може ли шта речитије описати приврженост хазарске средине старозаветној религији и неповерење према исламу?

Дан после велике расправе са Јеврејима био је заправо најзначајнији дан Константинове мисије код Хазара. Тог дана Хазари су га замолили да им *ѡричама и умом* искаже веру која је сјајнија од свих.²⁹⁶ Након што их је уверио

²⁹⁰ Żywoty, K IX–X, 37–53.

²⁹¹ Żywoty, K X, 53.

²⁹² Дан., 12:9.

²⁹³ Żywoty, K XI, 57.

²⁹⁴ Новији рад о хазарско-муслиманским односима: D. Wasserstein, *The Khazars and the World of Islam*, edd. Golden, Ben-Shammai, Róna-Tas, *World of the Khazars*, 373–387.

²⁹⁵ Żywoty, K XI, 57.

²⁹⁶ Żywoty, K XI, 55.

да *Христѡв закон објављује стѡрогостѡ ѡбожног живоѡта, ѡ чему у вечним боравишиѡма стѡостѡруки ѡлод доноси*, и разјасни саветнику муслиману зашто хришћани не признају Мухамеда за пророка, хазарске вође су, према Константиновом животописцу, признале предност хришћанске вере над другим верама.²⁹⁷ То је исказао *ѡрви савешник* хазарског кагана, речима: *Као шѡо је дао Бог власѡ над свим народима цару хришћанском и мудросѡ савршениу, ѡако и веру у њима, изван које нико не може живоѡта вечног живеѡи.*²⁹⁸ На то је Константин изјавио да сматра да је успео да их убеди у ваљаност својих речи и да, ако се ко још њима противи, ступи с њим у нову расправу. Уколико су схватили све његове речи, позвао их је да се крсте у *име Свешѡ Тројице*. Хазари, међутим, иако су признали предности хришћанске вере, ипак нису били спремни да јој се у потпуности предају. Њихова одлука била је да се од тог дана *крстѡи ѡо вољи, ко хође*. Крстило се свега *двешѡа људи*, који су се на тај начин *оѡргли од ѡаганских мрзосѡи и незакониѡих жсенидби.*²⁹⁹ Каган је, ипак, саставио писмо за цара, у коме истиче како им је Константин, царев посланик, исказао хришћанску веру разумом и делом, и како је, схвативши да је то истинита вера, заповедио да се људи *крстѡе ѡо својој вољи*, надајући се да ће и он сам учинити исто. Писмо закључује исказом како су Хазари *другови и ѡријашѡељи* његовом Царству, и како су спремни да буду у његовој служби ако буде потребе.³⁰⁰ Константину је каган понудио многе дарове, али је овај уместо свега тражио од кагана да ослободи и преда му грчке заробљенике, којих се испоставило да има око две стотине. Тиме је окончан боравак Константина Философа у земљи Хазара, и он је кренуо назад.³⁰¹

За оних две стотине Хазара који су се одмах крстили, Константинов животописац истиче да су се они крштењем *оѡргли од ѡаганских мрзосѡи и незакониѡих жсенидби*. То би значило да је међу њима било припадника свих вероисповедања тада заступљених међу Хазарима – и поклоника турског тенгризма, и Јевреја и муслимана. Мислим да се на та покрштавања у земљи Хазара односе подаци из једног извора који је добро познат, али никада није довођен у везу са њима. У питању је писмо патријарха Фотија упућено Антонију, архиепископу Боспора (Кимеријског), после Херсона другог по значају византијског упоришта на Криму. Писмо је кратко, тако да ћу његов садржај пренети у целини.

Беше некад Негосѡољубива Скиѡска ѡучина... Милићани ѡак човекољубљем и кулѡуром зверски и варварски ѡроменише обичај, и у

²⁹⁷ Źywoty, K XI, 55–57.

²⁹⁸ Źywoty, K XI, 57.

²⁹⁹ Źywoty, K XI, 59.

³⁰⁰ Źywoty, K XI, 59.

³⁰¹ Źywoty, K XI, 59.

Госћољубиву ову ѡреѡвориише. Сада ѡак кроз ѡебе и због ѡвојих ради врлине најора и ѡрудова и због другог сѡарања о Божанском делу, не само Госћољубива, него и Благочесћива ѡсћаје и назива се. Коликом, дакле, док ово мислим и ѡишем, радошћу и весељем да се исћуним? Ако ѡак и ѡамошње Јевреје у ѡодансћиво Хрисћово ѡѡћинивши, из мрака и Писма на благодаћ, како си најисао, намераваши ѡревесћи, уздам се и ѡрижелькујем леје ѡлодове добрих нада, које сам увек о ѡеби гајио.³⁰²

Познато је да је на *Фѡћијевом сабору* 879–880, за време Фотијевог другог патријархата, био присутан босфорски епископ Лука (Λουκᾶς Βοσπύρης), који се у саборским актима наводи непосредно пре Павла Херсонског.³⁰³ Према томе, ово писмо је морало настати за време док је Фотије по први пут седео на патријаршијској столици Цариграда, тј. између 858. и 867. године.³⁰⁴ На једном месту у писму Фотије каже *као шћо си најисао* (ὡς ἔγραψας), што сведочи да он заправо саставља одговор на претходно писмо босфорског архиепископа. Град Босфор се налазио на самој граници хазарске територије, па када његов архиепископ говори о покрштавању Јевреја, то се мора довести у везу са Хазарима. Једино покрштавање хазарских Јевреја у то време јесте оно које је било заслуга Константина Философа. Треба се подсетити како Константинов животописац описује његов пут из Херсона ка хазарској земљи: *Севиши у брод, ѡче ѡуѡваѡи ка Хазарима, на Меѡсско језеро и Касћијска враћа Кавкаских гора.*³⁰⁵ Пут бродом из Црног мора ка *Меѡсском језеру*, тј. Азовском мору, водио је кроз мореуз који је у старини називан *Кимеријским Босфором*, за разлику од Босфора на коме лежи Цариград, који је називан *Босфором ѡрачким*. На кримској обали поменутог мореуза налазио се истоимени град, Босфор, данашњи Керч, чијем је архиепископу Антонију Фотије упутио наведено писмо. Није ли Константин, приликом свог проласка кроз Кимеријски Босфор свратио у град Босфор и посетио тамошњег архијереја, као што је и у Херсону време проводио са херсонским архиепископом, и у одласку и у повратку? У његовом житију то није забележено, али је тешко поверовати да би једноставно прошао мимо последњег ромејског и хришћанског упоришта пре уласка у земљу варвара и неверника. То је, уосталом, било и место са кога му је најлакше и најбрже могла пристићи помоћ, уколико би се за њом указала потреба, а такође и најпогодније место за везу са Цариградом. Вести о Константиновим згодама у земљи Хазара најпре би стигле до Босфора, а одатле би лако биле прослеђене у Цариград. Није ли то управо био случај са Константиновим

³⁰² Photii epp., 97.2–12.

³⁰³ Mansi, XVII, 373 С.

³⁰⁴ Управо тако писмо је датовано и у издању Фотијевих посланица, Photii epp., п. 97.

³⁰⁵ Zywyoty, К IX, 33.

преобраћањем две стотине Хазара, углавном пагана и Јевреја? Вест о томе је свакако најпре доспела у Босфор, а тамошњи архиепископ известио је за тим и патријарха у Цариграду. То што патријарх у свом одговору архиепископу све заслуге за поменуто покрштавање Јевреја приписује њему, сасвим је разумљиво, јер су нови хришћани у Хазарији највероватније најпре стављени под духовну надлежност, тј. епископску јурисдикцију, епископа најближег града, а то је био Босфор. Према томе, писмо патријарха Фотија босфорском архиепископу Антонију треба датовати у 861. годину. Оно представља за сада једини познати савремени грчки извор који, додуше посредно, сведочи о једној епизоди живота и деловања Константина Философа.³⁰⁶

Пут ка Цариграду водио је Константина поново преко Крима и Херсона.³⁰⁷ У Херсону се поново сусрео са тамошњим архиепископом.³⁰⁸ Нема сумње да је управо тада Константин узео са собом и мошти Св. Климента, које је неколико месеци раније пронашао и организовао да се похране у Храму Св. Леонтија у Херсону. Његов животописац не помиње то изричито, али касније, када описује Константинов долазак у Рим после моравске мисије, 867. године, пише како је са собом донео и мошти Св. Климента, папе римског.³⁰⁹ Константин је ове мошти могао узети једино приликом свог другог боравка, при повратку из земље Хазара.

Пошто се вратио у Цариград, Константин се сусрео са царем и пренео му искуства са управо обављеног задатка. После тога је неко време живео мирно, у престоничкој Цркви Св. Апостола.³¹⁰ Ту је остао док се пред њега ускоро нису поставили нови задаци и изазови, или, како је то његов животописац сликовито описао, *ѿруд не мањи од ѿрвих*.³¹¹

³⁰⁶ *Simeonova*, *Diplomacy*, 72–73, схвата то писмо само као знак Фотијевог интересовања за чвршће повезивање са периферним деловима Царства, али га не доводи у везу са мисијом Константина Философа код Хазара.

³⁰⁷ Пре него што је стигао у Херсон, Константин се сусрео са хришћанским становницима Фула, једног града на Криму, које је наговорио да напусте неке паганске обичаје којих су се држали, *K XII*, 61–63.

³⁰⁸ *Żywoty*, *K XII*, 61.

³⁰⁹ *Żywoty*, *K XVII*, 85.

³¹⁰ За ту епизоду Константиновог живота, његов животописац везује још једну интересантну причу, која се непосредно надовезује на његова искуства из управо окончаног посланства на Криму и код Хазара. Наиме, у цариградској Цркви Св. Софије налазила се једна чаша, обложена драгим камењем, за коју се веровало да потиче из времена цара Соломона, на којој су били стихови написани јеврејским и самарјанским језиком и писмом, које до тог времена нико није могао да прочита, јер у Цариграду није било познавалаца тих језика. То је пошло за руком тек Константину Философу, пошто се вратио из своје хазарске мисије, приликом које је на Криму савладао јеврејски и самарјански језик, *Żywoty*, *K XII*, 63–65.

³¹¹ *Żywoty*, *K XIV*, 65.

ФОТИЈЕ И ЈЕРМЕНИ: ПРОТИВ ЈЕРЕСИ ТЕОПАСХИТА

Године 311. јерменске ере (између 25. априла 862. и 24. априла 863), цариградски патријарх Фотије послао је архиепископа Нике Вахана (Јована) католикосу Велике Јерменије Захарији, ради договора о вери. Стога је јерменски католикос Захарија сазвао сабор бројних епископа и монаха у Ширакавану, у присуству јерменског сарајетца Ашоа, који је тамо логоровао с војском својих њелемића, коју је сабрао због побуне у северним пределима.³¹² Тако гласи текст колофона на почетку излагања о сабору у Ширакавану, које је сачувано у јерменским текстовима. Поменути сабор је био централни догађај у византијско-јерменским политичким и верским додирима током седме деценије IX века, у ери највеће византијске духовне експанзије. Та експанзија, дакле, дотакла се и Јерменије.

Јермени су били древни хришћански народ, јер је њихов краљ Тиридат (298–330) прихватио хришћанство које је проповедао Св. Григорије Просветитељ и прогласио га државном религијом већ на почетку IV века, у време када су цареви Константин и Лициније Миланским едиктом 313. године прекинули прогон хришћана у Римском царству.³¹³ Међутим, јерменско хришћанство било је расколничко, пошто су они у време христолошких распри у V веку постали присталице монофизитства, одлучни у одбацивању закључака Четвртог васељенског сабора у Халкидону 451. године и од таквог свог уверења нису одступили ни у вековима који су уследили.³¹⁴ Своју намеру да ради на превазилажењу раскола и придобијању Јермена за православни облик исповедања хришћанства, патријарх Фотије први пут је изразио већ у својој познатој и у овом раду навођеној посланици папи Николи I из лета 861. године,³¹⁵ да би у *Окружној посланици патријаршијским њреститолима Истока* из 867. поносно истицао како се и *сјановници Јерменије, који беху њобеђени нечасљивошћу јаковића*, оснажише да одбаце стару заблуду, те да сада *део Јермена служи чисто и њправославно хришћанску службу и баца анаџему на Евџиха и Севера и Диоскора* и остале начелнике противхалкидонског покрета.³¹⁶ Управо у периоду између поменуте две његове посланице, одиграла се опсежна делатност Фотија и византијских државних власти на наметању византијских догматских ставова Јерменима.

³¹² Пападопулос-Керамевс, Фотия творения, 196.1–7, 246; Dorfmann-Lazarev, Arméniens et Byzantins, 1.

³¹³ ODB I, 179, II, 883–884, III, 2110 (N. Garsoïan); Grousset, Histoire de l'Arménie, 121–125; Armenian People I, 81–84 (N. Garsoïan); Мајендорф, Империјално јединство, 93–94.

³¹⁴ Мајендорф, Империјално јединство, 94–97, 243–256; ODB I, 179 (N. Garsoïan).

³¹⁵ Photii epp., 290.359–365.

³¹⁶ Photii epp., 2.38–47.

*Хронологија византијско-јерменске прејиске
у време Фотија и Ашоја I*

Поред поменутих списа посвећених јерменском сабору у Ширакавану, ту византијску, у првом реду Фотијеву делатност најбоље одсликава обимна кореспонденција која је тих година постојала између Цариграда и јерменских црквених и политичких поглавара, и која је у највећој мери сачувана, нешто у грчким, а нешто у јерменским рукописима. Сачувана су, дакле, следећа писма: патријарха Фотија католикосу Захарији, познато као *Посланица Јерменима*,³¹⁷ патријарха Фотија јерменском владару, кнезу Ашоту,³¹⁸ одговор кнеза Ашота патријарху Фотију, који је саставио јерменски учитељ Сахак Мрут,³¹⁹ друго, изузетно опширно, писмо патријарха Фотија кнезу Ашоту, насловљено *Проштив јереси ѿеойасхитиа*,³²⁰ и писмо кнезу Ашоту, које је по заповести византијског двора у име патријарха Фотија саставио Никита Византинац.³²¹ Постоје још два писма, једно патријарха Фотија католикосу Захарији, и друго истог патријарха кнезу Ашоту, за која је утврђено да нису аутентична,³²² те се не могу узети у обзир приликом расветљавања византијско-јерменских односа у Фотијево време. У неким од горе наведених аутентичних писама помињу се и нека друга, која нису сачувана, али чији помен омогућава да се цела кореспонденција сагледа у својој потпуности и свим својим сегментима. Утврђивање тачног редоследа упућивања појединих писама која су је чинила и што прецизније хронологије њиховог настанка јесте кључно за разумевање читаве кореспонденције, а самим тим и за јасно сагледавање Фотијеве, тј. византијске, политике према Јерменима шездесетих година IX века. Тој византијско-јерменској кореспонденцији свакако треба придодати и

³¹⁷ *Darrouzès*, Deux lettres, 155–181 (са француским преводом); Photii ерр., 285.1–479.

³¹⁸ Писмо је сачувано само на јерменском, *Пападопулос-Керамевс*, Фотия творения, 210.14–213.23, 261–264 (руски превод); *Finck*, *Gjandschezian*, Brief des Photios an Aschot, 1–4 (немачки превод); Photii ерр., 298.1–161 (латински превод); *Dorfmann-Lazarev*, Arméniens et Byzantins, 24–32 (француски превод); *Grumel*, Regestes, no. 515.

³¹⁹ Сачувано само на јерменском, *Пападопулос-Керамевс*, Фотия творения, 214.1–226.4, 265–279 (руски превод); *Finck*, *Gjandschezian*, Brief des Photios an Aschot, 4–17 (немачки превод); *Dorfmann-Lazarev*, Arméniens et Byzantins, 32–53 (француски превод).

³²⁰ *Darrouzès*, Deux lettres, 141–153 (делови, са француским преводом); Photii ерр., 284.1–3294.

³²¹ Nicetae refutatio epistolae ab Armeniae principe, 587–665; *Grumel*, Regestes, no. 516.

³²² Тобожње писмо Фотија католикосу Захарији, сачувано само на јерменском, објавио је *Пападопулос-Керамевс*, Фотия творения, 179–195, 227–245 (руски превод); *Grumel*, Regestes, no. 473. Да то не може бити Фотијево писмо образложили су В. Лаурдас и Ј. Г. Вестеринк, Photii ерр. III, XI. Друго писмо, насловљено *Одговор на писма кнеза Ашоја која је најисао Сахак, учитељ Јермена*, али познатије као *Одговори патријарха Фотија на писма кнеза Ашоја*, Photii ерр., 299.1–80 (латински превод), одбацио је као неаутентично *Dorfmann-Lazarev*, Arméniens et Byzantins, 91.

једно писмо папе Николе I кнезу Ашоту, од кога је сачуван само одломак,³²³ јер оно такође има значај за расветљавање тог питања.³²⁴

Хронологија поменуте византијско-јерменске кореспонденције у време патријарха Фотија и кнеза Ашота I није, међутим, још увек поуздано утврђена, а мишљења која су до сада изнета у науци дијаметрално су супротна. Први издавачи неких од поменутих писама уз своја издања и преводе нису уопште постављали питање о њиховом датирању. Прву детаљнију историјску анализу тих писама сачинио је Жозеф Лоран и целу преписку хронолошки сместио у време првог Фотијевог столовања Цариградском црквом, а након сабора у Ширакавану, дакле између 862. и 867. године.³²⁵ Венанс Гримел, полазећи од тога што се на почетку писма Никите Византинца, које представља одговор на писмо Ашота Фотију, које је саставио Сахак као одговор на прво Фотијево писмо Ашоту, помињу *ἱρεβлагочесῑиви и ἱравославни царевии*,³²⁶ закључио је да су оба поменута византијска писма – прво Фотијево Ашоту и Никитин одговор на Ашотов одговор Фотију – настала у време владавине цара Василија I и његових синова Лава и Александра, између 879. и 886. године, пошто је током највећег дела Фотијевог првог столовања, у Цариграду владао само један цар – Михаило III, све док није 26. маја 866. крунисао Василија Македонца за цара и свог савладара.³²⁷ Жан Дарузес, који је открио и први објавио два значајна дела те преписке – писмо Фотија католикосу Захарији (*Посланица Јерменима*) и друго писмо Фотија кнезу Ашоту (*Проџив јереси ѡеойасхийа*) – наклоњен је датирању читаве кореспонденције у период првог Фотијевог столовања, и то што ближе времену сабора у Ширакавану 862. године.³²⁸

Међутим, у новије време откривен је и објављен до тада непознати препис јерменског текста првог Фотијевог писма Ашоту, што је потоњим издавачима и истраживачима омогућило да не само то писмо него и хронологију целе кореспонденције, која у великој мери и почива на датовању тог писма, смести у време када је Фотије по други пут заузимао патријаршијски положај Константиновог града, између 877. и 886. године. Наиме, у рукопису бр.

³²³ Nicolai I epp., 451.25–454.9.

³²⁴ Поред наведене кореспонденције, податке о византијско-јерменским односима друге половине IX пружају и каснији јерменски писци из XII и XIII века, cf. *Laurent*, Arménie, 309–310. Међутим, њихови подаци о том времену су углавном нетачни, посебно о питању хронологије, због њихове велике временске удаљености од догађаја о којима пишу, а и међусобно су противуречни.

³²⁵ *Laurent*, Arménie, 309–316.

³²⁶ *Nicetae refutatio epistolae ab Armeniae principe*, 588 A.

³²⁷ *Grumel*, *Regestes*, nos. 515–516.

³²⁸ *Darrouzès*, *Deux lettres*, 138–139. Ж. Дарузес препознаје у *ἱреβлагочесῑивим и ἱравославним царевима* Никитине посланице Михаила III и његовог ујака Варду након што га је сестрић учинио кесаром, прихватајући, међутим, погрешно датирање тог догађаја у 26. април 862. године, а не 12. април 864.

960 збирке јерменског Манастира Св. Јакова у Јерусалиму (*Hierosolymitanus S. Iacobi Armeniorum 960*), који потиче из 1602. године, сачуван је препис поменутог Фотијевог писма Ашоту са два одељка којих нема у другом, од раније познатим преписима.³²⁹ Управо тај препис В. Лаурдас и Л. Г. Вестеринк узели су као подлогу за латински превод тог писма, који су објавили у својој збирци Фотијевих посланица.³³⁰ У првом од та два нова одељка, Фотије истиче како су прошле његове *ојасне незгоде* и како се радује због свог *јоврајка у њај царски град*, а мало даље како писмо пише управљајући *духовним сѣварима јосле свог јоврајка, ...које су му јоверене од Богом јосѣављених царева*.³³¹ У истом одељку помиње се и писмо са изразима најдубљег пријатељства које је Ашот претходно слао Фотију, као и његова брига због Фотијевих патњи у прогонству.³³² Ти редови навели су издаваче да то писмо, а по њему и целу кореспонденцију, датирају у период другог Фотијевог столовања, након његовог повратка из изгнанства у Цариград и у време владавине више царева, Василија I и његових синова, а прецизније у период између 877. и 879. године.³³³ Такво датирање направило им је ипак мали проблем, пошто у њега нису могли да уклопе Фотијево писмо које је он, као патријарх, упутио католикосу Захарији (*Посланица Јерменима*), које је пронашао и објавио Ж. Дарузес, јер је Захарија умро 876. године. Да би тај проблем превазишли, прибегли су комбинацијама и конструкцијама, како је, тобоже, Фотије, после повратка у Цариград 873. или 875. године, и помирења са патријархом Игњатијем, преузео на себе патријаршијске дужности за Игњатијевог живота.³³⁴

Игор Дорфман-Лазарјев, аутор обимне студије о византијско-јерменским односима у време патријарха Фотија, прихватио је у потпуности датирање Фотијевог писма Ашоту у време после 877, налазећи чак и аргументе да датирање помери у 881/882. годину. Наиме, у наводу Фотијевог писма Ашоту да *Сѣари Рим на истји начин јошјује Чейврѣи сабор, као и ми ѣри сабора која су му јрејходила*,³³⁵ Дорфман-Лазарјев види назнаку да Фотије то пише после помирења са Римском црквом, до кога је дошло на сабору 879/880.³³⁶ На време после тог сабора, по њему, указује и то што Фотије спомиње *седам васељенских сабора* које признаје целокупна црква, што је коначно утврђено управо на том сабору.³³⁷ Ипак, његов кључни аргумент за датирање Фотијевог писма Ашо-

³²⁹ Cf. Photii epp. IV, pp. IX–X.

³³⁰ Photii epp., 298.1–161, за поменуте одељке, cf. ll. 6–65, 134–153.

³³¹ Photii epp., 298.33–34, 46–49.

³³² Photii epp., 298.23–27, 34–41.

³³³ Photii epp., nos. 284, 298, 299.

³³⁴ Photii epp., no. 285.

³³⁵ Photii epp., 298.88–89.

³³⁶ Dorfmann-Lazarev, Arméniens et Byzantins,

³³⁷ Photii epp., 298.88–92; Dorfmann-Lazarev, Arméniens et Byzantins, 83–84.

ту у 881/882. годину јесте један запис који се налази испред преписа писма у једном рукопису из XIII века, у коме стоји да је оно настало *при њонѣификаѣу јерменског кайѣоликоса Георгија и двадесетѣ године владавине кнеза кнежева Ашоѣа*. Пошто је Ашот добио титулу *кнеза кнежева* од калифа 862/863. године, то би двадесета година његове владавине била управо 881/882.³³⁸ Последњи аргумент за позно датирање првог Фотијевог писма Ашоту Дорфман-Лазарјев налази у томе што Фотије на самом крају писма пише како шаље Ашоту на дар чест Часног Крста, што је, према позносредњовековним јерменским изворима, Ашоту даровао цар Василије I (867–886), а аутор то даровање доводи у везу са Василијевом победоносном кампањом на истоку 878/879. године.³³⁹ Пошто је писмо Ашота Фотију, које је саставио учитељ Сахак, било одговор на поменуто Фотијево писмо, то је оно морало настати после њега, највероватније 882. године. Писмо које је по налогу византијског цара, а у име патријарха Фотија саставио Никита Византинац било је одговор на поменуто Сахаково писмо, па је настало после њега, дакле највероватније 883.³⁴⁰ Међутим, одбацујући схватање да је и Фотијево друго писмо Ашоту, оно насловљено *Против јереси ѣеоеасхѣѣа*, одговор на исто писмо учитеља Сахака, које су модерни издавачи Фотијевих посланица јасно поткрепили,³⁴¹ Дорфман-Лазарјев износи мишљење да и оно и Фотијево писмо католикосу Захарији припадају ипак периоду његовог првог столовања на патријаршијском престољу и ближе сабору у Ширикавану, дакле времену пре 867. године.³⁴²

Датирање византијско-јерменске кореспонденције у време другог Фотијевог столовања Цариградском црквом, после 877. године, које је заступљено у модерној науци, почива, дакле, пре свега на подацима једног од два раније непозната одељка првог Фотијевог писма кнезу Ашоту. У том одељку помиње се и Фотијев повратак у престоницу, и Ашотова тобожња брига за његове невоље у изгнанству и Ашотово раније писмо и више царева на престољу у Цариграду. Шта, заправо, представљају ти одељци? Они се налазе само у једном од пет сачуваних преписа тог писма, у поменутом рукопису *Hierosolymitanus S. Iacobi Armeniorum 960*, из 1602. године. Тих одељака нема у најстаријем препису из 1298/1299. године, као ни у преостала три преписа из XVII века. Према рукописној традицији, пет поменутих преписа дели се у две редакције – првој редакцији припада препис с краја XIII века, док другој припадају сва четири преписа из XVII века, укључујући и онај из рукописа *Hierosolymitanus 960*.³⁴³ Пошто припадају истој редакцији, јасно је да сва чети-

³³⁸ *Dorfmann-Lazarev, Arméniens et Byzantins*, 24, 84.

³³⁹ *Photii epp.*, 298.160–161; *Dorfmann-Lazarev, Arméniens et Byzantins*, 84–85.

³⁴⁰ *Dorfmann-Lazarev, Arméniens et Byzantins*, 85–87.

³⁴¹ *Photii epp.*, no. 284.

³⁴² *Dorfmann-Lazarev, Arméniens et Byzantins*, 87–91.

³⁴³ *Photii epp.* III, pp. IX–X.

ри преписа потичу од истог предлошка. Тај предлошак, међутим, очигледно није садржао спорна два одељка, јер се они не налазе у три преписа настала на основу њега. У томе се тај предлошак слагао и са старијом редакцијом преписа, оном којој припада препис из 1298/1299. Дакле, два одељка о којима је све време реч у препису писма у рукопису *Hierosolymitanus 960* из 1602. не потичу из предлошка на основу кога је тај препис настао. Самим тим, они се нису налазили ни у аутографу ни у првобитном јерменском преводу. Они су очигледно накнадно дописани у поменутом рукопису. То потврђује и примедба приређивача Лаурдаса и Вестеринка да су та два одељка *додата друга руком* (alia manu) међу фолија рукописа.³⁴⁴ Тај рукопис је, иначе, и једини који садржи писмо *Одговори патријарха Фотија на питања кнеза Ашота*, за које је доказано да није аутентично.³⁴⁵ Очигледно, неко је почетком XVII века из неког разлога имао намеру да додатно истакне односе између патријарха Фотија и кнеза Ашота, чак и путем неаутентичних текстова. Тежња да се истакну добри и пријатељски односи патријарха и јерменског господара више је него приметна у одељцима интерполираним у текст Фотијевог писма Ашоту, јер је у великом контрасту са строгим тоном којим се патријарх обраћа кнезу у аутентичном делу писма.³⁴⁶

Остали аргументи које И. Дорфман-Лазарјев износи у прилог свом позном датирању Фотијевог писма Ашоту лако су обориви. Помен да *Синари Рим* поштује Четврти васељенски сабор као и прва три није ништа друго до изношење једне добро познате чињенице, тим пре што се у наставку реченице наводи да то исто чине и *велика синолици Александрије и синолици Јерусалима*,³⁴⁷ и никако не мора да значи да је Фотије тада био у добрим односима са Римом. Да је Фотије други Никејски сабор из 787. године сматрао *седмим васељенским сабором* већ и током свог првог столовања на патријаршијском престолу, сведочи његова *Окружна посланица патријаршијским јерменским епископима* из прве половине 867. године.³⁴⁸ Колофон забележен у рукопису насталом 1298/1299. године, у коме се налази најстарији препис Фотијевог писма Ашоту, са податком о *двадесетјој години владавине кнеза кнежева Ашота* као времену настанка писма не мора имати никакву изворну вредност, јер би се могло рећи да одсликава схватања која је преписивач из XIII века имао о догађају из IX века. Подаци позносредњовековних јерменских извора о даривању делића Часног Крста кнезу Ашоту од стране цара Василија I такође немају значајнију историјску вредност.

³⁴⁴ Photii epp. III, pp. IX–X.

³⁴⁵ Photii epp. III, p. X, no. 299.1–80; *Dorfmann-Lazarev*, Arméniens et Byzantins, 91.

³⁴⁶ Photii epp., 298.1–5, 66–133, 154–161.

³⁴⁷ Photii epp., 298.88–91.

³⁴⁸ Photii epp., 2.349–387.

Прво писмо патријарха Фотија кнезу Ашоту и читава византијско-јерменска кореспонденција Фотијевог времена припадају, ипак, првом периоду Фотијевог управљања византијском црквом (858–867). Аргументи у прилог томе могу се наћи у садржају самих писама. Кључни податак за датирање целокупне кореспонденције налази се у другој Фотијевој посланици кнезу Ашоту, оној која носи наслов *Прοίτις јереси ι̅εοι̅αςχί̅ι̅α*. На њеном почетку, Фотије истиче како су се *други Јермени* вратили православном исповедању вере *не ње много времена* (οὐ πρὸ πολλοῦ χρόνου), и то *наговарањем блажњејшег Јована, архиепископа Нике*.³⁴⁹ Јован, архиепископ Нике, којег на том месту спомиње Фотије, исти је онај Јован или Вахан, архиепископ Нике, који је био Фотијев изасланик код јерменског католикоса Захарије и учесник сабора у Ширакавану 862. године.³⁵⁰ Његова делатност међу Јерменима, коју Фотије има у виду, свакако припада времену одржавања поменутог сабора и обухвата и сам сабор. Према томе, Фотијева посланица *Прοίτις јереси ι̅εοι̅αςχί̅ι̅α* настала је у годинама које су уследиле сабору у Ширакавану 862. Пошто је она била одговор на Ашотово писмо Фотију које је саставио јерменски учитељ Сахак, то је поменуто Ашотово/Сахаково писмо настало пре ње. Пошто се у том писму Ашот користи титулом *кнез кнежева Велике Јерменије (i̅šxanac' i̅šxan Hayoc' Medzac')*,³⁵¹ коју је добио од калифа између новембра 862. и априла 863. године, у сваком случају након сабора у Ширакавану, јер је тада био још увек само *с̅ι̅α̅ρ̅α̅ι̅ε̅ι̅*, тј. врховни заповедник војске,³⁵² оно је могло настати најраније 863. године. Како је то Ашотово/Сахаково писмо настало као одговор на прво Фотијево писмо Ашоту, морало је настати после њега. Међутим, и у том првом Фотијевом писму Ашоту, јерменски владар ословљава се као *кнез кнежева*,³⁵³ па је и оно могло настати најраније почетком 863. године. Коначно, писмо Никите Византинца настало је такође као византијски одговор

³⁴⁹ Photii ерр., 284.15–20.

³⁵⁰ Идентификацију Јована, архиепископа Нике из Фотијевог посланице и Вахана, архиепископа Нике, Фотијевог изасланика, из аката сабора у Ширакавану, утврдио је *V. Grumel, L'envoyé de Photius au catholicos Zacharie: Jean de Nikè, REB 14 (1956) 169–173*, где је показао и да седиште тог архијереја није била позната Никеја, како се у науци до тада мислило, већ Ника, градић у Тракији, који је средином IX века претворен у седиште аутокефалног архиепископа, cf. Notitiae, 7.69, 8.83, 11.103, 12.106. *Dorfmann-Lazarev, Arméniens et Byzantins*, 66–68, прихвата идентификацију Јована Никијског из посланице и Фотијевог изасланика на сабору у Ширакавану, али сматра да он није на почетку сабора изложио византијско исповедање вере, јер је текст тог исповедања који је сачуван наводно монофизитски, *Dorfmann-Lazarev, Arméniens et Byzantins*, 1–19, 130–211, већ је то учинио извесни Јерменин, који се заиста звао Вахан.

³⁵¹ *Παναδοπουλος-Κεραμεβς*, Фотия творения, 214.7–12, 265; *Dorfmann-Lazarev, Arméniens et Byzantins*, 33.

³⁵² *Dorfmann-Lazarev, Arméniens et Byzantins*, 63–66.

³⁵³ *Παναδοπουλος-Κεραμεβς*, Фотия творения, 210.19–20, 261; *Dorfmann-Lazarev, Arméniens et Byzantins*, 25.

на Ашотово/Сахаково писмо Фотију,³⁵⁴ па је, према томе, састављено у исто време када и Фотијева посланица *Пройиив јереси тшеојасхийта*, после 863. Тако би, дакле, целокупна кореспонденција између Цариграда и јерменског кнеза кнежева Ашота припадала времену између 863. и 867. године.

Своје писмо католикосу Захарији, познато као *Посланица Јерменима*, патријарх Фотије по свој прилици помиње у другом писму Ашоту (*Пройиив јереси тшеојасхийта*), јер на једном месту упућује кнеза да за све оно што би му остало нејасно у више него исцрпном богословском разматрању које му је у том писму изложио, појашњење потражи у *другој посланици* коју је послао својем *саслужийељу Захарији и њравославним Јерменима*.³⁵⁵ Према томе, *Посланица Јерменима* настала је пре посланице *Пройиив јереси тшеојасхийта*. Штавише, у свом првом писму Ашоту, Фотије истиче да је о ономе о чему том приликом њему пише *већ неколико љуџа љисао бројним речима* његовом *настџавнику и њрвосвештенику*,³⁵⁶ при чему свакако мисли на католикоса Захарију. Дакле, пре него што се први пут обратио јерменском кнезу, Фотије је већ био развио обимну кореспонденцију са јерменским црквеним поглаварем. У *Посланици Јерменима* Фотије више пута истиче како је она одговор на Захаријин одговор на неку његову ранију посланицу.³⁵⁷ Сасвим је могуће да Фотије, када у првом писму Ашоту помиње ту богату кореспонденцију са католикосом Захаријом има у виду и *Посланицу Јерменима*. Према томе би и *Посланица Јерменима* и целокупна преписка између Фотија и Захарије настала пре него што се Фотије први пут обратио кнезу Ашоту, после почетка 863. године. Тако се долази до закључка да је преписка између двојице црквених поглавара вођена управо у време одржавања сабора у Ширикавану, 862. године. Тиме је целокупна византијско-јерменска кореспонденција хронолошки смештена у време између 862. и 867. године. Сада је тек могуће приступити анализи садржаја те кореспонденције, како би се, уз анализу података других извора, могла реконструисати византијска политика према Јерменима у седмој деценији IX века.

Византијски војни њродор у делове Јерменије и сабор у Ширикавану

Као што је већ напоменуто, прва назнака о византијској делатности са циљем преобраћања монофизитских Јермена у православни облик

³⁵⁴ О томе да је Никитино писмо одговор на Сахаково, cf. Photii epp., nos. 284, 298, pp. 3, 167; *Dorfmann-Lazarev*, Arméniens et Byzantins, 86–87.

³⁵⁵ Photii epp., 284.3191–3197.

³⁵⁶ *Панадопулос-Керамевс*, Фотия творения, 212–213, 263; *Dorfmann-Lazarev*, Arméniens et Byzantins, 30.

³⁵⁷ Photii epp., 285.32–36, 61 sq, 91 sq, 127–134, 146–149.

хришћанства појављује се у Фотијевој посланици папи Николи I из лета 861. године. У њој Фотије, говорећи о расколницима у оквиру цркве, наводи да постоје, поред иконобораца, и *они који у њему (Христу) љириде сједињују или љошћуно љоричу, који увођењем друге новије љириде оне раније одбацију и Четврћи сабор безбројним власфимијама наљадају. Ми смо љрошћив њих расћиреним и дугим временом љрићремљеним раћом многе у љодложностћ Христу заробили.*³⁵⁸ Ту не може бити реч о неким другим монофизитима до о Јерменима.³⁵⁹ Дакле, у време када Фотије пише те редове, византијска акција на придобијању Јермена не само да је већ започела него је дала и прве резултате.

Шта је инспирисало византијско деловање у том правцу почетком друге половине IX века? Јермени су се опирали халкидонској догми већ више векова. Зашто је Фотије помислио да је баш тад куцнуо час да се они преобрате? Тешко да је цео подухват на том пољу проистекао само из Фотијеве личне амбиције и надахнућа. Прави разлог за покретање акције међу Јерменима крије се, по свој прилици, у измењеним политичким околностима на источној граници Ромејског царства педесетих и шездесетих година IX века. Размена заробљеника између Ромеја и Арабљана извршена почетком 856. године није означила и почетак трајног мира на граници два царства. Исте године борбе су настављене, а византијска војска, коју је предводио патриције Петрона, стратег теме Тракисијаца, ујак цара Михаила III и млађи Вардин брат, прешла је горњи ток Еуфрата, напала Амиду и започела велику офанзиву на источној граници Царства, уперену против приеуфратских муслиманских емирата. Велики напад на Самосату извршен је 859, а предводили су га сам цар Михаило III и Варда. Погранични сукоби били су мање-више непрестани. Коначно, 3. септембра 863. године ромејска војска је под заповедништвом Петроне однела одлучујућу победу над емиром Мелитине Омаром ибн Абдулахом код Посона. Та победа је осигурала византијску превласт на подручју горњег Еуфрата.³⁶⁰ То подручје обухватало је управо западне пределе Јерменије, која се од краја VII века налазила претежно у арабљанској сфери политичког утицаја. Војни успеси и непосредније политичко присуство Византије на граници, па и једном делу јерменске територије, створили су неопходне предуслове за појачано деловање византијске државе и цркве у Јерменији и на духовном плану.

Прилике у Јерменији у то време биле су тешке. Након неуспеха великог устанка против арабљанске власти из 850–855. године, земља се налазила у незавидном положају. Сви водећи људи Јерменије, на челу са дотадашњим

³⁵⁸ Photii epp., 290.359–365.

³⁵⁹ Photii epp., no. 284, p. 3.

³⁶⁰ Cf. Vasiliev, Arabes I, 227–257; Varona Codeso, Miguel III, 131–141.

земаљским поглаваром, кнезом кнежева Багратам Багратунијем (826–851), и његовим братом „спарапетом“, тј. врховним војним заповедником, Смбатом, кажњени су због подизања устанка заробљеништвом у калифовој престоници Самари, где су неки и скончали.³⁶¹ У обезглављеној земљи водећу улогу је мало по мало преузимао Ашот Багратуни, касније назван „Велики“, нови старешина рода Багратуни, најмоћнијег међу јерменским великашима, који је био син спарапета Смбата и синовац кнеза кнежева Баграта. Услед очевог заробљеништва, он је у својој породици преузео наследни положај врховног заповедника јерменске војске, спарапета (буквално „војначелник“, „војвода“), што му је давало у том тренутку највећи ауторитет у Јерменији, али га није чинило и формалним политичким поглаваром земље, јер је именоване *кнеза кнежева Велике Јерменије* (*išxanac' išxan*, арап. *batrīq al batâriqa*, грч. ἄρχων τῶν ἄρχόντων) било у искључивој надлежности арабљанског калифа, преко његовог намесника у Јерменији.³⁶² У тако тешкој политичкој ситуацији на чело Јерменске цркве дошао је католикос Захарија (855–876). У земљи без признатог политичког вођства његова улога као првосвештеника постала је још изразитија. Византијска војна офанзива, која се у то време одвијала на јерменским границама, довела је до појачаног интересовања византијске цркве за верске прилике у Јерменији и управо је католикосу Захарији запало у део да понесе највећи терет односа са њом.

Војни успеси патрикија Петроне на горњем Еуфрату довели су византијски политички утицај најпре у западне пределе Јерменије, пре свега у покрајину Тарон. То је било и прво јерменско подручје на коме је византијска црква започела рад на преобраћању монофизитских Јермена у православно, халкидонско хришћанство. Према подацима које патријарх Фотије износи у својој посланици *Прошив јереси ѿеοιасχίηα*, његов изасланик Јован, архиепископ Нике, својим *наговорима* утицао је на то да се део Јермена врати правилном исповедању вере.³⁶³ При крају исте посланице истиче како су ти Јермени *који су ѿοστῆαλι ѿρωσλαβνι* – Таронити.³⁶⁴ Могло би се, дакле, закључити да је прва последица делатности архиепископа Јована, самим тим и византијске црквене политике, међу Јерменима било управо преобраћење Таронита. Њих би најпре требало препознати и међу оним монофизитима који су *заробљени у ѿοδλοжностῖ Χρῖστῖου*, које Фотије спомиње у писму папи Николи из лета 861. године. Према томе, византијско црквено деловање на подручју Јерменије почело је пре средине 861. године, и већ је онда дало резултата у преобраћењу Таронита. У име византијске цркве то деловање је предводио Јован, архие-

³⁶¹ Grousset, *Histoire de l'Arménie*, 355–371; *Armenian People I*, 140–142 (*N. Garsoïan*); *Greenwood*, *Armenian Neighbours*, 349–351; *Martin-Hisard*, *Monde caucasien*, 369.

³⁶² Grousset, *Histoire de l'Arménie*, 372–377; *Armenian People I*, 146–148 (*N. Garsoïan*).

³⁶³ Photii epp., 284.15–20.

³⁶⁴ Photii epp., 284.3193–3197.

пископ Нике у Тракији. Према неким изворима, сам Јован је био пореклом Јерменин православне вере, па би учешће у преобраћању својих сународника могао доживети и као испуњење личних стремљења.³⁶⁵

Тарон је био Византији најближи део Јерменије и у њему ће византијски политички и верски утицај остати снажан и постојан и у наредним деценијама.³⁶⁶ Међутим, византијска политика преобраћања Јермена није се зауставила на подручју Тарона. У Цариграду су желели да преобрате све Јермене. Зато се патријарх Фотије обратио поглавару Јерменске цркве, католикосу Захарији и послао му архиепископа Јована Никијског као свог изасланика и заступника у верским питањима. Обимна преписка између њега и Захарије, коју Фотије помиње у *Посланици Јерменима* и првом писму кнезу Ашоту,³⁶⁷ започела је, највероватније, том приликом, јер је природно да је Фотије, када је послао архиепископа Јована католикосу Захарији, послао по њему и писмо за Захарију.³⁶⁸ То писмо није сачувано.³⁶⁹ Међутим, у јерменским текстовима у вези са сабором у Ширакавану забележено је исповедање вере које је на том сабору изложио архиепископ Јован, као представник патријарха Фотија,³⁷⁰ па се може закључити да је текст тог исповедања чинио знатан део Фотијевог писма Захарији које је донео Јован.

Сабор у Ширакавану, граду на северу тадашње Јерменије, одржан је, према истраживањима И. Дорфман-Лазарјева, у септембру или октобру 862.

³⁶⁵ *Laurent*, *Arménie*, 311, n. 2.

³⁶⁶ Тароном је од средине IX века владала старија грана породице Багратуни, која је потицала од кнеза кнежева Јерменије Баграта, заробљеника у Самари од 851. године, и стрица Ашота I. Први владар из те гране, најстарији син кнеза кнежева Баграта, звао се такође Ашот и био је господар Тарона између 858. и 878. године, дакле, у време спровођења византијске политике преобраћања Таронита. Он је одржавао одличне односе са Византијом и од цара добио титулу куропалата, али његово верско опредељење није познато. *Greenwood*, *Armenian Neighbours*, 352, сматра да је титулу куропалата добио управо због свог православља. О њему, његовим наследницима, таронским Багратунима и односима Тарона и Византије у IX и X веку, до 968. године, када је та област и формално припојена Византији, cf. *Grousset*, *Histoire de l'Arménie*, 489–494; *Martin-Hisard*, *Monde caucasien*, 376–381.

³⁶⁷ *Photii ep.*, 285.32–36, 61 sq, 91 sq, 127–134, 146–149; *Пападопулос-Керамевс*, *Фотия творения*, 212–213, 263; *Dorfmann-Lazarev*, *Arméniens et Byzantins*, 30.

³⁶⁸ *Laurent*, *Arménie*, 312; *Dorfmann-Lazarev*, *Arméniens et Byzantins*, 80.

³⁶⁹ Посланица која се налази у јерменским рукописима у вези са сабором у Ширакавану и издаје за *Фотијевоу посланицу католикосу Захарији*, *Пападопулос-Керамевс*, *Фотия творения*, 179–195, 227–245; *Grumel*, *Regestes*, no. 473, истраживачи су често сматрали управо тим првим, иницијалним, писмом Фотија Захарији, *Grumel*, loc. cit.; *Laurent*, *Arménie*, 310, 313; *Darrouzès*, *Deux lettres*, 146, n. 13, 157, n. 4. Да то не може бити Фотијево дело образложили су В. Лаурдас и Ј. Г. Вестеринк, *Photii ep.* III, p. XI. Текст је свакако дело неког Јерменина јер обилује историјским и хронолошким подацима везаним за развој цркве у Јерменији, подацима који за цариградску средину нису могли имати никакав значај.

³⁷⁰ *Пападопулос-Керамевс*, *Фотия творения*, 196.1–198.29, 246–249; *Dorfmann-Lazarev*, *Arméniens et Byzantins*, 1–19.

године.³⁷¹ Као главне протагонисте на сабору, уводни колофон у саборска акта наводи архиепископа Јована Никијског, изасланика цариградског патријарха Фотија, католикоса Велике Јерменије Захарију, јерменског *сѣрајейѣа* Ашота Багратунија. Поред њих помиње још једну важну личност духовне историје блискоисточног хришћанства IX века – ђакон *Нану Сиријца*, тј. Нона из Ни-зиба.³⁷² Пред сабором је најпре Јован Никијски, као изасланик цариградског патријарха и представник византијске цркве, поводом чијег доласка је и сазван сабор, изложио православно исповедање вере и православно богословско поимање основних догми хришћанства – о Тројици, њеним ипостасима и Христовим природама.³⁷³ Јованово исповедање вере у потпуности је православно, онакво какво је важило у Византији и на Западу, формулисано на Седам васељенских сабора. То се најбоље види управо у оним одељцима који су посвећени поимању Христа и његових природа, у чему је била и највећа разлика између византијске цркве, као православне, и јерменске цркве, као монофизитске. У тим одељцима, који због тога заузимају и највећи део његовог излагања, Јован сасвим јасно говори о *две ѣприоде у Хрисѣу, несѣојиве и недељиве*, о Христу као *ѣоѣѣуном Богу и ѣоѣѣуном Човеку*, сасвим у духу закључака Четвртог васељенског сабора у Халкидону.³⁷⁴

Како се јасно види из канона који су на њему донети, сабор у Ширакавану сагласио се са Јовановим исповедањем и прихватио све главне елементе византијске христологије. Канони признају да у Христу постоје две природе, божанска и човечанска, да је он *безвремени Бог и истински човек* (3. канон), да је савршен у свом божанству и у својој човечности, због *две ѣприоде у једној ѣѣосѣси* (7. канон), да је распет по телу (9. канон) и да је на Крсту пострадао телом, али да његово божанство није страдало (15. канон), проклињу учења Несторија (5. канон), Евтиха (6. канон) и манихејаца (8. канон), и коначно, признају Халкидонски сабор као васељенски сабор, у *ѣтрадицији ѣѣосѣола и ѣпророка и ѣѣри свейѣа сабора*, проклињући свакога ко га као таквог не признаје (13. и 14. канон).³⁷⁵

³⁷¹ *Dorfmann-Lazarev, Arméniens et Byzantins*, 55–66. О сабору у Ширакавану укратко, cf. *Grousset, Histoire de l'Arménie*, 382–384; *Greenwood, Armenian Neighbours*, 351.

³⁷² *Пападопулос-Керамевс*, Фотия творения, 196.1–9, 246; *Dorfmann-Lazarev, Arméniens et Byzantins*, 1.

³⁷³ *Пападопулос-Керамевс*, Фотия творения, 196.10–198.29, 202.9–210.9, 246–249, 252–261; *Dorfmann-Lazarev, Arméniens et Byzantins*, 1–19.

³⁷⁴ *Пападопулос-Керамевс*, Фотия творения, 198.16–29, 202.9–208.11, 248–249, 252–259; *Dorfmann-Lazarev, Arméniens et Byzantins*, 7–17. Када се наведени редови прочитају, православна природа Јовановог излагања потпуно је очигледна. Није због тога уопште јасно зашто *Dorfmann-Lazarev, ibid.*, 66–68, сматра да оно није православно и у духу канона Халкидонског сабора, већ ближе јерменским монофизитским схватањима, што нашироко расправљајући настоји да аргументује, *ibid.*, 130–211.

³⁷⁵ *Пападопулос-Керамевс*, Фотия творения, 199.1–202.8, 249–252; *Dorfmann-Lazarev, Arméniens et Byzantins*, 19–23.

Судећи по канонима усвојеним на њему, сабор у Ширакавану представљао је потпуни успех византијске политике према Јерменима. Међутим, кореспонденција између патријарха Фотија и представника јерменске цркве и државе, која је уследила сабору, сведочи да се византијска борба за придобијање Јермена наставила. У *Посланици Јерменима*, коју пише католикосу Захарији, Фотије, како је већ истакнуто, наводи да је она одговор на Захаријино писмо које је било одговор на Фотијево претходно писмо. То Фотијево претходно писмо узето је овде као почетак византијско-јерменске кореспонденције и изнета је претпоставка да је њега католикосу Захарији однео архиепископ Јован Никијски, Фотијев изасланик на сабору у Ширакавану. То би значило да је Захаријин одговор настао непосредно после сабора и врло је вероватно да га је сам Јован донео Фотију. Јован је, иначе, морао донети у Цариград ако не саме каноне сабора у Ширакавану, онда барем општи утисак да су Јермени спремни да прихвате византијски облик хришћанства, о чему ти канони сведоче. Међутим, у *Посланици Јерменима* Фотије истиче како није задовољан Захаријиним одговором на његово претходно писмо и како је садржај тог писма *ïpоïивуречан и нејасан*.³⁷⁶ То би значило да се садржај Захаријиног писма Фотију разликовао од садржаја канона сабора у Ширакавану. Зашто је дошло до тога? Да ли су Јермени заиста мислили оно што су канонима усвојеним у Ширакавану прокламовали? Нема сумње да је отпор прихватању византијског поимања основних хришћанских догми међу Јерменима био веома велики и да нису намеравали да тек тако одступе од својих вековних убеђења. Нема сумње да је на самом сабору већина учесника била таквог схватања и да је њиховој струји већу тежину давало и присуство поменутог Нона из Низиба, представника сиријских јаковита, једног од најзначајнијих монофизитских мислилаца тог доба.³⁷⁷ Канони донети у Ширакавану, исувише провизантијски да би исказивали искрено осећање монофизитству дубоко одане јерменске средине, очигледно су били само формалан израз спремности на постизање црквеног јединства са политички изразито надмоћнијим православним царством. У стварности, њих нико у Јерменији није желео да спроведе у дело. Садржај саборских канона био је последица присуства патријарховог изасланика на сабору, архиепископа Јована и византијских трупа на западним границама земље. Како су Јермени искрено доживљавали црквене односе са Цариградом у то време изложио је католикос Захарија у свом писму патријарху Фотију. Фотијева *Посланица Јерменима*, настала као одговор на то Захаријино писмо, враћа целу ствар на почетак. У њој он поново богословски излаже поглавару јерменске цркве оно што је његов изасланик архиепископ Јован образложио на сабору у Ширака-

³⁷⁶ Photii epp., 285.127–134.

³⁷⁷ О Нону из Низиба, cf. *Dorfmann-Lazarev, Arméniens et Byzantins*, 68–79.

вану, бранећи пре свега, одлучно и у полемичком тону, ваљаност Четвртог васељенског сабора.³⁷⁸

Византијско-јерменска полемика након сабора у Ширакавану

У месецима који су уследили сабору у Ширакавану, али свакако пре краја априла 863. године, Ашот Багратуни добио је од калифа ал-Мустаина (862–866) титулу *кнеза кнежева Велике Јерменије*.³⁷⁹ Две деценије касније он ће понети и краљевску титулу, обновити јерменско краљевство и започети епоху успона средњовековне Јерменије под династијом Багратуни.³⁸⁰ У време сабора он је још увек био само спарапет, али са титулом *кнеза кнежева* постао је и формални владар Јерменије. Пошто у обраћању католикосу Захарији није постигао свој циљ, Фотије се сада обратио Ашоту као новој световној власти. Већ много пута помињано Фотијево прво писмо Ашоту настало је највероватније у првој половини 863. године. У њему патријарх пише јерменском кнезу укратко о суштини византијско-јерменског црквеног спора – Четвртог васељенског сабору у Халкидону 451. године. Патријарх истиче да је тај сабор само „наставак“ Трећег васељенског сабора, оног у Ефесу 431, који Јерменска црква признаје, и ваљаност Халкидонског сабора поткрепљује тиме што њега признају такође и Римска, Александријска и Јерусалимска црква. Фотије се у наставку писма осврће на проблем природа у Христу, али се не труди превише да кнезу детаљно објасни православно веровање у две природе у Христу, већ га само упућује да је о томе већ више пута писао његовом *наставнику и првосвешћенику*, тј. католикосу Захарији.³⁸¹

Нису, међутим, Фотије и Цариград били једини центри хришћанске Европе са којима је Ашот у то време био у преписци. Сачуван је, наиме, одломак једног писма које је јерменском кнезу упутио нико други до Фотијев тадашњи највећи непријатељ, римски папа Никола I. У сачуваном одломку није забележено име јерменског кнеза коме је писмо упућено, али је јасно да је то могао бити само Ашот. У писму папа најпре обавештава кнеза да је потврдио Игњатија на положају цариградског патријарха и да је запретио анатемом сваком ко признаје Фотија на том положају или одржава везу са њим или било којим његовим следбеником. Затим истиче да то чини да би Ашот *знао*

³⁷⁸ Photii epp., 285.163–479.

³⁷⁹ Grousset, Histoire de l'Arménie, 372–373; Dorfmann-Lazarev, Arméniens et Byzantins, 64, сматра да је титулу *кнеза кнежева* Ашот добио између новембра 862. и октобра 863. године. Међутим, како и сам истиче, јерменски извори тај догађај везују за 311. годину јерменске ере, а она се завршила 24. априла 863.

³⁸⁰ Grousset, Histoire de l'Arménie, 394–397; Остџогорски, Историја, 234; Armenian People I, 147–148 (N. Garsoïan); Martin-Hisard, Monde caucasien, 371.

³⁸¹ Photii epp., 298.1–32, 66–133, 155–161.

да њоведо рачуна са ким ваља да одржава везе, а од кога да се клони. Ко њри-ма оне који мисле као ми, пише даље папа, нас њри-ма, а њреко нас кнеза аѡ-сѡла (Св. Петра), а њреко њега Христѡа.³⁸² У тим редовима папа очигледно алудира на одлуке римског сабора из 863. године, које су потврдиле Игњатија као цариградског патријарха и осудиле Фотија, тако да је писмо свакако настало после тог сабора. После тога папа се осврће на веру у јерменској земљи, истичући да зна да се у њој неки њреварише изоѡчаченошћу многих јереси. Посебно им замера то што верују да Христос није имао човечанску природу и да је на Крсту страдало његово божанство. Како би им помогао да напусте такве заблуде, папа пише да ће послати кнезу Ашоту посланицу папе Лава I (440–461) цариградском патријарху Флавијану (446–449), чувени *Томос*, у коме је формулисано и образложено православно учење о две природе у Христу, божанској и човечанској, и који је био темељ за одлуке Халкидонског сабора 451. године, те је и данас темељ православне вере.³⁸³ Сачувани одломак писма завршава се папиним бодрењем Ашота да крене исправним путем, и себе и своје поданике изведе из таме јереси и приведе правилном исповедању вере, те слањем посланика са даровима.³⁸⁴

Зашто је папа показао интересовање за Јерменију и писао Ашоту? На једном месту у писму, папа наводи како је *Ашотѡ њему ѡсцао* о својој вери.³⁸⁵ Дакле, папино писмо Ашоту било је одговор на Ашотово претходно писмо папи, које није сачувано. Онда би питање требало да гласи зашто је јерменски кнез писао папи. Тешко да је могао ступити у везу с папом пре него што је примио прво писмо од Фотија, у првој половини 863. године. За папино писмо је јасно да је настало након римског сабора из 863, самим тим и после Фотијевог писма Ашоту. Да ли је јерменски кнез одлучио да пише папи након што је добио писмо цариградског патријарха? Да ли је можда желео да провери навод из тог писма да и *Стѡри Рим на истѡи начин ѡошћује Четврти сабор, као и ми ѡри сабора која су му ѡреѡходила?*³⁸⁶ На закључак да је Ашотово писмо папи уследило Фотијевом писму Ашоту упућује и то што папа у свом одговору инсистира на томе да је Фотије незаконити патријарх и да са њим не треба одржавати везе. Што се догматске стране тиче и схватања о Христовим природама и односу према Четвртом васељенском сабору, од римског папе Ашот је могао добити, а и добио је, потпуно исто мишљење које је заступао и цариградски патријарх. Оба Рима, и Стари и Нови, делила су у то време православно наслеђе некада јединственог Римског царства. Даљих података о римско-јерменским односима у то време нема.

³⁸² Nicolai I epp., 451.33–452.12.

³⁸³ Nicolai I epp., 452.13–453.15.

³⁸⁴ Nicolai I epp., 453.14–454.9.

³⁸⁵ Ceterum de fide vestra, quam ad nos scripsistis..., Nicolai I epp., 453.16.

³⁸⁶ Photii epp., 298.88–89.

Независно од свог обраћања папи, Ашот је дао да се састави одговор на Фотијево писмо. Одговор је саставио водећи јерменски богослов тог времена, учитељ (*vardapet*) Сахак (Исаак, Исак) Мрут.³⁸⁷ Садржај тог познатог *Писма Сахака Фотију*, сачуваног на јерменском језику, одликује се тврдим монофизитским и у потпуности антихалкидонским ставом. За Сахака, следбеници Халкидонског сабора су следбеници самог Несторија, осуђеног на Трећем васељенском сабору у Ефесу 431. године. То настоји да докаже наводећи упоредо цитате из *Томоса* папе Лава, на коме почива халкидонско православље, и поједине Несторијеве цитате, указујући на њихову сличност или подударност. Насупрот *Томосу* папе Лава, Сахак истиче богословље Кирила Александријског (412–444), које је, онако како су га они сами тумачили, било основа веровања монофизита у Египту, Сирији и Јерменији. После тога излаже јерменско монофизитско учење бранећи га и оправдавајући разним богословским аргументима.³⁸⁸ Сам крај писма, међутим, сасвим одудара од тог Сахаковог богословског излагања, које заузима највећи део његовог садржаја. Последњих неколико редова очигледно садрже речи самог Ашота упућене Фотију. У њима стоји како је са задовољством примио његово писмо и како је спреман *да се повинује и служи светиом и богомданом Царствију*, како он никада није одступао, него је увек био на располагању да се повинује, *ако ли му буде саопштиена каква год воља самодржавног цара*, да је спреман *да са ревностију и усрдноштију испуни све шито би било њо мисли и науму његове узвишене милости*.³⁸⁹ Немогуће је не приметити колико те речи одступају од оштрог тона Сахаковог богословског излагања. Да ли управо у том контрасту и лежи истина о јерменском положају у компликованим политичким и црквеним односима са Византијом средином IX века? Јермени нису били спремни да се одрекну вере својих предака и да прихвате вероисповедање које су они у основи сматрали изразито јеретичким. Међутим, политичка надмоћ РOMEЈСКОГ царства била је у то време толика да је они једноставно никако нису могли занемарити. По свој прилици, Сахак и Ашотов одговор на Фотијево писмо Ашоту настао је у другој половини 863. године, највероватније непосредно након велике победе византијских снага под Петроном над Арабљанима код Посона, 3. септембра 863, чиме је византијска превласт на горњем Еуфрату и

³⁸⁷ О учитељу Сахаку Мруту, познатом још и као Апикуреш, cf. *Dorfmann-Lazarev, Arméniens et Byzantins*, 91–95, где се његов тврди монофизитски и противхалкидонски став представља као последица његових ранијих спорова са монасима у православној Грузији (Иверији), због којих је морао да напусти област Таик, где је био епископ. Таик је почетком IX века постао политички центар грузијске гране породице Багратуни, која је била православна.

³⁸⁸ *Панадопулос-Керамевс*, Фотия творения, 214.1–226.4, 265–278; *Dorfmann-Lazarev, Arméniens et Byzantins*, 32–52.

³⁸⁹ *Панадопулос-Керамевс*, Фотия творения, 226.5–24, 278–279; *Dorfmann-Lazarev, Arméniens et Byzantins*, 52–53.

јерменским границама била учвршћена, а са тим и византијско присуство у западним деловима Јерменије. Када се све то има у виду, постаје сасвим јасно зашто у истом писму учитељ Сахак на богословском пољу износи чврст монофизитски став, а кнез Ашот изјављује да је упркос томе спреман да се покори и служи ромејском цару.

Без обзира на изјаве о политичкој покорности цару, са богословске тачке гледишта Сахаково писмо Фотију било је снажан ударац византијском православљу. Такав напад могао се мерити само са муслиманским хуљењем хришћанске вере у претходној деценији. Због тога је на њега ваљало и адекватно одговорити. Сахаково писмо добило је у Цариграду не један, него два одговора, оба изузетна и састављена од стране најумнијих и најупућенијих људи тог доба. Један је саставио сам патријарх Фотије, и садржи наслов *Против јереси ѿеойасхиѿа*.³⁹⁰ Други је саставио добро нам познати Никита Византинац,³⁹¹ аутор списа против Мухамедовог учења и одговора на муслиманске посланице. Зашто су у Цариграду састављена два одговора на Сахакову посланицу, није сасвим јасно.³⁹² Оба састава, и Фотијев и Никитин, формално су упућени кнезу кнежева Ашоту, као што је и Сахакова посланица формално била посланица самог Ашота. Оба, међутим, поступно побијају наводе Сахакове посланице и бране основна начела православног хришћанства, веровање у две природе у Христу, закључке Халкидонског сабора, наводе *Томоса* папе Лава. Разлика је углавном у томе што су Фотијеви аргументи опширнији, књижевно и философски дотеранији, прегледније распоређени, док су Никитини краћи. Разлика је и у томе што Фотијева посланица садржи и одређене податке значајне за историју византијско-јерменских односа у то време, попут оних о мисији архиепископа Јована Никијског и покрштавању јерменских Таронита,³⁹³ док се Никита задржава углавном на богословској проблематици.

Оба писма су настала након доспећа Сахакове посланице у Цариград, највероватније током 864. године. У наслову Никитине посланице стоји да она представља *Побијање и одбацавање ѿ посланице ѿслаће од кнеза Јерменије ради најадања на нашу ѿправославну веру и свети и васељенски Четврти сабор, ѿо наредби христѿољубивог и благочестивог нашег цара, најисано за кнеза, у име ѿ патријарха*.³⁹⁴ На самом њеном почетку стоје пак следећи редо-

³⁹⁰ Photii epp., 284.1–3294.

³⁹¹ Nicetae refutatio epistolae ab Armeniae principe, 587 A – 665 C.

³⁹² Photii epp. III, no. 284, p. 3. Исто питање поставља *Dorfmann-Lazarev*, *Arméniens et Byzantins*, 89, али у потпуно другачијем контексту, у убеђењу да је Сахаково писмо Фотију настало 882. године и да је Никитино писмо одговор на њега, док је Фотијева посланица *Против јереси ѿеойасхиѿа* настала пре 867. и тобоже не представља одговор на Сахаково писмо, што апсолутно није тачно.

³⁹³ Photii epp., 284.15–20, 3191–3197.

³⁹⁴ Nicetae refutatio epistolae ab Armeniae principe, 587.

ви: *Божјим човекољубљем, божанским судом, благоизвољењем њреблагочесџивих и њправославних наших царева њосџављен да руководи архџерејским сџејеном царујућег града, свом марљивошћу и добром вољом насџојим да законџио уџрављам и крманим словесним сџаодом архџиасџира нашега Хрисџа...³⁹⁵ Често је истицано да се у наведеном одељку помињу њреблагочесџиви и њправославни цареви и то је узимано као доказ да је Никитина посланица састављена касније, у време владавине цара Василија I (867–886), који је, почев већ од 867/868. године власт формално делио са једним или више својих синова.³⁹⁶ Међутим, двојица царева налазила су се на челу Ромејског царства и у периоду између 26. маја 866, када је Михаило III крунисао за свог савладара Василија I, и 23. септембра 867. године, када га је сам Василије убио. Дакле, Никитина посланица могла је да настане и у том временском интервалу. Ипак, треба јасно истаћи чињеницу да се редови на почетку посланице не односе на самог Никиту, већ на патријарха Фотија, јер је, као што и у њеном наслову стоји, састављена у *име њаџиријарха*. То је сасвим јасно, јер је патријарх тај који *руководи архџерејским сџејеном царујућег града и законџио уџравља и крмани* Христовим стадом. Када се то има у виду, *благоизвољење њреблагочесџивих и њправославних царева* којим је *њосџављен да руководи архџерејским сџејеном царујућег града*, мора се односити на време и начин на који је Фотије дошао на чело Цариградске цркве, 858. године. У то време владао је само један цар, Михаило III, али је значајну улогу имао и његов ујак, Варда, па би се могло закључити да се под изразом *њреблагочесџиви и њправославни цареви* мисли уопштено на оне који су, према схватању поданика, заједнички владали у време Фотијевог избора за патријарха, тј. цара Михаила и Варду.³⁹⁷ У време када настаје Никитина посланица Јерменима у Цариграду влада само један цар, а то се јасно види из наслова посланице, у којој стоји да је настала *њо наредби хрисџољубивог и благочесџивог цара*. То, као и алузија на Варду као равноправног учесника у фактичкој власти са царем Михаилом у изразу *њреблагочесџиви и њправославни цареви*, сведочи да је посланица настала пре Вардине погибије и крунисања Василија Македонца за цара-савладара маја*

³⁹⁵ Nicetae refutatio epistolae ab Armeniae principe, 588 A.

³⁹⁶ Grumel, Regestes, no. 516; Dorfmann-Lazarev, Arméniens et Byzantins, 86–87.

³⁹⁷ Darrouzès, Deux lettres, 139, n. 7, у *царевима* исправно препознаје Михаила III и његовог ујака Варду, иако Варда формално није био цар, него само кесар. Међутим, држећи се схватања да је Варда постао кесар 862, а не 864, сматра да је Никитина посланица настала између 862. и 867. године. Да су након Вардиног уздицања у достојанство кесара 12. априла 864. године Михаило III и он у Цариграду доживљавани као савладари сведочи патријарх Фотије, који у својој десетој беседи (*хомилији*), насталој мало после тог догађаја, 864. године, и у својој посланици бр. 18, насталој одмах након Вардине смрти, крајем априла или почетком маја 866, о Варди говори као о *сараднику и судеонику царског досџојансџива*, односно као о неком ко је, *уздигавши се до скиџџара царсџива и царевања, ако не самог назива, оно свакако власџи њосџао судеоник*, Photii Homiliae, 104.10–17; Photii epp., 18.22–25.

866. године, највероватније, како је већ истакнуто, 864, и то после 12. априла, када је Варда постао кесар.

Фотијев одговор на Сахакову посланицу носи назив *Против јереси ѿеοϋασχιϋα* (Κατὰ τῆς Θεοπασχιδῶν αἰρέσεως).³⁹⁸ То је један импозантан, и обимом и садржајем, богословски спис и најдужа од свих Фотијевих посланица. Назив потиче од тога што су монофизити, због порицања Христове човечанске природе и вере искључиво у његово божанство, довели себе у неприлику да им се пребацује како верују у једну очигледну бесмислицу – да је Бог страдао на Крсту (Θεόπασχα = „Страдање Бога“). Због тога су их православни често називали *ѿеοϋασχιϋιμα*, а то чини и Фотије.³⁹⁹ Пре него што уђе у богословску материју побијања *ѿеοϋασχιϋских* заблуда, Фотије се укратко осврће на резултате црквене политике коју је дотада водио у Јерменији и помиње мисију архиепископа Јована Никијског, који је већ преобратио у православље део Јермена, Тароните, о чему је већ било речи.⁴⁰⁰ Фотије затим изражава наду како ће се њима приброджати и остали Јермени и сам кнез, коме је посланица упућена, и како ће када се то догоди, *други већи ѿразник од оног који се ѿада догодио ѿрславѿи и ѿразноваѿи, јер већи је разлог весељу сѿасење и исѿрављење мношѿва*.⁴⁰¹ Ипак, одмах затим се ографује, ако тако не буде, *ми смо извршили своју дужност ѿред Богом и људима*.⁴⁰² Дакле, Фотије се нада да ће и сам кнез и цела Јерменија кренути стопама Таронита и преобратити се у православље. Међутим, ако до тога ипак не дође, он не сноси одговорност за неуспех, јер је учинио све што је могао. У тренутку када пише ову посланицу, Таронити су и даље једини Јермени који су прешли у православље.⁴⁰³

Опрез по питању даљих успеха међу Јерменима који је Фотије исказао на почетку посланице *Против јереси ѿеοϋασχιϋα* био је сасвим оправдан. Једноставним слањем посланица није се могло учинити ништа конкретно на преобраћању јеретика, поготово када су они били тако дубоко одани својој јереси и имали учене богослове који су увек могли стати у њену одбрану, као што је то учинио Сахак својим писмом Фотију. Након сјајне победе код Посона крајем лета 863. године, византијски притисак на западним јерменским границама мало је ослабио, а томе је нарочито допринела Петронина смрт 865. године.⁴⁰⁴ Кнез Ашот се окренуо политици успостављања добрих односа

³⁹⁸ Photii epp., no. 284.

³⁹⁹ Већина монофизита није прихватила екстремно теопасхитско учење, које се појавило у првој половини VI века, ODB III, 2061 (*T. Gregory*). Ипак, назив *ѿеοϋασχιϋи* учинио се православним круговима сасвим прикладним за све монофизите.

⁴⁰⁰ Photii epp., 284.15–20.

⁴⁰¹ Photii epp., 284.20–23.

⁴⁰² Photii epp., 284.23–25.

⁴⁰³ Photii epp., 284.3191–3197.

⁴⁰⁴ ODB III, 1644–1645 (*P. A. Hollingsworth*).

са Арабљанима, што ће му, као награду за успешно лавирање између њих и Ромеја, донети краљевску круну 884. године и дуго жељену независност за његову земљу.⁴⁰⁵ У *Окружној посланици патријаршијским престолима Истиока* из прве половине 867. године, Фотије објављује како су се *сѣановници Јерменије*, који су били свладани јереси јаковита и проклињали Халкидонски сабор, *оснажили да одбаце сѣару заблуду*, и како сада *део Јермена* (ή τῶν Ἀρμενίων λῆξις) *чисто и православно служи Христову службу и на Евѣлиха, Севера, Диоскора и остале монофизитске јересијархе баца анаѣему, као и католичка црква*.⁴⁰⁶ Како се види, Фотије се дичи постигнућима црквене политике према Јерменима коју је спроводио током готово целог свог првог столовања на цариградском патријаршијском престолу. Међутим, у исто време он је свестан и непотпуности тих постигнућа, признајући да је успео да преобрати само део Јермена. Тај део Јермена свакако су били Таронити, које је православљу привео архиепископ Јован Никијски још на самом почетку седме деценије IX века. Након тога византијска црквена политика према Јерменима очигледно није дала конкретнијих резултата. Не много након што је написао наведене редове, Фотије је изгубио свој архијерејски положај у Цариграду, 24. септембра 867. године. Истовремено, Василије Македонац је преузео сву царску власт у своје руке. За време његове владавине главни предмет византијске државне и црквене политике на источним границама Царства неће више бити Јермени, већ следбеници павликијанске јереси.

ВЕЛИКОМОРАВСКА МИСИЈА КОНСТАНТИНА И МЕТОДИЈА

У време када су сви напори византијске духовне и војне политике, у затишју сукоба са Римом око каноничности Фотијевог патријаршијског положаја, били усмерени према источним границама, док је царска војска успешно притискала муслиманске емире на горњем Еуфрату, а патријарх се, са својим сарадницима, борио на богословском пољу за душе расколничких Јермена, отворило се пред њима, сасвим изненада, једно потпуно ново и дотада непознато поље деловања. У Цариграду су се 863. године појавили посланици Растислава, кнеза Морављана, словенског народа из Средње Европе.⁴⁰⁷

⁴⁰⁵ О политици Ашота Великог као кнеза кнежева и краља Јерменије, cf. *Grousset, Histoire de l'Arménie*, 372–397.

⁴⁰⁶ Photii epp., 2.38–47.

⁴⁰⁷ Према *Житију Константиновом*, *Žywoty*, К XIV, 73, Константин и Методије провели су у Моравској *чѣтрдесѣи месеци*, а према *Житију Методијевом*, *Žywoty*, М V, 107, *ѣри године*. Вративши се одатле, дошли су у Рим пред крај 867. године. Према томе, посланици моравског кнеза дошли су у Цариград 863. *Dvornik, Slaves*, 147; *Idem, Légendes*, 228–229; *Idem, Missions*, 73, сматра да је Растислављево посланство стигло у Цариград већ 862. године. Међутим, с обзиром на управо изнето, чини се да је то сувише рано.

Сведочанства о том посланству сачувана су у два сродна словенска текста, већ много пута помињаном житију Константина Философа, и житију његовог брата Методија.⁴⁰⁸ Једино на основу тих сведочанстава могу се разазнати мотиви који су навели једног словенског кнеза да упути посланство у далеки Цариград, са једним посве неуобичајеним задатком. Према *Житију Константиновом*, Рагислав, моравски кнез, пошто се посаветовао са својим кнежевима и са Морављанима, упутио је посланство цару Михаилу са поруком: *Наши људи одрекли су се ѡганства и хришћанског се закона држе, али учишеља немамо ѡ каквог који би нам на нашем језику исказао истинишу веру хришћанску, да би се и друге земље, када ѡо виде, угледале на нас. Стгога нам ѡшаљи, гостодару, ѡ каквог ейискоја и учишеља, јер од вас на све стране увек добар закон исходи.*⁴⁰⁹ *Житије Методијево* доноси, међутим, донекле другачији опис. Према њему, Рагислав, кнез словенски, заједно са Светоплуком, послао је из Моравске цару Михаилу посланике са поруком следеће садржине: *Божјом милошћу здрави јесмо, и дошли су код нас учишељи многи хришћани од Влаха (= Романа, тј. из Италије) и од Грка и од Немаца, учећи нас различишо. А ми Словени смо ѡроста чедра, и немамо некога ко би нас научио на истину и дао нам знање. Стгога, добри гостодару, ѡшаљи ѡ каквог човека који ће нас научиши свакој ѡравди.*⁴¹⁰

Веродостојнији су свакако наводи *Житија Константиновог*, које је и старији извор. Они појаву моравских посланика у Цариграду образлажу потребом кнеза Рагислава и Морављана за учитељем који би им хришћанску веру, коју су они већ одраније прихватили, изложио на њиховом, словенском језику, како би је и сами могли јасније и потпуније схватити, а и како би је приближили својим словенским, али још увек паганским суседима. Хришћанство се, иначе, међу Морављанима раширило под франачким утицајем већ од почетка IX века. Ширено је на начин на који је то било уобичајено у Западној Европи раног средњег века – проповедали су га страни мисионари, на страном, тј. латинском, језику.⁴¹¹ У том смислу, одлука моравског кнеза да затражи учитеље који би хришћанство његовом народу проповедали на њиховом сопственом језику представља праву револуцију у духовној клими Западне Европе IX века. *Житије Методијево*, са друге стране, уопште не спомиње

⁴⁰⁸ Иако на прилично танкој изворној основи, о мисији Константина и Методија у Моравској настала је изузетно обимна научна литература. За библиографске прегледе дела насталих до 1985, уп. Библиографији кирило-методијевски, КМЕ I, 177–183 (*И. Дуичев*); Моравска мисија, КМЕ II, 739–740 (*Г. Соширов*). Најзначајнија од њих, као и новија дела, биће наведена на одговарајућем месту у овом раду. Општији прегледи: *Оболенски*, Комонвелт, 163–186; *Иванов*, Мисионерство, 157–161.

⁴⁰⁹ *Żywoty*, K XIV, 65.

⁴¹⁰ *Żywoty*, M V, 107.

⁴¹¹ *Dvornik*, Slaves, 149–151; *Idem*, Missions, 77–92; *Galuška*, Christianity, 161–180.

потребу за хришћанским учитељима на словенском језику. Оно одлуку моравског кнеза да пошаље посланике у Цариград образлаже само уопштено потребом да се моравским Словенима проповеда *истииниѿа вера*, пошто их многи хришћански учитељи, долазећи из *Влаха*, тј. Италије, *Немаца*, тј. Источне Франачке и *Грка*, тј. Византије, уче различито. Хришћански учитељи из Италије и Франачке свакако су били они који су Морављанима донели основе хришћанске вере у првој половини IX века, али нема говора да су Моравску пре Константина и Методија походили некакви учитељи из *Грка*.⁴¹² Тај податак *Житија Методијевог*, и уопште цео опис моравског посланства у Цариграду који пружа тај извор, може се најбоље објаснити промењеним околностима које су се створиле до времена када је овај спис настао, после Методијевог смрти 885. године.

Какву је тек револуцију на политичком пољу изазвала одлука моравског кнеза да се ради једног духовног питања обрати управо византијском цару, нема потребе посебно коментарисати. Стална борба против притисака источнофраначких владара није остављала средњоевропским Словенима много простора за самостални развитак. Ситуација по Морављане је нарочито била тешка управо 863. године, када су се нашли укљештени између напада источнофраначког краља Лудовика, са запада, и његових савезника Бугара, са истока.⁴¹³ У таквим околностима, тражење помоћи и успостављање савезништва са удаљеним византијским царем, чија би војска могла напасти Бугаре с леђа и тиме прилично олакшати положај Морављана, могло би бити сасвим природан потез.⁴¹⁴ Међутим, какав интерес би могао имати византијски цар да, у време док су његове главне снаге заузете изузетно значајном борбом са Арабљанима на источним границама, започиње сукоб са увек неугодним Бугарима на другом крају Царства, само да би помогао једном тако удаљеном и непознатом народу, који никада није улазио у сферу византијске политике? Тешко је, због тога, рећи колико су заиста, и да ли су уопште, поменуте политичке околности утицале на моравског кнеза Рагислава да се обрати византијском цару. На крају крајева, он и не тражи политичку и војну помоћ, већ само учитеље који ће његов народ поучити хришћанству на словенском језику. Највише што је на политичком пољу могао на тај начин добити било је да се Цариград упозна са ситуацијом у којој се налазио тај народ и да се, због будућег присуства византијских мисионара на тој територији, заинтересује за његову судбину.

⁴¹² *Dvornik*, *Missions*, 80–81, прихвата податак о присуству грчких мисионара у Моравској пре Константина и Методија, и настоји да то присуство објасни. Његови аргументи не делују уверљиво.

⁴¹³ *Annales Fuldenses*, 374.26–28.

⁴¹⁴ У таквим спољнополитичким околностима *Dvornik*, *Slaves*, 152; *Idem*, *Légendes*, 226–231; *Idem*, *Missions*, 98–102, види искључиви разлог да Рагислав пошаље посланике у Цариград.

Духовна позадина Рагислављевог обраћања византијском цару била је, међутим, сасвим извесно саткана на политичким мотивима. Онај део његове поруке цару у коме се каже да Морављани желе хришћанског учитеља на свом језику, *како би се друге земље, када њо виде, угледале на њих*, о томе врло јасно сведочи. Рагислав ту има у виду остале словенске народе, своје суседе на Лаби, Одри и Висли, који још увек нису хришћани. Њихов отпор према новој религији почивао је добрим делом, што је Рагислав, чини се, врло добро знао, на томе што се она ширила на страном језику, иза чега је увек стајао политички утицај моћних Франака. Рагислав је, што се из наведеног одломка врло јасно да закључити, био мишљења да би хришћанство, уколико би се проповедало на словенском језику, наишло на много бољи пријем код осталих словенских народа Средње Европе. На том схватању, укратко, почивала би његова, за услове Латинске Европе IX века револуционарна, одлука да затражи учитеље хришћанске вере на словенском језику.

Највећу пажњу, међутим, свакако заслужује његова одлука да такве учитеље затражи управо од византијског цара. Она је у Рагислављевој поруци цару објашњена речима да од њих (тј. Византије) *на све стране увек добар закон исходи*. Премда Рагислављеве речи на први поглед управо на то упућују, тешко је поверовати да су у Моравској могли бити обавештени о успешној византијској мисији покрштавања скандинавских Руса у Источној Европи, или о мисији Константина Философа на још удаљенијем хазарском двору. Због околности у којима се развијала Моравска тог времена, тј. превласти франачког и латинског културног утицаја и црквене власти Римске цркве, оно што су најпре могли сазнати о византијској духовној политици тичало би се пре свега тада актуелног црквеног спора са Римом, о каноничности положаја тадашњег патријарха Фотија. Међутим, оно што су у Моравској тог времена морали знати јесте да су под влашћу византијског цара живели многи Словени хришћани. Речи да из Византије *на све стране увек добар закон исходи* најпре би се односиле уопштено на славу Цариграда као једног од највећих културних средишта на свету, која није могла остати непозната ни Словенима у Средњој Европи. У комбинацији та два чиниоца – да у царству византијског цара живи много Словена који су хришћани и да је то царство центар сваке учености – налазила би се основа за Рагислављеву наду да ће византијски цар моћи да му пошаље учитеље који ће проповедати хришћанство његовом народу на словенском језику.

Припремање мисије

У Цариграду је и ово питање примљено као питање од изузетног државног значаја. Као у случају Арабљана, а вероватно и Хазара, и том приликом цар је сазвао *сабор*, на коме је о њему расправљано. Извори не спомињу уло-

гу цркве и учешће њених представника, у првом реду тадашњег патријарха Фотија, на том сабору. Међутим, под царевим *сабором* се овде сасвим сигурно подразумева скуп најистакнутијих личности Царства, било у државним, било у црквеним пословима. Тема о којој је требало расправљати имала је и државни и црквени карактер, тако да је у њеном разматрању свакако учествовала и црква, а пре свих, Фотије.⁴¹⁵ На том сабору цар је одредио да поново Константин Философ буде тај који ће поднети терет овог новог подухвата. Царево образложење ове одлуке било је, према *Житију Константиновом*, исто као у претходним случајевима – да нико други не може обавити тај задатак, до сам Константин.⁴¹⁶ Међутим, *Житије Методијево* том разлогу додаје и други, који је у овом случају свакако био и претежнији. Убеђујући Константина да се прихвати задатка, заједно са својим братом Методијем, цар му се обратио речима: *Јер вас двојица сѣе Солуњани, а Солуњани сви чистио словенски говоре.*⁴¹⁷ Очигледно, за задатак проповедања хришћанства на словенском језику, у далекој словенској земљи, Константин Философ био је свакако најподеснија особа. У ранијим мисијама успешно је савладавао и јеврејски и самарјански, и нордијски језик руских Варега. Сада се од њега тражило да подучава на језику који је познавао од детињства. Тај задатак пристајао је њему више него иједан ранији, и због тога ће га он највише и прославити и обезбедити му место личности од светскоисторијског значаја.

Константин је пристао и на овај задатак. Он је добро познавао словенски језик и могао је да проповеда хришћанство на њему. Међутим, да би Божју службу вршио на том језику, а и да би друге подучио томе, он је на њега морао превести богослужбене текстове. Константин је свој пристанак условио постојањем писма за словенски језик.⁴¹⁸ Он је, међутим, свакако знао да Словени који живе под влашћу византијског цара и у суседству његовог родног града Солуна немају писмо. Стога се његова недоумица односи вероватно конкретно на Морављане. Константин је помислио да можда од Византије удаљени Словени ипак имају писмо.

Међутим, још је занимљивији царев одговор на Константинову недоумицу о томе да ли Словени имају *слова у језику свом: Дед мој и оѣац и други многи, ѿраживши ѿога, нису ѿога ѿронаши. Сѿога, како ја могу ѿо ѿронаѿи.*⁴¹⁹ Шта је имао на уму цар Михаило III говорећи како су његов деда, цар Михаило II (820–829) и отац, цар Теофил (829–842), и многи други,

⁴¹⁵ О томе, cf. P. Christou, Who sent Cyril and Methodius into Central Europe: The Emperor or the Patriarch?, ed. Tachiaos, Legacy, 109–115; I. Anastasiou, Conceptions concerning the emperors in the Vitae of Cyril and Methodius, BYZANTINA 3 (1971) 10–12.

⁴¹⁶ *Žywoty*, K XIV, 65.

⁴¹⁷ *Žywoty*, M V, 107.

⁴¹⁸ *Žywoty*, K XIV, 65.

⁴¹⁹ *Žywoty*, K XIV, 65.

покушавали да сазнају да ли Словени имају писмо за свој језик? Ради чега су они то желели да сазнају? Који разлози су их на то наводили? Да ли су и они желели управо оно због чега је моравски кнез Растислав писао Михаилу III – да Словене подуче хришћанству на словенском језику? Осим наведеног податка *Житија Констџанџиновог*, у изворима нема о томе ни најмањег наговештаја. Међутим, ако би тај податак носио макар зрно истинитости, било би то јединствено сведочанство о постојању одређене мисионарске политике двојице иконоборских царева.

Све у свему, Словени нису имали писмо. У таквим околностима Константин не би могао да испуни циљ своје мисије у Моравској. Због тога, пошто је добро знао словенски језик и познавао његов гласовни састав, а према *Житију* и на подстицај цара Михаила и његовог ујака Варде, Константин је сам саставио словенско писмо, односно, како стоји у његовом *Житију*, *сложсио ѝисмена*, или *усѝројио ѝисмена*, према житију његовог брата Методија.⁴²⁰ Затим је словима новог писма написао и прву реченицу. Била је то уводна реченица *Светѝог Јеванђеља ѝо Јовану: Искони бѣ Слово, и Слово бѣ оу Бога, и Богѣ бѣ Слово...* (Јн, 1:1).⁴²¹ То су биле прве речи написане на словенском језику, словенским писмом. Њима је започела дуга историја словенске писмености и књижевности, а Константин Философ је остао забележен као њен творац. Тај чин донео му је славу већу него сви остали његови подухвати. То се одиграло у Цариграду, непосредно пре него што је са својим братом Методијем кренуо пут Велике Моравске 863. године.⁴²²

О настанку словенског писма говори и један нешто каснији спис, *О ѝисменима*, неименованог бугарског монаха с почетка X века, који је у историји остао познат као *Црноризац Храбар*. Према његовом сведочанству, Словени нису имали писмо кад су били пагани, него су *црѝама и резама чѝѝали и гаѝали*. Пошто су се крстили и постали хришћани, словенске речи писали су *римским*, тј. латинским, и *грчким словима*. То је трајало *много година*, али је представљало велики проблем за њих, јер *како се може добро ѝисаѝи грчким словима: Богѣ, или живѝтѣ, или стѣло, или црѣкѣ, или чѣание, или ширѣта, или пад, или ждоу, или ѣзыкѣ и друга слична овима?*⁴²³ Храбар је овим хтео да

⁴²⁰ Żywoty, K XIV, 67.

⁴²¹ Żywoty, K XIV, 67.

⁴²² Истраживачи су развијали и тезе да су Константин и Методије и пре него што су се прихватили мисије у Моравској планирали да саставе словенско писмо и преведу литургију на словенски језик, уп. *И. Дуйчев*, Въпросѣт за византијско-славянските оношения и византијските опити за създаване на славянска азбука през пѣрвата половина на IX век. Известия на Институт за бѣлгарската история 7 (1957) 241–267; *Vavřinek*, Introduction, 263–264. О месту балканских Словена у византијској политици VII–IX века, cf. *G. Ostrogorsky*, The Byzantine Background of the Moravian Mission, DOP 19 (1965) 1–18.

⁴²³ Черноризец Храбѣр, 113–115. О делу уп. и *Б. Н. Флорѣ*, Сказания о начале славянской письменности, Москва 1981, 55–63. О зависности дела Црнорисца Храбра од дела Тѣхѣвѣ

истакне да се грчким словима не могу написати словенске речи које садрже гласове којих у грчком језику, па самим тим и писму, нема – као што су *б, ж, дз (ѕ), ц, ч, ш, јати* (*ѣ*, чија је фонетска вредност *ѣ*), назални велики и мали *јус* (*ѣ* и *ѣ*, односно њихове прејетоване варијанте *ѣ* и *ѣ*, чије су фонетске вредности *q* и *ϕ*, односно *ja* и *je*). Зато је Бог послао Словенима Константина Философа, који им је створио *тридесет* и *осам* слова – *једна љрема лику грчких слова, друга љрема словенским речима*.⁴²⁴ Тиме је Храбар хтео да објасни да је Константин, стварајући словенску азбуку, преузео сва слова грчке азбуке и њима додао нове знакове за оне словенске гласове којих у грчком језику и писму није било. Број од тридесет осам слова објашњава тиме што се толиким бројем знакова за гласове служе и Грци јер, поред стандардна двадесет четири слова, Грци користе и *једанаест* *двогласних* (*αι, ει, ηι, οι, υι, αυ, ευ, ηυ, φ, ψ*), и *три* *ради бројева* – *ς* (означава 6), *ρ* (означава 90), и *Ϡ* (означава 900).⁴²⁵

Ако до времена Константина Философа словенски језик није имао ниједно писмо, након тога је добио два. Словенски рукописи произашли из ћирилометодијевске традиције, оне која је утемељена од стране Константина Философа стварањем словенског писма 863, и настајали у наредна два-три века, писани су на два различита писма – *ћирилицом* и *глагољцом*. Однос између ова два писма није довољно расветљен. Једно од њих је старије и њега је саставио Константин Философ, док је друго производ нешто каснијег развитака. Данас се сматра поузданом чињеницом да је *глагољца* то старије писмо, оно које је 863. саставио Константин Философ и о коме говоре његово житије и Црноризац Храбар.⁴²⁶

Од значаја би било, међутим, осврнути се на питање језика. Словенски језик за који је Константин створио писмо и на коме је требало да проповеда и подучава у Моравској, био је, у то нема никакве сумње, језик Словена из околине Константиновог родног Солуна, онај језик који је и он сам знао. Тај језик, који се увек у изворима IX и X века назива *словенским*, а који се данас, за потребе науке, назива *старословенским*, постао је захваљујући Константину један од језика на којима се вршила Божја служба.⁴²⁷ Према томе, он је морао садржати бројне изразе везане за хришћанску науку и традицију.

γραμματικῆ Διονисија Τραχανίνα, одакле је преузета и позната формулација *чрѣ* и *резе*, cf. G. Ziffer, Ancora intorno alle fonti chrabriane, прир. З. Вишњић, Т. Јовановић, И. Шпадијер, Словенско средњовековно наслеђе, Београд 2001, 707–710.

⁴²⁴ Черноризец Храбър, 115–116, 121–122.

⁴²⁵ Черноризец Храбър, 122–124.

⁴²⁶ A. Vaillant, L'alphabet vieux-slave, RES 32 (1955) 7–32; T. Eckhardt, Theorien über den Ursprung der Glagolica, Slovo 13 (1963) 87–118; Glagoljica. Jedanaest stoljeća jedne velike tradicije, ur. A. Nazor, Slovo 21 (1971). Уп. и Dvornik, Missions, 103, са прегледом најважнијих ранијих радова и супротстављених мишљења.

⁴²⁷ П. Ворђућ, Старословенски језик, Нови Сад 1975, 12–13; С. Николић, Старословенски језик I, Београд 2002¹⁰, 14–16.

Новија истраживања указују на чињеницу да су бројни библијски изрази који се јављају у раним споменицима словенске писмености забележени у облику који упућује на народни грчки језик као њихово исходиште.⁴²⁸ То би значило да су се Словени околине Солуна упознали с тим изразима и њиховим значењем из језика својих суседа Грка пре настанка словенске писмености, што би упућивало на закључак да је до тада хришћанство већ било присутно у словенском језику. Са таквом лексичком подлогом, словенски језик могао је да ускоро постане и језик на коме ће се вршити хришћанско богослужење.

Пошто је саставио словенску азбуку и превео прве текстове на словенски језик, Константин је био спреман да крене ка Моравској. Цар Михаило је саставио писмо за моравског кнеза Растислава, које је послао по Константину. У том писму цар посебно истиче чињеницу да су сада и Словени добили слова за свој језик, *којих није исјрва било*, те да ће се сада и они придружити *великим народима, који славе Бога својим језиком*. У њему Константина, доносиоца писма и свога посланика, представља као онога коме је Бог *објавио* та слова, и као *човека честийиог и благоверног, врло образованог и философа*.⁴²⁹ С Константином је пошао и његов старији брат, монах Методије, који је био спреман да се *с њокором њовинује и служи философу и учи с њим*.⁴³⁰

У изворима није указано куда су Константин и Методије путовали до Моравске. Често се сматра да су ишли од Цариграда старим и познатим путним правцем, *Via militaris*, преко Тракије, затим долином Мораве и Дунава, до Београда, а затим преко Паноније.⁴³¹ Највећи део тог путног правца био је средином IX века у рукама Бугара, и није био подобан за коришћење, нарочито од стране византијских посланика. Због тога делим мишљење које је Дворник развио у познијем стадијуму свог научног рада, да је вероватнија друга траса.⁴³² Користили би стару *Via Egnatia*, од Цариграда, преко Солуна, до Драча, па од Драча бродом, уз обале Далмације и Истре, до Венеције. Из Венеције би се онда упутили преко Карантаније или Паноније до Моравске. У IX веку, у саобраћају између Цариграда и Запада, највише се користила управо рута преко Солуна до Драча, тј. *Via Egnatia*, па се од Драча путовало бродом преко Јадранског мора. Тај начин путовања користили су и римски

⁴²⁸ В. Савић, Рани старословенски језик и српска редакцијска писменост нарочито с освртом на *с* и *д*, изд. Б. Тодић, Ђурђеви ступови и Будимљанска епархија, Беране – Београд 2011, 157–159.

⁴²⁹ Żywoty, K XIV, 67–69.

⁴³⁰ Żywoty, M V, 107.

⁴³¹ Dvornik, Slaves, 153–154; J. Cibulka, Der Zeitpunkt der Ankunft der Brüder Konstantin–Cyrillus und Methodios in Mähren, BSl 26 (1965) 318–364.

⁴³² Dvornik, Missions, 307–314.

посланици када су долазили у Цариград и враћали се у Италију 869/870. године.⁴³³ Нешто више од три године касније, када буду испунили свој задатак у Моравској, Константин и Методије кренуће назад за Цариград преко Паноније и Венеције,⁴³⁴ где су очигледно намеравали да се укрцају на брод. Није ли природно претпоставити да су они кренули назад управо оним правцем којим су и дошли? Коначно, тзв. *Excerptum de Karentanis*, извод из списка *De conversione Bagoariorum et Carantanorum*, извора савременог и добро упознатог са делатношћу Солунске браће у Моравској и Панонији, нарочито са деловањем Методија после 870. године, премда грешни сматрајући Методија Словеном, сведочи како је он дошао *ab Hystriae et Dalmatiae partibus*, тј. из *предела Истyre и Далмације*.⁴³⁵

Солунска браћа у Моравској

Константина и Методија примио је у Моравској кнез Рагислав *с великом чаућу*. Као што је већ истакнуто, њихов задатак тамо није био да проповедају хришћанство, него да у већ покрштеној земљи организују служење литургије на словенском језику и да за то обуче тамошње свештенике. Ради тога је Константин убрзо превео све текстове потребне за свакодневну литургијску праксу. Како пише његов животописац, *преложио је сав црквени чин* – јутрење, часове, вечерње, повечерје, службе Светих Тајни. Добро је познато које књиге су се користиле, а и данас се користе, у извођењу поменутих служби. Међутим, животописац Константиновог брата Методија их и изричито наводи: *Псалтир и Јеванђеље са Ајосџолом*, као и друге *изабране службе црквене*.⁴³⁶ Потом је овим текстовима и службама подучио ученике које му је дао Рагислав.⁴³⁷ Они су били први који су почели Бога да славе и да му у цркви врше службу на словенском језику. На тај начин је рођена *словенска црква*.⁴³⁸

⁴³³ Liber pontificalis II, 184.24–31; *Dvornik*, Missions, 310–311.

⁴³⁴ *Żywoty*, K XV–XVI, 73–75.

⁴³⁵ De conversione, 15.

⁴³⁶ *Żywoty*, M XV, 119.

⁴³⁷ *Żywoty*, K XV, 69.

⁴³⁸ О преводима богослужбених дела које су Константин и Методије сачинили у Моравској, cf. *Dvornik*, Missions, 105–118; *Флоря*, Сказания, 31–37; *Темчин*, Что представляла собой первая славянская книга, 114–154.

Vavřínek, Introduction, 264–275, представља превођење литургијских списка на словенски језик скоро као „илегалну“ делатност Солунске браће, која се догодила упркос свим обзирима цариградске средине, који, по његовом, а насупрот ранијим мишљењима, ипак нису били наклоњени концепту Божје службе на језицима мимо грчког. Тај став ми се чини прилично ригидним. Против њега говори и пример превођења богослужбених списка на језик скандинавских Руса, само неколико године пре настанка словенске писмености.

Осим подучавања свештеника Божјој служби на словенском језику, Константин и Методије деловали су и на другим пољима мисионарског рада.⁴³⁹ Проповедали су правилно исповедање хришћанских догми и из народних веровања искорењивали заостале паганске трагове, оне које франачки мисионари и свештеници нису успели, а према Константиновом животописцу ни желели да забране.⁴⁴⁰ То се у првом реду тицало приношења жртава и незаконитих женидби. Нарочито много простора Константинов животописац даје његовим проповедима о светости брака и једноженства.⁴⁴¹ Одредбе брачног права заузимају велики део најстаријег словенског правног споменика, *Закона судњи људем*, у коме се јављају чак на три различита места.⁴⁴² Тај закон саставили су за Словене на основу одређених поглавља *Еклогe*, према најновијим истраживањима, управо Константин и Методије у време свог деловања у Моравској, између 865. и 867, или га је саставио сам Методије, између 870. и 881. године.⁴⁴³ Сасвим је могуће да је настанак *Закона судњи људем* непосредно везан за изазове са којима су се Константин и Методије сусрели у Моравској и за њихове напоре да Моравску преобразе у једно узорно хришћанско друштво. То се може поткрепити и неким другим одредбама поменутог закона, које су јасно биле уперене на искорењивање заостака паганских обичаја.⁴⁴⁴ Тиме се открива и друга страна мисије Солунске браће међу Словенима у Моравској. Они не само да су им донели хришћанску Службу Божју на словенском језику већ су их упознали и са тековинама римског правног система, стварајући им први законски зборник на основу *Еклогe*, тада у Византији основног правног приручника. Да би то постигли, Солунска

⁴³⁹ О пастирској делатности Константина и Методија у Моравској, cf. *I. Dujčev*, Un episodio dell'attività di Costantino Filosofo in Moravia, Medioevo bizantino-slavo II, Roma 1968, 113–121; *Idem*, L'activité de Constantin Philosophe-Cyrille en Moravie, op. cit., 123–135; *Dvornik*, Missions, 118–126.

⁴⁴⁰ *Zywoty*, K XV, 71.

⁴⁴¹ *Zywoty*, K XV, 71–73.

⁴⁴² *Илиевска*, ЗСЛ, 76–82, 86–91, 107–115.

⁴⁴³ У науци је дуго постојао спор око порекла овог правног списка. Део научника је заступао тезу да је он настао у Бугарској у време кнеза Бориса, док су други истицали његово ћирилометодијевско и моравско порекло, мада је било и оних који су сматрали да је настао међу Македонским Словенима. О томе, уп. *Максимович*, ЗСЛ, 7–25; *Илиевска*, ЗСЛ, 16–40; преглед старије литературе, *Максимович*, ЗСЛ, 169–197; *Илиевска*, ЗСЛ, 359–370. Нека значајнија дела у којима се заступа гледиште о моравском пореклу ЗСЛ: *J. Vašica*, Origine cyrillo-methodienne de plus ancien code slave dit «Zakon sudnyj ljudem», BSI 12 (1951) 154–174; *V. Procházka*, Le Zakonъ sudnyjъ ljudьmъ et la Grande Moravie, BSI 28 (1967) 359–375; *Zástěrová*, Zwei grossmährische Rechtsdenkmäler, ed. 361–385. У најновијим истраживањима „моравска теорија“ о пореклу ЗСЛ апсолутно је прихваћена, уп. *Максимович*, ЗСЛ, 53–56; *Илиевска*, ЗСЛ, 232, с тим што је Кирил Максимович наклоњенији ставу да је ЗСЛ саставио сам Методије, као епископ, после 870, док Красимира Илиевска допушта обе могућности – да су га саставили Константин и Методије између 865. и 867, или сам Методије између 870. и 881.

⁴⁴⁴ *Илиевска*, ЗСЛ, 69, 90–92.

браћа су морала имати са собом текст *Еклоге*, па је највероватније да су они поред богослужбених списа у Моравску понели и византијске правне списе, што указује на врло добро испланирану и организовану мисију, која је замишљена тако да покрије све цивилизацијске аспекте.

Делатност Константина и Методија у Моравској имала је, наравно, и непријатеље. То су били, како их описује Константинов животописац, *латински сајричестџници, архијереји, јереји и ученици*, тј. франачки мисионари и свештеници, који су служили на латинском језику и који су доласком Солунске браће изгубили могућност деловања на простору који су они раније увели у хришћанство и сматрали зоном свог искључивог утицаја. Посебно их је плашила новоуведена литургија на словенском језику. Знали су да ће њихов утицај у Моравској знатно ослабити ако она заживи. Због тога су оштро осудили и нападали Константина и Методија, њихову науку и словенску службу, истичући да она није *од Бога*, јер није постојала *ошћирва*. Само су три језика, према њима, које је Бог удостојио права да се на њима слави, и то су она три језика на којима је Пилат исписао на Христовом Крсту речи: *Исус Назарећанин, цар јудејски*. Дакле, јеврејски, грчки и латински. Константин је њихове тврдње назвао јереси, а њих *џројезичницима* и *џилаџницима*.⁴⁴⁵ Идеологија *џројезичности* добила је замаха, како је показано у једном од претходних поглавља, средином шездесетих година IX века у крилу Римске цркве као њен одговор на увреду које су на рачун латинског језика изнели цар Михаило III и патријарх Фотије у писмима папи Николи I упућеним 862. или 863. Расправа коју је са *џројезичницима* имао у Моравској Константин била је прва у којој су Солунска браћа морала да устану у одбрану словенске литургије од њихових напада. *Тројезичници* ће постати заклето непријатељи словенске литургије и трудиће се на сваки начин да је онемогуће, а Константин и, нарочито, Методије, имаће да издрже још многе њихове нападе.⁴⁴⁶

У Моравској су Константин и Методије остали укупно четрдесет месеци, тј. три године и четири месеца,⁴⁴⁷ вероватно до почетка 867. године. *Жиџије Меџодијево* сведочи да су за то време *научили ученике* и кренули да се врате назад.⁴⁴⁸ Очигледно им је намера била да се врате у Цариград.

⁴⁴⁵ Żywoty, K XV, 69–71.

⁴⁴⁶ О *џројезичницима* и њиховим нападима на словенску литургију и рад Константина и Методија, cf. I. Dujčev, Il problema delle lingue nazionali nel medio evo e gli Slavi, Medioevo bizantino-slavo II, Roma 1968, 43–68; Ševčenko, Three Paradoxes, 222. Ф. Томсон, полазећи од своје тезе да схватање да су јеврејски, грчки и латински *џри светиа језика* није значило и то да су само они дозвољени у литургији, Thomson, Trilingualism, 80–97, настоји да докаже како се напади латинског клира на делатност Константина и Методија нису односили на увођење литургије на словенском језику, већ на *измишљање нове, словенске азбуке*, op. cit., 98–99. Таква став је, по мом мишљењу, неодржив, јер савремени извори сведоче сасвим супротно.

⁴⁴⁷ Żywoty, K XV, 73; M V, 107.

⁴⁴⁸ Żywoty, M V, 107.

Међутим, док су пролазили кроз Панонију, примио их је Коцељ, кнез панонских Словена, који је столовао у Блатном Граду, на Блатном језеру. Њему су се веома допале *словенске књиге*, толико да их је и сам научио. Ваља разумети да му се допала и сама идеја Божје службе на словенском језику, коју су браћа увела у Моравској. И Коцељ је одлучио да се придружи том подухвату, па је дао браћи педесет ученика, које су они, или можда већ и њихови први ученици, имали да науче словенском богослужењу.⁴⁴⁹ Тако је словенска мисија Константина и Методија из Моравске проширена и на Панонију. Како је то Растислав и био замислио, и друге земље, видећи словенску службу у Моравској, угледале су се на њу.

Пут је Солунску браћу даље водио у Венецију, где су очигледно намеравали да се укрцају на брод за Драч, или Цариград.⁴⁵⁰ Међутим, ту ће им се планови битно изменити. Како су приспели у Венецију, дочекала су их нова искушења. Поборници *ѿројезичне јереси*, епископи и попови и монаси, напали су их *као врране на соколове*.⁴⁵¹ Уследила је расправа, последња коју је водио Константин Философ. У њој он ни мало није заостајао за својим некадашњим изузетним наступима у расправи са муслиманима на калифовом двору десет година раније, или са Јеврејима на хазарском двору 861. На нападе *ѿројезичника* како је он сада створио Словенима књиге које нико раније није познавао, *ни айосѿоли, ни римски ѿаја, ни Двојеслов Григорије*,⁴⁵² *ни Јероним, ни Августин*, и да они знају само за три језика на којима је достојно славити Бога, јеврејском, грчком и латинском,⁴⁵³ Константин је одговорио у свом већ

⁴⁴⁹ Żywoty, K XV, 73.

⁴⁵⁰ О намери Константина и Методија да се врате у Цариград, успутном боравку у Венецији и изненадној одлуци да на позив папе оду у Рим, cf. *Dvornik, Missions*, 131–137.

⁴⁵¹ Żywoty, K XVI, 75.

⁴⁵² У коришћеном издању стоји *Богослов*, док различити рукописи имају варијанте *Феологъ* и *Диалогъ*, Żywoty, K XVI, 75, нап. 394. Биће да је исправнија варијанта *Дијалог*, тј. *Двојеслов*, и да латински архијереји овде имају у виду папу Григорија I Великог (590–604), тј. Св. Григорија Двојеслова, пре него грчког кападокијског Оца IV века, Св. Григорија Богослова († око 390).

⁴⁵³ **Мѿи же три тѿкъмо ѿзѿкѿи вѿѿмѿ, имиже достоитѿ вѿ кѿнигахѿ славити Бога, кѿвренскѿи, кѿлинскѿи и латинскѿи**, Żywoty, K XVI, 75. У складу са својом тезом да латински клирици нису нападали Константина због увођења богослужења на словенском језику, већ због измишљања нове, словенске, азбуке, *Thomson, Trilinguism*, 98–99, даје потпуно погрешан превод наведеног цитата на енглески: *We know of only three peoples for whom it is fitting to praise God in alphabets: the Jews, Greeks (and) Latins*. Премда на старословенском **ѿзѿкѿи** може значити и „народи“ („peoples“), а **кѿниги** и „азбуке“ („alphabets“), ипак је, због употребе инструментала **имиже**, а не датива **имѿже**, јасно да у овом случају израз **...ѿзѿкѿи... имиже достоитѿ вѿ кѿнигахѿ славити Бога...** значи: *...језици... којима је достојно у књигама славити Бога*, што би на енглеском требало да буде: *...languages... by which it is fitting to praise God in Holy Scriptures*. Аутор одлази предалеко и својим предлагањем реконструкције оригиналног текста наведеног места, како би се оно уклопило у његову тезу, op. cit., 98, n. 199.

више пута доказаном маниру, користећи своју вештину дијалектике и своје огромно образовање. Уз бројне наводе из Старог и Новог завета и неке друге аргументе,⁴⁵⁴ Константин је искористио и једну неспорну чињеницу, која је побијала све аргументе *ѿројезичника*. Ми, рекао им је, *знамо за многе народе који су вични књигама и који Богу славу дају сваки својим језиком; ѿо су Јермени, Персијанци, Абхази, Ивери* (Грузини), *Сугди* (са Крима), *Гоѿи* (са Крима), *Обри* (Авари?), *Турси* (највероватније грешка уместо *Руси*), *Хазари, Арабљани, Египћани и Сиријци и многи други*.⁴⁵⁵ Дакле, нема никаквог разлога да се и Словени не прикључе свим тим народима, управо онако како је и цар Михаило III писао у посланици Растиславу, коју је послао по Константину – да се и они *ѿриброје великим народима, који славе Бога својим језиком*.⁴⁵⁶ Очигледно, наведени одломци најбоље одсликавају идеолошку позадину византијског схватања ширења хришћанства међу незнабошцима. Сваки народ треба да Бога слави на свом језику, и то је у византијском схватању IX века било нешто сасвим природно.⁴⁵⁷ Такав став Константин је и философски и богословски одбранио пред латинским архијерејима у Венецији 867. године. С таквог становишта, *ѿројезичност* латинске духовне средине тог периода није могла бити ништа друго до најгнуснија јерес, супротна и здравом разуму, и псаламским и јеванђељским порукама.

Тада је папа Никола I позвао Константина и Методија да дођу у Рим. Он је вероватно чуо за њихово деловање и раније, али им је тек тада упутио позив.⁴⁵⁸ То је било током 867. У Рим су стигли пред сам крај те године, јер их је у њему дочекао нови папа, Хадријан II,⁴⁵⁹ који је на Апостолску столицу ступио 14. децембра 867. Наредних нешто више од годину дана Константин ће проживети у Риму, где је обезбедио да папа званично призна и благослови словенски богослужбени језик. За то време у Риму је развио блиске додире са најученијим људима Запада тог времена, међу којима истакнуто место припа-

⁴⁵⁴ Żywoty, K XVI, 75–83.

⁴⁵⁵ Żywoty, K XVI, 75–77. Наведено место непосредно сведочи против тезе Ф. Томсона да је спорно било измишљање нове азбуке а не увођење новог језика у богослужење, *Thomson, Trilinguism*, 98–99, пошто Константин изричито каже како народи које набраја *Богу славу дају сваки својим језиком*, што не може значити друго до да они практикују богослужење на свом језику.

⁴⁵⁶ Żywoty, K XIV, 67–69.

⁴⁵⁷ Пс. 117:1; Дјела 2:11; Фил. 2:11; 1. Кор. 14:4.

Насупрот томе и свему што се зна о односу византијске средине према употреби негрчких језика у богослужењу, *Thomson, Trilinguism*, 99–105, износи још једну крајње невероватну тезу: нису латински клирици оспоравали богослужбену употребу свих језика осим јеврејског, грчког и латинског, већ је Византија била та која није благонаклоно гледала на богослужбену употребу свих језика мимо грчког!

⁴⁵⁸ Żywoty, K XVII, 85; M V, 107.

⁴⁵⁹ Żywoty, K XVII, 85.

да више пута спомињаном Анастасију Библиотекару. У Риму ће Константин и окончати свој живот, 14. фебруара 869. године, примивши на самрти и монашки образ и име Кирило, под којим је познатији у историји и традицији.⁴⁶⁰ Пред његовим братом Методијем, који је све време био уз њега, тек су стајали велики изазови.

ПОКРШТАВАЊЕ БУГАРА

У време док су Константин и Методије развијали своју делатност у удаљеној, али већ од раније покрштеној словенској земљи у срцу Европе, Цариград је спроводио једну другу мисију, у суседној, али до тада паганској и изразито антихришћански настројеној земљи – Бугарској. Бугарски кнез Борис примио је у другој половини 864. године старањем Цариграда крштење, заједно са својим бољарима.⁴⁶¹ Након тога, у Бугарску су дошли византијски мисионари и отпочели рад на преобраћању бугарског становништва и организацији цркве.

Осврћући се три године касније на те догађаје, патријарх Фотије истиче како се *варварски и хришћомрзачки народ Бугара... неочекивано (παράδοξως) преобратио у хришћанску веру*.⁴⁶² Чак и за њега, који је свакако био организатор деловања византијске цркве у Бугарској након крштења кнеза Бориса, њихово приступање хришћанској вери дошло је као изненађење првог реда. С обзиром на то да су Бугари готово пуна два века, живећи у непосредној близини Цариграда и хришћанске ромејске културе, одолевали свим хришћанским утицајима и остајали тврди у својим паганским веровањима, изненађење које је у Цариграду изазвало њихово крштење сасвим је разумљиво.

Бугари су до тада већ два века били у свакодневном додиру са хришћанством, као суседи велике хришћанске царевине, али и као господари великог броја Словена, нарочито у долинама Марице, Струме, Вардара и

⁴⁶⁰ Żywoty, K XVII–XVIII, 85–93.

⁴⁶¹ О датуму, узроцима и начину крштења бугарског кнеза, уп. даље у тексту. О томе је у науци доста писано. Навешћу само неке осврте на то питање: *Златарски*, Историја, 1–43; *Vaillant, Laskaris*, Date, 6–15; *Д. Ангелов*, По некој въпроси околу покръстването на Българите, ИП 21/3 (1965) 38–57; *П. Петров*, Покръстването на българите, ИП 21/6 (1965) 33–60; *Dvornik*, Missions, 126–128; *G. Cankova–Petkova*, Contribution au sujet de la conversion des Bulgares, Byzantinobulgarica 4 (1973) 21–39; *Събев*, Църква, 131–176; *Литаврин*, Введение, 40–56; *Оболенски*, Комонвелт, 103–114; *Шепард*, Славяни и Българи, 35–39; *Иванов*, Миссионерство, 161–169; *Varona Codeso*, Miguel III, 99–108. Осврт на идеолошке аспекте покрштавања, *Николов*, Политическа мисъл, 44–64. Преглед неких мање познатих извора о покрштавању Бугара, из различитих епоха, у преводу на бугарски, *В. Гюзелев*, Покръстване и християнизация на Българите, София 2006.

⁴⁶² Photii ep., 2.47–51.

Мораве, од којих су многи већ били покрштени. Због тога се и међу самим Бугарима јављају први трагови присуства хришћанства већ почетком IX века.⁴⁶³

Околности и време покрштавања Бугара

Током деценија које су уследиле покрштавању Бугара формирало се у византијској историографији неколико различитих традиција о том догађају. Њих преносе Никита Давид Пафлагонац почетком X века, и тројица византијских хроничара из средине истог столећа – Јосиф Генесије, Теофанов Настављач и Симеон Логотет и писци његове *групе*.⁴⁶⁴

Никита Давид Пафлагонац, у *Житију патријарха Игњатија*, о покрштавању Бугара говори након излагања о догађајима у вези са великим земљотресом из августа 862. Завршавајући поменуто излагање, Никита пише како *тада и Бугари Божјом промишљу, силном морени глађу, и уједно даровима самодрица заведени, положивши оружје, светиом се придружише крштењу*.⁴⁶⁵

Јосиф Генесије покрштавање Бугара смешта у време непосредно након велике византијске победе над Арабљанима у бици код Посона, која се одиграла 3. септембра 863. године.⁴⁶⁶ Пошто је сазнао за тај догађај и њиме подстакнут, бугарски вођа (καθηγεμόν) одлучио се на успостављање мира са Царством, не само зато што је на то од раније био охрабриван *него и због глади која је њришћанска његов народ*. Стога су се *сви удостојили хришћанског крштења, а њихов кнез је изабрао да се назове Михаило, по царевом имену*. У Бугарску су послати неки од *знаменитих архијереја*, да учврсте хришћанску веру.⁴⁶⁷

У *Хроници* Симеона Логотета покрштавање Бугара описано је после напада арабљанског вође, мелитинског емира Омара на византијску територију 863, али пре византијске победе над њим у поменутој бици код Посона, 3. септембра исте године. Цар Михаило, са кесаром Вардом, *повевши војску, по-*

⁴⁶³ О хришћанству и Бугарима пре њиховог покрштавања, уп. *Събев*, Църква, 106–120; *Литаврин*, Введение, 30–40; *Николова*, Устройство, 33–34. О бугарско-словенским односима пре бугарског покрштавања, уп. *Шепард*, Славјани и Българи, 25–36.

⁴⁶⁴ Подробну анализу података свих византијских извора о покрштавању Бугара у новије време пружа *P. Speck*, Die griechischen Quellen zur Bekehrung der Bulgaren und die zwei ersten Briefe des Photios, ed. *C. Scholz*, *G. Makris*, Πολύπλευρος νοῦς. Miscellanea für Peter Schreiner zu seinem 60. Geburtstag, München–Leipzig 2000 (BA 19), 342–359. Кратак осврт даје *Николов*, Политическа мисъл, 45–46.

⁴⁶⁵ Life of Ignatius, 58.18–20.

⁴⁶⁶ О бици код Посона, Genesisius, (IV, 15) 67.66–69.41; Symeon, 131.24, 26; Pseudo-Symeon, 665.9–10, 666.8–15; Georgius Monachus Continuatus, 824.12–14, 825.1–9; *Halkin*, Antoine, 196, 199–202, 215.19–223.15; Acta Davidis, 252.15–31; *Vasiliev*, Arabes I, 249–255; *G. Huxley*, The Emperor Michael III and the Battle of Bishop's Meadow (A. D. 863), GRBS 16/4 (1975) 443–450.

⁴⁶⁷ Genesisius, (IV, 16) 69.42–52.

шао је *йрошйив Михаила, кнеза Бугарске, койном и морем, йошйио је чуо да је бугарски народ глађу морен. Пошйио су Бугари йио дознали, као одјеком грома йодлегоше и йре сукоба и борби изгубише наду у йобеду и заййражише да йо-сйану хришћани и да се йошйчине цару и Ромејима. Цар кнеза њиховог крсйивши и йримивши, додели му своје име, а његове великаше доводећи у Цариград йокрсйи све, и од йада насйаде дубоки мир.*⁴⁶⁸

Теофанов Настављач преноси две потпуно различите, али подједнако легендарне традиције о покрштавању Бугара. Обе овај догађај смештају још у време владавине царице Теодоре, према томе, између 852, када је Борис дошао на власт у Бугарској, и 856, када је Теодора збачена. Према првој верзији, дуго времена у бугарском заробљеништву налазио се извесни ромејски монах, по имену Теодор Куфара. Царица Теодора је у једном тренутку пожелела да га откупи из заробљеништва, и о томе је писала Борису. Сам Борис је затражио да она заузврат ослободи његову сестру, која се налазила у ромејском заробљеништву и тада је живела на царском двору, где је већ била покрштена. На радост обе стране, заробљеници су размењени. Борису је већ Теодор Куфара много причао о хришћанском Богу и вери, а сада је и Борисова сестра наставила његово дело и код Бориса *сејала семе вере*. Кнез је, ипак, остао одан својој вероисповести. После тога Бугарску је почела да мучи страшна глад. Суочен са пошастима, Борис се за помоћ и избављење окреће хришћанском Богу Теодора Куфаре и своје сестре. Пошто је глад престала, Борис је одлучио да се крсти. Из Цариграда је послат епископ (*архијереј*) који га је крстио и дао му име Михаилу, по цару Михаилу III.⁴⁶⁹

Друга верзија коју преноси Теофанов Настављач сасвим је у духу легенде. Борис је, наиме, имао једну ловачку резиденцију, пошто је био страствени ловац, у којој је често проводио ноћи и дане. Он је зажеleo да се та резиденција ослика, *ради забављања очију*. За тај посао ангажовао је ромејског живописца, монаха Методија. Међутим, уместо сцена ратних подвига и гоњења звериња у лову, Борис је, потакнут Божјом промисли, наложио овоме да наслика неке сцене према Светом писму. Методије је насликао сцене Страшног суда и Другог доласка Христовог. Призор судњег дана, где верни и праведни стоје са једне стране Сина Божјег и чекају рајско насеље, а са друге стране стоје они неверни и зли, које чекају вечите муке у огњима пакла, оставио је велики утисак на бугарског кнеза. Осећајући кроз ове потоње Божји страх у себи, Борис је затражио да буде упућен у хришћанске тајне и преко ноћи је примио крштење. Када се за то дознало међу народом, избила је против њега општа побуна. Међутим, Борис је, уз помоћ хришћанског Бога скршио побуну и од

⁴⁶⁸ Symeon, 131.25. Излагање Симеона Логотета следе и други писци његове групе, Pseudo-Symeon, 665.11–18; Georgius Monachus Continuatus, 824.14–23.

⁴⁶⁹ Theophanes Continuatus, (IV, 14) 162.13–163.19.

целог свог народа начинио хришћане. После тога писао је царици Теодори да му, пошто их сада спаја једна вера и љубав, уступи земљу на граници између Бугара и Ромеја, према Девелту, звану *Сидира*, а од Бугара *Загора*.⁴⁷⁰

Обе верзије које доноси Теофанов Настављач нетачне су већ због тога што су хронолошки погрешне, јер покрштавање Бугара стављају између 852. и 856. Личност монаха Теодора Куфаре није позната из других извора,⁴⁷¹ а исто тако се не зна ништа ни о боравку неке Борисове сестре као заробљенице на царском двору у Цариграду.⁴⁷² Прича о живописцу Методију и представи Страшног суда коју је он насликао у Борисовој ловачкој резиденцији чини се сасвим легендарном, док прича о побуни бугарског народа против политике покрштавања коју је спроводио њихов кнез описује, у ствари, догађаје који су се одиграли две године након Борисовог крштења, 866, о чему ће бити више речи. Прича о ромејској предаји земље *Загоре* Бугарима односи се такође на неко друго време – ту земљу предао је цар Јустинијан II свом савезнику, бугарском кану Тервелу, као награду за пружену помоћ приликом повратка на престо, давне 705. године.⁴⁷³

Остала три извора садрже и хронолошки тачнији и историјски реалнији приказ догађаја. Никита Давид Пафлагонац покрштавање Бугара ставља непосредно после великог земљотреса из августа 862. и четрдесет дана мањих потреса који су му уследили. Симеон Логотет га смешта усред војних операција на источним границама Царства против Омара Мелитинског у лето 863. Јосиф Генесије је хронолошки најпрецизнији – крштење бугарског кнеза смешта у време након византијске победе ког Посона 3. септембра 863. године. То је уједно и датум пре којег је тешко замислива било каква војна акција против Бугара, уколико је и она одиграла улогу у њиховом покрштавању, као што пише Симеон Логотет, будући да су све значајније царске снаге биле распоређене на Истоку.

Сви наведени извори помињу *глад* која је мучила Бугаре као један од чинилаца који су допринели одлуци кнеза Бориса да се крсти. Теофанов Настављач, додуше, говори о њој само у једној од две верзије које преноси, али је ту представља као искључиви повод за Борисову одлуку. Никита Давид Пафлагонац помиње је уз царске дарове за придобијање Бугара, Јосиф

⁴⁷⁰ Theophanes Continuatus, (IV, 15) 163.19–165.10. Зографа Методија, бугарску побуну и предају земље *Сидере* помиње и Псеудо-Симеон, Pseudo-Symeon, 665.18–666.7.

⁴⁷¹ О Теодору Куфари, cf. PmbZ, no. 7723.

⁴⁷² Могло би се помислити да је као подлога за причу Теофановог Настављача о боравку Борисове сестре на царском двору у Цариграду послужио боравак Борисовог сина Симеона, који је, према Лиутпранду Кремонском, у раној младости живео у Цариграду, где је изучавао *Демостенову реторику* и *Аристотелове силогизме*, док се није, *осијавивши студије вешићина*, посветио монашком животу, да би касније ипак био *привучен њојшудом владања*, Liutprandi Antapodosis, (III, 29) 87.21–28; *Николов*, Политическа мисъл, 90–96.

⁴⁷³ Symeon, 117.1.

Генесије придодаје је вестима о сјајној ромејској победи над Арабљанима, док је Симеон Логотет представља као повод за царску војну акцију против Бугара, која је на крају довела до њиховог крштења. Очигледно је да, и поред тога што представља једину заједничку тачку у сва четири извора, сама глад није била довољан разлог да бугарски кнез донесе одлуку о свом и крштењу целог свог народа. Да јесте, најближе истини било би казивање прве верзије Теофановог Настављача, а оно је, несумњиво, производ легенде. Са друге стране, ни саме вести о великој византијској победи над Арабљанима из 863. не би могле да буду довољан разлог да бугарски кнез напусти вековна веровања својих предака и приђе вери њихових и својих највећих непријатеља. Најреалнијом се ипак чини верзија Симеона Логотета, о томе да је царска војска напала Бугаре, и да је њихов кнез, суочен са тим нападом, уместо да се супротстави, одлучио да се покори и са целим народом покрсти.⁴⁷⁴ Трагови који упућују на такав развој догађаја могу се пронаћи у опису покрштавања Бугара у *Житију њаџиријарха Игњатија* Никите Давида Пафлагонца, где стоји да су Бугари, морени глађу и заведени царевим даровима, *џоложили оружје*. Док порекло мотива *глади*, присутног у свим византијским изворима о покрштавању Бугара, остаје неразјашњено, сасвим извесним се чини да се догодила некаква византијска војна акција против њих, која је утицала да кнез Борис прими хришћанство из Цариграда. Међутим, поменута *глад* у Бугарској, уколико је такве глади тада заиста и било, не чини се довољним разлогом за покретање војне акције. С друге стране, сасвим је извесно да је до ње могло доћи тек после завршетка византијских војних операција у Азији, после 3. септембра 863. Прецизније и јасније одговоре, ипак, садрже савремени извори.

Средином 864. године источнофраначки краљ Лудовик „Немачки“ упутио је епископа Констанце Соломона I у Рим папи Николи I, са различитим питањима везаним за државну и црквену политику. Међу тим питањима налазило се и једно које се тичало Бугара. Краљ Лудовик је обавештавао папу да одлази у Тулн, *како би утврдио мир са кнезом Бугара и Расџислава, моравског кнеза, милом или силом себи џокорним учинио*. Уз то, поручује му и *да се нада да сам кнез Бугара жели да се џреобрати у (хришћанску) веру и да су већ многи од њих самих (Бугара) џостали хришћани*. Папа одговара да због тога треба бити захвалан Богу *и молићи га да учини да се увећа џринос џлодова у жџитици његовој*, и прописује да за то *џреба држати џости и чинићи молиће*.⁴⁷⁵ Савремени *Берџински анали* такође доносе податак да је 864. године бугарски кнез обећао краљу Лудовику да ће се покрстити.⁴⁷⁶ Пре-

⁴⁷⁴ Царску војну акцију као повод за крштење бугарског кнеза узимају и позније *Крајке хронике*, Kleinchroniken, 110.1.

⁴⁷⁵ Nicolai I epp., 293.1–9.

⁴⁷⁶ Annales Bertiniani, 465.29–31.

ма томе, средином 864. године бугарски кнез још увек није био крштен, али је имао жељу да то учини, о чему је обавестио источнофраначког краља.

У обавештења западних извора савршено се уклапа и на њих надовезује значајан хронолошки податак о времену покрштавања Бугара, који садржи више пута спомињана *Окружна њосланица архијерејским њресѡлима Исѡока* патријарха Фотија из прве половине 867. Пошто је истакао како су коначно и Бугари примили хришћанство, Фотије јадикује како *није ѡрошло ни две године како је ѡај народ ѡошѡвао исѡравну хришћанску веру*, када су се међу њима појавили *људи нечасѡиви и мрски, ѡуди из мрака, ѡошѡ долазе из заѡадних крајева*, и почели да их скрећу са правог пута.⁴⁷⁷ Фотије овде има у виду римске мисионаре, који су се појавили у Бугарској крајем 866, о чему ће бити речи касније. На основу овог Фотијевог обавештења може се закључити да је покрштавање Бугара почело у другој половини или крајем 864. године и да је кнез Борис крштен управо тада.⁴⁷⁸ Ако је веровати Симеону Логотету и, у извесној мери, Никити Давиду Пафлагонцу, крштењу бугарског кнеза претходила је војна акција коју су против њега спровели цар Михаило и кесар Варда. Та акција, дакле, мора бити датирана у средину 864. године, што сасвим одговара могућностима византијске војске, која је након победе над Арабљанима септембра 863. имала одрешене руке да делује на другој страни. То је отприлике било време када је Борис у Тулну требало да *уѡврди мир* са Лудовиком „Немачким“ и савез против моравског кнеза Рагислава, кога су двојица владара заједничким снагама нападали још 863.⁴⁷⁹

Као што је већ образложено, у Моравској су од 863. године деловали византијски мисионари Константин Философ и његов брат Методије, који су тамо подучавали становништво хришћанској служби на словенском језику. Њихово деловање носило је са собом и византијски утицај у Моравској и ту земљу у културном погледу удаљавало од њених франачких суседа, који су претендовали и на политичку власт над њом. Због тога је оно било опасно по источнофраначког краља колико и Рагислављева политичка самосталност, коју је упорно покушавао да скрши. У Цариграду су, међутим, имали разлога да страхују да ће могући Рагислављев војнички пораз од удружених снага Источних Франака и Бугара означити и крај деловању Константина и Методија

⁴⁷⁷ Photii epp., 2.52–64.

⁴⁷⁸ У литератури постоје различита схватања о години покрштавања Бугара, а предлагане су све године у распону од 863. до 866. На ту тему написани су бројни радови, а најзначајнији су *Lascais, Vaillant, Date*, 5–15; *II. Петров*, За годината на налагане хришћанството в Българија, Известия на Института за история 14–15 (1964) 569–590. У њима су образлагани бројни подаци који су се могли искористити као аргументи за утврђивање прецизне хронологије покрштавања Бугара, али мислим да је Фотијево сведочанство да се то догодило *неѡуне две године ѡре доласка римских мисионара у Бугарску у ѡозну јесен 866.* само по себи сасвим довољно да се оно датира у другу половину или крај 864. године.

⁴⁷⁹ *Annales Fuldenses*, 374.26–28.

у Моравској. С друге стране, као што се моравски кнез за хришћанске мисионаре обратио удаљеном Цариграду, и бугарски кнез је своју жељу да се крсти најпре изнео источнофраначком краљу. У време раскола између цариградске и римске цркве, за Цариград је било незамисливо да у Бугарској, готово пред самим вратима престонице, делују римски мисионари и буде успостављен папин утицај. Стога је царски двор имао два јака разлога да енергично делује против Бугарске средином 864. године. Први је био да спречи извршење франачко-бугарског савеза и онемогући учешће бугарских снага у нападу на Моравску, и на тај начин заштити византијске мисионаре који су деловали тамо, и други, да спречи бугарског кнеза да се крсти под „кумством“ Запада и доведе папин утицај пред капије Цариграда. Коначно, у таквим околностима и сама Борисова одлука да се крсти постаје јасна и разумљива. Са византијским мисионарима у Моравској и њиховим деловањем, Бугарска се нашла укљештена између Византије и једне јаке земље под њеним утицајем. Борисов одговор је био жеља да се крштењем веже за папу и Запад, како би се заштитио од византијског утицаја који га је окруживао. Војна акција цара Михаила и кесара Варде, *којном и морем*, што ће рећи великих размера, средином 864. приморала га је да од поменуте замисли одустане и да уместо тога буде крштен од византијских мисионара, под кумством самог цара Михаила III. И не само то. Поменута византијска војна акција против Бугарске по свој прилици је спасла и мисију Константина и Методија у Моравској, јер до планираног заједничког франачко-бугарског напада на Моравску није дошло.⁴⁸⁰

Покрштавање Бугара 864. године, уз преобраћање дела Јермена из монофизитске јереси у православље, једини је пример одлучног и енергичног деловања византијске државе у циљу остваривања успеха на пољу црквене политике према страним чиниоцима средином IX века. У свим осталим случајевима, приликом слања мисија код Арабљана, Руса, Хазара и Моравца, иницијатива је припадала тим народима, а Цариград је само одговарао на њу. Због тога се стиче утисак да је византијска црквена и мисионарска политика према тим народима средином IX века представљала само прилагођавање околностима и проста реакција на њих. Поставља се, међутим, питање на који је начин Византија могла исказати иницијативу у тим процесима и спровести је у дело. Она није имала политичку власт над Арабљанима, Русима, Хазарима и Моравцима да би њена државна и црквена власт могле одлучније и непосредније деловати на

⁴⁸⁰ О политичким односима у троуглу Источни Франци–Бугари–Византија у првој половини седме деценије IX века и њиховом утицају на покрштавање Бугара, cf. *Petrov*, *Politique étrangère*, 43–48. Сматрам да није сасвим без основа ауторова теза да и ратови које је кнез Борис водио против Срба и Хрвата, о којима пише Константин Порфирогенит, *DAI I*, 31.60–67, 32.44–57, припадају истим политичким околностима, тј. потреби Византије да на сваки начин сломи снагу Бугарске и осујети склапање бугарско-франачког савеза против Велике Моравске 863. године.

развој верских прилика међу тим народима. Византијска држава и црква нису могле једноставно послати своје мисионаре у туђу земљу, пред стране господаре, и очекивати да они тамо постигну одређени успех. С друге стране, тамо где је Царство могло да оствари непосреднији политички утицај оно није оклевало да тај утицај употреби и за јачање положаја своје цркве. Тако су победе на источној граници приволеле Јермене на преговоре о превазилажењу вековног спора о догматским разликама, а енергична акција према Бугарској 864. године приморала је њиховог кнеза, који је већ био одлучио да се покрсти, да то учини посредством Цариграда, а не Рима. Условљеност непосредног деловања византијске цркве на неком простору политичким присуством византијске државе на њему врло добро је изразио византијски писац X века Симеон Логотет, који, говорећи о покрштавању Бугара, није пропустио да нагласи да су се том приликом Бугари *поштинили* Ромејима, ма како та констатација била релативна. Тамо где није имала одлучнији политички утицај, Византија га није могла ни користити за спровођење своје црквене политике. Међутим, за такав случај она је имала разрађене механизме, које је, када би се појавила прилика, у сваком тренутку могла ставити у пун погон. Ти механизми развијени су 843, у ери унутрашње консолидације, када су заједничким снагама наступили царски двор, високи престонички клир и световна интелигенција окупљена око Магнаварске школе, а нашли су своју пуну примену приликом арабљанске, руске, хазарске и моравске мисије.

Византијска мисија у Бугарској

Према Теофановом Настављачу, Борис је крштен у Бугарској. Крстио га је епископ (*архијереј*) који је ради тога из Цариграда послат у Бугарску.⁴⁸¹ Јосиф Генесије поткрепљује ово гледиште наводом да су у Бугарску послати *изабрани од архијереја*, да рашире и учврсте веру.⁴⁸² Једино писање Симеона Логотета одступа од таквог приказа догађаја. Према њему, пошто је цар крстио кнеза Бориса и дао му своје име, довео је бугарске великаше у *Цариград* и ту их је све покрстио.⁴⁸³ Истинитост ове последње вести није могуће потврдити. Међутим, сасвим је поуздано да је у Бугарску из Византије упућено више епископа, чији је задатак био да покрсте кнеза, бољаре, и да организују покрштавање народа и упознајући га са хришћанском вером и уведући га у њене појединости. Једног од ових епископа сусрео је у Бугарској Власије Аморијски, приликом свог пута у Рим, и са њим је провео дуже време.⁴⁸⁴ У

⁴⁸¹ Theophanes Continuatus, (IV, 14) 163.17–19.

⁴⁸² Genesius, (IV, 16) 69.50–52.

⁴⁸³ Symeon, 131.25.

⁴⁸⁴ Vita S. Blasii Amoriensis, AASS Novembris IV, edd. H. Delehaye – P. Peeters, Bruxelles 1925, 661–662.

Бугарској је пронађен и печат извесног епископа Исаије, који сигилографи датују управо у време византијске мисије 864–866.⁴⁸⁵ Заједно са епископима у Бугарску је дошло и много мирских свештеника, који су имали да поднесу највећи и најодговорнији део мисије – да покрштавају и проповедају међу обичним народом.

Поглавар целе мисије био је, међутим, сам цариградски патријарх, Фотије. Сведочанство о свом непосредном учешћу и улози у покрштавању Бугара оставио је он сам. То сведочанство је његова чувена *Посланица најчувенијем и најугледнијем вољеном у Госјоду духовном сину Михаилу, од Бога кнезу Бугарске*. Посланица старешине царске хришћанске цркве новопокрштеном поглавару новопокрштеног народа, право је предавање које један учитељ излаже своје ученику, тек стасалом за школску клупу. Често се сматра да посланица садржи патријархове одговоре на питања која му је претходно упутио сам Борис.⁴⁸⁶ Међутим, не само да се то ни на једном месту у њој не каже,⁴⁸⁷ већ Фотије сасвим јасно истиче супротно. Он сам шаље посланицу бугарском кнезу, као *дар њријателски и великојоџребни*, у коме му, *мудрим и крајким словом*, излаже учење праве хришћанске вере, историју Седам васељенских сабора, као и њен утицај у свакодневном животу, *јошћо је изнашао да је његова (Борисова) мисаона душа достјојна ѿако велике радосѿи и даровања*.⁴⁸⁸ У наведеном одломку, који се налази при почетку посланице, већ је изложен њен садржај. Ипак, осим поменуте три целине, посланица садржи и одређена места на којима се говори непосредно о времену у коме је настала. Фотије назива Михаила Бориса *најславнијим и најугледнијим вољеним у Госјоду духовним сином, најславнијим и вољеним сином, христјољубивим и духовним сином*, и пита се *какво још друго славно и лейо и љубави достјојно име* да му надене.⁴⁸⁹ Поред тога, обраћа му се и као *лейој ѡредсѿави његових најора*,⁴⁹⁰ и позива га *да не разочара његова надања, нити да најоре и борбе које је ради његовог сѿасења ѡредузео радујући се, не ѡокаже узалуднима*.⁴⁹¹ Пошто му је изложио учење хришћанске вере и њену догму кроз историју Седам васељенских сабора и истакао да сви хришћани по њој мисле, у њу верују и по њој се владају, Фотије се обраћа бугарском кнезу речима: *њу ѡреба да ѡрими и ѡригрли искреним завейом и исѿравношћу сјознаје и нејоколебљивом вером и Ваш богочувани разум, који се већ окренуо*

⁴⁸⁵ Ђорданов, Корпус на печатите, 78–79.

⁴⁸⁶ *Дујчев*, Au landemain, 107–108. О посланици и њеном значају уп. и *Оболенски*, Комонвелт, 105–106; *Стеопова*, Diplomacy, 112–156; *Николов*, Политическа мисъл, 47–53.

⁴⁸⁷ То је приметио и *Дујчев*, loc. cit.

⁴⁸⁸ Photii epp., 1.19–28.

⁴⁸⁹ Photii epp., 1.1–3, 497–498.

⁴⁹⁰ Photii epp., 1.54–55.

⁴⁹¹ Photii epp., 1.487–496.

ка нашем наслеђу благочесћивосћи, и да се ни десно ни лево ни мало од ње не оћкони.⁴⁹² Затим га упозорава да није довољно да то чини само он, већ да то треба да чине и сви они који су њему подређени, јер кнез не може само да мисли о свом спасењу, већ и о спасењу својих поданика.⁴⁹³ У истој целини патријарх Борису опширно образлаже разлику између хришћанске вере и паганства, предности прве над потоњим и томе како је увек успевала да надвлада сва искушења која су се пред њу постављала.⁴⁹⁴ Упоређујући његово дело са делом Константина Великог, коме су у средњем веку били подобни сви владари равноапостолни просветитељи својих народа,⁴⁹⁵ Фотије позива Бориса да се држи своје првобитне сјознаје, воље и разума, и да сћоји чврсто на камену вере, на коме се добро јод Госјодом ушемељо, и да својом исправном вером чини добра дела и води честит живот.⁴⁹⁶ Најзанимљивији одељак непосредно следи овом. У њему Фотије изјављује да је и сам желео да буде уз Бориса и да лично управља пословима, да се сам обавештава о делима и својим очима дознаје шта се дешава, да сам буде учесник у успесима и радости, а ако се деси нешто непредвиђено, да то може лако исправити. Међутим, пошто се воља разликује од могућносћи, остаје му само да писмено упућује савете.⁴⁹⁷

Из свих наведених одломака јасно је да је посланица настала на самом почетку византијске мисије у Бугарској, непосредно након крштења кнеза Бориса, а можда је послата и по архијерејима који су га крстили.⁴⁹⁸ Док је саставља, Фотије још осећа опасност да Борис не промени одлуку и врати се паганству, и тиме поништи сва његова надања и уложене напоре. Због тога на неколико места позива Бориса да, кад је већ донео одлуку да се крсти, тој одлуци и остане веран. Томе служе и одељци у којима се приказује предност хришћанске вере над паганством. Такође, јасно је и да озбиљан рад на покрштавању самог народа тек предстоји, и да сам Борис треба да се постара да се то обави на најбољи начин. Колико је самом Фотију било стало да се ствари у Бугарској одвијају управо онако како је он замислио показује и његова жеља да и лично у њима учествује и његово жаљење зато што је то немогуће. Ипак, да је Фотије за све време деловања византијске мисије у Бугарској био у писменом контакту са Борисом сведочи једно друго његово писмо овоме, у коме се помиње честа размена писама између њих двојице.⁴⁹⁹ У том другом

⁴⁹² Photii epp., 1.475–479.

⁴⁹³ Photii epp., 1.480–487.

⁴⁹⁴ Photii epp., 1.497–559.

⁴⁹⁵ *Dijčev*, Au landemain, 109–110.

⁴⁹⁶ Photii epp., 1.560–578.

⁴⁹⁷ Photii epp., 1.579–586.

⁴⁹⁸ *Николов*, Политическа мисъл, 47, сматра да је настало 865. године.

⁴⁹⁹ Photii epp., 271.1–13. Издавачи су то писмо датовали у други Фотијев патријархат, између новембра 877. и септембра 886. године. Међутим, ранији приређивачи бугарског превода писма сматрали су да потиче из времена непосредно након покрштавања Бугара, тј. 865.

писму помињу се и нека места која се сасвим јасно препознају у посланици.⁵⁰⁰ То сведочи да је посланица настала пре поменутог писма. Пошто се у њему помињу и друга писма која су у међувремену размењена између Фотија и Бориса, најпре ће бити да је посланица настала пре свих њих, на самом почетку мисије, крајем 864. или почетком 865. године.

Посланица, онако како ју је Фотије замислио и изложио на њеном почетку, састоји се из три целине. Прва целина представља излагање *свештог и богомудреног учења неоскврњене и чисте хришћанске вере*. Друга целина је излагање о *свештих и васељенских Седам сабора*, који су *заштитници и одбрана* поменутог *божанског и православног учења*. Трећа целина обухвата оно што сведочи о исправности вере у свакодневном животу.⁵⁰¹

Свешто и богомудрено учење неоскврњене и чисте хришћанске вере јесте заправо Никејско-цариградски *Символ вере*. То је прво и основно на шта Фотије упућује Бориса.⁵⁰² И то је сасвим разумљиво, будући да је у том кратком тексту на савршен начин изложено целокупно веровање хришћана. Кроз њега, од првих речи – *Верујем у Једнога Бога, Оца, Сведржиситеља* – до последњих – *чекам васкрсење мртвих и живој будућег века* – Борис се упознао са суштином хришћанства и са оним што се од њега, као верника, очекује.

Излагање историје Седам васељенских сабора било је сјајан начин да Фотије, укратко, али прецизно, упозна Бориса са историјским развојем хришћанства и хришћанске цркве, са фазама кроз које су пролазили и искушењима које су имали да преброде. О сваком од Седам сабора Фотије говори понаособ, наводећи време и место где је одржан, колико је епископа присуствовало, ко су били најистакнутији представници званичне, православне струје, а ко поборници и предводници *јереси и новинарија*, које су на саборима, заједно са заступницима, бивале осуђене.⁵⁰³ Тако је Борис упознат са учењем и судбином Арија, о коме је расправљао Први васељенски сабор, у Никеји 325. године; Македонија, кога је осудио Други сабор, у Цариграду 381; Несторија, осуђеног на Трећем сабору, у Ефесу 431; са монофизитством Евтиха и Диоскора и њихових следбеника Диодора Тарског и Теодора Мопсуестијског, о којима су расправљала два сабора – Четврти, у Халкидону 451. и Пети, у Цариграду 553. године; са монотелитством, уз које су стали цариградски патријарси

или 866. године, пошто у њему нема помена римских мисионара, који су дошли у Бугарску крајем 866, ИБИ VIII, 103, нап. 5.

⁵⁰⁰ Нпр. да буде *добар и вечно памћен пример поуке народу подређеном под његову богочувану власт*, Photii ерр., 271.16–18, што је сама суштина читаве треће целине Фотијеве посланице, о чему уп. даље.

⁵⁰¹ Photii ерр., 1.21–26.

⁵⁰² Photii ерр., 1.36–52.

⁵⁰³ Поменуте принципе излагања историје седам сабора Фотије наводи на почетку излагања о њима, Photii ерр., 1.53–62.

Сергије, Пир и Павле, римски папа Хонорије и александријски патријарх Кир, а које је осуђено на Шестом сабору, у Цариграду 680/681; коначно, и са иконоборством, које је одбачено на Седмом васељенском сабору, у Nikeји 787. године. Кроз причу о разрачунавању са свим поменутиим јересима, Фотије упознаје Бориса и са ликом и делом најистакнутијих и најзаслужнијих бораца за чистоту православља – Григорија Богослова, Кирила Александријског, Лава Римског, али и православних царева, заштитника праве вере – Теодосија Старијег и Млађег, Маркијана, Јустинијана, Константина IV, Константина VI и Ирине. Завршетак одељка о сваком сабору Фотије употпуњује и сопственим богословским разматрањем и образложењем зашто је одређена јерес осуђена на одговарајућем сабору и зашто је означена као јерес, тј. шта то у њеном учењу није у складу са исправном и истинитом хришћанском науком.⁵⁰⁴ Са посебном пажњом Фотије пише о иконоборству, последњој јереси која је озбиљно уздрмала живот цркве, која се јавила и после Седмог васељенског сабора и која је коначно поражена тек двадесет година раније, чије су се последице стога итекако осећале и у тренутку када се Борис крстио и док му Фотије саставља своју посланицу. Кроз причу о иконоборству, Фотије Борису објашњава и предмете обожавања хришћанске вере – Крст и иконе Христа, Богородице, светаца и празника – тако значајне у животу и веровању хришћана.⁵⁰⁵

Трећа и најопширнија целина у посланици, која заузима остатак текста, јесте она која, како је замислио Фотије, треба да представи место и улогу вере у свакодневном животу. То је, у ствари, Фотијева поука Борису о томе како један владалац треба исправно да влада, пошто је он, као глава једног народа, одговоран и за добробит и спасење тог народа.⁵⁰⁶ Премда поглавља која ту излаже нису самостално Фотијево дело, већ припадају богатој византијској књижевности посвећеној владарској „струци“ и заснована су на познатим античким и ранијим хришћанским списима истог жанра,⁵⁰⁷ излагање је ипак донекле прилагођено конкретном случају тек покрштеног владара, који треба да се постара да свом народу обезбеди пут спасења.

Истицано је како је Фотијева посланица писана тешким и извештаченим, ученим грчким језиком, који ни већина Ромеја оног времена није могла лако да разуме, те да њене наводе није могао свакако разумети, а камоли докучити и схватити и сам Борис.⁵⁰⁸ Међутим, из другог Фотијевог писма Бори-

⁵⁰⁴ Photii ерр., 1.63–468.

⁵⁰⁵ Photii ерр., 1.383–468.

⁵⁰⁶ Photii ерр., 1.587–1208.

⁵⁰⁷ Тзв. *Fürstenspiegel* (*Кнежевско огледало*), *Dijčev*, Au lendemain, 110–115, где уп. и кратку анализу тих поглавља. О списима тог жанра у средњовековној књижевности уп. *С. Марјановић-Душанић*, *Rex imago Dei: о српској преради Агапитовог владарског огледала*, изд. *Максимовић, Радошевић, Радуловић*, Трећа југословенска конференција византолога, 135–148.

⁵⁰⁸ *Dijčev*, Au lendemain, 115–117.

су дознаје се да је између њих за време трајања византијске мисије постојала развијена кореспонденција и да је између учитеља и ученика био успостављен близак однос. У поменутом писму Фотије се осврће на наводе из своје посланице, нарочито оног њеног трећег дела, и истиче да се радује што Борис напредује на путу израстања у право хришћанског владоаца, што је пут какав му је он предочио у својој посланици.⁵⁰⁹ Дакле, Борис је добро схватао о чему му пише Фотије, примио је његову посланицу као основну науку вере и макар се трудио да у складу са њом поступа и дела. Из поменутог писма се види и да у време када је оно састављено византијска мисија и покрштавање Бугара напредују у сваком погледу.⁵¹⁰

Међутим, то је очигледно био само утисак који су стекли Фотије и Борис. На нижем нивоу, међу обичним народом, ширење хришћанске вере није ишло сасвим онако како је Фотије био замислио. Борисови поданици нису имали тако добре учитеље као он сам. Доиста, када је Фотије у посланици изразио жељу и потребу да и лично учествује у мисији и надгледа њено спровођење,⁵¹¹ био је потпуно у праву. Како се мисија одвијала на терену, далеко од Фотијевих и Борисових очију, осветљава један други извор – *Одговори њаје Николе на бугарска њишања*. То је извор који пружа далеко потпунију слику о изгледу византијске мисије у Бугарској и њеним достигнућима.

У пролеће 866. године против Бориса је избила побуна бугарских бољара који нису били задовољни увођењем нове вере захтевајући обнову старих паганских веровања. Након што је угушио ту побуну, Борис је окренуо леђа Фотију и Цариграду и обратио се римском папи Николи I и источно-франачком краљу Лудовику, тражећи да му они пошаљу нове мисионаре хришћанске вере. Папи Николи упутио је и подужи списак питања која се тичу хришћанске вере, њених закона и обичаја. Пре него што је упутио своје мисионаре у Бугарску, новембра 866, папа је саставио своје познате *Одговоре* на поменута бугарска питања.⁵¹² Из папиних *Одговора* могу се препознати питања која су му Бугари поставили. На основу тих питања може се установити како је изгледала византијска мисија и шта су византијски мисионари научили Бугаре.

Премда су мисију предводили *одабрани архијереји*, њен персонални састав у целини, чини се, и није био баш тако пробран. Међу свештеницима који су је спроводили било је разних људи и са разних страна. Највише је било, природно, Грка, али било је и Јермена и других, који су различито учили и проповедали.⁵¹³ На основу тога би се рекло да су у Бугарску,

⁵⁰⁹ Photii epp., 271.1–19.

⁵¹⁰ Photii epp., 271.8–13.

⁵¹¹ Photii epp., 1.579–586.

⁵¹² О свему ће бити више речи у наредном поглављу.

⁵¹³ Responsa Nicolai, 599.30–33.

у оквиру византијске мисије, дошли и свештеници који су припадали неправославним фракцијама Цркве, онима које су осуђене на различитим Васељенским саборима, о којима је Фотије у посланици писао Борису, вероватно јерменских монофизита, као и других. Они су народу проповедали другачије него што су то чинили православни грчки свештеници и тиме само ширили забуну међу новопокрштене. Помиње се и неки Јеврејин, за кога се није знало *да ли је хришћанин или њаганин*, који је сам крстио много људи у Бугарској.⁵¹⁴ Био је и један „авантуриста“, који се издавао за свештеника, премда то није био, и као такав крстио је многе Бугаре. Ипак, када је био раскринкан, сами Бугари су га казнили.⁵¹⁵ На једног другог „правог“ свештеника Бугари се жале папи да је чак био ухваћен у блуду.⁵¹⁶ Међутим, ни сам папа није могао да оспори да крштења и друге Свете Тајне које су међу Бугарима вршили ти, за њихово вршење недостојни људи, имају сву „правоснажност“ и светост, коју ни недостојност оних који их врше не може оскрнавити, те да их стога не треба понављати.⁵¹⁷ Дакле, чак и на тај начин, без обзира на свој састав, византијска мисија у Бугарској обављала је свој задатак и остављала свој траг.

Из бугарских питања упућених папи види се да су их византијски мисионари (у папиним *Одговорима* – „Грци“) добро упознали са *Светим Тајнама*. Свесни су значаја *кршћења*,⁵¹⁸ и папу питају да ли пагане треба покрштавати и силом.⁵¹⁹ Упознати су са *прочешићем*, па питају да ли га треба примати свакодневно у време Великог поста, како га треба примати, ко је недостојан да га прими, а ко да га изврши.⁵²⁰ Нарочито су били заинтересовани да им папа разјасни недоумице у вези са *браком* – који брак је дозвољен а који не, како на то утиче крвно сродство и да ли је дозвољено имати две жене.⁵²¹ Упознати су и са хришћанским схватањима о гресима, попут убиства, прељубе, крађе...⁵²² Свесни су значаја храмова и молитве.⁵²³

Бугари су били добро упознати и са појмом *празника*, и да се у те дане треба уздржавати од рада и многих других ствари. Нису, међутим, били сасвим сигурни који су то све дани, осим недеље и суботе.⁵²⁴ Посебно добро били су упознати са појмом *посија* уопште и Великог поста (*Свете Четрдесетни-*

⁵¹⁴ Responsa Nicolai, 599.7–22.

⁵¹⁵ Responsa Nicolai, 575.16–576.41.

⁵¹⁶ Responsa Nicolai, 592.11–26.

⁵¹⁷ Responsa Nicolai, 575.36–576.19; 592.11–26.

⁵¹⁸ Responsa Nicolai, 575.16–576.19; 591.33–592.2.

⁵¹⁹ Responsa Nicolai, 599.1–2.

⁵²⁰ Responsa Nicolai, 573.20–40; 587.27–39; 590.25–41; 592.11–26.

⁵²¹ Responsa Nicolai, 582.8–17; 586.26–39.

⁵²² Responsa Nicolai, 579.25–28; 580.5–24.

⁵²³ Responsa Nicolai, 588.18–25; 590.42–591.4; 591.25–32; 593.18–26; 596.10–13; 598.20–28.

⁵²⁴ Responsa Nicolai, 574.1–575.9.

це) посебно, али Бугарима нису сви сегменти везани за то постали јасни, већ им је остало много недоумица, за чије су се разрешење обратили папи – нпр. да ли за време Великог поста треба ићи у лов, да ли треба некога осудити на смрт, да ли се може, у случају нужде, повести рат, да ли је дозвољено организовати игре, свадбе, гозбе, имати полни однос...⁵²⁵

Византијски мисионари учили су Бугаре обичним стварима спољне манифестације вере – нпр. да у цркви мушкарци не покривају главе а жене да их не откривају.⁵²⁶ Нека од учења су сасвим чудна, јер их нема у црквеним канонима, као нпр. да се не смеју купати у среду и петак, стајати у цркви не скрстивши руке, причешћивати се без појаса, или пак то да не смеју јести храну од животиња које закољу ушкопљеници.⁵²⁷ Толико инсистирање на спољашњим облицима вере, од којих неки нису ни канонски, наводи на помисао да је вера код извесног броја византијских мисионара у Бугарској носила већ и изванредан степен сујеверја, што указује на то да је добар део свештеника који су учествовали у мисији припадао широким слојевима простог народа. Бугари су забележили чак и један пример бесмисленог гатања међу византијским мисионарима.⁵²⁸ Посебно као сведочанство о томе колико су византијски мисионари у Бугарској били уверени у надмоћност своје цркве над целим хришћанством, интересантно је, тврђење Бугара да су им *Грци* говорили како у њиховој земљи рађа Свето миро, које онда они дају целој васељени.⁵²⁹

Ако је судити по њиховим питањима упућеним папи, византијска мисија је упутила Бугаре, тј. њиховог кнеза и бољаре, у основе организације хришћанске цркве. У време када шаље посланство папи, Борис зна да се на челу хришћанске цркве налази више *патријараха*.⁵³⁰ Од папе он тражи појашњење о томе који су истински патријарси и колико их има.⁵³¹ Такође, пита се и који је патријарх *други*, после римског.⁵³² Ипак, највише га занима да ли је дозвољено да и он у Бугарској добије *посебног* патријарха и ко је надлежан да га рукоположи.⁵³³ Очигледо је, дакле, да је византијска мисија у Бугарској радила и на томе да нову црквену организацију у новопокрштеној земљи потчини Цариградској патријаршији. На томе се завршавало њено

⁵²⁵ Responsa Nicolai, 585.1–586.5; 586.17–25; 599.7–22.

⁵²⁶ Responsa Nicolai, 588.15–25; 590.42–591.4.

⁵²⁷ Responsa Nicolai, 572.18–33; 587.8–39; 588.7–17. За нека од тих учења папа отворено каже да не зна на чему се заснивају.

⁵²⁸ Responsa Nicolai, 593.32–37.

⁵²⁹ Responsa Nicolai, 597.17–19.

⁵³⁰ То је, додуше, и иначе морао знати, из политичких односа са Цариградом.

⁵³¹ Responsa Nicolai, 596.32–597.12.

⁵³² Responsa Nicolai, 597.13–16.

⁵³³ Responsa Nicolai, 592.27–593.17.

подучавање Бориса о организацији хришћанске цркве. Међутим, врло је интересантно то да Борис већ тада зна да је од неколико патријараха који управљају хришћанском васељеном, римски папа први и најзначајнији. Пошто он пита папу који је патријарх други после њега, може се претпоставити да су му византијски мисионари, док првенство римског папе никако нису могли да оспоре, однос међу патријарсима објаснили онако како се 28. канон Четвртог васељенског сабора, који је ово питање регулисао, тумачио у Цариграду – *ἵρвенσῖβο часτῖи ἵοσλε εῖσκοῖα Рима има εῖσκοῖ Конσταντῖиновог царског града, јер је τῖαῖ град Нови Рим*.⁵³⁴ Јасна је Борисова жеља да за своју земљу добије *ἵοсебног ἵαῖријарха*, што му византијска мисија није могла обећати.⁵³⁵

Већ је напоменуто да се из питања упућених папи од стране Бугара и њиховог кнеза да наслутити и шта им се то у хришћанској вери *није доидало*. То су углавном учења која су директно супротстављена њиховом дотадашњем начину живота, која захтевају потпуно одбацивање њихових дотадашњих паганских обичаја и сујеверја. *Грци* су им забранили да носе своје *ланене иовезе* на глави док су у светом храму, забранили су им да носе као бојни знамен *коњски реи*, за који су веровали да им је до тада свакако доносио срећу и успех на бојном пољу, забранили су им да пред полазак у бој врше своје паганске обреде бајања, те *auspiciae* које су им наговештавале исход битке и следствено томе уливале храброст или опрез. Није им више било дозвољено да се *заклињу на мач*. Неки *свѣтѝ камен* њихове паганске религије морао је сада бити напуштен и оборен, као идол. Нису више смели да носе ни амајлије. Строги пост, који је обухватао добар део године, такође им је тешко падао.⁵³⁶ Речју, били су обавезани и приморани да своје дотадашње *сујеверје* замене правом *вером* у Јединог Бога и Свету Тројицу.

Сирова ратничка природа синова бугарске хорде није била навикла на оволико суздржавања и одрицања, а рушење древних идола и обичаја побудило је у њима сујеверни страх да ће се њихов свет срушити, а они изгубити своје повластице.⁵³⁷ То их је навело да подигну побуну против свог кнеза, оптуживши га да им *није дао добар закон*.⁵³⁸ Побуна бугарских бољара против кнеза Бориса и хришћанства до темеља је уздрмала византијску мисију у Бугарској и означила почетак њеног краја.

⁵³⁴ IV вас., 28, Σύνταγμα II, 280–281.

⁵³⁵ У историографији се сматра да је то био основни разлог због кога је дошло до краха византијске мисије и Борисовог окретања папи, *Осѣрогорски*, Историја, 228.

⁵³⁶ Responsa Nicolai, 570.35–571.19; 580.25–581.9; 581.24–38; 589.32–590.3; 590.42–591.24; 594.4–9.

⁵³⁷ *Осѣрогорски*, Историја, 228.

⁵³⁸ Responsa Nicolai, 577.1–5.

ФОТИЈЕ НА ВРХУНЦУ И ЊЕГОВ ПАД

Могло би се рећи да је у току 865. и 866. године црквена политика коју су спроводили цар Михаило III, кесар Варда и патријарх Фотије била на врхунцу. Са византијским мисионарима у Бугарској и патријархом који утиче на све одлуке бугарског кнеза, који му је неизмерно одан, са Константином и Методијем, који су ширили византијску културу на словенском језику у срцу Европе, са мисијом која успешно делује међу удаљеним Русима, са семеном вере засејаним међу номадским Хазарима евроазијске степе, које се успешно носило са изазовима Мојсијевог и Мухамедовог учења, са делом Јермена у Великој Јерменији, присиљеним да се одрекну своје јереси и прихвате одлуке Халкидонског сабора и православну веру, коначно са окретањем леђа Риму и његовом мешању у питања Цариградске цркве, а поред свега тога и са сјајним војничким победама над муслиманима на источној граници, резултати те политике били су више него очигледни. На већину тих достигнућа свог управљања црквом Фотије ће се не без поноса осврнути у својој познатој *Окружној посланици источним њаџиријархијским њресџолима* из пролећа 867. године. До тада ће, међутим, стање на терену донекле већ бити измењено.

Смрти кесара Варде

Као и деценију раније, до промена је најпре дошло у државној власти. Кесар Варда, царев ујак и свемоћни саветник, који је читавих десет година уз цара господарио свим државним пословима, није ипак био довољно моћан пред хировима младог цара. Цар Михаило III се последњих година спријатељио и зближио са Василијем, човеком сиромашног порекла из теме Македоније, због тога и названим *Македонац*, који је, иако без иметка и образовања, својом снагом и личном способношћу успео да се пробије до највиших кругова државне власти – од коњушара, преко стратора, протостратора, патрикија, паракимомена, маистра, до цара-савладара, а онда и цара-самодршца.⁵³⁹ У сукобу који је настао између царевог ујака и новог пријатеља, цар је стао на страну потоњег. Поход на Крит у пролеће 866. био је последњи подухват кесара Варде. Убио га је својом руком Василије Македонац, 21. априла. По повратку у Цариград, 26. маја 866. године, уз чинодејствовање патријарха Фотија, крунисао је Василија за цара и свог савладара Михаило III.⁵⁴⁰ Интересантно је питање како је патријарх прихватио промену политичких околности, нестанак кесара и зацарење једног потпуног новајлије. О томе,

⁵³⁹ О Василију I, cf. PmbZ, 832. Још увек једина студија о овом великом владару и његовој владавини објављена је пре више од једног века: A. Vogt, Basile I^{er}, empereur de Byzance (867–886) et la civilisation byzantine a la fin du IX^e siècle, Paris 1908.

⁵⁴⁰ Bury, History, 165–175; *Осџрогорски*, Историја, 229; Varona Codeso, Miguel III, 171–178.

међутим, нема јасних података. Премда у посланици цару Михаилу, коју је саставио крајем априла или почетком маја 866. године, одмах пошто је од цара примио извештај о догађајима на Криту, тј. о Вардиној погибији, патријарх изражава жаљење због те трагедије и пише о кесару као *смерном човеку*; ипак не изоставља и да истакне његову неблагодарност према цару од кога је добио све, па и саму царску власт, речима да је *ододизао руке беса њроиши добротинишељске главе*, тј. цара.⁵⁴¹ Страховање за цареву безбедност и изрази несигурности у Цариграду након пријема тих вести, као и позиви цару да се што пре врати у безбедност престонице и донесе свима спокој,⁵⁴² сведоче ипак о неизвесности коју је донела Вардина смрт.

Сама промена у врху државне власти у почетку није имала никаквог утицаја на ток и вођење црквене политике у Цариграду. Када се упореди са оним што је на том пољу учинио након што је лишио Михаила III престола и живота, сасвим је јасно да у периоду од годину и четири месеца, колико је био његов савладар, Василије није ни на који начин утицао на вођење црквене политике Царства. Ни у једном спису патријарха Фотија нема назнака о било каквом сукобу између њега и новог цара-савладара за то време. Међутим, и пре него што Василије уклони са сцене и Михаила и Фотија, промене византијске политике на пољу црквених послова проузроковаће спољни чиниоци.

Преокрећ у Бугарској

Негде у време преврата у Цариграду 866. године, Бугарска, највећи успех црквене политике Михаила III, Варде и Фотија, почела је да измиче из византијских руку. Бугарски бољари, *из свих десетих комиџаџа*,⁵⁴³ побунили су цео народ против кнеза и окупили се око кнежевог двора, са намером да га убију и поставе себи новог кнеза, под изговором да им *није дао добар закон*.⁵⁴⁴ Но, Борис се био у потпуности препустио новој вери, и то је био велики успех византијске мисије, да више није имао намеру да је напушта. У тешкој ситуацији његова вера у хришћанског Бога манифестовала се на одлучан начин. На челу четрдесет осам оданих ратника Борис је изјахао из града, призивајући Христово име, предвођен седморицом свештеника (свакако византијских), од којих је сваки у руци носио по једну упаљену свећу.⁵⁴⁵ Византијски извори пишу и да је том приликом кнез носио знак крста на грудима.⁵⁴⁶ Видевши тај приказ, побуњеници су се, наводно, скаменили од

⁵⁴¹ Photii epp., 18.20–29.

⁵⁴² Photii epp., 18.43–67.

⁵⁴³ Annales Bertiniani, 473.42.

⁵⁴⁴ Responsa Nicolai, c. 17, 577.1–5.

⁵⁴⁵ Annales Bertiniani, 473.46–47.

⁵⁴⁶ Theophanes Continuatus (IV, 15), 164.17–21; Pseudo-Symeon, 665.20 – 666.1.

страха и нису могли ни да се бране нити да беже. Кнез и његови следбеници јурнули су на њих и поразили их. Казна је била сурова. Кнез је погубио педесет два бољара, од оних који су највише бунили народ против њега. Осталима је дозволио да оду неповређени.⁵⁴⁷ Извесно је да се то одиграло пре августа 866. године.⁵⁴⁸ Међутим, недавно је указано на занимљив податак из једног српског рукописног месецослова XIII века, у коме је под даном 28. мартот забележена успомена на *победу бугарског кнеза Михаила, чији су се људи побунили против крста*, па би према томе до угушења побуне бугарских бољара дошло 28. марта 866. године.⁵⁴⁹

Византијски извори пишу да је након овог догађаја кнез спровео одлучну и потпуну христијанизацију свог народа.⁵⁵⁰ С друге стране, одлучио је да се постара да се таква побуна никада више не понови – окренувши леђа Цариграду и византијској мисији, обратио се Риму и папи. Повод за побуну бољара био је тај што им кнез Борис, покрстивши себе, њих и народ, наводно *није дао добар закон*.⁵⁵¹ Након испољавања таквог негодовања у народу, Борис се и сам могао запитати да ли је *закон*, овде очигледно у смислу *поредак*, који је у Бугарској заводио византијска мисија, заиста исправан и одговарајући. Једна чињеница свакако је одлучујуће утицала на то. Из једног од *Одговора папе Николе на бугарска питања* дознаје се да су *они свештеници који су били дошли у Бугарску*, дакле, припадници византијске мисије, *одбили да дају одговор њиховим побуњеницима који су се покљали*.⁵⁵² То је очигледно било у супрот-

⁵⁴⁷ Annales Bertiniani 474.5–6. О *паганској реакцији* у Бугарској, уп. *Събев*, Црква, 167–170; *Гюзелев*, Покрстване, 22–23.

⁵⁴⁸ Annales Bertiniani 473. Према Liber pontificalis II, 164.17–18, бугарски посланици, који су након описаних догађаја упућени папи, стигли су у Рим *месе августа индикције XIV*, тј. августа 866.

⁵⁴⁹ *А. Турилов*, Две забытые даты болгарской церковно-политической истории IX в. (К вопросу формирования болгарского варианта церковного месецослова в эпоху Первого царства), Paleobulgaria 23/1 (1999) 19; *Гюзелев*, Покрстване, 94. Тај податак прихваћен је у новијој бугарској историографији, *Николов*, Политическа мисъл, 47–49.

⁵⁵⁰ Theophanes Continuatus (IV, 15), 164.20–21; Pseudo-Symeon, 665.22–666.1. Ови извори о побуни говоре увек у оквиру приче о *зографу Методију* и слици *Сирашиног суда* коју је насликао кнезу Борису, и завршавају тиме да је Борис након угушења побуне и крштења целог народа, замолио цара да му да једно парче земље не би ли решио проблем пренасељености у својој земљи. Цар му је доделио пограничну земљу, до града Девелта, звану *Сидира*, а на језику Бугара (тј. словенском) – *Загора*, Theophanes Continuatus (IV, 15), 163.19–165.10; Pseudo-Symeon, 665.18–666.7. Након тога су Бугари и Ромеји остали верни пријатељи. Овај приказ изгледа су више уопштен и мало вероватан, када се зна да је ускоро уследило Борисово обраћање папи и прекид византијске мисије, што је неминовно довело до погоршања односа између Бориса и Царства.

⁵⁵¹ Responsa Nicolai, с. 17, 577.1–5.

⁵⁵² Responsa Nicolai, с. 78, 593.38–41. Према *Николов*, Политическа мисъл, 49, то је био главни разлог и повод да се кнез Борис обрати папи. О побуни бугарских бољара 866. године и Борисовом окретању папи, уп. и *Simeonova*, Diplomacy, 175–198.

ности за основним начелима хришћанске вере, коју су сами проповедали. За то, али и за многа друга питања, о којима ће бити више речи, Борис је морао од некога да затражи објашњење. Није изабрао цариградског патријарха, са којим је дотада имао одличну сарадњу и сталну преписку, већ удаљенијег римског папу.

Из политичког искуства кнез Борис је знао за прилике у хришћанском свету, његову разједињеност и полицентричност, за институцију римског папе и његову улогу у тадашњој Европи. Од византијских мисионара који су већ скоро две године деловали у његовој земљи морао је дознати и о сукобу који је баш у то време постојао између цариградског патријарха Фотија и римског папе, можда и за претензије папе да буде врховни судија у целој хришћанској васељени, што су у Цариграду одлучно порицали. Обраћање папи било је за Бориса начин да остане у хришћанској вери, а да истовремено преиспита постигнућа византијске мисије у својој земљи. Међутим, главни подстицај кнезу Борису да се обрати римском папи потекао је, по мом мишљењу, из промењених политичких околности. Непуних месец дана након што је Борис угушио бољарску побуну, кесар Варда изгубио је живот. Нешто касније, Василије Македонац постао је цар и савладар Михаила III. Политичка и војна надмоћ Царства, којим су тада управљали Михаил III и Варда, приморала је Бориса 864. године да одустане од намере да хришћанство прими посредством Рима и да то учини посредством Цариграда. Да је та надмоћ постојала у пролеће и лето 866, Борис се свакако не би смео обратити Риму, на очигледну штету византијских интереса. Сукоби у врху највише власти морали су уздрмати углед Царства у Борисовим очима, тако да се он тада осетио довољно слободним да делује по сопственој вољи. Да је правилно проценио политички тренутак сведочи чињеница да је византијска реакција на тај његов потез сасвим изостала.

Пут до римског папе водио је преко Борисовог старог пријатеља и савезника, краља Лудовика Немачког, са којим је Борис имао уговор о савезу још из 864. године и кога је првог обавестио о својој намери да се покрсти. Борис је најпре послао своје изасланике краљу Лудовику, тражећи епископе и свештенике. Краљ Лудовик послао је онда своје изасланике своме брату Карлу Ђелавом (840–877), краљу Западне Франачке, тражећи од њега свештенике, свете предмете и књиге да пошаље Бугарима.⁵⁵³ Друго посланство, и то посланство на највишем нивоу, које је предводио кнежев син (највероватније најстарији, Владимир), са најистакнутијим бољарима и многим даровима за Апостолску столицу, послао је Борис право у Рим, папи Николи I.⁵⁵⁴ То посланство донело је папи списак питања *о свештим ѿајнама вере*,⁵⁵⁵ о оном

⁵⁵³ Annales Bertiniani, 474.11–16; Annales Fuldenses, 379.45–48.

⁵⁵⁴ Annales Bertiniani, loc. cit.; Liber pontificalis II, 164.14–26.

⁵⁵⁵ Annales Bertiniani, loc. cit.; Liber pontificalis II, loc. cit.; Responsa Nicolai, 568.17–21.

што је Борису и Бугарима остало недовољно јасно или им се није допадало у раду византијске мисије. На њих је папа дао своја чувена *Responsa*.

То је био велики пораз, мада не и дефинитивни крај византијске мисије у Бугарској. Чини се да су бољари, а са њима и Борис, били прилично нестрпљиви. За *нејуне две године*,⁵⁵⁶ византијска мисија није могла дати њима одговоре на сва питања, којих је морало бивати све више што су њихова знања о хришћанској вери бивала већа. Византијска мисија могла је до лета 866. обавити само рудиментарну форму християнизације Бугара. Оно што је Бугарима доносила нова вера била је једна сасвим нова, за њих непозната цивилизација, а њено прихватање неминовно је морало довести до снажних турбуленција у њиховом друштву. Жртва тих промена и потреса на крају је постала сама византијска мисија. Византијски мисионари радиће свој посао у Бугарској још неколико месеци, да би крајем јесени 866. године у Бугарску дошли римски мисионари да их потисну и наставе њихов посао. Све до доласка римских мисионара и повратка својих посланика Борис није могао знати за садржај папиних *Одговора* на његова питања. Стога је дозволио византијској мисији да настави рад, мада је знао да ће ускоро доћи мисионари са Запада, које је сам тражио, да их замене.

Борисови посланици стигли су код папе у Рим августа 866. године.⁵⁵⁷ Папа их је примио са радошћу и одушевљењем, како то и сам истиче.⁵⁵⁸ Задржао их је неко време како би спремно одговорио на њихова питања и тражења. Папа је озбиљно схватио задатак који се изненада поставио испред њега. На питања која су му бугарски посланици донели исцрпно је одговорио у својим *Responsa Nicolai papae ad consulta Bulgarorum*.

Међутим, није мање важно ни то што је том приликом папа схватио да му се сасвим изненада у рукама створило ново, до тада непознато и изузетно убојито оружје у актуелном спору са византијском црквом и државом. Баш у време када су му стигли бугарски посланици, папа се спремао да пошаље своје посланике у Цариград, са одлукама Римског сабора из 863. године, којима је Игњатије потврђен као цариградски патријарх, а Фотије анатемисан.⁵⁵⁹ Ипак, како сам папа пише нешто касније у писму Хинкмару, архиепископу Ремса у франачкој Галији, *јоморски јуџи* ка Цариграду *чинио се врло шежак*, и на њему се требало стално чувати могућих *грчких заседа*. Зато је

⁵⁵⁶ Византијски мисионари, према подацима које даје Фотије, подучавали су Бугаре *нејуне две године*, Photii ерр., 2.55–56.

⁵⁵⁷ Liber pontificalis II, 164.14–18.

⁵⁵⁸ Liber pontificalis II, 164.20–23; Nicolai I ерр., 603.2–6.

⁵⁵⁹ Намеће се питање зашто је папа оклевао да пошаље у Цариград одлуке сабора из 863. године, па је то намеравао да учини тек 866. Највероватнији разлог томе биле су неприлике које је папа имао у самој Италији. Наиме, пошто је папа одбио да потврди развод брака франачког краља Лотара II и краљице Теутберге 862. године, Лотаров брат, цар Лудовик II ставио је Рим под опсаду 864, Alexander, Парасу, 273–277. О томе уп. даље у овом поглављу.

долазак бугарских посланика у том тренутку за папу био прави „дар с неба“. Кроз њихову земљу је водио копнени пут до *земље Грка*. Тако је папа одлучио да заједно са бугарским посланицима и својим посланицима бугарском кнезу, упути и своје посланике царевима у Цариград.⁵⁶⁰ Од тог тренутка *бугарско њишање* постаће неизоставни чинилац у међусобним односима Римске и Цариградске цркве. Тринаестог новембра 866. године папа Никола I упутио је својих 106 *Одговора на бугарска њишања*, а заједно са њима и девет писама намењених врховима византијске државе и цркве, у вези са постојећим црквеним спором. Писма су упућена цару Михаилу,⁵⁶¹ архиепископима, митрополитима, епископима и свем клиру Цариградске цркве,⁵⁶² Фотију,⁵⁶³ Варди,⁵⁶⁴ за кога папа тада очигледно није знао да је већ шест месеци мртав, нити је имао представу о извесном Василију, који је заузео његово место уз цара Михаила, затим Игњатију, бившем, али за Рим још увек актуелном патријарху,⁵⁶⁵ царици-монахињи Теодори,⁵⁶⁶ царици Евдокији,⁵⁶⁷ цариградским *сенаторима*,⁵⁶⁸ тј. групи најугледнијих достојанственика у Цариграду и Царству, коначно и свештеницима, патријарсима, митрополитима и свим верницима у *Азији и Ливији*,⁵⁶⁹ тј. патријаршијским престолима Истока. У тим писмима папа углавном излаже историјат актуелног спора између Римске и Цариградске цркве, почев од збацивања и анатемисања Григорија Азвесте, преко збацивања Игњатија и устоличења Фотија, сабора из 861. године, размене посланстава и посланица, до одлука Римског сабора против Фотија 863. Управо због тога та писма спадају међу главне изворе о поменутом црквеном спору, и многи њихови наводи су коришћени у претходним поглављима. Писма пак клиру Цариградске патријаршије и клиру патријаршија Истока садрже и одлуке римског сабора из 863. о законитости Игњатијевог положаја и Фотијевом анатемисању.⁵⁷⁰ Пошто је у питању, по папиним схватањима, чисто црквена материја, он је и саопштава само црквеним институцијама.

Посланици које је папа упутио Бугарима били су епископи Формоз Портуенски и Павле Популонски. Њима је била намењена и улога мисионара који су имали задатак да проповедају хришћанску веру Бугарима.⁵⁷¹ Са собом су поне-

⁵⁶⁰ Nicolai I epp., 602.28–603.11.

⁵⁶¹ Nicolai I epp., 488.28–512.17.

⁵⁶² Nicolai I epp., 512.28–533.11.

⁵⁶³ Nicolai I epp., 533.19–540.18.

⁵⁶⁴ Nicolai I epp., 540.24–544.6.

⁵⁶⁵ Nicolai I epp., 544.15–547.11.

⁵⁶⁶ Nicolai I epp., 547.18–548.38.

⁵⁶⁷ Nicolai I epp., 549.6–552.7.

⁵⁶⁸ Nicolai I epp., 552.13–553.15.

⁵⁶⁹ Nicolai I epp., 553.33–565.23.

⁵⁷⁰ Nicolai I epp., 519.4–522.39; 557.19–560.29.

⁵⁷¹ Liber pontificalis II, 164.24–26.

ли папине *Одговоре на бугарска питања* и разне друге канонске и правне списе који се у *Одговорима* помињу или се на њих указује. За још одговорнији задатак, посланство у Цариграду, била су одређена друга тројица истакнутих папиних суфрагана – Донат, епископ остијски, свештеник Лав и ђакон Марин, који су са собом понели сва поменута папина писма византијским достојанственицима, да свима објаве *сīав Айосīолске сīолице о питањима Цариградске цркве*.⁵⁷²

Римска мисија у Бугарској

Римски посланици су у Бугарску стигли негде у позну јесен 866. године, будући да су папина писма која су понели датована 13. новембра. Били су лепо примљени од кнеза и народа и одмах су се дали на посао проповедања по земљи, преносећи кнезу папине савете. За Бориса су *Responsa* папе Николе били допуна Фотијевих поука из посланице из 864, а папа му је био други учитељ. Бугарска *Consulta* врло су темељна и интересантна, и изузетно су значајан извор.⁵⁷³ Она, као што је већ истакнуто, пружају могућност да се донекле реконструише рад византијске мисије у Бугарској и оцене неки њени резултати, али такође омогућују и процену цивилизацијског напретка који су остварили Бугари, а који је такође морао бити производ *нејуне две године* рада византијске мисије у Бугарској. Бугари су за то време постали свесни неопходности *закона* и правно уређене државе. Многа од ових питања односе се на појединачне случајеве законопреступљења. Папа на свако одговара, позивајући се на световне законе, и у његовим се одговорима препознају чланови разних германских, пре свега лангобардских закона (*Edictum Rotharii, Liutprandi leges, Liber Papiensis Pipini, Liber Papiensis Karoli Magni*), али и римског *Codex Iustinianus*.⁵⁷⁴

Папа је долазак бугарског посланства схватио као прилику за једну истинску мисију покрштавања, налик на оне велике из VI, VII и VIII века, које су организовали и благословили његови велики претходници Григорије I, Григорије II и Григорије III, а које су имале за циљ да покрсте германске паганске народе на Британским острвима и у Германији. У својим *Одговорима* на бугарска питања папа често цитира папу Григорија I Великог (590–604), истакнутог теолога, и обично уз епитет *gentis Anglorum apostolus* (*ајосīол*

⁵⁷² Liber pontificalis II, 164.26–33.

⁵⁷³ О изворној вредности *Responsa ad consulta Bulgarorum* папе Николе I, cf. I. Dujčev, Die Responsa Nicolai I ad Consulta Bulgarorum als Quelle für bulgarische Geschichte, Medioevo bizantino-slavo I, 125–148; *исīи*, Славјано-българске древности IX века I, BSI 11 (1950) 6–31; II, BSI 12 (1951) 75–93; *Оболенски*, Комонвелт, 106–113; *Simeonova*, Diplomacy, 198–222; *Николов*, Политическа мисъл, 53–61.

⁵⁷⁴ Responsa Nicolai, c.13, 575.10–15; c. 19, 578.37–43; c. 21, 579.12–20; c. 26, 580.5–9; c. 84, 595.14–22; ИБИ VII, 77, нап. 4; 84, нап. 6; 85, нап. 2.

енглеског народа).⁵⁷⁵ У том свом жару, у жељи да крене стопама великих претходника, да се уврсти у ред великих евангелизатора међу папама, да буде упамћен као *gentis Bulgarorum apostolus*, папа Никола I, чини се, као да је потпуно сметнуо са ума чињеницу да су Бугари већ покрштени.⁵⁷⁶

Римски мисионари су већ увелико били проповедали у Бугарској када су тамо 867. године пристигли мисионари које је као одговор на посланство кнеза Бориса из лета 866,⁵⁷⁷ у Бугарску послао краљ Лудовик Немачки. Предводио их је епископ Хермерик Пасавски. Схвативши да папини мисионари већ делују у Бугарској, мисионари из Германије нису хтели да им се мешају и рад и, пошто су добили дозволу од свог краља, вратили су се у своју земљу.⁵⁷⁸

Кнез Борис је био веома задовољан радом римских мисионара у својој земљи. Слушао је само њихове проповеди. То је управо био дефинитивни крај византијске мисије у Бугарској. Кнез Борис је из своје земље прогнао све византијске мисионаре. Убрзо потом послао је друго посланство у Рим, тражећи од папе да изврши коначну црквену организацију у његовој земљи, тако што ће му послати свештенике и одредити Формоза за *архиепископа*.⁵⁷⁹ Како је већ изложено, неколико питања на које је Борис затражио одговоре и разјашњења од папе односило се на институцију патријарха. Борис је питао папу да ли је дозвољено да се Бугарима рукоположи патријарх и ко је надлежан да тај чин изврши. Од папе је добио извесна појашњења. Пошто је сматрао Бугарску варварском и паганском земљом у којој се врши мисија покрштавања, и занемаривши чињеницу да је то некада била хришћанска земља, папа је, пренебрегавајући сва старинска права хришћанске организације у овој земљи, Борису изнео правила организације хришћанске цркве у једној таквој новопокрштеној земљи. Наиме, прво мисионари треба да обаве свој посао и посеју семе хришћанске вере у тој земљи. Потом један од њих треба да постане епископ. Затим, када се вера учврсти и рашири, треба да се установе нови епископи. Потом, један од њих треба да се изабере да им буде глава и он ће дођи у Рим да га папа посвети за *архиепископа* и да му пастирски палиј (омофор) да има власт да он убудуће поставља епископе, а да опет они између себе сами бирају и постављају и посвећују његове наследнике.⁵⁸⁰ Поучен, дакле,

⁵⁷⁵ Responsa Nicolai, с. 6, 572.20; с. 10, 574.2–3; с. 64, 590.18–20; с. 68, 591.26–27.

⁵⁷⁶ Мисионарска активност папе Николе I према Бугарима оставила је дубок траг и трајну успомену у традицији латинског Запада, у којој се покрштавање Бугара везује готово искључиво управо за ту активност, уп. С. Бърлева, С. Баталова, Покръстването на Българите в хронографията на западното средновековие, изд. Гюзелев, Милтенова, Средновековна християнска Европа, 418–432. Могло би се рећи да је у том питању папа Никола испунио свој циљ – остао је вековима упамћен као *gentis Bulgarorum apostolus*.

⁵⁷⁷ Annales Bertiniani, 474.6–8.

⁵⁷⁸ Annales Fuldenses 380.1–5.

⁵⁷⁹ Liber pontificalis II, 165.10–17.

⁵⁸⁰ Responsa Nicolai, сс. 72–73, 592.27–593.17.

тим упутством, бугарски кнез је преко овог свог посланства затражио од папе да му пошаље свештенике и постави епископа Формоза, кога је очигледно из многих разлога највише ценио, за *архиепископа Бугарске*. Папа је свештенике послао, и са њима два нова мисионара-епископа, Доминика Тривенског и Гримоалда Полимартијског. Међутим, одговорио је да Формоз, пошто већ јесте епископ и има своју паству коју не може да напусти, не може бити архиепископ Бугарске, већ да на тај положај изабере неког од свештеника које им том приликом шаље.⁵⁸¹ То је било у другој половини 867. године.⁵⁸²

Папини посланици упућени у Цариград нису, међутим, могли да испуне свој задатак. На граници Бугарске и Царства њих је зауставио *Теодор, који се сѝарао о граници*, и није их пустио да уђу у Царство, говорећи им како његов цар *њих не држи за неопходне*.⁵⁸³ Односи између две хришћанске метрополе већ су били довољно погоршани расколом по питању Фотијеве каноничности, али долазак римских мисионара у Бугарску и изгон византијских одатле била је кап која је прелила чашу. Царска власт је тај чин схватила као директно мешање у унутрашње ствари Царства и Патријаршије и била је дубоко увређена. Кнез Борис је интервенисао код цара својим посланством да римским посланицима буде допуштено да дођу у Цариград, али је цар био неумољив, говорећи да посланици Апостолске столице нису којим случајем дошли кроз Бугарску, него да су дошли право у Царство, у *свом живоју не би више видели ни његово лице ни Рим*. Након четрдесет дана стајања на граници, папини посланици Донат, Лав и Марин кренули су назад у Рим.⁵⁸⁴

Фотијев одговор: Окружна ѱосланица и сабор из 867.

Долазак римске мисије у Бугарску и изгон византијских мисионара одатле указали су на развој догађаја који је захтевао енергичнији одговор царских власти. Заустављање папиних посланика на бугарско-византијској граници крајем 866. било је само почетак. Папа Никола је у том тренутку био главни непријатељ не само патријарха Фотија већ и виталних интереса византијске државе. Патријарх и цар почели су да припремају одговор на папино деловање. Тај одговор биће замишљен као интересантана мешавина црквених и политичких средстава за које се у том тренутку чинило да су на располагању владајућим круговима у Цариграду. Најпре су почели да припремају велики сабор, који је требало да буде васељенски, на коме ће се

⁵⁸¹ Liber pontificalis II, 165.17–22. У то време, у складу са канонима, још увек није било могуће да један епископ напусти своју епископију и пређе на другу, уп. Ап. 14, Σύνταγμα II, 18; I вас. 15, *ibid.*, 145; IV вас. 5, *ibid.*, 229.

⁵⁸² ИБИ VII, 186, нап. 1.

⁵⁸³ Liber pontificalis II, 165.1–5; Nicolai I epp., 603.9–16.

⁵⁸⁴ Liber pontificalis II, 165.6–9; Nicolai I epp., 603.9–16.

расправити о деловању папе и Римске цркве. Припремајући сабор, Фотије је упутио своју добро познату *Окружну њосланицу архијерејским ѡресѡлима Исѡока*, којом позива три источна патријарха да пошаљу своје легате на сабор који се припрема. У тој посланици Фотије износи оно о чему сабор треба да расправља. Најпре истиче своје велике успехе – део Јермена се одрекао своје јереси и прихватио одлуке Халкидонског сабора, Бугари су се одрекли свог паганства и прихватили веру хришћана.⁵⁸⁵ Није прошло *ни две године* од тада, када су се међу Бугарима појавили латински мисионари – *људи мрака, јер долазе са Запада* – и почели да их подучавају својој науци.⁵⁸⁶ Фотије потом напада науку коју су римски мисионари ширили међу Бугарима. У питању су учења о посту суботом, одвајању обреда миропомазанја од обреда крштења, недозвољености брака за свештенике...⁵⁸⁷ То су заправо она учења и обреди Римске цркве који су се разликовали од одговарајућих учења и обреда византијске цркве. На њих се Фотије осврће и једном ранијом приликом, у свом другом писму папи Николи 861. године,⁵⁸⁸ али тада на поменуте разлике гледа као на сасвим нормалну и уобичајену ствар, јер су у питању различита и међусобно удаљена поднебља, и мале разлике међу њима су неминовне. Уосталом, у том тренутку и тадашњим околностима њему је и одговарало да их тако представи. Међутим, сада на те разлике у пракси Римске цркве у односу на Цариградску гледа сасвим другачије. Он их сада тумачи ни мање ни више него као *кривоверје* Римске цркве. Овакво тумачење, које је управо Фотије том приликом изнео, постаће корен све дубљег раздора на догматској основи између два центра европског хришћанства, чијим ће се продубљивањем доћи и до коначног разлаза 1054. године. Међутим, у том процесу највећу улогу ће имати једна друга посебност Римске цркве, на коју Фотије 867. први пут указује. У питању је схватање о происхођењу Светог Духа *од Оца и од Сина (ex patre filioque)*. Том учењу, које иначе тада још увек није било званично увршћено у никејско-цариградски *Символ вере* од стране Римске цркве, али се практиковало у неким деловима Западне Европе, Фотије је посветио највећи део своје *Окружне њосланице*.⁵⁸⁹ Ради свега тога, пише даље, треба да и они, патријарси источних престола, буду саборци и сарадници у очувању

⁵⁸⁵ Photii epp., 2.38–51. Касније на једном месту истиче како нису само Бугари његовим заслугама паганство заменили хришћанством, него и Руси, op. cit., 2.293–305, о чему је такође било више речи. О аспектима византијске мисионарске политике у Фотијевој *Окружној њосланици*, cf. M. Hurbanič, The Byzantine Missionary Concept and its Revitalisation in the 9th Century. Some Remarks on the Content of Photius' Encyclical Letter *Ad Archiepiscopales Thronos per Orientem Obtinentes*, BSI 63 (2005) 103–116.

⁵⁸⁶ Photii epp., 2.52–64.

⁵⁸⁷ Photii epp., 2.65–100, 205–276.

⁵⁸⁸ Photii epp., 290.200–240.

⁵⁸⁹ Photii epp., 2.101–204.

праве вере и да пошаљу своје изасланике на предстојећи сабор, на коме ће се та питања решити.⁵⁹⁰

Из Фотијеве *Окружне посланице* дознаје се и да су њему приспеле чак и жалбе из саме Италије против папе Николе.⁵⁹¹ На Западу је у то време постојао црквени спор у вези са разводом брака средњефраначког краља Лотара II (855–869) и његове жене, краљице Теутберге. Франачки епископи, окупљени у Мецу јуна 863. године донели су одлуку да је тај брак ништаван, и тиме удовољили краљевој жељи за разводом. Међутим, папа је ту одлуку поништио. Уз Лотара II тада је стао његов брат, краљ Италије и цар Лудовик II (850–875), који је дошао у отворени сукоб са папом и чак опсео Рим, фебруара 864, али се убрзо и повукао.⁵⁹² Свакако, они који су у том сукобу били присталице цара, били су папини противници. Они су се тада обратили цариградском патријарху, за кога су знали да је у великом сукобу са папом.⁵⁹³ Поменуте околности биле су од великог значаја за византијског цара и патријарха у политичком делу њихових планова за обрачун с папом.

Сабор је одржан највероватније током лета 867. године, у сваком случају пре септембра. Њиме су председавала двојица царева, Михаило III и Василије, а присуствовали су му епископи Цариградске цркве и *цело мноштво сенатора*. Представници источних патријараха нису дошли, па је Фотије морао сам да одреди тројицу монаха, који је требало да играју њихову улогу. На сабору је папа Никола осуђен и анатемисан, заједно са свима који су општили са њим. Саборске одлуке су потписали оба цара, сви присутни епископи, игумани и патрикији.⁵⁹⁴ Касније, међутим, на сабору 869/870, након што је Фотије збачен, а Игњатије васпостављен, у новонасталим околностима цариградски владајући државни и црквени кругови, укључујући новог самодршца Василија I, покушали су да „оперу руке“ од поменутог сабора и његових одлука. Тако су тадашњим римским легатима изложили причу, коју је забележио један од њих, Анастасије Библиотекар, како одлуке Фотијевог сабора из 867. године није хтео да потпише нико осим *двадесет и једног епископа*, а да је све остале потписе, *укључујући и*

⁵⁹⁰ Photii ep., 2.277–292. На крају посланице, Фотије позива источне патријархе да и званично приброје и други сабор у Никеји из 787. васељенским саборима и признају га за *Седми васељенски сабор*, јер, како истиче, код њих то још није учињено, због арабљанске власти, op. cit., 2.349–387.

⁵⁹¹ Photii ep., 2.317–341.

⁵⁹² О тим политичко-верским превирањима на Западу шездесетих година IX века, cf. Alexander, *Parasus*, 273–283.

⁵⁹³ У питању су архиепископи Гунтар од Келна и Титгауд од Трира. Њихов манифест против папе Никола доспео је и до Фотија, Alexander, *Parasus*, 276–277; Hergenröther, I, 540–551.

⁵⁹⁴ Mansi, XVI, 5 B–E, 417 C–E; Life of Ignatius, 76.7–28; Synodicon Vetus, 161.1–9. О Цариградском сабору из 867. године, уп. и Hergenröther, I, 639–666; Hefele, *Leclercq*, IV, 442–449; Dvornik, *Schisme*, 181–186. Уп. и Mango, *Homilies*, 299–306.

царске, Фотије кривотворио!⁵⁹⁵ Слично је сведочио и Митрофан од Смирне у писму које је истом приликом саставио за патрикија Манојла.⁵⁹⁶ Међутим, да је заиста по среди било „прање руку“ од стране цара Василија, сведочи и то што је, према Анастасију, сабором из 867. председавао једино цар Михаило, док је из осталих извора јасно да је уз њега седео и Василије. Поред тога, заиста делује невероватно да је Фотије могао да уради тако нешто, нарочито упркос самом цару или његовом савладару. Коначно, Фотијева осамнаеста *беседа* (*хомилија*), која је трудом Сирила Манга смештена у контекст догађаја око сабора из 867, сведочи о чврстом јединству и слози међу свим носиоцима државне и црквене власти у Цариграду.⁵⁹⁷ Нажалост, током поменутог сабора 869/870. године и по његовој одлуци, саборска су акта из 867. уништена,⁵⁹⁸ тако да није могуће стећи подробнији увид у односе и улогу сваког од значајнијих чинилаца током самог сабора.

Да је иза одлука сабора из 867. године заиста стајао целокупан византијски државни и црквени врх, постаје јасније када се размотри политичка страна тада замишљеног и спровођеног плана обрачуна са папом Николом. Одлуке поменутог сабора, које су потписали обојица царева, целокупног клира и свих сенатора, упућене су западном цару Лудовику II и његовој жени, царици Енгелберги. За њих се у Цариграду веровало да су у сукобу са папом и требало је да пресуде цариградског сабора против њега они искористе као повод да уђу у Рим и збаци папу. Такве поруке у Италију однели су, том путу већ навикнути, митрополити Захарија Халкидонски и Теодор, сада Лаодикијски, проверени Фотијеви подржаваоци.⁵⁹⁹

Истовремено, Бугарима је упућен укор не само зато што су примили римске мисионаре него и зато што су уопште пустили папине посланике да прођу кроз њихову земљу.⁶⁰⁰ Потом су цареви и патријарх упутили бугарском кнезу и писмо у коме су му изложили одлуке одржаног сабора. Садржај тог писма бугарски кнез је одмах упутио папи, о чему папа пише у писму упућеном франачким епископима од 23. октобра 867.⁶⁰¹ Садржај писма упућеног бугарском кнезу, како се да разазнати из поменутог папиног писма франачким епископима, врло је сличан садржају Фотијеве *Окружне йосланице архиепископским йресѿолима Исѿока*, макар када су у питању оптужбе на

⁵⁹⁵ *Mansi*, XVI, 5 B–D.

⁵⁹⁶ *Mansi*, XVI, 417 D. Нејасан одјек те тезе може се пронаћи и код Никите Давида, *Life of Ignatius*, 76.23–28.

⁵⁹⁷ *Photii Homiliae*, 173.1–180.11; *Mango*, *Homilies*, 298–299. Међутим, нисам сигуран колико је исправна Мангова интерпретација појма *ѿријумфа над свим јересима*, о коме се у беседи говори, *ibid.*, 302–304.

⁵⁹⁸ *Mansi*, XVI, 384 B–C; *Mango*, *Homilies*, 299.

⁵⁹⁹ *Mansi*, XVI, 417 E; *Life of Ignatius*, 76.16–32.

⁶⁰⁰ *Nicolai I epp.*, 603.9–16.

⁶⁰¹ *Nicolai I epp.*, 603.17–22.

рачун Римске цркве, њених обичаја и обреда.⁶⁰² Папа је те оптужбе разумео као да цареви и патријарх хуле на целокућну цркву која се служи латинским језиком.⁶⁰³ Сличност у садржају те две посланице сведочи и о томе да је на сабору заиста расправљано о Римској цркви као целини, онако како је Фотије то замислио у *Окружној њосланици*, те да то није био само сабор уперен на анатемисање папе Николе, како га представљају проигњатијевски извори. Најзад, папино писмо франачким епископима од 23. октобра јасно сведочи да је у свему томе постојало прилично јединство византијског државног и црквеног врха, јер су према њему иза свега стајали заједнички напори оба цара – Михаила и Василија – и патријарха Фотија.

Ипак, најснажнија и најдалекосежније порука догађаја у вези са сабором из 867. године била је она коју је Фотије изрекао већ у *Окружној њосланици* – да он гаји *добре наде да ће се новојодучено и у Христју новојпросветљено мноштво Бугара враћити предајој им вери*.⁶⁰⁴ Тиме патријарх, дакле, најављује борбу за остварење права византијске цркве у земљи у којој су њени мисионари посејали семе вере. Кнез Борис је тада, међутим, био дубоко одан папи и са њим у сталној вези. А он је био фигура од чијег је расположења зависило све у вези са христијанизацијом Бугарске. У међувремену, папа Никола је заповедио да од четворице његових епископа који су се тада налазили у Бугарској, двојица – Формоз и Доминик – крену пут Цариграда. Међутим, они су од тог подухвата одустали, пошто су дознали за преврат у Цариграду, до кога је дошло у ноћи 23. на 24. септембар 867. године.⁶⁰⁵

Патријарх Фотије није имао времена да своју борбу доведе до краја. Политичке промене у Цариграду однеле су и њега. Василије Македонац, након што је уклонио Варду и постао цар и савладар Михаила III, није се тиме задовољио. Он је тежио највишој власти. До ње преостала му је само једна препрека – цар, и само један корак – да овога уклони. То је и учинио, у ноћи између 23. и 24. септембра 867. год., када је хладнокрвно, на спавању, убио цара Михаила III, који није имао наследника, па је био последњи из Аморијске династије. Василије је, као савладар, био једини легитимни наследник, па је тако постао нови самодржац. Он ће владати наредне готово две деценије (867–886) и бити оснивач нове династије на царском Августовом и Константиновом престолу, Македонске династије.⁶⁰⁶ За све то време његова реч биће одлучујућа и у свим црквеним питањима Ромејског царства.

⁶⁰² Nicolai I epp., 603.23–604.7.

⁶⁰³ Nicolai I epp., 603.23–24.

⁶⁰⁴ Photii epp., 2.289–292.

⁶⁰⁵ Liber pontificalis II, 165.23–31.

⁶⁰⁶ Bury, History, 176–179; *Осѣрогорски*, Историја, 229–230; *Varona Codeso*, Miguel III, 178–181.

III. ЦАРЕВА ЦРКВА (867–886)

ФОТИЈЕВ РАСКОЛ И САБОР ИЗ 869/870.

Поставши коначно једини и неоспорни господар Царства, Василије I (867–886) сада је могао да да себи одлучујућу реч у свим питањима. Црквена питања била су међу најважнијим. Нови самодржац је одмах преузео главну улогу и у њима. Убрзо ће сви схватити да је Цариградска црква у тој личности добила не само цара него и господара. Василије је био човек снажне воље, великих способности и изузетног осећаја за политички прагматизам. Своје Царство желео је потпуно под својом контролом и зато није хтео да трпи било какве несугласице унутар њега.

Свргавање Фотија и Игњатијев ѿврат

Одлучност новог цара најпре је на својој кожи осетио Фотије. Одмах након преузимања највише власти, цар Василије I збацио је Фотија са патријаршијског престола и послао га у манастир Скепис.¹ На епископској катедри царског Константиновог града устоличен је 23. новембра 867. године, тачно на девету годишњицу свог збацивања, по други пут Игњатије.² Царском вољом подигнут на највиши положај, царском вољом са њега уклоњен, Фотије је био принуђен да се повуче из јавне политике.³

О том Василијевом чину много се расправљало у науци, али његови мотиви нису до краја расветљени.⁴ У писму које је не много после тога, 11. децембра 868. упутио папи Николи I, а које је, пошто је овај још у новембру 867.

¹ *Mansi*, XVI, 6 B–E; *Life of Ignatius*, 78.22–24; *Vita Nicolai Studitae*, 913 B; *Vita Basilii*, 32.1–18; *Symeon*, 132.5; *Pseudo-Symeon*, 688.22–689.6; *Georgius Monachus Continuatus*, 841.1–6; *Dvornik*, *Schisme*, 202–203.

² *Life of Ignatius*, 84.7–15; *Synaxarium CP*, 160.7–8.

³ О Фотију после збацивања, cf. *Hergenröther*, II, 183–258.

⁴ *Dvornik*, *Schisme*, 201–203.

умро, примио нови папа Хадријан II (867–872), цар то образлаже простом потребом да ред у византијској цркви замени неред, раздор и подељености које су владале у време његовог зацарења. Због тога, пише он, *најједноставније решење* било је да Фотија збаци са столице, а да на њу врати Игњатија. Као разлог за то цар наводи *пресуде у Игњатијеву користи*, које је пронашао у *разним њаиним писмима*. Та писма су, међутим, била *сакривена и ни на који начин не би била објављена* од оних који су пре њега *држали власти*.⁵ Слично Василијев чин објашњавају и његов син Лав VI, у посмртном говору посвећеном Василију, и унук и биограф Константин VII Порфирогенит, у *Vita Basilii* – цар није желео да занемари стање у цркви, која се налазила у потресима и нередима, па јој је вратио *законитог женика*, тј. Игњатија.⁶ Према *Житију Николе Студийца*, цар је само *враћују Игњатију властитој престо*.⁷ Никита Давид, међутим, у *Житију Игњатијевом*, пише само како је цар, *одмах по проглашењу, збацио Фотија са патријаршијског престола и послао га у манастир звану Скејис*, а да је *сународан* послао другарија царске флоте Илију да доведе Игњатија из заточеништва на његовом острву у Цариград, али не у патријаршију и на престо, него у палату његових родитеља, цара Михаила I и царице Прокопије – Мангански двор.⁸ Симеон Логотет и писци његовог круга, век након догађаја, непосредан повод да цар Василије збаци Фотија виде у њиховом личном сукобу. Наиме, након што је убио законитог владара и свог добротинитеља, цара Михаила III, нови самодржац ушао је у цркву да прими причешће од патријарха. Међутим, патријарх Фотије га је тада назвао *разбојником и убицом и недостојним божанског причешћа*. Цар се због тога разбеснео и збацио га са патријаршијског престола.⁹

Овом последњем виђењу повода за Василијеву одлуку да збаци Фотија углавном није поклањано поверење у науци. Проблем је представљала претерана сличност са описом узрока сукоба између патријарха Игњатија и Варде, десет година раније, па се сматрало да је наведени податак само копија оног који говори о сукобу Игњатија и Варде.¹⁰ Василијев чин често се тумачио као последица његове жеље да оствари добре односе са Римом, како би обезбедио савезништво западног цара Лудовика II у борби против Арабљана у јужној Италији.¹¹ Међутим, сам цар Лудовик II био је у лошим односима са папом Николом I, тако да није било извесно да би папа могао да утиче на њега и

⁵ *Mansi*, XVI, 46 A–E.

⁶ *Oraison funèbre*, 62.6–64.24; *Vita Basilii*, 32.1–18; *Станковић*, Патријарси, 55–56.

⁷ *Vita Nicolai Studitae*, 913 B.

⁸ *Life of Ignatius*, 78.22–29. О вези Игњатијеве породице и Мангана, cf. *OBD II*, 1283 (*C. Mango, A.-M. Talbot*).

⁹ *Symeon*, 132.5; *Pseudo-Symeon*, 688.22–689.6; *Georgius Monachus Continuatus*, 841.1–6.

¹⁰ *Dvornik*, *Schisme*, 203.

¹¹ *Острогорски*, *Историја*, 233; *Dvornik*, *Schisme*, 203–204.

његове политичке одлуке. Поред тога, Лудовик II био је тај коме је била потребна византијска војна помоћ у борби са Арабљанима у јужној Италији. Он је тамо годинама водио успешну борбу, међутим, није био у стању да заузме најзначајнија арабљанска упоришта, попут Барија, јер није имао флоту. Управо зато му је и било потребно савезништво са Византијом. Договор је постигнут 869. године, а Василије I упутио је у Италију царску флоту, уз чију помоћ су заједничке франачко-византијско-јужнословенске трупе успеле да заузму Бари 871. године.¹² Уосталом, како ће се видети у даљем тексту, Василије се папи са жељом да се Фотије осуди обратио тек децембра 868, и то на наговор патријарха Игњатија. Сматрам стога да се питање односа са Римом и западним царем може одбацити као могући узрок за Василијеву одлуку да збаци Фотија.

Схватање да је Василије то учинио само да би вратио на престо Игњатија и васпоставио ред у цркви, како и сам сведочи у горе наведеном писму папи, такође не изгледа довољно основано, чак и поред јасне Василијеве посвећености и привржености идеји *реда* (τάξις, εὐταξία) и *мира* (γαλήνη).¹³ Према Никити Давиду, иако је Игњатије враћен у Цариград одмах након Фотијевог збацивања, прошло је равно два месеца до његовог поновног устоличења.¹⁴ Коначно, да је Фотије збачен само зато да би Игњатије био васпостављен, мислим да му не би била додељена судбина какву је искусио наредних година. Наиме, сам он у једном од својих писама упућених цару Василију и у писму упућеном протоспатару Михаилу, сведочи како уместо у друштву пријатеља, рођака, монаха, борави под надзором *војника, тѝрибуна и викара*, под *војничком стѝражом и замкама*.¹⁵ Такав третман сналази државне непријатеље, оне који су били у непосредном сукобу са државним властима. Слично је током претходних девет година проживљавао и Игњатије, и то управо због тога што је дошао у непосредан сукоб са носиоцима највише световне власти. Ако је судити по томе, узрок Фотијевих невоља био је његов лични сукоб са новим самодршцем. Такав закључак непосредно упућује на податке о догађају који је уследио убиству Михаила III, када је патријарх одбио да причести Василија I и отворено га назвао *разбојником* и *убицом*.

Одлучење од причешћа, самим тим и из Цркве, било је и јесте сасвим уобичајено средство којим епископи кажњавају оне вернике чије понашање сматрају недопустивим. Зато није ни мало немогуће да су за истим средством посегли и Игњатије у случају Варде и његове непримерене везе са сопственом снајом, и Фотије у случају Василија I и убиства Михаила III. То је, уосталом,

¹² О борбама Лудовика II против Арабљана, укратко, cf. Ludwig II, Kg. v. Italien, Ks., LdMA V, 2177 (H. Zielinski).

¹³ *Сѝанковић*, Патријарси, 51–56.

¹⁴ Life of Ignatius, 78.30–84.15.

¹⁵ Photii epp., 86.16–19; 98.57–61.

било и све што су могли да учине. Ако већ Игњатије није могао да одобри Вардину везу са снајом, да ли треба веровати да је Фотије могао да одобри Василијево убиство цара? Без обзира на то што је, према Никити Давиду, Фотије вешто лавирао између два цара, желећи да осигура свој положај у очима обојице,¹⁶ ипак мислим да није могао благонаклоно гледати на убиство једног цара, са којим је скоро десет година савршено добро сарађивао. Подаци о томе да је Василија крунисао Фотије односе се на његово крунисање маја 866. године, по жељи Михаила III, а не на неко крунисање након убиства истог.¹⁷ Пошто је већ био крунисан после убиства Варде и самим тим законити цар и савладар, Василије није имао потребе да се поново крунише након убиства Михаила III, већ је само проглашен за *самодрица* (αὐτοκράτωρ), тј. *јединог цара* (μόνον βασιλέα).¹⁸ У том погледу Фотијева сарадња му није била потребна. Међутим, када је дошао да се причести, патријарх је показао шта мисли о његовим делима и изрекао му казну *одлучења*. То је било све што је могао да учини, па ипак, довољно да разбесни цара, а самом Фотију донесе велике проблеме. То се догодило, како и сведочи Никита Давид, *одмах* након што је Василије преузео самодржавље 24. септембра 867. године, дакле истог дана или неки дан касније.

Већ је истакнуто како су од тог тренутка па до поновног устоличења Игњатија прошла цела два месеца. Игњатије је одмах након збацивања Фотија доведен у Цариград, али није одмах враћен на престо. За то време цар и његови сарадници, у првом реду препосит Вајан, прогањали су и ислеђивали Фотија и покушавали да му отму списе које је он наводно понео из патријаршије непосредно пре него што је одатле избачен. Никита Давид пише како су му одузели списе никад одржаног тобожњег сабора против Игњатија, у којима су нашли невероватне оптужбе, које су их све саблазнили, а такође и списе сабора из 867. године, којима се осуђује папа Никола.¹⁹ Вероватно је том приликом Фотије лишен и осталих књига, о чему се са великом жестином жали цару Василију у већ поменутом писму.²⁰ Будући да је препосит Вајан, исти онај који је некад по наређењу Михаила III и Варде имао задатак да доведе Игњатија пред сабор 861. године, био том приликом извршилац Василијевих наредби против Фотија, у истим околностима биће да је настало и Фотијево писмо Вајану, у коме оштрим речима говори о ономе што трпи са његове стране.²¹

¹⁶ Life of Ignatius, 78.6–11.

¹⁷ Symeon, 131.40; Pseudo-Symeon, 679.15–17; Georgius Monachus Continuatus, 832.15–833.9.

¹⁸ Vita Basilii, 28.1–5; Symeon, 132.1; Pseudo-Symeon, 687.6–7; Georgius Monachus Continuatus, 839.5–7.

¹⁹ Life of Ignatius, 78.30–84.6.

²⁰ Photii epp. 98.16–56. Према томе, наведено писмо, које издавачи стављају оквирно у 868. годину, требало би да је настало између септембра и новембра 867.

²¹ Photii epp., 115.1–18. То писмо издавачи, иначе, датују оквирно у 867–871, или прецизније у новембар 869. године.

Након што се све то открило, према Никити Давиду, цар је случај размотрио са *Сенаџом*, а затим је све објављено народу. Тек након тога цар Василије је *сачинио силенџион* у Магнаварској палати, на који је довео некадашњег патријарха Игњатија, *много га нахвалио*, и васпоставио на челу цркве Константиновог града, а затим је одржана свечана церемонија устоличења. То се догодило у недељу, 23. новембра 867. године, на сам дан Игњатијевог збацивања са патријаршијског престола, целих девет година раније.²² Опет су, дакле, о судбини Цариградске цркве одлучили цар и највиши државни достојанственици, окупљени у Сенату и *силенџиону*. Према томе, одлука о враћању Игњатија на престо није била донета изненада, него се о њој расправљало, без обзира на то што је царева одлука била неприкосновена. У сваком случају, цар је њу размотрио са својим сарадницима, свакако да би се анализирале све њене добре и лоше стране и могуће последице. Могло би се ипак рећи да Игњатије сасвим сигурно није враћен на престо како би се исправила неправда коју су њему нанели Михаило III, Варда и Фотије, већ због тога што је Фотије, због сукоба са царем, морао бити збачен. Игњатије се у таквим околностима наметнуо само као најадекватнији кандидат за новог патријарха. Било је, ипак, готово немогуће замислити да би цар поставио неког трећег, поред двојице живих патријараха.

Обнављање веза с Римом

Не много после смрти папе Николе I, усред преломних догађаја у Цариграду, 13. новембра 867. године, у време када непознати животописац саставља белешке о његовом животу и понтификату у оквиру *Liber pontificalis*, до Рима су допреле гласине како је *Божјим судом, достојна казна сусџигла грчког цара Михаила*, како је нови цар Василије истерао *уљеза и њрељубника Фотија новокршџеног*, и да је *према одредбама Ајосџолске сџолице џаџријарх Игњатије џовраџио цариградски џресџо*.²³ Наравно, како је речено, цар то није учинио из обзира према одлукама Апостолске столице, већ из сопствених разлога. Иначе, Фотијеве легате Захарију и Теодора, упућене после сабора из 867. године западном цару Лудовику II са поруком да збаци папу Николу, Василије је одмах након преузимања престола позвао да се врате са пола пута.²⁴ То је најпре био чин политичке и дипломатске природе, управљен на спречавање непотребних спољнополитичких заплетата и додатних сукоба са Римом, нарочито сада када је Фотије, главни узрок дотадашњих сукоба, био уклоњен са патријаршијског престола. Цар је потом

²² Life of Ignatius, 84.7–15; Synaxarium CP, 160.7–10.

²³ Liber pontificalis, 165.27–31.

²⁴ Life of Ignatius, 78.20–21.

Апостолску столицу сам обавестио о новим променама које су се десиле у Цариграду – о смрти једног и самовлади другог цара и о збацивању Фотија и васпостављању Игњатија. Ради тога је послао спатара Јевтимија као свог изасланика да у Риму и званично објави оно о чему су већ колале приче. Јевтимије је стигао у Рим до пролећа или почетка лета 868. године, јер о њему и његовом посланству пише нови папа Хадријан II у свом писму патријарху Игњатију од 1. августа 868.²⁵ Као одговор на Јевтимијево посланство, папа је тог дана саставио два писма, прво за цара Василија и друго, управо поменуто, за патријарха Игњатија. У писму цару, папа изражава задовољство због тога што је цариградски архијерејски престо враћен свом *пастору*, и што је истеран *ирељубник*. Ипак, он наглашава да не намерава да одступи од одредаба које је о Фотију и Игњатију донео његов претходник, Никола I, и позива и цара да се сагласи са тим одлукама.²⁶ Том приликом папа и сам сведочи да римска политика није имала утицаја на одлуке Василија I. Позивајући га, наиме, да се сагласи са одредбама које је против Фотија донео Никола I, папа истиче како је оно што је већ учинио било у сагласности са *божанским правилима*.²⁷ У писму патријарху Игњатију папа истиче заслуге и заузимање папе Николе за његов и случај његових присталица.²⁸ Обојици папа пише да је коначно време да се сви они који су Игњатијеве присталице и који су због тога страдали и боравили по иностранству и изгнанству, врате на своје положаје. Међу њима је био и познати нам Теогност, монах који је 861, након *другог* сабора у Цркви Светих Апостола и коначне осуде Игњатија, избегао у Италију и пренео папи Николи Игњатијеве жалбе, и који се већ целих седам година налазио у Риму. Њега сада папа шаље назад у Цариград, да са царским послаником Јевтимијем однесе његова писма цару и патријарху.²⁹ Из папиних писама је јасно неколико ствари. Прво, римска политика није имала никакав утицај на одлуку цара Василија да свргне Фотија и врати Игњатија. Посланство спатара Јевтимија имало је за циљ само да папу обавести о променама у Цариграду, а не и да преговара са папом о неком предстојећем црквеном сабору. Папа ни сам 1. августа 868. не размишља о томе.

Пошто је повратио сопствени престо, Игњатије је одлучио од литургије Фотија, све оне које је он хиротонисао, као и све оне који су са њима у заједништву.³⁰ Игњатије је желео да тим одлукама да пуни легитимитет, и због тога је, према Никити Давиду Пафлагонцу, управо он зажелео да се сазове *васељенски сабор*, који би их потврдио, и он је заправо *убедио цара да ипак са-*

²⁵ Hadriani II epp., 749.35–40.

²⁶ Hadriani II epp., 747.10–22.

²⁷ Hadriani II epp., 747.20–22.

²⁸ Hadriani II epp., 748.31–749.14.

²⁹ Hadriani II epp., 748.1–22, 749.15–40.

³⁰ Life of Ignatius, 84.26–30.

бор сазове.³¹ Према томе, иницијатива за сазивање и одржавање сабора 869/870. године, на коме је Фотије осуђен, није потекла од цара Василија I, већ од самог патријарха Игњатија. Цар се са таквом патријарховом жељом сложио, јер у том тренутку не би могао имати никакву штету од тога што би Фотије био осуђен, а са друге стране постигао би црквено помирење са Римском и источним црквама. Међутим, унутрашњи мир у Византијској цркви, до чега му је самом свакако највише било стало, ни тада не би био постигнут, јер би онда Фотијеве присталице биле погођене и незадовољне. Цар и патријарх саставили су писма за папу и упутили их у Рим по новом посланству. То посланство чинили су спатар Василије, као царев представник, митрополит Јован Силејски, као представник Игњатијеве струје, и митрополит Петар Сардски, познати Игњатијев противник још из времена свргавања Григорија Азвесте 847–848. године, као представник Фотијеве струје. У писмима цар и патријарх излажу папи мотиве тог посланства и износе му позив да пошаље своје легате у Цариград, на нови сабор који ће расправити о Фотијевом питању.³² Посланство је упућено пред крај 868, јер су писма састављена 11. децембра те године.³³ То је било пре него што се ранији царев посланик Јевтимије вратио из Рима са монахом Теогностом, јер су цар и патријарх своја писма насловили на папу Николу, а од њих би свакако сазнали да је у Риму већ више од годину дана нови папа, Хадријан II.³⁴ Своје посланике требало је да пошаљу и тројица источних патријараха, и у ту сврху сам цар послао је *дарове и писма господару Сирије*, тј. арабљанском калифу, како би овај дозволио одлазак тих својих поданика у Цариград.³⁵ Дакле, предстојећи сабор замишљен је као васељенски, па се обраћање цара и патријарха Риму и папи не би требало схватити као тражење пресуде папе, као некаквог врховног арбитра у унутарвизантијским црквеним питањима, већ на исти начин као и обраћање источним патријарсима. Иницијатива за одржавање тог великог васељенског сабора у Цариграду који би осудио Фотија потекла

³¹ Life of Ignatius, 84.30–86.1.

³² Mansi, XVI, 46 A – 49 D; Life of Ignatius, 86.2–11.

³³ Раније се сматрало да су писма настала већ 11. децембра 867. године, али је *Dvornik*, Schisme, 206–207, исправно доказао да је у питању 11. децембар 868, што је дефинитивно доказао *E. Kislinger*, Eildiplomatie in der photianischen Kontroverse? Zur Datierung von Kaiserregest 474 sowie blockierten und wieder nutzbaren Verkehrswegen, JÖB 62 (2012) 19–27. Уп. посебно *ibidem*, 27, за хронолошки преглед најважнијих догађаја и посланстава између Цариграда и Рима у периоду 867–869.

³⁴ То што су писма настала крајем 868, а не 867. године, потврђује веродостојност приповести Никите Давида Пафлагонца, да је жеља да се сазове сабор била Игњатијева, а не Василијева, јер је било потребно да прође извесно време да би цар и патријарх постигли договор о томе, а то што су у Рим упућена по новом посланству, без чекања да се ранији царев посланик Јевтимије врати, сведочи да се радило о иницијативи независној од царевих односа са Римом, успостављених у првој половини 868. преко Јевтимија.

³⁵ Life of Ignatius, 86.14–21.

је од патријарха Игњатија, а не од цара Василија. Цар је ту идеју прихватио, али јој је дао свој печат. Патријарх је желео да предстојећи сабор једноставно осуди Фотија. Царево схватање је, међутим, било другачије. Он је мислио да на сабору треба изнети цео Фотијев случај од почетка и детаљно га претрести. Такав став цар ће заступати и на самом сабору, али он се може препознати већ на самом почетку спровођења идеје о сабору. Чињеница да је у Рим цар послао, поред свог изасланика Василија и Игњатијевог представника Јована Силејског још и Фотијевог присталицу Петра Сардског, сведочи о томе да је он Фотијеву страну сматрао равноправном страном у спору.

Византијски посланици, изузев представника Фотијеве стране Петра Сардског, који је умро успут, приликом преласка Јадранског мора,³⁶ стигли су у Рим у пролеће 869. године. Пошто их је примио, папа Хадријан II сазвао је помесни сабор Римске дијецезе, на коме су осуђене одлуке Фотијевог сабора из 867. и оснажене одлуке римског сабора из 863. године. На том сабору папа је одредио епископе Доната Остијског и Стефана Непеског и ђакон Марина да као његови посланици оду у Цариград и понесу одлуке поменутог римског сабора, како би биле прихваћене на великом сабору који је требало да се одржи у Цариграду.³⁷ Уједно, по њима је послао и писма која је том приликом саставио за цара и патријарха, а која су датирана 10. јуном 869. У њима папа позива, заправо заповеда цару и патријарху да се на предстојећем сабору морају без поговора прихватити одлуке римских сабора под Николом I 863. и њим самим 869. године, односно да се одлуке Фотијевог сабора против папе Николе из 867. морају спалити.³⁸

Сабор из 869/870.

Римски посланици Донат Остијски, Стефан Непески и ђакон Марин дошли су у Цариград крајем лета 869. Тамо су у међувремену приспели и изасланици источних патријараха – Тома, митрополит тирски, у име тада обудовеле Антиохијске цркве, и Илија, синкел Јерусалимске патријаршије, као представник патријарха Теодосија.³⁹ Сабор, који ће Римска црква третирати као *Осми васељенски сабор*, почео је у Цариграду 5. октобра 869. године. Свечано га је отворио цар Василије I. Ток и закључци сабора добро су обрађени у литератури. Не би имало смисла, а ни потребе препричавати радове Јозефа Хергенретера, Шарл-Жозефа Ефела или Франтишека Дворника.⁴⁰ Обратићу пажњу само на

³⁶ Life of Ignatius, 86.7–9.

³⁷ Dvornik, Schisme, 208–213.

³⁸ Hadriani II epp., 750.13–754.5; 754.15–758.34.

³⁹ Life of Ignatius, 86.12–21; Synodicon Vetus, 162.1–12.

⁴⁰ Саборска акта сачувана су у грчкој верзији, *Mansi*, XVI, 308–409, и у латинском преводу опширније верзије, који је сачинио учесник на сабору, Анастасије Библиотекар, *Mansi*,

оне сегменте тока сабора у којима се да препознати улога цара на њему и његов став о питањима о којима је сабор расправљао. Поред римских и легата источних цркава, представници Цариградске цркве били су, наравно, сам патријарх Игњатије и велики, од седнице до седнице променљив, број митрополита, архиепископа и епископа. Међутим, у актима свих саборских седница, након представника западне и источних цркава и патријарха Игњатија, а пре свих епископа Цариградске цркве, наводе се учесници сабора из реда *најузвишенијих архонаџа*, који су ту били присутни *по зајовестии цара*, и били су његови представници, било да је и сам цар био присутан или не. Они се у саборским актима називају још и *свѣтѣим сенѣиѣм*. Ти људи су били најистакнутији достојанственици Василијевог владе: магистар Христофор, патрикије и препосит Вајан, патрикије и препосит Павле, Лав, доместик ексувита, логотет Јован, патрикије Теофилакт, Петрона, Орест, протоспатар и доместик иканата, патрикије Манојло, спатар Сисиније, антипат и патрикије Имерије, сакеларије Стефан, протоскринијар Марин, антипати и патрикији Теофил, Тарасије и неки други, у зависности од седнице. Сваком од седница председавао је неко од тих личности, водио главну реч, одређивао питања која су на дневном реду, давао реч ономе коме је сматрао за сходно. И све то по царевој вољи.

Поред тога, од великог је значаја и царев став о Фотију и његовом питању у току самог сабора. Цар ипак није желео да се на сабору све одигра по вољи Римске цркве, која је Фотија осудила и 863. и 869. године, на својим помесним саборима, нити по вољи источних патријараха, који су Фотија такође били осудили на помесним саборима. Царев став по том питању је био да је свака од тих осуда незаконита, јер је донета у Фотијевог одсуству, и да стога треба поново да му се суди у његовом присуству и када је он у могућности да изнесе одбрану.⁴¹ Ипак, канони које је донео сабор сагласили су се са осудама Фотија и његових дела, које су донели римски сабори из 863. и 869, али на тај начин да су оне представљене као одлука целокупне цркве, којом управљају *ѣеѣиѣриѣца ѣѣѣриѣараѣа*. Сабор је такође донео и канон који забрањује да се било ко из *сенѣиѣског или ког другог лаичког реда* произведе у чин епископа. Тиме је осуђен начин на који је Фотије постао патријарх, али пре њега и Тарасије и Ниђифор, и осуђењена је пракса којој су тежили просвећени и образовани кругови византијског друштва, да би извукли цркву из руку монаштва, које су сматрали недовољно ученим. Коначно, донете су и одредбе о законитости поштовања икона, које су оснажиле одлуке сабора из 843. године.⁴²

Канон о поштовању икона представљао је трећи канон сабора из 869/870. године. Питање поштовања икона, заправо питање *иконобораѣа*, провлачи се

XVI, 13–207. О току и закључцима сабора детаљније, cf. *Hergenröther*, II, 63–132; *Hefele, Leclercq*, IV, 481–545; *Dvornik*, *Schisme*, 213–221.

⁴¹ *Mansi*, XVI, 34 A – 36 E. *Сѣѣанковић*, Патријарси, 58.

⁴² Канони цариградског сабора из 869–870, *Mansi*, XVI, 160 A – 178 E.

често кроз догађаје везане за *Фотијев раскол* и односе Римске и Цариградске цркве шездесетих година IX века. Тако царско посланство у Риму 860. године позива папу да пошаље посланике у Цариград да се позабаве и питањем иконобораца.⁴³ Анастасије Библиотекар у предисторији сабора из 869/870. пише чак како је Василије стао да тражи папске пресуде како по питању Фотија, *иако и по ипшану иконобораца, који су се чинили да оживљеном дрскошћу мало по мало шушкају против свейих икона.*⁴⁴ И Константин Порфирогенит у *Vita Basilii* пише како је сабор из 869/870. сазван, између осталог, и да би *пошврдио свейи Седми сабор који му је иреходио и иредао анаиџми иреостале јерейике иконоборце.*⁴⁵ Најзад, постоји и једна Фотијева посланица из времена његовог првог столовања, упућена извесном *Стефану, који се иреобратио у иравославље*, а из чијег се садржаја може разазнати да је тај Стефан до свог *иребраћења* био следбеник иконоборског покрета.⁴⁶ На основу тога би се могло закључити да је питање иконобораца још увек било живо у Царству и након 843. године. Међутим, на сабору из 861. о иконоборцима се није расправљало, чак ни у оном другом делу, посвећеном канонским и дисциплинским питањима. То се види из тога што поменути сабор није донео ниједан канон о њима.⁴⁷ Насупрот томе, на сабору 869/870. јесте се расправљало о иконоборцима, и то на осмој саборској седници. Ток те седнице пружа одговор на проблем иконобораца током шесте и седме деценије IX века. Вољом цара Василија, пред сабор, тј. римске и источне легате, изведен је Теодор Критин, некадашњи архиепископ Сиракузе и један од предводника иконоборске јереси, збачен и анатемисан на сабору 843. године.⁴⁸ Очигледно, он од тада није променио своја верска схватања. И не само то, већ је око себе окупио и нове присталице. Свакако, размирице које су потресале византијску цркву након 843. – *Студийски раскол*, сукоб патријарха Игњатија и Григорија Азвесте, а нарочито сукоб Игњатија и Фотија након 858, пружили су плодно тле за оживљавање иконоборског покрета. Преостали предводници иконоборског покрета из времена пре 843. то су врло добро умели да искористе, а Теодор Критин био је, чини се, последњи од њих.⁴⁹ У околностима покушаја иконоборског препорода, званични православни владајући кругови у држави и цркви

⁴³ Nicolai I epp., 436.17–438.24; Liber pontificalis II, 155.1–3.

⁴⁴ Mansi, XVI, 6 B–C.

⁴⁵ Vita Basilii, 32.11–13.

⁴⁶ Photii epp., 214.1–72.

⁴⁷ Dvornik, Photius and Iconoclasm, 79–80, покушава да пронађе трагове антиконоборских одлука у канонима сабора из 861. године, али мени се чини да то заиста није могуће.

⁴⁸ Mansi, XVI, 139 C sq. О Теодору Критину и иконоборцима између 843. и 869, cf Gouillard, Deux figures, 387–394, 400–401; Dvornik, Photius and Iconoclasm, 79–84.

⁴⁹ Последњи иконоборски патријарх Јован Граматичар до тада је већ био умро, Dvornik, Photius and Iconoclasm, 83. То је јасно из податка Псеудо-Симеона да су током владавине Михаила III спаљени његови посмртни остаци, Pseudo-Symeon, 681.4–9.

морали су да реагују. Први њихов корак био је симболичан и начинио га је нико други до цар Михаило III последњих година своје владавине. Он је наредио да се ископају посмртни остаци цара Константина V Копронима, симбола иконоборске тираније, као и патријарха Јована VII Граматичара, збаченог и анатемисаног 843, и да се после јавне погрде спале. Затим је дао да се Копронимова гробница, у којој је несрећни Игњатије био заточен и злостављан након сабора 861, уништи и њен зелени мермер искористи у изградњи стубова његове главне задужбине, Богородичине цркве у Фарској палати (Богородица Фарска).⁵⁰ Одавно је утврђено да је Фотије своју десету беседу (*хомилију*) одржао управо приликом посвећења тог храма.⁵¹ Та чињеница може помоћи у одређивању хронологије поменутог догађаја. У беседи Фотије слави ктитора и инспиратора богоугодног дела изградње поменутог храма – цара Михаила III и кесара Варду,⁵² што значи да је храм освећен између 12. априла 864, када је Варда постао кесар, и 21. априла 866. године, када је убијен.⁵³ Пошто се међу многим заслугама цара и његовог ујака које патријарх прославља не спомиње и преобраћање Бугара, то је врло вероватно да је беседа настала пре тог догађаја, тј. пре последњих месеци 864. године.⁵⁴ Дакле, Богородичина црква у Фарској палати освештана је између месеца априла и краја 864. године. Пошто је за њену изградњу коришћен мермер из уништене Копронимове гробнице, то је до уништавања те гробнице дошло пре завршетка, самим тим и освештавања храма. Како је Копронимова гробница још увек постојала током 861. или почетком 862. године, када је бивши патријарх Игњатије био заточен у њој, могло би се закључити да је цар Михаило III предузео своје антииконоборске мере највероватније током 862. или 863. године.

Политику коначног обрачуна свог претходника са остатком иконобораца наставио је и Василије I. Он је искористио сазивање сабора 869/870. да на њему постави и то питање и размотри га у правним и канонским оквирима. То је, међутим, било и неопходно. Римска, а ни источне цркве, нису имале представнике на сабору 843. године. Према томе нису ни учествовале у доношењу одлука тог сабора, а ни касније нису те одлуке потврдиле. Позиви Цариграда Риму да се позабави питањем иконобораца почев од 860. значили су и то да римски, као и источни легати треба да на сабору у Цариграду потврде одлуке Цариградске цркве о поштовању икона из 843. Другим речима, одлукама цариградског сабора из 843. о васпостављању поштовања икона била је потребна и васељенска потврда, коју до тада нису имале. О томе јасно сведочи чињеница

⁵⁰ Pseudo-Symeon, 681.4–12.

⁵¹ Photii Homiliae, 99.1–104.27; *Jenkins, Mango*, Tenth Homily, 123–140; *Mango*, Homilies, 177–183; *Сїанковић*, Патријарси, 269–271.

⁵² Photii Homiliae, 99.22–100.19, 103.28–104.16.

⁵³ *Jenkins, Mango*, Tenth Homily, 130–131; *Mango*, Homilies, 180.

⁵⁴ *Jenkins, Mango*, Tenth Homily, 130–131; *Mango*, Homilies, 180

да се цар, изводећи пред сабор Теодора Критина, обратио непосредно римским и источним легатима. Сабор 869/870. године био је идеална прилика и за коначни обрачун са иконоборцима у Цариграду и санкционисање од представника васцеле цркве. На осмој седници сабора 7. новембра 869. године, пред сабор је изведен Теодор Критин и неколицина његових следбеника, и пошто је све канонски испитано и расправљено, иконоборска јерес, њени некадашњи и садашњи предводници су анатемисани.⁵⁵ Осуда иконоборске јереси потом је формулисана као трећи канон цариградског сабора из 869/870.⁵⁶

БУГАРСКО ЦРКВЕНО ПИТАЊЕ

За то време изгледа да је највећа брига кнеза Бориса била да за своју новопокрштену земљу обезбеди посебног архиепископа. Свакако да је Борис имао на уму и пред очима догађања око патријаршијског престола у Цариграду, где цареви постављају и свргавају патријархе, који пак зато њима дугују своју наклоност и подршку, и свакако да је желео сличну моћ и за себе у својој земљи. Пошто му први покушај, из друге половине 867. године, да за архиепископа од папе Николе добије Формоза Портуенског није успео, Борис је наставио са покушајима. У пролеће 869. епископи Формоз и Павле напустили су Бугарску и кренули за Рим, да би учествовали на поменутом римском сабору.⁵⁷ Борис је тај њихов одлазак искористио да са њима новом папи Хадријану пошаље свог посланика Петра, са истим захтевом – да папа одреди и рукоположи за архиепископа Бугарске или познатог им ђакона Марина, некадашњег посланика у Цариград, заустављеног на граници од царских власти 866, или кога другог између својих кардинала, *најдосјтојнијег њо мудросѣи, каракѣиеру и живошѣу*.⁵⁸ Пада у очи Борисова жарка жеља да особа која буде постављена за његовог првосвештеника буде или неко добро познат или неко за кога може да се гарантује да је ваљана особа. Папа им није могао посветити Марина, јер је њега одредио за једног од посланика на предстојећем сабору у Цариграду.⁵⁹ Уместо њега послао је извесног Силвестра. За њега Бугари нису хтели ни да чују, вратили су га назад, а са њим су отишли и мисионари Доминик Тривенски и Леопард Анконски, носећи ново Борисово писмо, у коме се изричито захтева да Формоз Портуенски буде посвећен за њиховог архиепископа.⁶⁰

⁵⁵ *Mansi*, XVI, 139 C – 143 C.

⁵⁶ *Mansi*, XVI, 161 C – 162 A.

⁵⁷ *Dvornik*, Schisme, 208–211.

⁵⁸ *Liber pontificalis* II, 185.4–11.

⁵⁹ Заједно са њим, помесни римски сабор почетком јуна 869. године одредио је за посланике у Цариграду епископе Доната и Стефана. *Dvornik*, Schisme, 211. Са њима је пошао и чувени папски библиотекар Анастасије, као преводилац.

⁶⁰ *Liber pontificalis* II, 185.11–17.

То је био почетак кварења односа између Бугарске и Римске цркве. Од свих римских мисионара, након одласка Формоза и Павла, а потом и Доминика и Леопарда, у Бугарској је остао једино Гримоалд Полимартијски и мноштво свештеника.⁶¹ Изгледа да се и римска мисија ближила крају како се мењала ћуд и расположење бугарског кнеза. Његов посланик Петар вратио се крајем 869. године из Рима без решења питања о архиепископу.⁶² Папа је решење тог питања стално одлагао, а то се Борису никако није допадало. Из свих Борисових поступака у вези са посвећивањем архиепископа за Бугарску сасвим је јасно да је једино што је он желео било да црквена организација у Бугарској и њен поглавар буду што ближи владарском двору и што независнији од било ког страног црквеног центра, укључујући и Рим. Након последњег неуспеха у Риму у вези са питањем архиепископа за Бугарску, Борис се суочио са очигледним проблемом коначне организације цркве у својој новопокрштеној земљи. Од папе није могао добити независну црквену организацију за своју земљу и то га је прилично удаљило од Рима. Управо тада прсте је умешала византијска дипломатија и подсетила Бориса да су он и његов народ хришћанство примили из Цариграда и од византијских мисионара и да Цариградска црква полаже право на надлежност над Бугарском.

Питање Бугарске на сабору 869/870.

У животопису папе Хадријана II у *Liber Pontificalis* пише да је Борис одлучио да свог посланика Петра, који се незавршена посла вратио из Рима, пошаље цару у Цариград са питањем коме треба да се потчињава црква у Бугарској, и да је на тај корак био *од грчког цара наведен*.⁶³ Нови цар Василије, иако се решио Фотијевог присуства у престоници и на положају патријарха, ипак у питању мисије у Бугарској није одустао од његове политике одбране византијских права. Византијска дипломатија наставила је да ради код Бориса на том питању, слањем дарова и писмених објашњења.⁶⁴ Пре свега је истицана чињеница да су Бугари прво покрштени од византијске мисије. Могуће је да су, трудећи се да убеди Бориса да преиспита своју црквену политику, први пут употребили тада и један нови аргумент – чињеницу да је читава тадашња земља Бугара пре него што су је сами Бугари освојили била потпуно хришћанска земља која је припадала Цариградском царству и Цариградској патријаршији. Та чињеница била је непобитна и Борис је морао да је прихвати. Знајући све то, а и већ довољно

⁶¹ Liber pontificalis II, 185.21–30.

⁶² Liber pontificalis II, 185.18–21.

⁶³ Liber pontificalis II, 185.18–21.

⁶⁴ Anastasii Bibliothecarii ерр., 411–415, пише да су *Грци* непрестано кнезу Борису слали бројне дарове и многим *софистичким доказима* га наговарали да се одвоји од Римске цркве, све док га нису намамили да пошаље изасланике на сабор.

образован хришћанин да схвата питање законитих права, постао је потпуно свестан да се питање коме по закону треба да припадне Бугарска – Риму или Цариграду мора решити. Сабор који се управо одржавао у Цариграду био је идеална прилика да он одговор на то питање затражи и добије. Зато је послушао византијски наговор и тамо послао свог изасланика Петра, почетком 870. године, чим се овај необављена посла вратио из Рима.

Бугарски изасланици нису стигли на сам сабор,⁶⁵ на коме питање Бугарске није решавано. Сабор је закључен у Светој Софији 28. фебруара 870. године. Бугарски посланици су присуствовали десетом, закључном заседању сабора, тога дана.⁶⁶ Три дана након тога, 4. марта, цар је позвао све делегате, римске, цариградске и источне, да се састану поново у царском двору и реше још један проблем – да одговоре на питање бугарских изасланика – *коме треба да припада Бугарска* – Риму или Цариграду.⁶⁷

Када су се делегати састали са бугарским посланицима, то питање је постављено пред њих. Римски делегати нису желели да уопште расправљају о том питању – све због чега су дошли у Цариград расправили су. За њих питање Бугарске није ни постојало, ситуацију су јасно посматрали – кнез и народ примили су хришћанство заслугом папе Николе и његових мисионара; он им је послао свештенике и проповеднике, који су и даље деловали у Бугарској; према томе, Бугарска има да се потчињава Светој Апостолској столици Св. Петра.

Супротстављајући се римским делегатима, иступили су делегати источних патријараха. Они су узели на себе да докажу и бране права Цариградске цркве на јурисдикцију над Бугарском. Њихов главни аргумент у тој расправи била је чињеница да је тадашња бугарска земља пре него што су је Бугари заузели припадала Цариградском царству и да су у њој служили грчки свештеници.⁶⁸ Ту чињеницу делегати Римске цркве морали су да прихвате, али су покушали да је релативизују и одатле изведу три контрааргумента. Прво, раздеоба царстава је једно, а јурисдикција црквених катедри друго, тј. ако та земља и јесте припадала Цариградском царству, била је под јурисдикцијом

⁶⁵ Према *Mansi*, XVI, 389 E – 392 A, посланици бугарског кнеза Михаила присуствовали су на деветом саборском заседању, 12. фебруара 870, заједно са посланицима цара Лудовика II, али нису учествовали у расправи, тј. нису имали право да поставе своја питања, тим пре што је дневни ред већ свакако био утврђен, тако да се о бугарском питању, које није било на дневном реду сабора могло расправљати тек након закључења његовог основног дела.

⁶⁶ *Mansi*, XVI, 157 C–D, 158 B.

⁶⁷ *Liber pontificalis* II, 182.12–31. О односима Бугарске и Рима између 867. и 870. године и бугарском питању на сабору 869/870, уп. и *Simeonova*, *Diplomacy*, 248–270.

⁶⁸ *Liber pontificalis* II, 183.3–17. Покушај римских делегата да на овај аргумент одговоре тиме да и римска црква рукополаже свештенике који служе на грчком језику тамо где има потребе за тим, и да је та земља припадала цариградским царевима док су они држали *скиџар Римског царства*, није имао довољну тежину.

Римске цркве. Позивајући се на стара документа, римски делегати сада почињу да потежу старе претензије Римске цркве на јурисдикцију над *Источним Илириком* (провинције Прва Мезија, Приобална и Средоземна Дакија, Дарданија, Превалитана, Прва и Друга Македонија, Нови и Стари Епир, Тесалија, Ахаја и Крит). Бугарска се, кажу, налази на територији *провинција оба Еџира, Тесалије и Дарданије*, а оне су све некада биле под јурисдикцијом Апостолске столице.⁶⁹ Освојивши њих, Бугари су, дакле, повредили права ове столице, а не само Цариградског царства.

Треба се мало задржати на овом питању. Делегати римске столице били су неоспорно у праву тврдећи да су провинције Источног Илирика некада припадале Римској цркви. Међутим, неколико битних ствари једноставно су пренебрегли. Прво, нису били у праву када су рекли да је раздеоба царстава једно, а права катедре друго. Наиме, црквени канони прописују нешто сасвим супротно: *...Разређење црквених њослова нека следи разређењу државном и грађанском.*⁷⁰ Дакле, Римска црква имала је јурисдикцију над овим *царским провинцијама* за оно време док је и сама била на територији истог Царства. Као што су историчари одавно приметили,⁷¹ онда када је Царство изгубило власт на Западу, изгубила је и Римска црква власт на Истоку, тј. у време иконоборских царева Лава III (717–741) и Константина V (741–775), када су германски варвари (Лангобарди и Франци) одузели Царству град Рим и земље у средњој Италији, сам цар одузео је Римској цркви власт над оним провинцијама које су остале под његовом влашћу, у Источном Илирику и Јужној Италији и Сицилији.⁷² У то време Бугари су држали још увек само провинције Другу Мезију и Малу Скитију, које су пре њиховог доласка припадале Дијецези Тракији Источне префектуре, а црквено неспорно Цариградској патријаршији, али су у првој половини IX века заузели и територије на подручју некадашњег Источног Илирика.⁷³

Други аргумент римских делегата сам је по себи релативизовао овај први, тврдећи да су Бугари земљу коју су освојили подвргли *варварском њраву* и претворили је у *terra infidelium* у којој више не важе стара права катедре, него права мисије, а римска је мисија била та која је Бугаре превела у хришћанство.⁷⁴ За трећи аргумент узета је чињеница да у тој земљи *већ њтри године* делује мноштво римских свештеника.⁷⁵

⁶⁹ Liber pontificalis II, 183.13–23.

⁷⁰ IV вас. 17, Σύνταγμα II, 258–259; Трул. 38, Σύνταγμα II, 392.

⁷¹ *Осџрогорски*, Историја, 172, 189.

⁷² Исто, 178.

⁷³ О ширењу бугарске власти на словенска племена у долинама Дунава, Велике Мораве и Вардара, cf. *Komatina*, Slavs, 55–82.

⁷⁴ Liber pontificalis II, 183.23–26.

⁷⁵ Liber pontificalis II, 183.26–184.1.

Сваки од ових аргумената био је слаб. Делегати источних патријараха поновили су још једном да је бугарска земља некада била део Цариградског царства, а додали су и то да су у њој донедавно деловали и цариградски свештеници. На основу тога су пресудили: *...бугарска земља... сада да се кроз хришћанство враћи Цариградској цркви од које је њаганством била одвојена.*⁷⁶

Одлука је донесена од надлежне институције, сабора, и била је правоснажна. Ипак, римски легати нису могли да је прихвате, а нису за то ни имали овлашћење од папе. Оспорили су источним делегатима право да буду посредници и судије у спору између Рима и Цариграда, апеловали су на патријарха Игњатија, *за кога се Римска црква изборила да буде враћен на њојошјај*, али без резултата. Сабор је тада дефинитивно окончан. Царски великаши су отпустили римске делегате до Драча, где су се укрцали на брод за Италију. После многих перипетија на Јадранском мору, стигли су у Рим тек 22. децембра 870. године.⁷⁷ Папа саборску одлуку о Бугарској није прихватио, нити ће то учинити.⁷⁸ Наредних десет година Апостолска столица трудиће се свим силама да *поврати* власт над Бугарском.

Саборска одлука о томе да Бугарска има да буде под јурисдикцијом Цариградске патријаршије била је велика победа византијске мисионарске политике. То је било коначно испуњење Фотијевог завета из 867, изнетог у *Окружној посланици источним патријарсима*, да неће имати сна ни спокоја докле год се Бугари *не подигну из њада*. Иако је Фотије збачен и уклоњен, иако је цар Василије по том питању попустио Риму, ипак су спољнополитички интереси византијске државе, а црква је била од ње неодвојива, били у Цариграду изнад сваке поделе. Државни интерес заступали су подједнако и Василије I и Игњатије, као некада Михаило III, Варда и Фотије.

Фотијев завет о настављању борбе за јурисдикцију над Бугарском нашао је изгледа достојног прејемника у цару Василију I. Његова улога у оваквом, за Византију повољном расплету „бугарског питања“ била је одлучујућа. Већ су истакнуте заслуге византијске дипломатије да се кнез Борис наведе да посумња у права Римске столице над својом земљом и убеди да пошаље своје изасланике на сабор да поставе то питање. Размотримо сада цареву улогу при расправљању самог питања и доношењу саме одлуке. Анастасије Библиотекар, један од папиних делегата на сабору и наш главни извор, пише у писму које је одмах након сабора послао папи Хадријану да га обавести о

⁷⁶ *Quapropter Vulgarum patriam ex Grecorum potestate dudum fuisse et Grecos sacerdotes habuisse comperimus, sanctae ecclesiae Constantinopolitanae a qua per paganismum recesserat nunc per Christianismum restitui iudicamus*, Liber pontificalis II, 184.1–11.

⁷⁷ Тј. допали су руку словенским гусарима, који су им одузели чак и записнике са саборских седница, Liber pontificalis II, 184.24–185.3.

⁷⁸ *Златарски*, Историја, 133; *Острогорски*, Историја, 232, нап. 1, износе тврдњу да Римска црква јесте признала саборску одлуку о Бугарској, али то није тачно.

результатима, како је све било тако смишљено да се донесе одлука да Бугарска буде одузета од власти Римске столице. Најочигледнији пример за то, према Анастасију, био је тај што је у расправи свако користио свој језик – римски делегати латински, источни делегати грчки, а бугарски изасланици бугарски (словенски ?) – а да притом није било других тумача осим *царских*, који нису смели да преводе реченице другачије него онако како је то *цар зајоведио*.⁷⁹ Ово заиста изгледа само као још једно од Анастасијевих оправдања пред папом, због неуспеха по бугарском питању, и стоји чињеница да је сам Анастасије перфектно знао грчки, па га *царски ѿумачи* нису могли лако преварити, али је значајан његов утисак о царевој умешаности у одлуку неповољну по Рим. Уосталом, све околности под којима се расправљало о бугарском питању указују на то: састанак је одржан након закључења сабора, одржан је у царском двору, римски делегати су после њега царевим старањем и под пратњом испраћени из Цариграда све до Драча, источни делегати нису били и нису могли бити непристрасни судије у спору... У сваком случају, знало се: ако на сабору буде постављено питање о надлежности над Бугарском, биће одлучено у корист Цариграда. Горе смо видели да је из тог разлога бугарски кнез и наговорен да пошаље изасланике у Цариград.

На тај начин цар Василије I, сабор из 869–870. и византијска дипломатија и црквени високи клир спасли су Бугарску за византијску цркву и православну веру, а самим тим и резултате византијске мисије из 864–866. Фотијев завет је испуњен, а византијска црква могла је да настави посао у Бугарској, који је прекинут три године раније.

Организација цркве у Бугарској ѿсле 870.

Одлука источних делегата о томе да Бугарска по праву треба да припада јурисдикцији Цариградске патријаршије саопштена је бугарским изасланицима у једном писму на грчком језику,⁸⁰ које су они однели свом кнезу. Сазнавши за то, Борис је приступио спровођењу одлуке сабора. Одмах је протерао из своје земље римске свештенике и јединог преосталог папиног мисионара, епископа Гримоалда. Византијски свештеници су поново дошли у Бугарску.⁸¹ Чињеница да су се они тамо појавили готово одмах, чак и пре одласка римских свештеника, говори о томе да је византијска црква то очекивала и за такав исход се спремила, па је паралелно са током преговора о бугарском питању текла и организација нове византијске мисије која ће тамо бити упућена након њих.

⁷⁹ Anastasii Bibliothecarii epp., 413.22–27.

⁸⁰ Anastasii Bibliothecarii epp., 413.22–35.

⁸¹ Liber pontificalis II, 185.21–30.

Обновљена византијска мисија у Бугарској имала је да настави 870. године тамо где је пред крај 866. прекинута. Њен задатак више није био да покрсти и вери подучи Бугаре – они су та учења већ примили, само их је требало, засигурно, мало пречистити од римских *наџруна*. Њен задатак сада је био нешто друго, онај следећи корак, следећи стадијум – организација хришћанске цркве у Бугарској.

Наука до сада без изузетка прихвата тезу да је након победе над Римском црквом и преузимања јурисдикције над Бугарском 870. године, Цариградска патријаршија, како је то сликовито описао Георгије Острогорски, *извукла њоуку из скороашњих догађаја и сада се њоказала њојусџљивом: њо царевом налогу, њаџријарх Игњаџије рукојоложио је архиеџискоџа Бугарске и више еџискоџа*.⁸² На тај начин била би створена *Бугарска архиеџискоџија*. Разлике су међу научницима везане само за питање да ли је она постала *ауџномна* црквена област у оквиру Цариградске патријаршије, или сасвим независна, тј. *ауџокефална* црква.⁸³

Заиста, у неким савременим изворима има назнака о постојању институције *архиеџискоџа* у Бугарској одмах након 870. године. Једно писмо папе Јована VIII хрватском кнезу Домагоју, настало између децембра 872. и маја 873, говори о томе како је *грчко лукавсџво (Graeca falsitas)* преотело њему бугарску земљу, а да им ни то није било довољно, већ је патријарх Игњатије *џослао џамо неког схизмаџика џод именом архиеџискоџа*.⁸⁴ Ту је, затим, и подуже писмо Петра са Сицилије, царског посланика у табору павликијанских јеретика у току 871. године, упућено *џредсџојаџељу Бугарске (τῷ προέδρῳ Βουλγαρίας)*, након повратка из Тефрике.⁸⁵ На једном месту у том спису, Петар назива онога коме је упућен *архиџаџијром (ἀρχιεπίσκοπον) новосабраног свеџог и часног сџада Госџодњег*, а око њега су и *сви божански џасџири и цела џунођа цркве*,⁸⁶ а на другом га ословљава са *божанска и свеџиџена главо (ῶ θεία καὶ ἱερά κεφαλή)*.⁸⁷ Коначно, једно друго писмо истог папе, Јована VIII, послато августа 879. године *царевџи-*

⁸² *Осџрогорски*, Историја, 229.

⁸³ Тезу о *ауџокефалној* цркви заступали су *Осџрогорски*, Историја, 229; *История на Бџлгария II*, прир. Д. Ангелов, П. Петров, София 1981, 229–230, *...архиепископ Йосиф/Стефан/, бил рџкополжен од цариградския патриарх Игнатий...* (В. Гюзелев); *Dvornik, Slaves, 248–251; Шепард*, Славяни и Бџлгари, 40–41. С друге стране, *Оболенски*, Комонвелт, 115; *Сџбеџ*, Цџрква, 226–232; *Николова*, Устройство, 38–42, говоре о *ауџнономији* Бугарске цркве у оквиру Цариградске патријаршије, а не о њеној *ауџокефалији*. У новије време, *Гюзелев*, Бележки, 99–103, убедљиво је показао да је Бугарска црква добила аутокефалност не 870, већ 879/880. године. Уп. и *Комаџина*, Агатон, 363–364.

⁸⁴ *...quemdam scismaticum sub nomine archiepiscopum destinavit*, *Johannis VIII epp.*, 278.7–17.

⁸⁵ Pierre de Sicile, *Histoire des Pauliciens*, § 7, 11.1. Интитулација текста, у којој се помиње изричито да је упућено *архиеџискоџу Бугарске (πρὸς τὸν ἀρχιεπίσκοπον Βουλγαρίας)*, *ibid.*, 7.3, није аутентична, већ је додата од каснијег преписивача, cf. *Lemerle, Pauliciens*, 20.

⁸⁶ Pierre de Sicile, *Histoire des Pauliciens*, § 2, 7.11–13.

⁸⁷ Pierre de Sicile, *Histoire des Pauliciens*, § 6, 9.28.

ма Василију, Лаву и Александру, каже да су у Бугарској, која треба да припадне Римској цркви, *незаконито рукоположени епископи и свештеници од архиепископа (archiepiscopo, једн.) и епископа (episcopis, мн.), који се изгледа тамо налазе*, иако је сам патријарх решио да им не шаље палиј.⁸⁸ Од документарних извора познат је један печат Георгија, архиепископа Бугарске, пронађен недалеко од Плиске. Међутим, он не може послужити као потврда, јер сами издавачи налазе да по својој иконографији спада у исту групу као и печати патријарха Фотија из његовог другог понтификата (877–886) и печати његовог наследника, патријарха-царевића Стефана (886–893). Према томе, поменути Георгије могао је постати архиепископ Бугарске тек након 877/878. године,⁸⁹ тако да тај извор не потврђује постојање архиепископа Бугарске у време 870–877.

О архиепископу Бугарске пишу и неки познији извори. Тако Константин Порфиригенит у *Vita Basilii* пише да је његов деда, цар Василије, великодушношћу и многим даровима склонио народ Бугара, који је одраније прешао у хришћанску веру, да њрине у своју земљу архиепископа и велики број епископа.⁹⁰ Словенски извор *Чудо Св. Мученика Георгија*, из познијег времена, даје кратку ретроспективу покрштавања Бугара. Њих је просветлио Бог, кроз свог изабраника Бориса, нареченог на светом крштењу Михаила, који их затим утврди у Христовој вери светим књигама, доведе свейог архиепископа Стефана и многе учитеље и наставнике, сазида цркве и манастире и постави епископе, игумане и попове.⁹¹

Да ли наведени извори потврђују постојање архиепископа Бугарске у времену непосредно након сабора 869/870. године? Цитати из *Vita Basilii* 96. и *Чуда Св. Мученика Георгија* познији су и хронолошки непрецизни. Први заслугу за долазак архиепископа у Бугарску приписује цару Василију I, дакле врмену између 867. и 886. године, други то везује за владавину кнеза Бориса, након покрштавања, дакле 864–889. Уз то, *Vita Basilii* 96. напомиње да су Бугари раније прешли у хришћанску веру, што значи да је од тог тренутка па до тренутка када су примили првог архиепископа прошло неко време. У сваком случају, у том исказу ништа не указује непобитно да се то десило баш 870. или убрзо потом, а не након 879. године или још касније. Заправо, могло се десити било кад након 870. а пре 886. Оба ова сведочанства само су потврда да је Бугарска у време цара Василија и кнеза Бориса добила свог архиепископа, али не казују и када се то десило.

⁸⁸ ...*ibidem sunt inlicite ordinati episcopi vel sacerdotes ab archiepiscopo vel episcopis, qui ibidem videntur existere, nec sacrum pallium, ... ipse patriarcha mittere presumpserit*, Johannes VIII ep., 173.^{43–174.5}

⁸⁹ Садржи натпис Θεοτόκε βοήθει τῷ σῶ δούλῳ Γεωργίῳ ἀρχιεπισκόπῳ Βουλγαρίας, *Йорданов*, Корпус на печатите, 79–81.

⁹⁰ *Vita Basilii*, 96.1–13.

⁹¹ *Гюзелев*, Покръстване, 89.

Што се тиче папиних писама, најпре оног Домагоју из 872/873. и оног византијским царевима из 879. године, наизглед све делује јасно. Међутим, не би се смела смести са ума чињеница да Римска црква има нешто другачију организацију од византијске. Врховни епископ у провинцији (епархији), који у византијској цркви заузима први ранг после патријарха, има титулу *митрополић*.⁹² У Римској пак цркви, тај положај поглавара једне црквене провинције (архијидејезе) има епископ са почасним звањем *архиепископ*. Могуће је, дакле, да је *архиепископ* о коме говори папа Јован VIII у свом писму кнезу Домагоју из 872/873. заправо један од *митрополића* које је, како ће се даље видети, цариградски патријарх послао да заузму обновљене митрополитске катедре у Бугарској. Ово тумачење се може применити такође и када је у питању друго папино писмо, оно упућено царевима августа 879. Међутим, како је то писмо настало у новом временском контексту, друге могућности у вези са његовим тумачењем биће размотрене у оквиру тог контекста. Остаје, међутим, прилично јасан податак да је Петар са Сицилије 871–872. године упутио писмо *престјојашељу*, тј. *архијасџиру*, односно *глави Бугарске*. Тај податак не може да се оспори. Да ли се, међутим, иза тог назива заиста крије *архиепископ Бугарске*, онакав какав је познат из познијег времена, видеће се у даљем тексту.

С друге стране, као потпора тези да црква у Бугарској није одмах након саборских одлука од 870. године добила статус аутономне или аутокефалне архиепископије, већ је, у складу са истим саборским одлукама, у потпуности укључена у састав Цариградске патријаршије, може да послужи један извор коме до сада у том контексту није посвећена никаква пажња. У питању је *нотиција бр. 3* у Дарузесовом издању епископских нотиција Цариградске цркве.⁹³ Жан Дарузес ју је означио бројем 3 и датирао у време после 787. године, највероватније у почетак IX века.⁹⁴ Међутим, из њеног и садржаја оста-

⁹² Како се то јасно види из *Oikonomidēs*, Listes, 51.13,14; 143.28,29; 249.1,2; 269.18,19, и из епископских нотиција, у византијској цркви *митрополић* (мн. αἱ μητροπολίται) представља ранг који је одмах иза патријарха у хијерархијској структури. *Аутокефални архиепископ* (мн. οἱ αὐτοκέφαλοι ἀρχιεπίσκοποι) заузима нижи ранг од митрополита и представља епископа који је изузет испод јурисдикције свог епархијског митрополита и потчињен директно цариградском патријарху. Посебан случај су *архиепископи* Кипра, Иверије и, након 879. године, Бугарске. Они су самостални у односу на патријарха и према томе заузимају виши ранг у односу на митрополите, што се види у случају *архиепископа Бугарске*, најпре у *Филошејевом Клиширологију* из 899. године, *Oikonomidēs*, Listes, 137.17, а потом и у осталим листама. Канонска основа за тај положај јесте 8. канон Трећег васељенског сабора (Ефес, 431. године), који даје архиепископу Кипра самосталност у односу на антиохијског патријарха, III вас. 8, Σύνταγμα II, 203–204.

⁹³ Notitiae, 3.1–779.

⁹⁴ Notitiae, pp. 32–33. *Љ. Максимовић*, Традиција и иновација у византијској територијалној организацији државе и цркве (IX–X век), *Максимовић, Радошевић, Радуловић*, Трећа југословенска конференција византолога, 18, опредељује се пре за средину него за почетак IX века. У ранијој литератури поменута нотиција датована је углавном у VIII век, пре

лих, временски блиских notiција (бр. 2, 4, 5, и 6), евидентно је да је млађа од свих њих. Она, наиме, садржи податке којих у поменутиим другим notiцијама нема, податке врло јединствене и специфичне, који омогућују да буде датирана у врло одређен временски контекст – седамдесете године IX века, управо у време између сабора из 870. и оног из 879. године.

Осим што пружа слику Цариградске патријаршије након што су некадашње римске, *зајадне њровинције* (Сицилија, Калабрија и Источни Илирик) потпуно интегрисане у њен састав, у много већој мери него што је то јасно из *стјаријих notiција* (notиције бр. 1, 2, 4, 5, 6),⁹⁵ notiција бр. 3 пружа још неколико јединствених података, којих нема у *стјаријим notiцијама*, као и у notiцији број 7, која је настала касније. Посебно је интересантно питање епископија на територији Бугарске које се у њој помињу.⁹⁶ Наиме, на територији Бугарске постојале су некада, пре доласка Бугара, римске провинције *Друга Мезија* и *Мала Скиџија*. Ове провинције су уједно биле и црквене провинције (епархије), а на челу сваке од њих стајао је *митрополиит*, у главном граду (метрополи) провинције – Одис (дан. Варна) у Другој Мезији и Тома (дан. Констанца) у Малој Скитији. Сваки од њих имао је суфрагане епископе у осталим провинцијским градовима.⁹⁷ Као део дијецезе Тракије и Источне префектуре, ове епархије су биле под јурисдикцијом Цариградске патријаршије.⁹⁸ Након доласка Бугара, хришћанска црквена организација у овим провинцијама нестала је. Ипак, митрополити Одиса – Друге Мезије и Томе – Мале Скитије помињу се и даље у епископским *notицијама* Цариградске цркве – notiцији бр. 1, 2, 4 и 5, али не у списку митрополија и њихових суфрагана, већ у посебном списку *аушокефалних архиејискоја*, директних суфрагана Цариграда.⁹⁹

787, заправо у први иконоборски период, те је због тога понекад и називана *notицијом иконобораца*, cf. G. Konidarēs, Αἱ μητροπόλεις καὶ ἀρχιεπισκοπαὶ τοῦ Οἰκουμένηκοῦ πατριαρχείου καὶ „τάξις“ αὐτῶν I, Athen 1934, 25–85.

⁹⁵ У notiцији бр. 1, из VII или VIII века, *зајадних њровинција* уопште нема, јер тада још увек припадају Риму. У notiцији бр. 2 (806–814. године) неке од тих провинција, али још не све (нпр. нема Драчке митрополије) интегрисане су у потпуности у хијерархију Цариградске цркве, Notitiae, 2.10–13, 38–41, 79, 86–87, 207–243. У notiцијама бр. 4, 5. и 6 оне су под Цариградом, али се посматрају као посебан феномен и наводе у посебном одељку notiције, Notitiae 4.39a, 483–492; 5.34–43; 6.37–46.

⁹⁶ Notitiae, 3.49, 603–610, 642–656.

⁹⁷ Parthey, 636.1–637.17.

⁹⁸ Ibid. То је био и главни аргумент заступника Цариградске патријаршије на сабору 870. у спору око јурисдикције над Бугарском са Римском црквом.

⁹⁹ То може бити индиција да се настанак notiције бр. 1 датира у време након доласка Бугара у ове провинције, 680. године, cf. Notitiae, 1.39–40, 2.42–43, 4.40–41, 5.44–45. Пошто су у питању приморски градови, могуће је заиста да су они очували како хришћанско становништво тако и црквену организацију и везе са Царством и Цариградом, а можда и делимично политичко присуство Царства. Индикативна је аналогија са приморским градовима на Јадрану, у Далмацији, који су и после словенског освајања њиховог залеђа остали у саставу Царства и сачували црквену организацију.

Насупрот томе, notiција бр. 3 садржи епархије Одиса – Друге Мезије и Томе – Мале Скитије у оквиру *списка митрополија са свим њиховим суфраганима*,¹⁰⁰ док их на њиховом дотадашњем месту у списку *аутокефалних архиепископија* више нема. У notiцији бр. 3 наведена је у том списку, на 36. месту *ејархија Мисија њрва(?) – митрополија Одис* и њених седам суфрагана: Нови, Апиарија, Доростол, Маркијанопољ, Аврит, Никопол и *Палестина*. На 40. месту наведена је *ејархија Скиџија у њриморју Понџа – митрополија Томи*, и њених 14 суфрагана: Анаксиопољ, Капидај, Випен, Купар, Никомидеј, Дес, Салсовија, Алмириј, Тропеј, Зелдипа, Дионисиопољ, Калат, Истар, Константињана.¹⁰¹ Тако велики број епископија у те две провинције одговара заправо стању у позној антици, и преузет је, заједно са њиховим називима, из позноантичких списа о царској и црквеној администрацији,¹⁰² те стога не одражава право стање црквене организације у Бугарској седамдесетих година IX века. Међутим, читава notiција бр. 3 није ни настала са намером да представи стварно стање на терену у потпуности. Она је настала као потреба да се евидентира ширење јурисдикционог подручја Цариградске патријаршије седамдесетих година IX века, о чему ће тек бити речи, које је дошло као последица великих мисионарских успеха у претходној деценији.¹⁰³ Notiција бр. 3. настала је усред тог процеса, када су неки његови аспекти били окончани, па су у њој и забележени, а неки други још нису били окончани, па је у њој представљена нека врста *скице* потребног изгледа организација јурисдикционог подручја Цариградске патријаршије после њих. Организација цркве у Бугарској спадала је у ову потоњу категорију.

С обзиром на речено, може се понудити алтернативно решење за питање организације цркве у Бугарској након саборске одлуке од 4. марта 870. године. Патријарх Игњатије није рукоположио аутокефалног архиепископа за Бугарску. Цркви у Бугарској није дата аутокефалност ни аутономија, већ се Цариградска патријаршија чврсто држала права које јој је и било основни аргумент у расправи са делегатима Римске столице о надлежности над Бугарском – права које је произлазило из чињенице да је тадашња земља Бугара некада била хришћанска земља са црквеном организацијом у оквиру Цариградске патријаршије. На основу тог права Патријаршија је на сабору и добила јурисдикцију над Бугарском. На основу њега она је сада приступила и

¹⁰⁰ Notitiae, 3.55–94.

¹⁰¹ Notitiae, 3.603–610, 642–656.

¹⁰² Уп. према *Parthey*, 636.1–637.17.

¹⁰³ Већ је истакнуто да notiција бр. 3 садржи разне податке којих нема у ранијим а ни у познијим notiцијама. Поред података о митрополијама и епископијама на подручју Бугарске, од највећег значаја су подаци о митрополијама и епископијама у *Хазарији* и на *Кијуру*. О актуелности тих података за период седамдесетих година IX века биће речи у поглављу *Ширење јурисдикционог подручја Цариградске патријаршије*.

организацији цркве у Бугарској. Саборска одлука значила је, заправо, само *обнову* цариградске јурисдикције над давно изгубљеним провинцијама Другом Мезијом и Малом Скитијом. Међутим, за све време од бугарског освајања ових провинција, епископи Одиса и Томе представљали су и даље ове изгубљене провинције у notiцијама (епархијским списковима) Цариградске патријаршије, како саме *ноиције* и сведоче. Пошто је успостављање цариградске јурисдикције над Бугарском 870. године из цариградског угла било само *њена обнова* над провинцијама Другом Мезијом и Малом Скитијом, тако је и увођење црквене организације у Бугарској требало да буде заправо само *њена обнова* у поменутих провинцијама. То је био врхунац политике Цариградске патријаршије према хришћанству у Бугарској. Цела *њена* територија ушла је у непосредан састав Цариградске патријаршије и на њој су обновљене старе епархије – *Друга Мезија, митрополија Одис* и *Мала Скитија, митрополија Томи*, а онда су осниване епископије по мањим градовима, које је требало да буду седишта суфрагана те две митрополије.¹⁰⁴ Цариградски патријарх је имао искључиво право да рукополаже ове митрополите и епископе и шаље им омофор. Право рукополагања и слања омофора једна је од најбитнијих знака надређености једне епископске столице другој.¹⁰⁵ Да су цариградски патријарси ово право имали у Бугарској и упражњавали га као и у било којој другој од својих многобројних епархија у Европи и Азији, јасно је и из аката *Фошјевог сабора* из 879/880. године и силног напора римских делегата да га тог права лише.¹⁰⁶ Уосталом, у Актима поменутог сабора из 879/880. нема ниједне назнаке о томе да је црква у Бугарској у било ком степену самостална у односу на Патријаршијску столицу. Напротив, сав труд римских делегата на њему да Бугарску „ишчупају“ испод власти Цариградске патријаршије само сведочи колико је та власт заправо била потпуна, апсолутна. О *самосталности* цркве у Бугарској може се говорити тек након *Фошјевог сабора* из 879/880. године и у складу са његовим одлукама. О томе ће бити речи касније.

Међутим, како у складу са тим протумачити горепоменуте податке Петра са Сицилије, који 871. или 872. упућује поглавару цркве у Бугарској писмо о павликијанској јереси и покушајима њихове инфилтрације у новопокрштenu Бугарску? Одмах пада у очи да Петар ни на једном месту особу којој се обраћа не ословљава називом *архиепископ*, већ разним другим, неодређеним терминима: *предстојатељ, архиепископ, глава*.¹⁰⁷ И папа Хадријан II у свом писму цару Василију од 10. новембра 871. користи израз *предстојатељ*, на латинском *antistes*, када се жали цару да је *патријарх Игњатије намерио да у*

¹⁰⁴ *Златарски*, История I–2, 202–218, сматра да је у Бугарској седамдесетих година IX века постојао велики број епископа, од којих наводи само неке.

¹⁰⁵ Omorphion, ODB III, 1526 (*N. Patterson–Ševčenko*).

¹⁰⁶ *Гюзелев*, Бележки, 102–103; *Коматинова*, Агатон, 364. Уп. и даље у овом поглављу.

¹⁰⁷ Pierre de Sicile, Histoire des Pauliciens, §§ 2, 6, 7; 7.11–13, 9.28, 11.1.

Бугарској њосветији ѡпредстојатеља.¹⁰⁸ Ко би, дакле, могао у ствари да се крије иза тог назива, ако није у питању *архиепископ Бугарске*, познат из времена после 880. године?

У доба позног Римског царства, црква је била организована потпуно исто и по истим границама као и грађанска администрација.¹⁰⁹ Постојали су *градови* (civitates) и на њиховом челу *епископи*, затим провинције и у њиховом оквиру црквене *епископије*, на чијем је челу стајао *митрополиит*, у *митрополи* провинције; више провинција/епархија чинило је *дијецезу*. Главни град једне од провинција у оквиру једне дијецезе био је уједно и главни град те дијецезе, па је и његов епископ, као митрополит своје епархије, био поштован и као први међу свим митрополитима исте дијецезе. Тако је митрополит Кесарије Кападокијске био први међу митрополитима Понтијске дијецезе, митрополит Ефеса међу митрополитима Азијске дијецезе, а митрополит Ираклије на Пропонтиди међу митрополитима Тракијске дијецезе, када су у питању дијецезе које су чиниле непосредно подручје Цариградске патријаршије.¹¹⁰ Овом првом дијецезанском митрополиту, у црквеним канонима даје се наслов *ексарх* (ἐξάρχος) или на латинском *викар* (vicarius). Појам *ѡпредстојатеља* прилично је неодређен и давао се разним црквеним великодостојницима, понекад и самом папи, а канони III васељенског сабора тако називају тројицу епископа са Кипра;¹¹¹ уопште, црквени канони тако називају многе епископе, заправо користе тај назив као синоним за *епископ*, односно за *архиепископ*. Сам пак папа Хадријан у поменутом писму, иако користи неофицијелне називе, ипак прави разлику између *ѡпредстојатеља* Бугарске и патријарха Игњатија, који је овога рукоположио, називајући првога *antistes*, а потоњег *praesul*.¹¹² Ипак, да није у питању само обичан епископ говори чињеница да њега Петар са Сицилије назива *ѡпредстојатељ Бугарске*, и да писмо упућује само њему, као неком кога сматра надлежним за целу ту земљу.

Употреба овог неофицијелног назива и у једном грчком и у једном латинском документу готово у исто време наводи на закључак да је онај на кога се тај назив односи заузимао положај који није био сасвим одређен и јасан у тадашњим приликама, али који је наликовао положају *дијецезанских ексарха*. Ти *ексарси* нису имали неку власт над осталим митрополитима дијецезе, осим што су заузимали првенство части и имали право да пресуђују у међусобним споровима епископа и митрополита одређене дијецезе уколико је спор могао да се реши без изношења пред патријарха.¹¹³ Како канони прописују да *разређење*

¹⁰⁸ ...Ignatius in Vulgarum regione consecrare praesumpsit antistitem..., Hadriani II ерр., 760.14–15.

¹⁰⁹ IV вас. 17, Σύνταγμα II, 258–259; трул. 38., Σύνταγμα II, 392.

¹¹⁰ Милаш, I, 189–199.

¹¹¹ III вас. 8, Σύνταγμα II, 203–204.

¹¹² Hadriani II ерр., 760.12–20.

¹¹³ IV вас. 17, Σύνταγμα II, 258–259.

црквених областѝ следи разрешењу државном и грађанском,¹¹⁴ то је сасвим јасно да су и епархије које су обновљене у Бугарској, као независној држави, морале чинити извесну целину у бугарским државним границама. Пошто то није била посебна патријаршија, а није била ни аутокефална, а састојала се из више епархија – митрополија, најпре ће бити да је она представљала управо једну такву *дијецезу* у оквиру Цариградске патријаршије. Занимљиво је да и римски папа тог доба, Јован VIII, када говори о бугарској цркви користи управо тај термин – *diocesis Bulgariorum*.¹¹⁵ На њеном челу стајао је вероватно један од епархијских митрополита, наведених у notiцији бр. 3, митрополит Одиса или митрополит Томе. Такође, он је могао носити титулу једног од ова два града, а време проводи у државној престоници, Плиски, која је била новији град, тј. није имала епископа по старом праву (а и сама се налазила недалеко од Одиса), и тако боравити уз државног поглавара, кнеза Бориса. Власт тог митрополита над осталим митрополитима и епископима, по канонском праву, није била велика, већ само почасна, али имајући у виду да је Бугарска била независна држава, по самој природи ствари наметао се исход да његов утицај буде већи него утицај сличних титулара у царевој држави. У сваком случају, мислим да он сигурно није био *архиепископ Бугарске* (ἀρχιεπίσκοπος Βουλγαρίας) који се помиње у *Филошејевом Клиширологију* из 899,¹¹⁶ већ да је тај ранг у листе царских достојанственика унет након 879/880. године.

Тако би, дакле, у Бугарској 870. године биле обновљене старе епископске и митрополитске катедре, како то налажу и свештени канони,¹¹⁷ а с обзиром на њихов посебан положај, у оквиру једне независне државе, оне би обједињене представљале једну посебну дијецезу, али без званичног старешине. Међутим, како је та *дијецеза* обухватала једну *независну државу*, то је природни ток ствари налагао да се међу митрополитима појави један, свакако онај најближи кнезу, и наметне као први међу осталима, чији је положај изгледао истакнутији, управо аналогно положају државног поглавара, кнеза Бугарске. У сваком другом погледу и он и остали митрополити и епископи у Бугарској били су потчињени цариградском патријарху, део његове хијерархије, зависни од њега по питању рукополагања и слања омофора, као и по питању бирања епископа, пошто епископи и даље бивају сласти из Византије. Дакле, нису били аутокефални ни аутономни. Такво стање измениће се тек након одлука сабора из 879/880. године, по којима ће црква у Бугарској постати аутокефална у односу на Цариградску патријаршију.

¹¹⁴ Трул. 38, Σύνταγμα II, 392.

¹¹⁵ Johannis VIII epp., 66.38, 173.34.

¹¹⁶ *Oikonomidēs*, Listes, 137.17; 245.17.

¹¹⁷ Трул. 37, Σύνταγμα II, 388, јасно налаже да се имају обновити епископске столице које су запустеле у *различитија времена* услед варварских најезда.

Остаје отворено питање како се кнез Борис, који је кренуо путем раскида са Римом зато што папа није хтео да му постави архиепископа по његовој жељи, помирио са овако установљеним стањем након одлуке из 870. Познато је да је он ту одлуку прихватио, а остало је вероватно било дело византијске дипломатије, али и хришћанских закона и канона о правима катедри, које се он показао вољан да поштује када је послао своје изасланике на сабор 870. године да поставе питање о *законитим њравима* одређене патријаршијске столице на Бугарску.

Још једно питање остаје отворено. То је, наиме, питање епископија и црквене организације у западним пределима бугарске државе, на територији *Склавинија*, које су Бугари покорили током IX века, а које су се све налазиле на подручју некадашње *Префектуре Илирик*. Нотиција бр. 3 ограничава се, што се бугарске земље тиче, само на поменуте две провинције, Другу Мезију и Малу Скитију, које су одувек припадале Цариградском престолу, а на оном подручју, које је Цариграду припојено након 732. године, наводи само једну митрополију – *Сердику*, без назнаке њене епархије (провинције – Средоземна Дакија) и без суфрагана. Ово подручје некада је припадало Римској столици и она на њега и даље полаже права из којих извлачи права и на целу Бугарску. То им је био аргумент на сабору 870, а од њега они ни после тога не одустају. Ипак, пошто се налазило у саставу бугарске државе, свакако да је и на њему деловала јурисдикција Цариградске патријаршије, али изгледа не довољно брзо и ефикасно. Међутим, између два сабора, оног који је затворен 870. и оног који је отворен 879. године, црквена организација биће обновљена и на том подручју. О томе сведоче потписи појединих епископа из тог подручја на актима поменутог сабора из 879. године – *Агатон Моравски*, *Гаврило Охридски*, *Теоклисџ Тиверијољски* (Струмица ?),¹¹⁸ док једно писмо папе Јована VIII из 878. помиње и епископа *Сергија Београдског*.¹¹⁹ Штавише, први овде поменути, Агатон Моравски, није био само епископ, већ митрополит.¹²⁰ Његово седиште било је код ушћа Велике Мораве у Дунав, у земљи словенског племена Морављана, које су Бугари по-

¹¹⁸ *Mansi*, XVII, 373 D, 373 E – 376 A, 376 B. О Тиверијопољу/Струмици и њеној хришћанској традицији, cf. *D. Cheshmedjiev*, Notes on the Cult of the Fifteen Tiberiopolitan Martyrs, *Studia Ceranea. Journal of the Waldemar Ceran Research Centre for the History and Culture of the Mediterranean Area and South-East Europe* 1 (2011) 143–156. Међутим, *И. Сџефоска*, Два имена једног града: Струмица – ΤΙΒΕΡΙΟΥΠΟΛΙΣ, *ЗРВИ* 45, 77–87, истиче да се назив Тиверијопол за Струмицу јавља тек од XI века.

Према *Т. Филијоски*, Охридската епископија во IX век, *Годишен зборник на Филозофскиот факултет – Скопје* 64 (2011) 257–276, сматра да је Охридска епископија била у то време под јурисдикцијом драчког митрополита Цариградске патријаршије.

¹¹⁹ *Johannis VIII epp.*, 58.24–60.31.

¹²⁰ *Комашина*, Агатон, 359–363. Уп. и *С. Пириваџирић*, Византијска тема Морави и „Моравије“ Константина VII Порфирогенита, *ЗРВИ* 36 (1997) 179–180, 187–188, 191–192.

корили у току своје експанзије на запад током друге четвртине IX века.¹²¹ Епархија којом је он управљао као митрополит обухватала је свакако западне делове тадашње бугарске државе, тј. моравску долину, а подређен му је био највероватније и поменути београдски епископ.¹²² Тако би он у значајној деценији између 870. и 880. године био заправо најзападнији митрополит Цариградске патријаршије, на самој граници са Римском црквом и доменом Франачког царства. У том својству је и био најподеснија личност за посланика византијског цара Василија I источнофраначком краљу Лудовику Немачком 873. године.¹²³ Управо на том примеру се најбоље види у коликој мери је био јак утицај Византије на цркву у Бугарској у тих десет година. Ако је један архијереј на тлу Бугарске могао да служи византијском цару за чисто политичке сврхе, онда је потпуно јасно колико су он и остали архијереји деловали у складу са интересима византијске цркве и цара у црквеним питањима. Сам Агатон, као митрополит једног граничног подручја, врло лако је могао, уз потпору царевог ауторитета, и да прошири свој утицај у суседство. Ту пре свега мислим на Србију, која је лежала на западним границама његове митрополије.¹²⁴

Будући да је на сабору 879. године патријарх Фотије тврдио да од свог (поновног) ступања на патријаршијски престо, 26. октобра 877, није рукоположио нити послао омофор ниједном епископу у Бугарској, то значи да су сви епископи у Бугарској ступили на свој положај пре тог датума, те да је организација митрополитске и епископске мреже у Бугарској била у потпуности дело администрације патријарха Игњатија.

Треба још нагласити лако уочљиву разлику између римског и византијског начина организације цркве у Бугарској. Римска црква, премда се све време у борби за јурисдикцију позивала на своја древна права, цркву у Бугарској покушала је да организује на праву успешно спроведене мисије у паганској земљи, по обрасцу који је успешно примењивала у протеклим вековима у германским земљама (од англосаксонске Британије 597. до Саксоније осамдесетих година VIII века), и који је папа Никола описао кнезу Борису у својим *Одговорима* – прво се посвети епископ, па се паства умножи, па се умножи број епископа, па се између њих постави архиепископ, као глава земље.¹²⁵ Цариград је, са друге стране, спровео организацију цркве у Бугарској по строгим правилима и законима, и позивајући се у потпуности на традицију хришћанске цркве у бугарској земљи.

¹²¹ *Komatina, Slavs*, 74–78.

¹²² *Комаџина*, Агатон, 364–366.

¹²³ *Annales Fuldenses*, 387.23–25; *Комаџина*, Агатон, 362–363, 366.

¹²⁴ *Комаџина*, Агатон, 366–367.

¹²⁵ *Responsa Nicolai*, cc. 72–73, 592.27–593.17.

Папска дипломатија у борби за њовраћак утицаја у Бугарској

Саборску одлуку од 4. марта 870. године да Бугарска спада под надлежност Цариградске, а не Римске патријаршије, како је већ напоменуто, Рим није прихватио. То је за папине делегате у Цариграду био велики пораз, који је на њих оставио мучан утисак и бацио у засенак све остале саборске одлуке. Они су већ током расправе о том питању истицали да они нису због тога дошли на сабор, да их папа није овластио да расправљају о том питању, које је сматрао неспорним, а камоли да учествују у доношењу одлуке противне интересима Апостолске столице. Стога се, један од њих, чувени Анастасије Библиотекар, чим су испраћени из Цариграда, латио пера и саставио писмо за папу Хадријана II, у коме настоји да се оправда за ова неочекивана и немила дешавања, истичући да се одлука Сабора о бугарском питању не може и не сме сматрати званичном саборском одлуком и да се она не налази у званичним саборским актима и протоколима у њиховом грчком оригиналу. За папску архиву он зато саставља краћи латински преглед дешавања на сабору, за случај да се, због *грчког лукавства*, каква измена у том смислу накнадно појави у грчким протоколима, као што се дешавало раније, при ранијим саборима.¹²⁶

Тадашњи папа Хадријан II слагао се у потпуности са мишљењем својих делегата и све донесене одлуке у вези са црквом у Бугарској сматрао незаконитим. Стога је реаговао енергично и већ годину дана касније, у писму од 10. новембра 871. упућеном *царевима Василију, Константину и Лаву*, папа оштро протестује против чињенице да је патријарх Игњатије рукоположио *епископа* у Бугарској.¹²⁷ Исте године папа шаље писмо и самом патријарху, протестујући још једном против патријархове активности у Бугарској, чак му пребацујући и извесне канонске недоличности.¹²⁸

Међутим, то је још увек блага реакција спрема оне коју ће испољити његов наследник на Престолу Св. Петра, папа Јован VIII (872–882). Енергичан човек, који је и на Западу, растрзаном међусобним борбама унутар Каролиншког дома, тежио томе да папина реч буде главна, био је спреман и решен да зарад враћања јурисдикције над Бугарском употреби све своје моћи, сав свој политички и пастирски утицај, као и сав немали углед Апостолске столице. За десет година свога понтификата упутио је заиста велики број писама готово свим релевантним чиниоцима државне и црквене политике

¹²⁶ У оквиру тог прегледа Анастасије даје и краћу предисторију сукоба унутар Цариградске цркве од времена васпостављања култа икона 843, што је један од најзначајнијих извора за сукоб патријарха Игњатија са Григоријем Азвестом и Фотијем, *Anastasioi Bibliothecarii epp.*, 403.22–415.26.

¹²⁷ *Hadriani II epp.*, 760.14–15.

¹²⁸ *Hadriani II epp.*, 762.10–21.

на Балканском полуострву, почев од цара Василија и кнеза Бориса, преко патријарха Игњатија и потом Фотија, преко највећег броја утицајних бугарских великаша, црквеног клира Византије, Бугарске и далматинских градова, до српских и хрватских кнежева Мутимира, Домагоја, Седеслава и Бранимира. Сва та писма написана су са циљем да или учврсте или прошире утицај и јурисдикцију Римске цркве на Балкану.¹²⁹

Неколико различитих периода када је ова „епистоларна дипломатија“ папе Јована VIII била посебно изражена дају се веома јасно уочити. Први је период сам почетак његовог понтификата, 872. и 873. године. Папа Јован VIII ступио је на столицу Св. Петра између 14. новембра и 13. децембра 872. Већ крајем те или почетком наредне године упутио је своје прво од многих писама бугарском кнезу Михаилу Борису. Већ у њему исказује свој чврст и непомирљив став када су у питању интереси Апостолске столице у Бугарској. Ту се види колико папа не познаје и не признаје никакву одлуку сабора из 870. о предавању Бугарске под јурисдикцију Цариграда. За њега је Бугарска искључиво у његовој надлежности. Византијски свештеници који се налазе у њој уљези су. Због тога прети да ће одлучити самог патријарха Игњатија, а свештенике које је он послао у Бугарску да ће одлучити и анатемисати. И не само то. Гневан што му се тако безобзирно ускраћују апостолска и мисионарска права, папа прети одлучењем (екскомуникацијом) и самом кнезу Борису.¹³⁰ Овим писмом настављена је борба Римске столице против одлуке о Бугарској сабора из 870, коју је својим писмима цару Василију и патријарху Игњатију 871. године започео папа Хадријан II, с тим што је она сад поведена још енергичније и самосвесније. Папа Хадријан II ограничио се 871. само на протесте, папа Јован VIII користи 872/873. године већ и претње изопштењем из цркве.

Но, поновна борба за Бугарску тада је тек почињала. Да би имао поуздану основу за деловање у том правцу, папа је најпре решио да спречи евентуално даље ширење византијског утицаја. Стога у исто време када и горње писмо Борису, шаље писмо хрватском кнезу Домагоју, у коме му указује на *грчко лукавство* које је Римску цркву лишило Бугарске, и да сада тамо патријарх Игњатије рукополаже неког *схизматика* *под именом архиепископа*.¹³¹ Папа, дакле, није пропустио прилику да упозори хрватског кнеза на опасности које га вребају са византијске стране, поготово када се зна за снажно политичко присуство Царства у Далмацији и Хрватској тих година, о чему ће бити више речи у наредном поглављу.

¹²⁹ О односима у троуглу Рим–Цариград–Бугарска у периоду између 870. и 882. године, cf. *Simeonova*, *Diplomacy*, 296–330.

¹³⁰ *Johannis VIII epp.*, 277.23–39.

¹³¹ *Johannis VIII epp.*, 278.13–17.

Папина основна идеолошка поставка за све време „борбе за Бугарску“ била је, као и код двојице његових претходника, чињеница о некадашњој припадности целог Источног Илирика Римској цркви. У том случају, Римска црква није полагала право само на Бугарску него и на Србију, која је такође обухватала један део поменуте префектуре. Папа је био упознат са црквеним приликама у Србији и покушао је да их искористи у своју корист и у сврху даљег јачања своје позиције у *бугарском њишању*. Маја 873. године саставио је низ писама која се тичу положаја и прилика у којима се налази епископ/архиепископ Паноније и Моравске, Методије, брат Константина Философа.¹³² Том приликом папа је добро приметио значај традиције столице древног Сирмијума, коју је бар формално заузимао Методије, и улогу коју би она могла да има у његовој источној политици. Могла је бити центар и полазна тачка за ширење римске јурисдикције на подручју старог Илирика, јер се налазила на самој граници са Бугарском и у близини Србије. За тако нешто имала је и историјске основе. Већ је речено да папа своје право на Бугарску извлачи из чињенице да је добар део њене територије некада припадао Префектури (Источни) Илирик, која је у црквеном погледу све до средине VIII века била под Апостолском Столицом. Сирмијум, као древни царски град, био је у IV веку центар ове префектуре, а његов епископ био је папин *викар* за њену територију (положај који ће почетком V века преузети солунски епископ). У време почетка римске мисије у Бугарској, 866. године, сирмијска епископија није постојала, али је 869. на темељу њене традиције брат словенског просветитеља и византијског мисионара међу Словенима Средње Европе Константина Философа, Методије, постављен за *епископа Паноније*. Сада, када се борба око Бугарске поново распламсала, папа је приметио очигледан повољан положај панонске дијецезе у тој борби. Сместа се позвао на њена стара права и упутио позив српском кнезу Мутимиру, маја 873. године, да се, имајући у виду та права, *враћти* под њену јурисдикцију, *следећи обичај својих њрародијеља*.¹³³ Чисто политички мотив ове акције видљив је већ и по томе што се поменуто писмо јасно издваја именом и положајем свога дестинатара, који је српски кнез, док су сва остала писма из исте целине, сва настала маја 873, упућена световним и црквеним властима Баварске – краљу Карломану, салцбуршком архиепископу Адалвину, пасавском епископу Хермерику, фрајзиншком Анону, и папином легату Павлу Анконском, у околностима о којима сада није нужно расправљати, али које ће бити обрађене на одговарајућем месту.¹³⁴

Након овога настаје благо затишје у папиној „дипломатској офанзиви“ везаној за *бугарско њишање*. Наредна писма шаље крајем 874. или почетком

¹³² *Johannis VIII epp.*, 281.1 – 286.10.

¹³³ *Johannis VIII epp.*, 282.24–30.

¹³⁴ Уп. поглавље *Методијева делатност и рађање словенске цркве*.

875, кнезу Борису и цару Василију. У њима се огледа нова фаза борбе папе Јована за повратак папске власти над Бугарском. У тој фази папа као да прелази са речи на дела. Он сада као да испуњава претње које је 872/873. године упутио Борису. Епископе и свештенике који су у Бугарску послани из Византије папа не само да отворено не признаје већ ће их и анатемисати, *ако се не уразме*, а исто тако и оне који су их послали,¹³⁵ тј. патријарха Игњатија. Да папа то сасвим озбиљно мисли, јасно ставља до знања у писму које у исто време шаље цару Василију, којом приликом позива Игњатија да се појави пред Апостолском столицом, као врховним канонским судом и да се пред њом оправда за своје грехе, од којих је највећи присвајање „туђе“ *новокришћеног бугарског народа*.¹³⁶ И том приликом папа игра и на карту честољубља бугарског кнеза, пребацујући му да изгледа да је његов народ одбацио идолопоклонство не да постану истински хришћани, него обичан схизматици.¹³⁷

Одговора није било како након папиних писама из 872/873. године, тако и након ових из 874/875. У Бугарској и Цариграду ствари су наставиле да се одвијају на начин који је установљен 870. Цариградска црква рукополагала је епископе који су слати у Бугарску и давала им омофор, а ови епископи рукополагали су тамошње свештенике. На папине протесте и претње нико се није обазирао, ни цар, ни патријарх, ни сам бугарски кнез. За све то време није сачувано ниједно писмо које би неко од њих упутио папи, ни као одговор на његове захтеве, ни у неку другу сврху, нити се из папиних писама може препознати да је добио икакав одговор. Далеко је то било од времена када је између 866. и 869. Борис по неколико пута слао своја посланства у Рим. Између 870. и 877. године и везе између Рима и Цариграда као да су сасвим прекинуте. Ниједно посланство није размењено тих година. Као да је сабор из 869/870, сазван ради помирења, само још више продубио јаз, управо због својих одлука о *бугарском ишћању*. Игњатије, пре 870. савезник Рима, као Фотијев противник, након те године постао је исто тако неподобна личност са римске тачке гледишта као и његов такмац. Острашћени због повреде права која су веровали да имају у Бугарској, у Риму Игњатију пребацују да отима туђе дијецезе, да рукополаже мирјане за ђаконе, схизматике за епископе итд., а позивају га да се оправда пред Апостолском столицом, као какав јеретик.

Узалудни су пак били сви напори и све тешке речи – папино слово у Цариграду као да се игнорише. Сам цар Василије више није заинтересован за било какву сарадњу са Римском црквом. Наде које је он у њу полагао зарад заједничке борбе против Арабљана изјаловиле су се због неспоразума око Барија. Град који су 871. од Сарацена заузеле снаге западног цара Лу-

¹³⁵ *Johannis VIII epp.*, 294.20–295.8.

¹³⁶ *Johannis VIII epp.*, 296.23–34.

¹³⁷ *Johannis VIII epp.*, 295.6–8.

довика II коначно је, после његове смрти 875. године, прешао у византијске руке, у којима се тиме нашла и целокупна контрола над Јужном Италијом.¹³⁸ Смрт овог владоаца донела је потпуно расуло световне власти на Западу. У том тренутку папа је био онај коме је била потребна византијска заштита од Арабљана, јер је на другој страни није могао добити. Међутим, његова непопустљивост везана за *бугарско њишњање* свакако ју је удаљавала. У таквим околностима, папина иницијатива није могла имати било каквих резултата. Стога у 876. и 877. години на пољу *бугарског њишњања* нема никаквих промена.

Наравно, папа није одустао од својих претензија. Само је чекао повољније околности. А оне су се почеле обликовати сасвим изненада и неочекивано. Крајем лета 877. године, прво, после неколико година, посланство цара Василија отишло је у Рим. Задатак овог посланства био је да затражи од папе да пошаље у Цариград своје делегате, како би се једном заувек решио спор између Фотија и Игњатија и коначно донела стабилност у редове византијске цркве.¹³⁹ Јер, и поред великих спољних успеха, какав је организација цркве у Бугарској, трагови *Фотијевог раскола* били су и те како присутни у византијској цркви. Клир и свештенство били су дубоко подељени на присталице Игњатија и присталице Фотија, а ови потоњи били су већ десет година прогоњени, предмет нетрпељивости.

Том приликом цар свакако није ни помињао *бугарско њишњање*. Оно је за њега било решено још 870, и након тога би се оглушио на сваки папин покушај враћања на њега. Питање *Фотијевог раскола* за цара је било потпуно одвојено од *бугарског њишњања*. Међутим, за папу се сада указала идеална прилика да ова два питања повеже, и решење једног услови решењем другог, које би било у његову корист. Цар сâм од њега тражи посланике да у Цариграду реше Фотијев проблем. За папу Јована VIII и његову сталну прекупацију указала се одлична прилика да ти исти посланици у Цариграду истом приликом лично цару и патријарху поставе још једном и *бугарско њишњање*. Прилика која се није смела пропустити. Управо је у њену реализацију папа Јован уложио највише своје енергије и политичког умећа. То је трећа фаза његове дипломатске акције у Византији и Бугарској.

Дана 16. априла 878, као одговор на царев захтев из лета претходне године, папини легати, епископи Павле Анконски и Евгеније Остијски, кренули су за Цариград. Собом су понели низ писама које је папа насловио на све главне политичке и црквене чиниоце Византије и Бугарске. Ту се налази по једно писмо за кнеза Михаила Бориса, за његовог брата, за комита Петра, за византијске епископе у Бугарској, као и по једно за цара Василија и патријарха Игњатија. Папа, очигледно, није у том тренутку још увек знао да

¹³⁸ *Острогорски*, Историја, 234.

¹³⁹ Уп. даље, поглавље *Фотијев њивраћак и сабор из 879/880. године*.

је стари патријарх Игњатије преминуо још 23. октобра претходне, 877. године. Патријаршијски престо одмах је потом поново заузео Фотије.

Треба се сада вратити папиним писмима од 16. априла 878. Премда су посланици упућени у Цариград из других разлога, ипак се ова писма баве превасходно питањем Бугарске, и тиме показују да је оно било главна папина брига, а сам *Фотијев раскол* већ је одлазио у други план. У писмима која су упућена бугарским господарима, кнезу Борису, његовом брату (Докс?) и комиту Петру, некадашњем посланику у Рим и Цариград из 869. и 870, папа нескривено истиче своје претензије. Он жели да управља бугарском црквеном дијецезом, по древном праву које његова столица поседује. Јавно напада *Грке, које је и Господ најусишо*, оптужује их за јерес и отпадништво, и тиме убеђује Бугаре да их не смеју следити у њиховом паду. Али, не зауставља се само на томе. Сада по први пут папа се отворено меша и у унутрашње прилике у цркви у Бугарској, и заповеда да буде свргнут са положаја због недоличних радњи београдски епископ, Словен, евнух Сергије, кога је рукоположио Георгије, један од византијских епископа у Бугарској, кога, стога, папа такође не признаје.¹⁴⁰ У писмима кнежевом брату и комиту Петру папа износи заслуге Св. Петра и права столице коју је он основао, желећи да и њих двојицу убеди у исправност својих претензија на њихову земљу и истакне њихову обавезу да се врате Столици Св. Петра.¹⁴¹ Важна је овде и напомена коју папа истиче у свом писму Борису да он *не жели да влада њиховом земљом*, већ само да управља, по праву, црквом у њој.¹⁴² Очигледно да је папа био свестан велике повезаности и међузависности државне и црквене власти у Бугарској и помишљао је на то да је разлог због кога Борис не жели да се приклони Апостолској столици заправо страх да ће тиме сам изгубити своју власт над црквом, тј. да ако не би он управљао црквом, да би онда црква управљала њим и земљом.

И писма упућена византијским политичким и црквеним властима истом приликом по истом питању једнако су одлучна. У писму патријарху Игњатију, за кога тада још није знао да је умро, папа по трећи пут захтева да овај повуче епископе које је посветио и послао у Бугарску.¹⁴³ Први пут, 872. године, папа Хадријан само је изнео свој захтев; други пут, 874/875, папа Јован је запретио Игњатију *одлучењем* и позвао га да се оправда пред Апостолском столицом. Трећи пут био је и последњи. Стога и папин поновљени захтев сада има форму ултиматума: ако у року од 30 дана сви византијски епископи не буду повучени из Бугарске, патријарх Игњатије биће свргнут са положаја и изопштен

¹⁴⁰ *Johannis VIII epp.*, 60.22–30.

¹⁴¹ *Johannis VIII epp.*, 61.1–62.12, 65.14–66.8.

¹⁴² *Johannis VIII epp.*, 59.12–19.

¹⁴³ *Johannis VIII epp.*, 62.20–63.36.

из цркве.¹⁴⁴ Писмо исте садржине упутио је папа и истим тим епископима у Бугарској, захтевајући и од њих самих да напусте ову дијецезу у року од 30 дана, а обећавајући им заузврат неку другу епископску катедру која се нађе упражњена.¹⁴⁵

Ово је била најенергичније замишљена дипломатска акција папе Јована VIII везана за *бугарско њиштанье*, уйућена бугарским световним и византијским световним и духовним властима. Међутим, оно што је писало у писмима остало је само мртво слово на папиру. Када буду стигли у Цариград, посланици Евгеније и Павле ће открити колико су се прилике промениле у односу на оне о којима је био обавештен папа Јован. Писма од 16. априла 878. године највероватније никад нису ни стигла у Бугарску,¹⁴⁶ јер је у међувремену постало јасно да ће се *бугарско њиштанье* решавати у Цариграду, на новом сабору посвећеном решавању Фотијевог питања.

Прилике које су затекли у Цариграду окупирале су папине легате Павла и Евгенија. Они нису могли обавити свој задатак и нису отишли у Бугарску. Када је напослетку обавештен о свим збивањима, о чему ће бити речи у наставку, папа Јован VIII пронашао је други начин да се директно обрати Борису, без посредништва Цариграда. У међувремену су му од цара Василија и патријарха Фотија стигла посланства, молећи га да пошаље легата који би званично признао Фотија на сабору који се тим поводом припрема, и свакако му улила додатну наду и веру да ће коначно решити *бугарско њиштанье* у своју корист. То је само био знак да треба извршити и додатни притисак на самог Бориса. Стога је маја 879. године папа послао свог новог изасланика, свештеника Јована из Млетака, са два писма за бугарске великаше – једно за кнеза Бориса, а друго за његове највиђеније бољаре, Петра, Цербулу и Сундику. Писма су устаљеног садржаја, о примату Св. Петра и обавези Бугара да се врате под власт његовог Апостолског престола, али, што је интересантно, са врло мало пребацивања на рачун *Грка*.¹⁴⁷

Овог пута папа није послао свог посланика преко Цариграда, већ директно у Бугарску, преко Далмације и Хрватске. Зато га је опремио још једним писмом, насловљеним на хрватског кнеза Седеслава, у коме овога моли да обезбеди слободан и безбедан пролаз папином легату до Бугарске.¹⁴⁸ Овај кнез Седеслав био је византијски штићеник на хрватском престолу. За његове владавине утицај цара Василија на прилике у Хрватској био је најјачи. Изгледа да је поменути кнез деловао и у црквеним питањима у корист византијске цркве

¹⁴⁴ *Johannis VIII epp.*, loc. cit.

¹⁴⁵ *Johannis VIII epp.*, 66.14–67.5.

¹⁴⁶ То се види из наредног папиног писма Борису, састављеног маја 879, *Johannis VIII epp.*, 146.14–37.

¹⁴⁷ *Johannis VIII epp.*, 147.6–18.

¹⁴⁸ *Johannis VIII epp.*, 147.24–34.

и да је покушао да јој потчини Хрватску.¹⁴⁹ То је, опет, могао бити и неминовни резултат вишегодишње византијске врховне власти, још 870. зачете. Маја 879. године свештеник Јован је са поменутом три папина писма (Борису, бугарским бољарима и Седеславу) отпловио из Италије за Хрватску. Међутим, стигавши тамо, негде пре Спасовдана, 21. маја, он више није затекао Седеслава у животу и на престолу. Њега је убио антивизантијски претендент Бранимир и заузео престо.¹⁵⁰ Бранимир је одмах прекинуо све везе са Царством, а посебно црквене и свечано објавио да се враћа Римској цркви. Због тога се папин посланик Јован, не наставивши свој пут у Бугарску, вратио из Хрватске назад у Рим да био однео папи Бранимирово писмо. Папа је те догађаје примио на знање и на Спасовдан, 21. маја 879. одслужио литургију на којој је благодарио Богу на променама у Хрватској и благословио њеног кнеза, народ и земљу.¹⁵¹

Тако је успех византијске цркве у Хрватској и Далмацији био краткотрајан, захваљујући отпадништву тамошњег кнеза, који је у припадању Римској цркви већ онда видео залог независности према Византијском царству. Но, то није био и крај посланства Јована Млечанина. Он свој главни задатак, посету Бугарској, још није обавио, нити је папа од ње одустао. Убрзо потом, 8. јуна 879. папа је саставио ново писмо за бугарског кнеза, готово истог садржаја као и претходно, подсећајући га на историју његовог покрштавања, и убеђујући га да се врати под власт римске цркве, с тим што сада више уопште не помиње *Грке*.¹⁵² Писмо је, опет преко Далмације и Хрватске, послао по истом Јовану Млечанину, који је стога понео још два писма, једно за клир далматинских градова, а друго за кнеза Бранимира – из њих се сазнаје о горе описаним догађајима који су се збили у овим земљама истог пролећа.¹⁵³

О даљој судбини посланства Јована Млечанина, нажалост, нема података. Папа је у писму Борису зажеleo да му кнез свој одговор пошаље по истом посланику, Јовану. Међутим, тај одговор није познат. Оно што се још зна о односима између Бориса и папе у време пре Фотијевог сабора, који је почео почетком новембра 879. године, дознаје се из још једног писма које је папа послао бугарском кнезу. Оно је датирано већ 14. јуна 879, дакле свега неколико дана након ових писама послатих по Јовану Млечанину. Стога научници сматрају

¹⁴⁹ У писму папе Седеславовом наследнику Бранимиру, од 7. јуна 879. стоји да је папа са радошћу и благодарношћу примио вест да се исти Бранимир вратио под скуте Римске цркве, *Johannis VIII epp.*, 152.4–40. О томе уп. поглавље *Ширење јурисдикционог подручја Цариградске ѡаѡријаршије*.

¹⁵⁰ *Chronicon Venetum*, 20.11–12; 19–20. 21.21–22.

¹⁵¹ *Johannis VIII epp.*, 152.28–35.

¹⁵² *Johannis VIII epp.*, 153.36–154.27.

¹⁵³ Писмо Бранимиру датирано је 7. јуна, писмо Борису 8. јуна, а писмо клиру далматинских градова 10. јуна 879, али је јасно да су она повезана и да је све њих понео Јован Млечанин када је кренуо за Бугарску, преко Далмације и Хрватске, убрзо након 10. јуна 879, cf. *Johannis VIII epp.*, 151.36–154.27, 151.7–38.

да је оно написано касније, неко време после изасланства Јована Млечанина.¹⁵⁴ Међутим, ако је датовање исправно, то би отворило могућност за другачија тумачења. У писму, наиме, стоји да је оно одговор на поруке и дарове које је папи од Бориса донео *његов* посланик Сундика. Да ли је могло да се деси да је баш у време када је папа спремао свог посланика, Јована Млечанина, за пут у Бугарску, у Рим стигло, сасвим неочекивано, једно посланство самог бугарског кнеза, предвођено бољаром Сундиком, носећи кнежеве поздраве и дарове Св. Оцу? Уколико је то случај, онда би се испоставило да је посланство Јована Млечанина излишно, те да он ни тог пута неће стићи у Бугарску – бугарски посланици ће се свакако вратити у своју земљу, па ће они однети папино писмо своме кнезу. То ново писмо датирано је 14. јуна 879. Али, који је био разлог да Борис пошаље ово своје посланство у Рим? Па то није чинио читавих десет година, још од безуспешног посланства бољара Петра 869. године, када је од папе Хадријана тражио да посвети архиепископа за Бугарску, што је и довело до Борисове одлуке да се поново обрати Цариграду. Судећи по садржају поменутог писма од 14. јуна, Борис преко свог посланства није изразио жељу да се врати под власт Римске цркве. Са његове стране папи су стигли само дарови. Стога папа опет, са крајњом ревношћу, позива Бориса да се врати у крило Римске цркве, своје *мајке*, која га је *йородила у вери*, кроз мисионаре папе Николе. Наглашава да га та *мајка* воли као јединог сина и да *Грци* незаконито управљају епархијом његове земље. На крају закључује да ће их он *одлуком айосѿолоског йресѿола* одатле истерати, уколико му кнез сам у томе не изађе у сусрет.¹⁵⁵ Да ли овај потез, слање посланства у Рим након целих десет година, приписати опрезној дипломатији Борисовој? Сетимо се да је десет година раније он право-времено и исправно изнео проблем цркве у својој земљи пред сабор, који је тада заседао у Цариграду, 869/870. године, а из свих околности око тога било је јасно да је он одржавао дипломатске односе са Цариградом и био добро упућен у све што се збива а има везе и са његовом земљом. Није ли и овај пут Борис дознао да ће се ускоро у Цариграду одржати нови сабор, на коме ће се решавати Фотијево питање? На крају, треба се сетити папиних посланика из 878, Павла и Евгенија, који су још били у Цариграду. Није ли садржај писама које су понели за Бугарску у међувремену ипак доспео до Бориса? Посматра ли се Борис као веома промишљен владалац, што је несумњиво и био, постаје јасно да је, чим је сазнао да ће ускоро бити одржан у Цариграду велики сабор, а добро упознат са претензијама које папа има на његову земљу, он одмах послао своје посланство у Рим, након десет година, само са циљем да још једном испита став Римске цркве, који ће бити изнесен на предстојећем сабору. Јер, свакако, ту ће се решавати питање судбине његове земље и цркве у њој.

¹⁵⁴ Уп. ИБИ VII, 167, нап. 1.

¹⁵⁵ *Johannis VIII epp.*, 158.30–159.26.

ПИТАЊЕ УЛОГЕ ВАСИЛИЈА I У ПОКРШТАВАЊУ СРБА И ХРВАТА

Према вестима које је оставио његов унук, цар Константин VII Порфирогенит (913–959), цар Василије I одиграо је одлучујућу улогу и у покрштавању Срба и Хрвата. Међутим, вредност и веродостојност Порфирогенитових обавештења о том процесу замагљена је њиховом међусобном контрадикторношћу. С обзиром на то да је Порфирогенит једини који даје непосредна обавештења о покрштавању Срба и Хрвата, истраживачи тог питања одувек су били осуђени да лутају у збрци коју је својим обавештењима оставио.¹⁵⁶

Весѝи Консѝанѝина Порфирогениѝа о ѝокршѝавању Срба и Хрваѝа

У начелу, Порфирогенит у својим списима познаје две традиције о покрштавању Срба и Хрвата. Прва њихово покрштавање смешта непосредно у време након њиховог досељавања, у време цара Ираклија (610–641). Друга традиција је та која главну улогу у том процесу додељује цару Василију I (867–886). Постоји и трећа традиција, која се односи само на Хрвате, која њихово покрштавање доводи у везу са ширењем власти и утицаја Франака над њима почетком IX века.

Прву традицију Порфирогенит износи у 31. глави списка *De administrando imperio*, где говори о Хрватима, и у 32. глави истог списка, где излаже историју Срба. У 31. глави, говорећи о Хрватима, Порфирогенит пише како су они дошли у Далмацију за време владавине цара Ираклија, како су се, по царевој заповести, борили са Аварима, који су претходно били освојили и опустошили ту провинцију, како су Хрвати у тој борби надвладали, потиснули Аваре и населили земљу. Тада је њихов владар био *Поргин оѝац*.¹⁵⁷ Цар Ираклије је потом, *ѝославши и из Рима доводећи свешѝенике и од њих начинивши архиеѝскоѝа и еѝискоѝа и ѝрезвиѝере и ѝаконе, Хрваѝе ѝокршѝио*. У то време владао је Хрватима кнез Порга.¹⁵⁸

У 32. глави, у историји Срба,¹⁵⁹ Порфирогенит пише добро познате редове о томе како су Срби, из своје постојбине на северу, пребегли истом цару

¹⁵⁶ Библиографија радова о покрштавању Срба и Хрвата изузетно је обимна. У мору прилога различите вредности и више или мање уверљивих претпоставки, као релевантно штиво издваја се *Максимовић*, Покрштавање, 155–174, где се даје преглед и критичка оцена најинтересантнијих ранијих мишљења. Од претходних, треба истаћи радове: *Radajičić*, *Conversion des Serbes*, 253–256; *Klaić*, *Povijest*, 191–208; *Оболенски*, *Комонвелт*, 120–124; *Goldstein*, 227–241. Уопштени и на Западу стандардни приручник, *Vlasto*, *Entry*, 187–199, 207–209. У новије време тим питањем подробније се бавио *Живковић*, *Јужни Словени*, 283–314, 341–343, 382–401; *Исѝи*, *Црквена организација*, 73–84.

¹⁵⁷ *DAI I*, 31.8–21.

¹⁵⁸ *DAI I*, 31.21–25.

¹⁵⁹ О 32. глави списка *De administrando imperio* и његовој *срѝској исѝорији*, уп. *Г. Осѝрогорски*, Порфирогенитова хроника српских владара и њени хронолошки подаци, *ИЧ I* (1949)

Ираклију и како им је он дао да се населе у Солунској области, где су основали град Сервију, како су потом зажелели да се врате на север, али су се, прешавши Дунав, предомислили, и преко заповедника Београда затражили да им цар додели другу земљу за насељавање. Цар им је тада допустио да населе оне територије које су насељавали у Порфирогенитово време, тј. *Србију, Паганију, земљу Захумљана, Травунију и земљу Конављана*, јер су те земље биле опустеле због аварских освајања.¹⁶⁰ Цар их је ту населио као себи потчињене, а затим их је *доводећи свеишенике из Рима ѱокрстио и, научивши их да добро врше дела благочестиивости, изложио им је хришћанску веру*.¹⁶¹

Другу традицију о покрштавању Срба и Хрвата, у којој њихово покрштавање везује за владину и личност свог деде, цара Василија I, Порфирогенит преноси у 29. глави списка *De administrando imperio*, и у 52. и 54. одељку списка *Vita Basilii*, биографије коју је написао и посветио свом деди. У оба списка искази се, са одређеним размимоилажењима, у великој мери подударају, тако да је јасно да су међусобно зависни – или потичу из истог извора, или је текст једног послужио као извор за други. Познато је да у 29. глави списка *De administrando imperio* Порфирогенит сам пише како то поглавље саставља 948/949. године.¹⁶² Како су показала најновија истраживања, *Vita Basilii* је настала између 950. и цареве смрти 959. године.¹⁶³ То би значило да подаци из 29. главе *De administrando imperio* имају благу хронолошку предност у односу на податке из *Vita Basilii*, те би се могло помислити и да они представљају првобитну верзију излагања, а да подаци из *Vita Basilii* представљају њихову прераду.

24–29; Љ. Максимовић, Структура 32. главе списка *De administrando imperio*, ЗРВИ 21 (1982) 25–32.

¹⁶⁰ DAI I, 32.7–25.

Порфирогенит у овом одломку изоставља да наведе и *Дукљу* међу земљама које су населили Срби. Мислим да је њено изостављање овде разлог због кога се ни у 35. глави истог списка, посвећеној Дукљи, не каже изричито да су је у време цара Ираклија населили Срби, као што се то чини у главама 33, 34. и 36, посвећеним Захумљу, Травунији са Конавлима и Паганији, DAI I, 33.8–10, 34.3–7, 35.6–9, 36.5–10.

¹⁶¹ DAI I, 32.25–29.

¹⁶² DAI I, 29.233–235. Раније у истој глави, DAI I, 29.54–56, Порфирогенит упућује читаоца на *стисаније о Хрваџима и Србима*, тј. 31. и 32. главу свог списка. То сведочи да је у време када је састављао 29. главу, тј. 948/949. године, Порфирогенит већ имао прикупљену и сву грађу за поглавља 31. и 32, о Хрватима и Србима, и већ осмислио место излагања о тим народима у свом спису, cf. P. Komatina, O hronologiji hrvatskih vladara u 31. glavi spisa *De administrando imperio*, Radovi Zavoda za hrvatsku povijest 42 (2010) 96–97.

¹⁶³ Varona, Contribución, 774–775. Подробном анализом сличности и разлика између *Vita Basilii* и претходне четири књиге Теофановог Настављача, ауторка је дошла до закључка да *Vita Basilii* није састављена као засебно дело, него као интегрални део историјског списка познатог као Теофанов Настављач, те да и хронологија њеног настанка следи настанку прве четири књиге Теофановог Настављача, Varona, Contribución, 739–775.

У сваком случају, у 29. глави списка *De administrando imperio*, цар пише како су од времена цара Ираклија цела Далмација и народи који живе крај ње, тј. *Хрваџи, Срби, Захумљани, Травуњани, Конављани, Дукљани и Неретљани, звани још и Пагани*, признавали ромејску власт.¹⁶⁴ Затим наводи како су због неспособности потоњих ромејских царева, а нарочито Михаила из Амориона, Муцавца (820–829), далматински градови постали самостални, не покоравајући се ни цару ни коме другом. Такође и тамошњи народи, *Хрваџи, Срби, Захумљани, Травуњани, Конављани, Дукљани и Пагани* збацили су власт Царства и постали самовласни и независни, никоме потчињени.¹⁶⁵ Штавише, *већина ових Словена не беше кришћена, него дуго остидоше некришћени. У време њак христљубивог цара Василија ѡслали су они изасланике ѡражећи и молећи га да оне некришћене међу њима ѡкрсти, и да буду, као од ѡчешка, ѡданици Царствѡ Ромеја*. Пошто их је саслушао, цар је послао „царског човека“ са свештеницима (βασιλικὸν μετὰ καὶ ἱερέων) и ѡкрстио све оне који се нађоше некришћени код ѡменуџих народа.¹⁶⁶ Пошто је претходно истакао како поменути народи, као и остале *Склавиније, немају архонџе, него само стѡрце жуѡане*, Порфиригенит наставља како је цар Василије, ѡштио их је ѡкрстио, ѡда ѡставио њима и архонџе, које су сами хѡтели и изабрали, из рода из којег су сами волели и желели. Затим истиче како и до његовог времена њима владају архонти из истих родова, а не из других.¹⁶⁷ Међутим, Пагани (Неретљани), *због неѡрисѡуѡчностџи њихове земље*, остали су некрштени. После тога, обративши се истом цару, *зѡѡражише да буду кришћени и они. И ѡславиши* (цар) ѡкрсти и њих.¹⁶⁸ Потом следи прича о арабљанском нападу на далматинске градове Будву, Росе, Котор и Дубровник и доласку царске флоте Никите Орифе у помоћ овом потоњем, о одласку Арабљана у Бари, и византијско-франачкој опсади тог италијанског града 870/871. године, у којој су, као византијски поданици, учествовали и војници из далматинских градова и они из словенских племена у њиховом залеђу.¹⁶⁹

¹⁶⁴ DAI I, 29.54–58. После набрајања словенских народа који живе крај Далмације следи лакуна у тексту, тако да је реченица недовршена. Сасвим сигурно, на том месту Порфиригенит је хтео да каже како су поменути народи, као и далматински градови, били ѡкорно ѡпчињени цару Ромеја, као што је више пута предлагано, уп. ВИНЈ II, 14, нап. 20 (*Б. Ферјанчић*). На то упућује наставак повести, где се објашњава како су они ромејску власт збацили, али и то што на почетку реченице Порфиригенит указује да ће исто бити речено и у поглављу о Хрватима и Србима, тј. 31. и 32. глави, где такође настоји да истакне како су ти народи признавали ромејску власт.

¹⁶⁵ DAI I, 29.58–66.

¹⁶⁶ DAI I, 29.68–75.

¹⁶⁷ DAI I, 29.66–68, 75–79.

¹⁶⁸ DAI I, 29.79–84.

¹⁶⁹ DAI I, 29.84–216.

У 52. и 54. одељку животописа свог деде, цара Василија I (*Vita Basilii*), што је заправо пета књига историјског списка тзв. Теофановог Настављача, Порфиригенит о покрштавању Срба и Хрвата пише веома слично као у 29. глави списка *De administrando imperio*. Хронолошки и историјски контекст је исти, разлике су у редоследу излагања, начину излагања, али и неким значајним појединостима. Описивањем збивања у вези са којима пише и о питању покрштавања Срба и Хрвата, Порфиригенит заправо започиње другу велику целину описа живота и владавине свог деде – ону у којој излаже догађаје на западу Царства, пошто је у првој целини описао дешавања на Истоку. Ту целину Порфиригенит започиње констатацијом како су у време царевања Михаила II (820–829) државни послови били занемарени, да је скоро цела Италија и Сицилија потпала под власт суседних *Карџагињана*, тј. муслимана из *Африке*, данашњег Туниса. И не само то, него су и *Скиџи* који живе у Панонији, Далмацији и суседству, тј. Хрвати, Срби, Захумљани, Травуљани, Конављани, Дукљани и Неретљани, *збацили исконску власт РOMEЈА и њосџали самосџални, њокоравајући се само соџсџивеним архонџима. Многи, њоказујући још веће оџџадниџиџво, одвоџише себе и од божанског криџиџења, да не би имали никакав залог њриџаџиџељсџива и њокорносџи РOMEЈИМА.*¹⁷⁰ Затим пише о арабљанском нападу на Будву, Росе и Котор и опсади Дубровника, и о томе како су Дубровчани послали изасланике у Цариград тражећи помоћ од тада још увек владајућег цара Михаила III. Стигавши у Цариград, после 24. септембра 867, дубровачки изасланици затекли су на престолу новог цара, Василија I, који им је послао у помоћ царску флоту предвођену Никитом Орифом. Пред том флотом Арабљани су се повукли и упутили према Барију у Италији.¹⁷¹ Када су дознали за то, а и за врлине новог цара, *Хрваџи, Срби и осџали њоџурили су да њризнају над собом њређашње госџодсџиво и враџе се њокорносџи ромејској властџи. Због њџога су и они њослали изасланике цару, и они који су са исџом вером одсџуџили и они који су сасвим оџџали од божанског криџиџења, сеђајући се благовремено давнаџиџе њокорносџи и колико су некада РOMEЈИМА били корисни, џтражећи да се и они њоџџине човекољубивом јарму римске властџи и њод њеног њасџира. Цар је саслушао њихове посланике и услишио њихове молбе. Са овима је послао свешџенике са „царским човеком“ (καὶ ἱερεὺς εὐθέως μετὰ καὶ βασιλικοῦ ἀνθρώπου), да их ослободе душевне оџасносџи и њоново њриведу њређашњој вери. Пошто су се сви враџили божанском криџиџењу и њоново дошли у ромејско њоданиџиџво, у џџом њределу њприхвађена је њоџџуна властџи цара, јер су словенска племена прихватила да, њрема царевој наредби, њима владају домаћи архонти, њихови саплеменици, тј. они које они сами изаберу и рукоположе.¹⁷² Након ових редова, Порфири-*

¹⁷⁰ *Vita Basilii*, 51.32–52.14.

¹⁷¹ *Vita Basilii*, 53.1–45.

¹⁷² *Vita Basilii*, 54.1–35.

генит, као и у 29. глави списка *De administrando imperio*, описује заједничку византијско-франачку опсаду Барија и учешће јужнословенских племена, као византијских вазала, у њој.¹⁷³

Треба споменути још и трећу традицију коју преноси Порфирогенит, у 30. глави списка *De administrando imperio*, која се односи само на покрштавање Хрвата. На том месту Порфирогенит доноси донекле другачију причу о досељавању Хрвата и њиховој борби за Далмацију са Аварима од оне у 31. глави. Спомиње још и одсељавање дела Хрвата у *Панонију и Илирик*, где су оформили посебну кнежевину. Затим говори о нападу Франака на Хрвате и седмогодишњој борби коју су ови водили против њих.¹⁷⁴ Пошто су након ове борбе остали *самостјални и самоујравни, зајџражише себи кршћење од њаје римског, и њослаше ејискоје и њокршћеше их за Поруна, њиховог архонџа*.¹⁷⁵ Ови догађаји обично се смештају у почетак IX века, када је присуство и деловање Франака у хрватским замљама било веома изражено.¹⁷⁶ Међутим, ова традиција о покрштавању Хрвата ближа је оној из *DAI* 31. него оној из *DAI* 29. и *Vita Basilii* 52–54. Хрвати крштење добијају из Рима, а име архонта *Поруна* (Πόρινος) врло подсећа на име архонта *Порге* (Ποργής), који је био владар Хрвата у време њиховог покрштавања према 31. глави списка *DAI*.¹⁷⁷

Међутим, намера овог одељка је да се истражи основаност Порфирогенитових вести о покрштавању Срба и Хрвата у време цара Василија I, пошто би оно хронолошки припадало дOMETИМА византијске црквене политике у периоду између 843. и 886, којима се бави ова књига. О томе Порфирогенит пише само у 29. глави списка *De administrando imperio* и у 52. и 54. одељку *Vita Basilii*. И поред све очигледне сличности, два исказа имају и одређене разлике. У *Vita Basilii* Хрвати и српска племена шаљу посланике цару Василију I након арабљанске опсаде Дубровника, пошто су чули за успешну интервенцију царске флоте против Арабљана, док у 29. глави *DAI* они то чине независно од тих догађаја, а опис арабљанске опсаде и интервенције царске флоте долази тек после описа покрштавања словенских племена. У 29. глави *DAI* Порфирогене-

¹⁷³ *Vita Basilii*, 55.1–58.39.

¹⁷⁴ *DAI* I, 30.61–87.

¹⁷⁵ *DAI* I, 30.87–90.

¹⁷⁶ На самом крају VIII и почетку IX века Франци су напали и заузели Истру и Далмацију. Након Ахенског мира са Византијом 812. године, приморски градови и острва остали су под византијском влашћу, док је њихово залеђе, тј. територија Хрвата, доспела под власт Франака, уп. *Ферлуга*, Византијска управа, 46; *Klaić*, *Povijest*, 167–172, 203–206; *Goldstein*, 139–150; *Живковић*, *Јужни Словени*, 333–340. Порфирогенитов *Порин* најчешће се идентификује са хрватским кнезом Борном (о. 817–821), франачким вазалом, уп. ВИИНЈ II, 42, нап. 119 (*Б. Ферјанчић*); *Goldstein*, 235; *Максимовић*, *Покрштавање*, 170, нап. 67.

¹⁷⁷ У науци је више пута предлагано идентификовање Порге и Поруна, уп. ВИИНЈ II, 42, нап. 119 (*Б. Ферјанчић*). *Максимовић*, *Покрштавање*, 170, ипак, сматра да таква идентификација и није нужна.

нит зна да су се поменути словенска племена доселила у време цара Ираклија, у чему се приближава исказима у 31. и 32–36. глави, док у *Vita Basilii* то не спомиње. Међутим, најинтересантнија разлика тиче се непосредно приче о покрштавању. У 29. глави *DAI* Порфиригенит пише да већина Словена, иако су се доселили у време цара Ираклија, још није била покрштена. Са друге стране, у *Vita Basilii* пише како су сви они већ били покрштени, али су у време Михаила II, када су збацили византијску власт, у великом броју одбацили и хришћанску веру, коју су сматрали залогом *йоданишиѿва Ромејума*. Стога, према 29. глави *DAI*, посланици словенских племена траже од цара Василија I да покрсти *све оне који се међу њима нађоше некршиѿени*, док су према *Vita Basilii* посланике упутили *и они који су задржали веру, и они који су је се одрекли*, а циљ им је био *да се враѿе йод цареву власѿи*. Цар им је, готово самоиницијативно, послао свештенике *да их враѿе у йређашњу веру*. Важно је приметити да ни у једном од два исказа цар не пориче присуство хришћанства код Срба и Хрвата и у време пре Василија I, заправо, у време пре Михаила II. Описи начина на који је цар Василије, после њиховог покрштавања, одредио Словенима архонте из домаћих редова и истих родова, нису на овом месту од великог значаја, али ћу се на њих осврнути касније.

Деловање свештеника које је, заједно са *царским човеком*, послао цар Василије I Хрватима и српским племенима, било да *йокрсиѿе оне некршиѿене међу њима*, било да *враѿе вери оне од њих који су је били наѿустили*, Порфиригенит смешта у врло одређен хронолошки и историјски оквир. То се догодило у првим годинама владавине поменутог цара, у време арабљанског напада на Будву, Росе и Котор и опсаде Дубровника и интервенције царске флоте предвођене Никитом Орифом. Поменути догађаји стављају се у 867/868. годину.¹⁷⁸ *Terminus ante quem* представља византијско-франачка опсада арабљанског Барија, у коме су, у оквиру византијских снага, учествовали и војници из јужнословенских земаља, што се догодило 870/871.¹⁷⁹ Дакле, мисија византијских свештеника међу српским племенима и Хрватима догодила би се између 868. и 870. године. Међутим, да ли се она заиста и догодила?

*Пиѿање византијске власѿи над далмаѿинским градовима,
Србима и Хрваѿима у IX веку*

Порфиригенит, како се види, покрштавање Срба и Хрвата у то време доводи у непосредну везу са обнављањем византијске власти над њима и над далматинским градовима, које је уследило интервенцији царске флоте

¹⁷⁸ Ферлуга, Византијска управа, 68–70; Ферјанчић, Василије I, 11–14; Живковић, Јужни Словени, 364–366.

¹⁷⁹ Уп. претходну напомену.

под командом Никите Орифе против Арабљана који су опседали Дубровник, 868. године. У науци су Порфиригенитове вести о томе у попуности прихваћене и то *обнављање* византијске власти на источној обали Јадрана у време Василија I примљено је као готова историјска чињеница.¹⁸⁰ Међутим, када се говори о *обнављању* византијске власти, претпоставља се да је она некад постојала и да је престала, па да неко време није постојала. Порфиригенит и у 29. глави *DAI* и у *Vita Basilii* говори о томе, и престанак раније византијске власти над далматинским градовима и Словенима у њиховом залеђу везује за време владавине цара Михаила II (820–829). У *DAI* пише како су за владавине поменутог цара *далматински градови њосћали самостјални, не њокоравајући се ни цару ни коме другом. Такође, и њамошњи народи, Хрваџи, Срби, Захумљани, Травуњани, Конављани, Дукљани и Пагани збацили су власт РOMEЈСКОГ ЦАРСЋИВА и њосћали самовласни и независни, никоме не њошчињени.*¹⁸¹ У *Vita Basilii*, међутим, нема помена о томе да су далматински градови одбацили ромејску власт. Истиче се само како су, у време истог цара, муслимани из Африке освојили *скоро целу Иџалију и Сицилију*, и како су тада и *Скиџи који живе у Панонији, Далмацији и суседсџву, њј. Хрваџи, Срби, Захумљани, Травуњани, Конављани, Дукљани и Неретљани, збацили исконску власт РOMEЈА и њосћали самостјални, њокоравајући се само сојсџвеним архонџима.*¹⁸² Колико, међутим, има истине у наведеним Порфиригенитовим одломцима?

На основу онога што пише на наведеном месту у *Vita Basilii*, није тешко закључити зашто Порфиригенит престанак византијске власти над далматинским градовима и Словенима на источној јадранској обали везује баш за време владавине цара Михаила II Аморијца (820–829). Поред опште тенденције читаве *македонске историографије* да се унизи и у што горој светлости прикаже владавина претходне, Аморијске династије, конкретан повод је тај што је заиста за владавине поменутог цара дошло до озбиљних византијских губитака на Западу. Муслимани из северне Африке, предвођени владарским домом Аглабида, започели су 827. године освајање Сицилије, а 828. муслимански авантуристи, пореклом из Андалузије, али са упориштем у Египту, заузели су Крит.¹⁸³ Управо због тога, а не зато што је користио нека обавештења са прецизним подацима везаним за Далмацију и њој суседне словенске земље, Порфиригенит пише да су и те територије одбациле ромејску власт у време Михаила II. Поменути губици заиста су довели до стварања општег утиска византијске катастрофе на Западу у време тог цара, али није извесно колико

¹⁸⁰ Уп. *Ферјанчић*, Василије I, 9–30, са критичким освртом на старију литературу.

¹⁸¹ *DAI* I, 29.60–66.

¹⁸² *Vita Basilii*, 52.1–11.

¹⁸³ *Vasiliev*, Arabes I, 49–88.

се њима могу приброджати и губици византијских позиција на источној обали Јадрана.¹⁸⁴

Када је реч о далматинским градовима, Порфирогенитова тврдња о непостојању византијске власти над њима у периоду између двадесетих година IX века и 867. није ни најмање вероватна. Према Ахенском уговору из 812. године, закљученом између Византије и Франака, Францима се признају освајања у континенталном делу Далмације, али се Византији признаје искључиво право на власт над приморским градовима и острвима.¹⁸⁵ Пет година касније, 817, извршено је и разграничење између византијских и франачких посета у Далмацији, односно византијских поданика *Романа* и франачких поданика *Словена*.¹⁸⁶ Негде на средини периода који Порфирогенит обележава отпадништвом далматинских градова од ромејске царске власти, између 846. и 848, један савремени извор помиње како је хрватски кнез Трпимир ишао у рат *џројшв грчког народа и њиховог џаџрикија*,¹⁸⁷ при чему се свакако мисли на византијског управитеља у далматинским градовима. Најречитије сведочанство о византијској власти у Далмацији средином IX века представља свакако постојање *архонџа Далмације и сџаџара и аџархонџа Далмације и других архонџија*, који су забележени у *Такџшкону Усџенског*, насталом између 842. и 856, прецизније, 842/843. године.¹⁸⁸

¹⁸⁴ На крају друге књиге Теофановог Настављача, посвећене владавини Михаила II, такође се, поред Крита, Сицилије, Калабрије и *Лангобардије*, које су освојили Арабљани, и Далмација приброджати територијама над којима је Царство изгубило власт, пошто су њени становници постали *самостџални и самовласни*. Тако је остало до времена цара Василија, када су се поново потчинио Ромејима, Theophanes Continuatus, (II, 28) 84.2–5. Међутим, Pseudo-Symeon, 621.20–622.4, и Georgius Monachus Continuatus, 789.1–7, говоре само о Криту, Сицилији и Кикладима, док Genesius, (II, 10, 12) 32.81–33.27, 34.36–60, говори само о Криту. Према томе, сасвим је јасно да су подаци које о Далмацији и њеном отпадању од ромејске власти током владавине Михаила II, које пружа Теофанов Настављач, плод Порфирогенитове идеологије изложене у *Vita Basilii* и на одговарајућем месту у књизи посвећеној владавини Михаила II у оквиру тог великог историјског списка насталог у кругу самог цара Константина VII Порфирогенита. Уп. и *Живковић*, *Јужни Словени*, 353, нап. 1162.

¹⁸⁵ То истиче Ајнхард у *Живоџу Карла Великог*, када описује распрострањање Карловог царства: *...Histriam quoque et Liburniam atque Dalamciam, exceptis maritimis civitatibus, quas ob amicitiam et iunctum cum eo foedum Constantinopolitanum imperatorem habere permisit...*, Einhardi Vita Caroli Magni, MGH SS rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi XXV, ed. O. Holder-Egger, Hannover 1911, 18.19–22.

¹⁸⁶ Einhardi Annales, 203.26–33.

¹⁸⁷ *Cum enim Tripemirus, rex Sclavorum, iret contra gentem Graecorum et patricium eorum...*, *Katić*, *Saksonac Gottschalk*, 8; *Ферјанчић*, *Василије I*, 17; *В. Сџанковић*, *Идејна начела Константина Порфирогенита и далматински Романи*, ЗРВИ 38 (1999/2000) 73–74.

¹⁸⁸ *Oikonomidēs*, *Listes*, 57.12, 59.8–9. О византијској власти у Далмацији током IX века, уп. *Ферлуга*, *Византијска управа*, 46–86; *Goldstein*, 256–260; *Ферјанчић*, *Василије I*, 17; *С. Рајковић*, *Византијска Далмација у спису De administrando imperio – нове дилеме*, ЗРВИ 36 (1997) 228–231. У наведеним делима износи се схватање да је Далмација у то време била

Што се Хрвата тиче, византијска власт над њима престала је већ поменути Ахенским уговором из 812, када је цар Михаило I (811–813) признао франачком цару Карлу Великом власт над целом континенталном Далмацијом, где се заправо налазила архонтија Хрватска, коју су Франци били освојили у годинама које су томе претходиле. Дакле, Царство је изгубило врховну власт над Хрватима не у време цара Михаила II, како пише Порфиригенит, већ најмање једну деценију раније, 812. године, када су Хрвати доспели под франачку врховну власт. Франачке власти су те које 817. године, заједно са византијским царским изасланицима, уређују односе и границу између *Словена континенталне Далмације*, тј. Хрвата, својих поданика, и Романа из далматинских градова, византијских поданика.¹⁸⁹ Колико је франачка власт била чврста над Хрватима у Далмацији види се из догађаја повезаних са устанком словенског кнеза Људевита у Панонији 817–823. године, када је хрватски кнез у Далмацији, Борна, био одани франачки поданик и заузимао положај франачког *војводе Далмације и Либурније*.¹⁹⁰ Исто важи и за његове наследнике. Први од њих, његов нећак Владислав, постављен је такође уз сагласност франачког владара.¹⁹¹ То што, како је већ поменуто, кнез Трпимир војује између 846. и 848. *против грчког народа и њиховог патријарха*, речито сведочи да у ово време Хрвати нису под византијском влашћу, док далматински градови јесу. Неколико година касније, 852, у својој даровници Сплитској цркви, исти хрватски владар сам истиче своју подређеност франачким владарима Италије, датујући своју повелу за *владавине у Италији најпобожнијег Лојара, франачког краља*.¹⁹²

Међутим, до обнове византијске власти над Хрватима јесте дошло управо првих година царевања Василија I, како пише и Порфиригенит. На основу неких западних извора позната је и хронологија и начин на који је до тога дошло. Горе је било речи о сабору који је одржан у Цариграду између октобра 869. и марта 870. године. Према *Liber Pontificalis*, папини делегати на том сабору, предвођени Анастасијем Библиотекаром, испраћени су после закључења сабора копном од Цариграда до Драча, где су се укрцали на брод за Италију. Међутим, на мору су, после неколико дана пловидбе, *пали у руке Словена*, предвођених Домагојем. Захваљујући *ајосџолским и царским њисима* ослобођени су, да би 22. децембра 870. стигли коначно у Рим.¹⁹³ Прецизније

византијска архонтија, те да је ранг теме добила касније, у време акције Василија I, о чему уп. горе. Насупрот томе, *Живковић*, *Јужни Словени*, 341–354, неосновано сматра да је Далмација ранг теме имала већ на почетку IX века, те да је двадесетих година истог века тај ранг изгубила и била деградирана на степен архонтије.

¹⁸⁹ Einhardi Annales, 203.26–33.

¹⁹⁰ ...*dux Dalmaciae atque Liburniae*..., Ann. Einh., 208.1.

¹⁹¹ Einhardi Annales, 208.2–3.

¹⁹² CD I, 4.

¹⁹³ ...*In Sclavorum deducti Domagoi manus pro dolor! inciderunt*..., Liber pontificalis II, 184.24–31.

податке о начину на који су поменути папини делегати ослобођени пружа писмо које је 871. франачки цар Лудовик II (850–875) упутио цару Василију I, а чији је текст сачуван у *Салернџанској хроници* из друге половине X века. Папине делегате спасла је царска флота *ѧаѧѧрикија Никиѧѧе*. Међутим, та царска флота је истовремено и разорила словенске градове и многе од њих одвела у заробљеништво. Франачки цар се жали Василију на последице ове интервенције: разрушени су *његови градови* и заробљен је народ *његове Склавиније*. Последица тога била је и та да су *његови Словени* приморани да са својим бродовима у оквиру снага византијског цара буду послати против Сарацена под Бари ради опсаде града.¹⁹⁴ Обично се сматра да су овај препад извршили Неретљани (Пагани), познати гусари на Јадрану тог времена. Међутим, као њихов вођа помиње се *Домагој*, а то је добро познати хрватски владар у периоду између 865. и 876. године. Према томе, напад су извршили Хрвати.¹⁹⁵ *Паѧѧрикије Никиѧѧа* из писма Лудовика II добро је познати Никита Орифа, који је и према Порфирогениту предводио царску флоту у Јадрану у то време. Он је, дакле, напао Хрвате и принудио их да ослободе папине легате, али је уједно и разорио њихове градове и мноштво их поробио. После тога Хрвати су били принуђени да признају византијску врховну власт и да дају своје снаге за заједничку опсаду Барија, која је требало да уследи. Таквим развојем догађаја били су повређени интереси франачког цара у Италији, Лудовика II, пошто су до тада Хрвати признавали његову власт, што он сасвим јасно истиче у свом писму Василију I, називајући их *наши Словени*, а њихову земљу *наша Склавинија*.

Дакле, Порфирогенит има право када говори о обнављању византијске власти над Словенима јадранског залеђа првих година владавине Василија I, барем када је реч о Хрватима. Међутим, то се није догодило онако како је он описао – да су Хрвати, заједно са осталим Словенима, добровољно затражили да поново признају царску власт, преко посланика које су упутили у Цариград, пошто су видели ефекте интервенције царске флоте против Арабљана у Јадрану. Напротив, царска власт успостављена је над њима чином агресије

¹⁹⁴ *...castra nostra dirructa et tot populis Sclaveniae nostre in captivitate...subtractis... ..eisdem Sclavenis nostris cum navibus suis apod Barim in procinctu comunis utilitatis consistentibus...*, Chronicon Salernitanum, ed. G. H. Pertz, MGH, SS III, Hannoverae 1839, 525.48–526.6.

¹⁹⁵ Већ је издавач и коментатор наведених вести, опат Л. Дишен, сматрао да су у питању Неретљани, а Домагоја сасвим погрешно сматра неретљанским владаром, *Liber pontificalis* II, 190, п. 52. Слично о том нападу мисле и *Klaić*, *Povijest*, 217; *Goldstein*, 254–255; *Живковић*, *Јужни Словени*, 365, нап. 1225. Међутим, чињеница да је Домагој био владар Словена који су извршили напад сасвим јасно сведочи да су у питању били Хрвати, а да ли су са њима у савезу деловали и Неретљани од мањег је значаја. *Живковић*, нав. место, покушава да усклади тезу о Неретљанима као нападачима, са поменом Домагоја као вође напада, сматрајући да су Неретљани тада били Домагојеви, тј. хрватски вазали. О Неретљанима у IX веку, cf. *Klaić*, *Povijest*, 212–220. О Домагоју, cf. *ibid.*, 244–250. *Goldstein*, 253–256.

те исте царске флоте, 870. године. Има индиција да је византијска власт над Хрватима потрајала готово читаву деценију. *Млетачка хроника* помиње око 875. један напад *најгорих народа Словена и Далмајинаца* на млетачку Истру, чиме је *развргнућ савез који је некада постојао између Словена и Млечана*.¹⁹⁶ Поменути *Словени* су свакако Хрвати, пошто је њихова земља била у суседству Истре. Овај податак показује и нешто друго – Словени и *Далмајинци* делују заједно. То може само да значи да је царска власт заиста заживела на простору континенталне Далмације и почела да делује као интегришући фактор за тамошње Словене и њихове приморске суседе. Око 878. године на положај кнеза Хрватске постављен је Седеслав, *из Тримировог њорода*, потпором цара.¹⁹⁷ Може се рећи да је до његовог пада наредне 879, када га је убио и његову власт преузео Бранимир, Хрватска неоспорно била под византијском врховном влашћу. То је уједно и време када је најпре могло доћи до византијске мисије покрштавања Хрвата, о којој у 29. глави *De administrando imperio* и *Vita Basilii* пише Порфиригенит.

Када је реч о Србима и српским приморским племенима, података о њиховом политичком положају у првој половини и средином IX века далеко је мање него података о Хрватима. И они подаци који постоје листом потичу из Порфиригениновог пера, и то углавном из 32. главе *De administrando imperio*. Међутим, ако је судити само на основу њих, Срби никада нису ни престајали признавати врховну власт византијског цара,¹⁹⁸ а српски архонти редовно су слали посланике царевима.¹⁹⁹ Српску историју средине IX века обележиле су борбе са Бугарима, у којима је и само постојање српске државе било доведено у питање, имајући у виду процес ширења бугарске власти на суседне словенске кнежевине, који је до пете деценије истог века допро и до граница Србије.²⁰⁰ У таквим околностима, царско покровитељство могло је бити само од помоћи Србима. Због тога је мало вероватно да су Срби сла-

¹⁹⁶ ...*Sclavorum pessime gentes et Dalmacianorum Ystriensem provinciam depredare ceperunt... Et propter hoc fedus quod inter Sclavos et Veneticos olim fuerat, disruptum est*, Chronicon Venetum, 20.11–12, 19–20. *Млетачка хроника* ставља поменути догађај након напада Сарацена на Градо, а пре смрти *Домагоја, најгорег словенског кнеза (Dehinc mortuo Domagoi, Sclavorum pessimo duce...*, Chronicon Venetum, 20.23–24), након чега је поново склопљен *мир и слога са Словенима*, Chronicon Venetum, 19.52–20.25.

¹⁹⁷ ...*Sedesclavus, Tibimiri ex progeniae, imperiali fultus presidio Constantinopolim veniens, Sclavorum ducatus arripuit, filiosque Domagoi exilio trusit...*, Chronicon Venetum, 21.6–8.

¹⁹⁸ Према DAI I, 32.35–38, у првој половини IX века, Срби и Бугари су били мирољубиви суседи, који су били у *њокорностии и њојчињеностии царевима Ромеја и од којих су њримали добра дела*.

¹⁹⁹ Пишући о српском кнезу Захарији (923–924. или 925), Порфиригенит каже да *никад није њресѡао, као и архонѡи ѡре њега, да шаље ѡсланике царевима Ромеја и да им се ѡјѡчињава и ѡкорава*, DAI I, 32.115–116.

²⁰⁰ Cf. *Komatina*, Slavs, 63–78.

ли некакво посланство цару Василију I на почетку његове владавине, какво нису слали и царевима који су столовали пре њега, да траже да се врате под византијску власт. С друге стране, у једном мање познатом извору, *Житију Св. Германа Козинијског*, спомињу се извесни Неофит и Никола као посланици које је тадашњи цар упутио из Цариграда Србима (*Трибалима*).²⁰¹ Сматрајући да је поменути Герман идентичан са пустињаком Германом, који је живео у Бугарској у време кнеза Михаила Бориса (852–889), те самим тим и у време цара Василија I (867–886), И. Дујчев је закључио да је управо то посланство оно које је цар Василије упутио са свештеницима да покрсте Србе.²⁰² Међутим, јасно је да је тај закључак сасвим произвољан и неутемељен.

Подаци о хришћанству код Срба и Хрватиа пре времена Василија I

Чињеница је да Порфирогенит ни у 29. глави *De administrando imperio* ни у *Vita Basilii* не пориче присуство хришћанства код Срба и Хрвата и пре владавине Василија I. Шта о томе сведоче други извори?

Не рачунајући Порфирогенитове податке из 31. и 32. главе *De administrando imperio* о крштењу Хрвата и Срба у време цара Ираклија, најраније индиције о постојању хришћанства код Јужних Словена садржи једно писмо папе Агатона (678–681), упућено цару Константину IV (668–685) и његовој браћи и савладарима Ираклију и Тиберију, поводом Шестог васељенског сабора у Цариграду 680/681, у коме се наводи како многи од епископа служе и међу *Лангобардима, Словенима, Францима, Визиготима, Бриџанцима*.²⁰³ У једној епископској notiцији из средине VIII века, која приказује територијални опсег свих пет патријаршија, као део јурисдикционог подручја Римске цркве наводе се и *Словени*.²⁰⁴

За Хрвате је сасвим извесно да су већ у првој половини IX века били хришћани. Најраније сведочанство о хришћанству код њих јесте чувен-

²⁰¹ Vita S. Germani abatis in Cosinitra, edd. G. Henschenius, D. Papebroch, AASS Mai III, Antwerpiae 1680, 11^x, 21–22.

²⁰² I. Дујчев, Une ambassade byzantine auprès les Serbes au IX siècle, ZRVI 7 (1961) 56–60. Његове закључке следи и *Ферјанчић*, Василије I, 25. На тај податак осврнуо се и *Живковић*, Јужни Словени, 399–400.

²⁰³ S. Agathonis papae epistolae, PL 87, 1226 A.

На тзв. *Пећо-шестом* сабору у Трулској палати 691/692. године, који је потврдио одлуке сабора из 680/681, учествовао је и Исидор, *епископ тѡν Гордоѡѡрѡѡν у ѡпровинцији Витинији*, *Mansi*, XI, 996 E. Уколико се заиста ради о граду Срба пресељених у VII веку са Балкана у Витинију, уп. ИСН I, 144 (С. *Ђурковић*); *Максимовић*, Покрштавање, 159, то не би био само први помен српског имена у византијским изворима него и прво сведочанство о балканским Србима, или бар једном њиховом делу, као хришћанима. Епископ тѡν Гордоѡѡрѡѡν спомиње се потом редовно и у епископским notiцијама, у епархији митрополита Никеје, *Notitiae*, 1.183, 2.205, 3.255, 4.196, 7.235, 9.133, 10.150, 13.146.

²⁰⁴ *Parthey*, no. 5.1–20, посебно l. 13.

на крстионица кнеза Вишеслава, која се према најновијим истраживањима датује у сам почетак IX века, мада идентификација личности кнеза Вишеслава, чији натпис постоји на њој, није сасвим поуздана.²⁰⁵ Хрватски кнежеви још тридесетих и четрдесетих година IX века подижу и дарују хришћанске храмове.²⁰⁶ Један од њих, Трпимира (пре 845 – после 852), има сина по имену *Петар*.²⁰⁷ Између 846. и 848. године франачки бенедиктински монах Готсхалк борави на двору истог кнеза Трпимира, што је такође недвосмислен податак да је ова земља хришћанска.²⁰⁸ Римски папа Никола I (858–867) пише *клиру и народу нинске цркве*, из чега се види да је тада већ постојао хрватски епископ у Нину.²⁰⁹ Евидентни су франачки духовни утицаји у Хрватској тог времена, нарочито утицаји суседне Аквилејске патријаршије.²¹⁰

Током деценије византијске власти над Хрватима, између 870. и 879, папе Хадријан II и Јован VIII упутили су низ писама хрватским владарима Домагоју, Седеславу и Бранимиру.²¹¹ У њима се не спомиње никакво деловање византијских свештеника међу Хрватима, нити се даје наговештај о томе. Тешко је поверовати да би једно такво деловање византијске цркве прошло непримећено од стране Рима, нарочито у време када се Рим тешко мирио са успостављањем јурисдикције византијске цркве у Бугарској, после 870. Једино деловање византијске цркве међу Хрватима и становницима далматинских градова био је покушај Василија I да већ постојећу црквену организацију тих крајева потчини Цариградској патријаршији, на штету права Римске цркве, 878–879. године, о чему ће бити речи у поглављу *Ширење јурисдикционог њодручја Цариградске патријаршије*. Према свему наведеном, Порфиригени-

²⁰⁵ Најновије истраживање тог споменика спровела је на темељу детаљне палеографске анализе латинског натписа који садржи, *M. Matijević-Sokol, Krsni zdenac Hrvata. Paleografsko-epigrafska raščlamba natpisa s krstionice kneza Višeslava, Croatica Christiana Periodica 59 (2007) 1–31*, где даје и преглед ранијих мишљења.

²⁰⁶ Позната је даровница хрватског кнеза Трпимира из 852, којом Сплитској цркви поклања Цркву Св. Ђорђа у Путаљу, а у којој се спомиње и даровница претходног кнеза Мислава, CD I, 3–8; *Живковић*, Јужни Словени, 342, и нап. 1110; *Goldstein*, 198–199, 241–243.

²⁰⁷ *Documenta historiae Croatiae periodum antiquam illustrantia*, ed. *F. Rački*, Monumenta spectantia historiam Slavorum Meridionalium VII, Zagrabiae 1877, 383; *Klaić*, *Povijest*, 226–227.

²⁰⁸ *Katić*, *Saksonac Gottschalk*, 8–30.

²⁰⁹ CD I, 8. О Нинској епископији и питању времена њеног оснивања и црквеноправног положаја, cf. *Klaić*, *Povijest*, 232–239; *Живковић*, *Црквена организација*, 111. У једном најновијем раду, *Z. Strika*, *Počeci i razvoj ninske Crkve do dolaska franačkih misionara u hrvatske krajeve*, *Radovi Zavoda za povijesne znanosti HAZU u Zadru* 53 (2011) 1–47, настоји да докаже како је Нинска епископија настала још у позноантичко доба, пре досељавања Хрвата, и како су франачки мисионари искористили већ постојеће црквене структуре приликом њиховог покрштавања.

²¹⁰ *Goldstein*, 235–236; *Живковић*, *Црквена организација*, 112–113.

²¹¹ Папска писма хрватским владарима и нинском и далматинском клиру у периоду између 870. и 879. године, иначе објављена заједно са осталим папским писмима тог времена, MGH Ерр. VII, сабрана су на једном месту у CD I, 8–17.

това обавештења о деловању византијске мисије у време Василија I, бар када су Хрвати у питању, изгледају прилично неосновано.

Најраније поуздано сведочанство о присуству хришћанства код Срба јесте појава хришћанских имена у српској владарској породици, чију историју Порфиригенит излаже у 32. глави списка *De administrando imperio*. Један од синова српског кнеза Мутимира, који је владао од средине IX века до око 891. године, звао се *Стефан*, а син његовог млађег брата Гојника звао се *Петар*.²¹² Хронологија њиховог рођења зависи од датирања другог српско-бугарског рата, пошто је у време његовог окончања поменути *Стефан* био дете. Историју српско-бугарских ратова IX века излаже Порфиригенит на следећи начин. У време српског кнеза Властимира заратио је против Срба Пресијам, кнез Бугарске, желећи да их потчини. Међутим, после три године ратовања не само да није ништа постигао већ је изгубио и мноштво својих људи. После смрти кнеза Властимира, преузела су власт над Србијом три његова сина: Мутимир, Стројимир и Гојник, поделивши земљу. За њиховог времена појавио се кнез Бугарске Михаило Борис, желећи да освети пораз Пресијама, свог оца, и заратио против њих. Међутим, Срби су га не само потукли, него су и заробили његовог сина Владимира, с дванаест великих бољара. Борис је био принуђен да склопи мир са Србима. *Желећи да се врати у Бугарску и упулашен да му Срби ускупи не постојаве заседу, затражио је за свој безбедан пролаз два сина кнеза Мутимира – Борена и Стефана, који га и срећно сprovedоше његовог до границе, до Расе*.²¹³ Први рат се свакако одиграо пре 852. године, када је умро бугарски кнез Пресијам и наследио га Борис. Датирање другог рата варира у великом распону, од првих година Борисове владавине, између 852. и 860, све до пред сам крај његове владавине, осамдесетих година IX века.²¹⁴ У зависности од тога стоји и одговор на питање јесу ли први српски

²¹² DAI I, 32.52, 61–62, 65–72 sq.

²¹³ DAI I, 32.38–53. Први српско-бугарски рат морао се завршити најкасније 852. године, када је умро Пресијам, а пошто је трајао три године, морао је почети најкасније 849. О датовању тог сукоба у историографији уп. ВИНЈ II, 51, нап. 159 (*Б. Ферјанчић*), са прегледом старије литературе. Ферјанчић не улази у ближе датовање сукоба, осим што констатује да се морао водити између 836. и 852, док његове узроке сасвим исправно види искључиво у српско-бугарским међусобним односима, а не у уплитању Византије или византијско-бугарским односима. Његове закључке следе ИСН I, 147–148 (*С. Турковић*); *Благојевић*, Државност, 54. У новије време, *Живковић*, Јужни Словени, 387–392; *Исти*, Портрети, 14–15, датује први српско-бугарски рат у 848–851. годину, а његове узроке објашњава поново ширим контекстом византијско-бугарских односа, тј. наводним сврставањем Србије на страну Византије у, након 846. године, обновљеном сукобу Византије и Бугарске.

²¹⁴ ВИНЈ II, 50–52, нап. 159–163 (*Б. Ферјанчић*) излаже претходна мишљења, и даје своје, да други српско-бугарски рат треба датирати у 852–867. *Максимовић*, О времену похода, 69–76, где уп. и преглед раније литературе, опредељује се за позно датирање, *око 880. године*, заснивајући то гледиште на закључцима које је изнео *Рadoјић*, *Conversion des Serbes*, 253–256, да су српски кнежевићи Стефан и Петар, који се у време тог рата помињу као *деца*,

кнежевићи са хришћанским именима, Стефан и Петар, рођени и крштени пре доласка на престо Василија I 867. године, или после тога. Ђорђе Сп. Радојичић узео је као сигурно да су хришћанска имена ове двојице кнежевића последица управо покрштавања које су спровели византијски мисионари послати од цара Василија I после 867. Служећи се чињеницом да је Петар, после Мутимира и његовог најстаријег сина Прибислава, постао српски кнез 892, и претпостављајући да је тада морао имати најмање осамнаест година, Радојичић је истакао да се Петар морао родити најкасније 874. године, и на основу тога је извео далекосежан закључак да се покрштавање Срба одиграло између 867. и 874. године.²¹⁵ Тај његов закључак постао је најрелевантније упориште за све који су се касније освртали на покрштавање Срба.²¹⁶

Међутим, тешко је поверовати да је Михаило Борис на освету очевог поразу чекао више од тридесет година. Осим тога, други српско-бугарски рат могао би се хронолошки ближе одредити и према узрасту Борисовог најстаријег сина Владимира, који је у њему учествовао.²¹⁷ Из Порфирогенитовог исказа може се установити одређени паралелизам између генерација српских и бугарских владара; Пресијам ратује са Властимиром; његов син Борис ратује са Властимировим синовима Мутимиром, Стројимиром и Гојником; Борисов син Владимир припада генерацији Мутимирових синова Борена и Стефана, и Гојниковог сина Петра. Касније у тексту Порфирогенит сведочи и да је Пе-

рођени између 867. и 874. Његово мишљење следи и ИСН I, 148, 151, нап. 26 (С. Ђирковић), а прихвата га у једном каснијем раду и сам *Ферјанчић*, Василије I, 25; *Благојевић*, Државност, 55. С друге стране, *Живковић*, Јужни Словени, 390–393; *Исџи*, Портрети, 21–26, датује рат у 853/854. годину. *Николов*, Политическа мисл, 75, сматра да је приликом византијско-бугарског приближавања 869/870. дошло до неке врсте поделе „интересних сфера“ на Балкану и да је бугарски напад на Србију био последица тог договора. Међутим, посебну пажњу заслужује теза коју је изнео *Petrov*, Politique étrangère, 48–52, по којој се други српско-бугарски рат одиграо 863, у исто време када и бугарско-хрватски рат, који такође спомиње Порфирогенит, DAI I, 31.60–67, а у оквиру византијских покушаја да се осујети склапање бугарско-франачког савезништва против Велике Моравске.

²¹⁵ *Radojičić*, Conversion des Serbes, 253–256.

²¹⁶ *Осџрогорски*, Историја, 233; ИСН I, 150–151 (С. Ђирковић), узима да је до покрштавања Срба дошло на *йочейку владавине Василија I*, најкасније између 870. и 874. *Максимовић*, Покрштавање, 163, сматра да је појава хришћанских имена у српској владарској кући *шездесетих или йочейком седамдесетих година IX века* сведочанство да је покрштавање за време Василија I имало одлучујући значај за Србију. *Благојевић*, Државност, 56–58, сматра да се то збило *око 870. године*. Слично се питање покрштавања Срба третира и у страниј историографији, cf. *Vlasto*, Entry, 208–209; *Оболенски*, Комонвелт, 121–122; *Histoire du Christianisme des origines à nos jours IV. Évêques, moines et empereurs (610–1054)*, edd. *G. Dagron, P. Riché, A. Vauchez*, Paris 1993, 938 (*Ch. Hannick*).

²¹⁷ Владимир је био Борисов најстарији син и наследник. Владвао је између 889. и 893. године. О њему, уп. КМЕ I, 449–450 (*И. Божилов*); *И. Илиев*, Управлението на княз Расате (Владимир) (889–893). Един неуспешен опит за европејска преориентација във вџншната политика на Бџлгария, изд. *Гюзелев, Милтенова*, Средновековна християнска Европа, 407–410.

тар био кум (σύντεκνον) Владимировом брату, Симеону (893–927),²¹⁸ што се такође уклапа у њихов узраст. За Владимира се, међутим, зна да је већ 866. године био довољно одрастао да предводи очево посланство у Рим, папи Николи I.²¹⁹ Према томе, други српско-бугарски рат водио се највероватније пре него што је Василије I ступио на престо 867. године. Пошто је у време тог рата српски кнежевић Стефан био *δειте* (παλδίων), излазило би да је рођен бар десет година раније,²²⁰ у сваком случају довољно пре почетка владавине Василија I. Српски владарски род, дакле, није био покрштен заслугом цара Василија I, већ је исповедао хришћанску веру и пре почетка његове владавине. У прилог томе недвосмислено сведочи и један новооткривени извор. У питању је златни печатни прстен Стројимира, на коме је представа крста око кога је кружни грчки натпис Κ(ύρι)ε βοϊθ(ε)ι Стројимр (*Gosjōde, йомози Сїројимуру*).²²¹ Према издавачу, Т. Живковићу, у питању је управо српски кнез Стројимир из средине IX века, син Властимира и брат Мутимира и Гојника.²²²

Податке о хришћанској вери код Срба у то време пружа један у историјској науци добро познат извор. То је једно врло кратко писмо које је папа Јован VIII маја 873. године упутио поменутом српском кнезу Мутимиру. Због значаја тог извора, доносим његов текст и превод у целини.

²¹⁸ DAI I, 32.80–81.

²¹⁹ Annales Bertiniani, 474.11–16.

²²⁰ О добу и узрастима у Византији, cf. *A. Kioussopoulou*, Χρόνος και ηλικίες στη Βυζαντινή κοινωνία, Athēna 1997, 97.

²²¹ *Živković*, Golden Seal, 23–29. Печатни прстен је Влада Републике Србије купила на аукцији у Минхену 11. јула 2006. године, за Историјски музеј Србије. Како се нашао на аукцији, није објашњено, *isto*, 23, n. 1.

²²² Позивајући се на то да се на печату Стројимир помиње без икакве титуле, Т. Живковић сматра да је печат направљен након што је Стројимир лишен свог удела у власти у Србији од стране најстаријег брата Мутимира и протеран у Бугарску, *Živković*, Golden Seal, 27–28. Наиме, према Порфиригенићу, убрзо након победе над бугарским кнезом Борисом, тројица браће – владара Србије посвађала су се и најстарији Мутимир, желећи да завлада сам, протерао је млађу браћу Стројимира и Гојника у Бугарску, задржавши код себе једино Гојниковог сина Петра, DAI I, 32.57–62. По његовом мишљењу, то се догодило око 855/856. године, и било је последица промењених верских прилика у Србији. Мутимир је, сматра Живковић, не много пре тога постао хришћанин. Нову веру су примили и поједини чланови владарске породице, међу којима и Гојников син Петар, док би Стројимир и Гојник остали пагани. Након успостављања мира са Бугарском, Мутимир би пагане протерао у тада још увек паганску Бугарску, док би хришћанина Петра задржао код себе, уп. *Живковић*, *Јужни Словени*, 392–393. Интересантан је његов закључак да појава *йаїријаршијског крста* на печату не мора неминовно да значи и да је власник печата био хришћанин, већ је то наводно могла да буде и само *мода времена!*, *Isti*, Golden Seal, 28, n. 27. Да ли исто тако треба објаснити и натпис *Госјоде, йомози Сїројимуру*? Мислим да је такво објашњење у најмању руку чудно, уп. и *М. Анђионових*, Евангелизација Србије у средњем веку до Св. Саве, прир. *Д. Бојовић*, Свети цар Константин и хришћанство I, Ниш 2013, 567, нап. 16.

(1) Presbiteri illic absoluti et vagi ex omni loco adventantes quaedam ecclesiastica contra canones officia peragunt, immo numerosa, cum sint ascephali, scelera contra Dei precepta committunt.

(2) Quapropter ammonemus te, ut progenitorum tuorum secutus morem quantum potes ad Pannonensium reverti studeas diocesis. Et quia illic iam Deo gratias a sede beati Petri apostoli episcopus ordinatus est, ad ipsius pastoraalem recurras sollicitudinem.²²³

Дакле,

Свешћеници тамо распушћени и лућалице, са свих сѣрана долазећи, неке црквене службе ѡрошћив канона заузимају, свакако бројна, ѡошћо су асепхали, зла дела ѡрошћив Божјих ѡрошћиса чине.

Заћо те ѡѡмињемо да, следећи обичај својих ѡрародишћелја, колико можеш настјојиши да се враћиши ѡд Панонску дијецезу. И ѡошћо је тамо ујраво Божјом милошћу од сћолице блаженог аћосћола Петјра ѡосћављен ейиској, ѡд његово се враћи ѡасћирско сћарање.

²²³ Johannes VIII ерр., 282.25–30.

О овом писму много је расправљано у науци. Углавном је у питање довођена личност његовог адресата. Премда је хронолошки и контекстуално идентификација тог *словенског кнеза Мућимира* са српским кнезом Мутимиром савршено на месту, и премда је већина истраживача подржава, о чему уп. *Максимовић*, О времену похода, 73, нап. 21, где се даје преглед ранијих мишљења, у хрватској историографији, почев од *Раћки*, Documenta, 367–368, та идентификација се упорно оспорава, а у личности Мутимира коме је писмо упућено тражи се неки из других извора непознати истоимени кнез *Паноније између Саве и Драве*. Представника те струје има и данас, cf. *L. Margetiћ*, Utјесај Раћкога на hrvatsku historiografiju, Problemi sjevernog Jadrana 9 (2008) 28–32. *T. Vedriћ*, Gdje žive Mirmidonci? Prilog raspravi o značenju pojмова *Mirmidones* i *Marab* u zadarskoj legendi o priјenosu моћи sv. Kтђevana, Povijesni prilozi 41 (2011) 63, задржава неутралан став по питању идентификације кнеза Мутимира. Међутим, српска историографија је и самој идентификацији Мутимира из папиног писма са савременим српским кнезом истог имена приступала са резервом, *Максимовић*, О времену похода, 73; ИСН I, 152, нап. 29 (*Ђурковић*). У новије време *Живковић*, Црквена организација, 68–69, 163, ту идентификацију не доводи у питање.

У прилог тој расправи овде могу додати две опаске. Прво, већ је *Dvornik*, Slaves, 227; *Idem*, Missions, 156, претпоставио да је територија између Саве и Драве након пораза кнеза Ратимира 838. предата од стране Лудовика Баварског на управу доњопананском кнезу Прибини, кога је 861. године наследио син Коцељ. Коцељ је био жив у време када папа шаље писмо Мутимиру, јер у исто време, маја 873, саставља и два писма за њега самог, Johannes VIII ерр., 282.9–15, 283.6–10, тако да нема места за некаквог другог кнеза, по имену *Мућимир*, у то време у међуречју Саве и Драве. Друго, у једном другом писму, које је истом приликом, маја 873, саставио и упутио свом легату за питање Методијевог ослобађања, епископу Павлу Анконитанском, папа истиче како од старина Римска црква има власт не само над *Ићалијом и одређеним ѡкрајинама Зајада*, већ и над *целим Илириком*, Johannes VIII ерр., 284.8–11, чиме открива своје намере да искористи Методијево деловање за јачање свог ауторитета и на подручју Илирика. Очигледна је веза између овог писма и оног које је истом приликом упућено Мутимиру, и она је сасвим разумљива уколико се у Мутимиру препозна кнез Србије, која се налазила на тлу Илирика.

Ово писмо крије у свом кратком садржају више података о црквеним приликама у време свог настанка, 873. године, него што се то на први поглед може приметити. Оно што је одмах јасно, и због чега је писмо настало, јесу две ствари. Прво, папа упозорава српског кнеза Мутимира да је свестан да у Србији делују тзв. *свешћеници асепхали*, који противно канонима заузимају црквене службе. Друго, у наведеним околностима, папа позива Мутимира да се, *следећи обичају њародишћеља*, стави (*врати*) под надлежност Панонске дијецезе, која је заслугом папе Хадријана II обновљена 869, када је за њеног епископа постављен словенски просветитељ Методије, брат Константина Философа. Другим речима, папа позива Мутимира да се стави под црквену јурисдикцију Методија и његове Панонске дијецезе.

Од великог је значаја то што се помињу *црквене службе* (*ecclesiastica officia*), чије је заузимање регулисано канонима, што сведочи да је у то време у Србији постојала регуларна, канонски устројена, црквена организација.

Најинтересантнији је, међутим, помен свештеника који су *асепхали*, који долазе у Србију *са свих сѣрана*, заузимају црквене службе *ѡрошив канона*, тиме чинећи *зла дела ѡрошив Божјих ѡравила*. На овај податак није обраћано довољно пажње ни у српској ни у страној историографији. Преко њега се обично прелазило констатацијом да се ради о свештеницима који нису подређени власти епископа, из чега се најчешће изводио закључак да у Србији тог времена нема епископске организације, а израз *сум синт асепхали* истраживачи су преводили једноставно са *ѡошћо су без ѡглавара* или *без сѣарешине*, не схватајући његову праву природу.²²⁴ Свештеници *асепхали*, међутим, добро су познат феномен присутан у оквиру Римске цркве у читавом раном средњем веку.²²⁵

Већ Исидор Севилски (о. 560–636) у свом делу *О црквеним службама* (*De ecclesiasticis officiis*), у одељку *О врстима клирика* (II књига, 3. глава), пише како постоје *две врсте клирика (duo sunt autem genera clericorum)*. Једна врста су *црквени свешћеници (ecclesiastici)*, који се налазе *ѡод еѡискојском владавином*. Друга врста су *асепхали, ѡј. без главе*, самим тим, *незналице*.

²²⁴ *Dvornik, Missions*, 38, 171, у свештеницима *ацефалима*, који долазе *са свих сѣрана*, препознаје мисионаре различитог происхођења – латинске из градова јадранског приморја, Далматинске и Панонске Хрватске, и грчке из Драчке теме, и у тим наводима види сведочанство о Србији Мутимировог времена као *мисионарској ѡшерѡорији*. *Живковић*, Црквена организација, 68, сматра да су у питању једноставно *лажни свешћеници*. Не улазећи дубље у проблематику свештеника *ацефала*, и сâм сам у једном ранијем раду сматрао да се ради о свештеницима који су без поглавара, из чега сам извео закључак да у то време у Србији не постоји епископска организација, те да они, с обзиром на то да се папа жали на њихово деловање, мора бити да долазе однекуд са подручја под јурисдикцијом Цариградске патријаршије, и предложио да се ради о епархији моравског митрополита Агатона, *Комаѡина*, Агатон, 366–367.

²²⁵ Cf. *Acephali, C. Du Cange, Glossarium mediae et infimae latinitatis II*, Paris 1883, 52–53; *Acephalus, F. Niermayer, Mediae latinitatis lexicon minus*, Leiden 1976, 12.

Њих, пише даље Исидор, нији за лаике сѣарање свейовних служби, нији за клирике божанска држи религија, него их расѣуишѣне и лутѣајуће самоѣан, руѣсан и скиѣачки живоѣи ѣривлачи. Док сви они, ничег се не ѣлашеѣи, следе слободу исѣуњавања своје воље, као глуѣе живоѣишѣе вођени су својом жељом и слободом, имајући знак вере, а не службу вере, ѣодобни Иѣокенѣаурима, нији коњи, нији људи... Њиховом, свакако ѣрљавом и неславном, бројношћу и више него довољно наша сѣрана ѣриѣиснуѣи надјачава.²²⁶ На темељима наведених Исидорових дефиниција, званична црква је изградила свој став о њима и на тај начин их посматрала. Током IX века, на неколико великих сабора Римске цркве разматрано је, између осталог, и њихово постојање и деловање. Полазећи од Исидорових дефиниција, црква је настојала да сузбије њихово деловање и њихову појаву искорени. Тако, 22. канон сабора у Мајнцу 813. године одређује да такве свештенике, где год се пронађу, епископи треба без оклевања да подвргну канонском старању, и да им ни у ком случају не дозволе да живе по својој вољи, лутајући и скитајући. Ако пак не буду желели да се канонски потчине својим епископима, треба да буду екскомуницирани до пресуде надлежног архиепископа. Ако ни он не буде успео да их врати у ред, онда треба да се баче у окове до сабора на коме треба да им се суди, или ѣрема суду Госѣода, или да се предају истом сабору ѣод јавно сѣарање.²²⁷ Сабор у Павији 850. године, својим 18. канонем, одређује да нема разлога да постоје клирици и свештеници који се не владају дисциплином и ѣредзнањем ниједног еѣискоѣа, које је сѣари обичај цркве називао *acephali*, тј. без главе, итд.²²⁸ Међутим, цркви није било лако да се разрачуна са овом појавом. Помињу се у Франачкој још шездесетих година IX века,²²⁹ а латински црквени делатници се на њих осврћу и касније.²³⁰

Пада у очи да папа Јован VIII у писму српском кнезу њих дефинише истим терминима којима то чини још Исидор Севилски – *absoluti, vagi*. У Србију су они долазили *са свих сѣрана (ex omni loco)*. То се у сваком случају односи на простор где је њихова појава била позната, а њихова делатност развијена, тј. на Западну Европу, у првом реду Франачку и Италију, одакле су могли долазити у Србију преко Хрватске, Далмације и Паноније. Позивајући

²²⁶ S. Isidori Hispalensis episcopi De ecclesiasticis officiis, PL 83, 779 A–B.

²²⁷ Concilium Moguntinense A. 813, c. XXII (De clericis vagis), ed. A. Werminghoff, MGH Conc. II/1, Concilia aevi Karolini (742–842) I, Hannoverae – Lipsiae 1906, 267.8–22; *Mansi*, XIV, 71.

²²⁸ Konzilien 843–859, 227.18–228.6; *Mansi*, XIV, 936–937.

²²⁹ Reginonis abbatis Prumiensis Chronicon cum Contituatione Treverensi, ed. F. Kurze, MGH, SS rer. Germ. L, Hannoverae 1890, 91.

²³⁰ Burchardi Wormaciensis ecclesiae episcopi Decretorum libri viginti, II, c. 226, PL 140, 663 A–B. Поред свештеника *аѣефала* на Западу су у IX веку постојали и монаси *acephali*, о којима говори 57. канон сабора у Моу, 845, Konzilien 843–859, 111; *Mansi*, XIV, 832, који је уједно и 57. глава VII гране *Кайѣѣуларија* краља Карла Ђелавог (840–877), *Mansi*, XVIII (B), 36–37.

Мутимира да обрати пажњу на њих, папа га у ствари позива да поступи онако како су налагали канони сабора западне цркве и да исте примени у пракси. Србија се, дакле, сусретала са истим појавама са којима се суочавала Западна Европа тог времена, што врло јасно показује да је она тада у црквеном и верском погледу била интегрални део Римске цркве.²³¹ Само по себи, то неминувано упућује на Порфирогенитове вести из 32. главе списка *De administrando imperio*, о томе како су Срби примили хришћанство заслугом свештеника које је цар Ираклије довео из Рима,²³² али то превазилази оквире истраживања овог рада.

Само присуство *ацефалних* свештеника у Србији не значи нужно да у њој нема епископа, пошто у Западној Европи они делују на подручјима са врло добро развијеном епископском организацијом. Више у прилог поменутој тези иде то што папа *ојомиње* Мутимира да због тога настоји да се *враћти* под Панонску дијецезу и *ѡасѡирско сѡарање* њеног епископа Методија.

Папа *ојомиње* Мутимира да се потруди да се *враћти* под Панонску дијецезу и пастирско старање њеног епископа, *следећи обичају ѡрародиѡеља*. Овај исказ би могао да буде протумачен као доказ да су и Мутимирови непосредни преци и претходници на српском престолу били хришћани. Међутим, папа њега позива да се следећи њихов обичај врати под Панонску дијецезу. Када су то Мутимирови преци могли бити подређени Панонској дијецези, кад је она обновљена тек неколико година раније, од стране папе Хадријана II, а ради самог Методија? Авари су владали њеним подручјем више од двеста година, од 582, када су заузели Сирмијум, њено старо средиште, све док Карло Велики није уништио њихову државу 796. године. После тога, под франачком влашћу територија Паноније била је у црквеном погледу подељена – територије северно од Драве припадале су салцбуршком архиепископу, а оне јужно од те реке аквилејском патријарху.²³³ Према томе, од свог настанка,

²³¹ То би, поред интеракције са већ християнизованим староседеоцима Романима, на најбољи начин могло да објасни и много пута истицану чињеницу да у српској црквеној терминологији има значајан број појмова латинског порекла, као и да корен бројних топонима на српском простору потиче из латинске црквене традиције и сакралних објеката са елементима латинске архитектуре, уп. *К. Јиречек, Ј. Радонић*, Историја Срба I, Београд 1952, 98; *К. Јиречек*, Романи у градовима Далмације, Зборник Константина Јиречека II, Београд 1962, 41; *Dvornik, Missions*, 37–39; *Ј. Калић*, Црквене прилике у српским земљама до стварања архиепископије 1219. Европа и Срби. Средњи век, Београд 2006, 114–115; ИСН I, 152 (*С. Ђирковић*); *А. Лома*, Сутелица – топономастички трагови латинског хришћанства у унутрашњости преднамањичке Србије, Историјски гласник 1–2 (1987) 7–28; *Исѡи*, Рани слојеви хришћанских топонима на старосрпском тлу, Ономатолошки прилози 11 (1990) 1–18; *Isti*, Podunavska prapostojbina Slovena: legenda ili istorijska realnost, Južnoslovenski filolog 49 (1993) 187–220; *Максимовић*, Покрштавање, 163; *Живковић*, Црквена организација, 131–139.

²³² DAI I, 32.27–29.

²³³ О томе уп. у врло корисном прегледу историје цркве у Срему, *Bubalo*, Jurisdikcija, 23–26, 30, са прегледом релевантне литературе.

српска држава никад није могла припадати Панонској дијецези. Говорећи о Мутимировим *īрародиѿиѿима*, папа нема у виду његове физичке и биолошке претке, већ људе који су некада живели на истој територији. Када говори да су они потпадали под пастирско старање Панонске дијецезе, папа мисли на IV век, када је епископ Сирмијума, на чијој је столици макар формално сада седео Методије, као митрополит провинције Друге Паноније и архиепископ дијецезе Паноније, био уједно и папин намесник (*викар, ексарх*) за читаву префектуру Илирик, док она није крајем истог века подељена на источни и западни део, а положај папиног намесника пренет на епископа Солуна.²³⁴ Како се Србија налазила на територији некадашњег Илирика, то је, према папином схватању, Методијева Панонска дијецеза имала право на јурисдикцију и над њом.

Папа Јован VIII пише то писмо Мутимиру маја 873, у исто време када пише многа писма државним и црквеним властима са утицајем у Панонији, настојећи да оснажи Методијев положај и омогући му неометано деловање у време када је овај, заслугом истог папе, ослобођен двоипогодишњег тамновања у затвору у Швапској.²³⁵ Обрађајући се српском кнезу на наведени начин, папа Јован VIII желео је да искористи Методија и његову архијерејску столицу у покушају да обнови давнашњу црквену организацију Паноније и Илирика.²³⁶ Тиме је настојао да ојача свој положај на простору Илирика, који је био озбиљно уздрман одлукама сабора из 869/870, према којима је цела Бугарска одузета од Рима и подређена Цариградској цркви. На самим границама Србије Цариградска црква тада је организовала Моравску митрополију, на челу са митрополитом Агатоном, која је могла усмерити своје деловање и према Србији.²³⁷ Методије је 873. тек био ослобођен двоипогодишњег тамновања и тек тада почиње његово истинско деловање које ће довести до настанка *словенске цркве*. Папа Мутимира *ојомиње* да се стави под Методијеву надлежност, што има заповеднички призив. Није познато да ли је Мутимир поступио по папиној вољи и ставио се

²³⁴ Епископ Сирмија претендовао је на положај поглавара цркве у читавом Илирику до поделе префектуре на источни и западни део 380. године, и током кратког раздобља када је она била поново обједињена, између 437. и 441, након чега је положај папиног викара за Илирик дефинитивно припао солунском епископу; у међувремену је био старешина цркве у Западном Илирику, тј. *Дијецези Панонији*, cf. *Bubalo*, Jurisdikcija, 14–15, 21–22.

²³⁵ *Johannis VIII ep.*, 280.18–286.36. У питању су писма упућена, мимо овог српском кнезу Мутимиру, још и источнофраначком краљу Лудовику, његовом сину, баварском краљу Карломану, Коцељу, кнезу панонских Словена, Адалвину, архиепископу Салцбурга, Павлу, епископу Анконе, Хермерику, епископу Пасауа и Анону, епископу Фрајзинга.

О Методијевом тамновању у Швапској, cf. *Dvornik*, Missions, 151–157.

²³⁶ О вези између Методијеве архијерејске столице, папиног писма Мутимиру и намера Апостолске столице да поврати утицај у Илирику, уп. у поглављу *Делатноси Св. Методија и рађање словенске цркве*.

²³⁷ *Коматиѿина*, Агатон, 363–367.

под надлежност првог словенског архијереја. Папина наредба није нешто што би се могло тако лако занемарити, али при садашњем степену истражености веза између Методијевог деловања у Панонији и Моравској и Србији, заиста није могуће дати имало јаснији одговор на то питање.

У сваком случају, папино писмо српском кнезу Мутимиру из 873. године представља драгоцену сведочанство о приличном степену християнизације Србије у то време. То нарочито постаје јасно када се његов садржај упореди са садржајем писама које исти папа шаље у исто време једном другом словенском владару, кнезу панонских Словена Коцељу. Док српском кнезу пише о комплексним питањима свештеника *ацефала* и црквене организације, Коцељу у поменутих писмима папа објашњава природу хришћанског схватања брака и став цркве по питању развода, дакле, неке основне елементе хришћанске вере.²³⁸ Треба се подсетити да је Коцељева породица у додиру са хришћанством још од око 828. године, када је посвећена црква у Њитри, тадашњој престоници његовог оца Прибине, премда је он сам примио хришћанство на франачком двору неколико година касније.²³⁹ Коначно, папино писмо Мутимиру не спомиње ништа о деловању некакве византијске свештеничке мисије у Србији. Србија се у њему сматра интегралним делом хришћанског света и јурисдикционог подручја Римске цркве.

Када је реч о верским приликама у приморским српским земљама – Дукљи, Травунији, Захумљу и Паганији – у IX веку, података је далеко мање. Само је за Дукљу, на основу археолошких налаза, потврђено присуство хришћанства већ почетком IX века, пошто је откривен низ хришћанских сакралних објеката који потичу из тог времена.²⁴⁰ Што се тиче Паганије, други извори потврђују Порфиригенову тезу да се Неретљани зову и Пагани јер нису примили хришћанство онда када и остали Срби, пошто *пагани* на језику Словена значи *некршћени*.²⁴¹ У *Млејачкој хроници* забележено је да је око 830. године, за време дужда Јована I Партицијака (829–836), у Венецију код дужда дошао *посланик Словена са неретљанских острва*, да успостави са њим мир, и да је том приликом од самог дужда био и крштен (*ab eo baptizatus est*).²⁴² Дакле, тридесетих година IX века Пагани су и даље били *пагани*, али је већ и међу њима почињало да долази до појединачних случајева покрштавања.²⁴³

²³⁸ *Johannis VIII epp.*, 282.9–15, 283.6–10. Треба се присетити да су сличне проблеме у објашњавању хришћанског схватања брака имали и Константин и Методије током своје мисије у Моравској између 863. и 867. године, *Żywoty*, K XV, 71–73.

²³⁹ *De conversione*, 11.20–24, 12.7–8; *Dvornik*, *Missions*, 77–78.

²⁴⁰ Историја Црне Горе I, Титоград 1967, 355–358, 367–380 (*Ј. Ковачевић*); *Живковић*, *Јужни Словени*, 399; *Исти*, Црквена организација, 154–155.

²⁴¹ *DAI I*, 29.79–84, 36.9–11.

²⁴² *Chron. Ven.*, 16.40–41.

²⁴³ Уп. и *Живковић*, *Јужни Словени*, 342–343, нап. 1111.

Порфирогенитова прича из 29. главе *De administrando imperio*, да су сви Срби и Хрвати крштени на почетку владавине цара Василија I, а да Неретљани нису, па су зато названи *Пагани*, да би потом и они сами затражили од истог цара да буду крштени, пре краја његове владавине 886. године, изгледа крајње невероватно. За тако кратко време остајући верни паганству после покрштавања својих суседа, они не би завредили да од њих буду називани *паганима*. Њихова верност паганству и одбијање да се покрсте трајала је много више времена након покрштавања осталих Срба и Хрвата.²⁴⁴ Реч *пагани*, која и у Порфирогенитово време у словенском језику означава *некршћене*, у ствари је латинска, тј. романска. Словени су прво морали бити крштени, и то посредством Римске цркве, да би могли преузети ту реч и схватити њено значење, па би тек онда могли да је користе као ознаку за неког другог.

Порекло Порфирогенитових вести о покршћивању Срба и Хрватиа у време Василија I

Према свему горе изнетом, јасно је да Порфирогенитове вести о византијској мисији која је било покрстила, било окончала покрштавање Срба и Хрвата у првим годинама владавине цара Василија I, немају упориште у историјској истини. Међутим, тешко је рећи и да је он те вести сасвим измислио. Као и највећи део података које у својим делима износи, тако је и њих преузео из неког другог извора. Идентификација тог извора није немогућа, како се у први мах чини. Вести о покрштавању Словена у време свог деде, цара Василија I (867–886), Константин VII Порфирогенит је преузео из једног дела свог оца, цара Лава VI Мудрог (886–912) – из његове добро познате *Тактике*.

У *Тактици* Лав VI пише о начину борбе различитих народа са којима су Ромеји долазили у додир током дуге историје, и о начину на који Ромеји треба да се боре против њих. Међу тим народима су и Словени. Податке о њима и њиховој борбеној тактици Лав преузима у потпуности из Псеудо-Маврикијевог *Сѣрапѣгикона*, с краја VI и почетка VII века.²⁴⁵ Ипак, свестан да се ти подаци односе на давно прошло време, када су, како и сам каже, *Словени живели у својој земљи, са оне сѣране Дунава*, Лав додаје и неке податке који се односе на њихову потоњу историју, након што су прешли Дунав и *подвили свој врати под јарам Ромеја*.²⁴⁶ Према Лаву, пошто су прешли са

²⁴⁴ Уп. Љ. Максимовић, О времену доласка Неретљана на далматинска острва, ЗФФБ 8 (1964) 149–150; *Исти*, Покрштавање, 163–164. Прихватајући Порфирогенитове вести о покрштавању Срба и Хрвата у време цара Василија I, а покрштавање Неретљана у каснији период владавине истог цара, истраживачи су ово потоње датирани између 874. и 886, или прецизније, између 876. и 879. године, уп. исто, 164, нап. 39.

²⁴⁵ ВИИНЈ I, 257–258 (*Б. Крекић*).

²⁴⁶ *Taktika*, 18.370–376.

ове стране Дунава и под ромејску власт, Словени су задржали сопствени начин живота и покоравали су се само својим домаћим владарима, уместо да се потчине и подвргну ромејским законима. Они њак који су љримили свейињу сѣасоносног кришћења, наставља Лав, и до наших дана, онолико колико је до њих, чувају склоносћ љрема сѣарим слободама.²⁴⁷ Мало даље, Лав наставља: *Наши љо Божјој вољи оѣац и самодржац Ромеја Василије учини да наѣусѣ сѣаре обичаје и љогрчивши и архонѣима љо ромејском начину љоѣчинивши и кришћењем удосѣојивши, ослободи их љоѣчињеносѣи њиховим архонѣима и научи их да војују љроѣив народа који раѣују љроѣив Ромеја...*²⁴⁸

Да је управо то место послужило Порфиригениту као извор за повест о покрштавању Срба и Хрвата у 29. глави *De adminstrando imperio* и 52. и 54. одељку *Vita Basilii*, сведочи и податак да је Василије I том приликом ослободио Словене љоѣчињеносѣи соѣсѣивеним архонѣима и љоѣчинио их архонѣима љо ромејском начину. Исти податак налази се у оквиру поменутих повести о покрштавању Срба и Хрвата у *DAI* и *Vita Basilii*, само у измењеном облику. Наиме, читајући тај податак, Порфиригенит није могао да схвати како је то Василије лишио Словене њихових сопствених архоната, када у његово време њима и даље владају домаћи архонти, из домаћих династија. Порфиригенит је зато очеве речи саобразио оном што је сам познавао као чињеницу. Стога у његовој интерпретацији Василије није лишио Словене њихових соѣсѣивених архонѣа и љоѣчинио их архонѣима љо ромејском начину, већ је напротив, пошто их је покрстио, њима љосѣавио архонѣе које су сами хѣтели и изабрали, из рода из којег су сами волели и желели,²⁴⁹ односно наредио да њима владају архонѣи из реда њихових саѣлеменика, они које сами изаберу и рукоѣоложе, а не они који би могли да купе власт.²⁵⁰ Очигледно је да Порфиригенит преузима овај податак из Лавове *Такѣике*, и да га интерпретира, на унеколико различит начин, и у 29. глави *DAI* и у *Vita Basilii*.²⁵¹

Оно што Порфиригенит није разумео јесте то да се исти податак, као и цео горе наведени одломак Лавове *Такѣике*, није односио на Србе и Хрвате, него на Словене у Грчкој.²⁵² О томе довољно сведочи место у истом одломку на коме Лав пише како је Василије те Словене љогрчио (γραικόςας). За Србе

²⁴⁷ Taktika, 18.446–449.

²⁴⁸ Taktika, 18.453–457.

²⁴⁹ DAI I, 29.75–78.

²⁵⁰ Vita Basilii, 54.27–35. *Ферјанчић*, Василије I, 24–25, 28, износи тезу да се ови подаци заправо односе на преузимање власти у Србији и поделу земље од стране Мутимира, Стројимира и Гојника, након смрти њиховог оца Властимира, што би се све одиграло уз учешће и потврду византијске стране, тј. цара Василија I.

²⁵¹ То је сасвим исправно приметио и *Живковић*, *Јужни Словени*, 369–371, мада касније у истом делу тај свој закључак као да потпуно превиђа и поново расправља о питању Порфиригенинове вести о томе да је Василије I Србима и Хрватима поставио архонте, исто, 400.

²⁵² Уп. и *Живковић*, *Јужни Словени*, 370–371.

и Хрвате ни у ком случају се не би могло рећи да их је било ко *йогрчио*. Управо то што су исти Словени у Грчкој до Порфирогенитовог времена, захваљујући политици његовог деде и оца, били у приличној мери *йогрчени*, у чему је велику улогу одиграло и то што су им, како Лав и сведочи, цареви одузели домаће владаре и потчинили их византијским чиновницима, јесте и разлог због кога Порфирогенит не може да разуме да се подаци Лавове *Такџике* односе на њих. У његово време они већ дуго не представљају никакав самостални политички чинилац, за разлику од Словена из западног дела Балканског полуострва. Зато Порфирогенит закључује да се подаци о Словенима које је забележио његов отац, укључујући и оне о покрштавању, односе управо на Србе и Хрвате. Међутим, на основу других извора, оних на којима заснива своје писање у 31. и 32. глави *DAI*, знао је да су Срби и Хрвати примили хришћанство раније, пре владавине Василија I. Познајући и податке Лавове *Такџике* да их је тек Василије *удостојио кршћења*, Порфирогенит се нашао суочен са контрадикторним подацима о том питању. Одатле потичу и његове конструкције у 29. глави *DAI* и у *Vita Basilii*, да су међу Србима и Хрватима само неки били покрштени, док је већина до Василијевог времена остала некрштена, односно да су сви некада били покрштени, али су у време Михаила II неки од њих, заједно са царском влашћу, одбацили и само крштење.

Дакле, Порфирогенит вести о византијској мисији покрштавања Срба и Хрвата у време цара Василија I преузима из *Такџике* свог оца, цара Лава VI. Остали подаци који прате његове вести о томе у 29. глави *De administrando imperio* и 52. и 54. одељку *Vita Basilii*, тј. начин на који је покрштавање спроведено, његова су конструкција, а деловање византијске флоте у Јадранском мору на почетку владавине Василија I послужило му је као временски оквир. Сами пак подаци о покрштавању Словена у Лавовој *Такџици* односе се на Словене у Грчкој. О томе ће бити више речи у наредном поглављу.

УНУТРАШЊА ХОМОГЕНИЗАЦИЈА

Блистави успеси на спољном плану обележили су византијску црквену политику првих година владавине Василија I. Постигнуто је помирење са Римом, а успостављање јурисдикције Цариградске патријаршије над читавом Бугарском 870. године било је круна прегалаштва византијске цркве из претходне епохе. Рестаурација Игњатија на патријаршијском престолу донела је и затишје у односима завађених фракција унутар ње саме. У таквим околностима цар Василије се окренуо сређивању верске слике унутар самог Царства. Поједини изворни подаци приписују му иницијативу за покрштавање одређених група становништва које још нису припадале зва-

ничном византијском православљу – словенских и грчких пагана и Јевреја. Такође, добро је познато да је управо Василије I био тај који је предузео најодлучније мере и за искорењивање јеретичких заједница на источним границама Царстава – павликијана.

Покршћивање Словена у Грчкој и на Пелопонезу

Према једном наводу *Тактике* Лава VI Мудрог (886–912), његов отац, цар Василије I, учинио је да Словени напусте старе обичаје и, *погрчивши и подредивши архонћима по ромејском начину и кришћенјем удосћојивши, ослободио их је ројства њиховим архонћима и научио да војују против народа који рађују против Ромеја, постојуајући јасљиво према њима*. Тиме је Ромеје, који су многа узнемиравања и рајове од њих претрпели у сџара времена, учинио безбрижнима од словенских побуна.²⁵³ У претходном поглављу већ је истакнуто да се наведени одломак не односи на Србе и Хрвате, већ на Словене у Грчкој.²⁵⁴ Осим навода да је те Словене Василије I *погрчио* (Γραικῶσας), што Србе и Хрвате свакако није, да је реч о Словенима у Грчкој упућује и навод да су пре тога ти Словени чинили честе побуне против Ромеја. За разлику од Срба и Хрвата, који су били далеко ван домашаја непосредне византијске власти, Словени у Грчкој имали су још од времена свог досељавања, почетком VII века, далеко непосреднији додир са византијским царским властима и своје јасно место у њиховом систему.²⁵⁵

Међутим, управо у тој чињеници крије се и невоља са прецизним тумачењем Лавових речи да је поменуте Словене Василије I *кришћенјем удосћојио*. Почети хришћанства код поменутих Словена свакако се јављају још у VII веку.²⁵⁶ У VIII веку чак је и један цариградски патријарх Словен – Никита (766–780).²⁵⁷ И покрштавање Словена на Пелопонезу, који су се најдуже опирали успостављању царске власти над њима и укључивању не само у царски државни поредак него и у токове византијске цивилизације, запо-

²⁵³ Taktika, 18.453–460.

²⁵⁴ Под *Словенима* у Грчкој подразумевам сва позната словенска племена која су према изворима VII–IX века насељавала простор данашње Грчке – Другувите, Сагудате, Вајуните, Верзите, Велегезите, Ринхињане, Струмљане, Смољане, односно Милинге и Језерите на Пелопонезу. За њих византијски извори најчешће користе збирни појам *Склавиније* (αἱ Σκλαβηνία). О *Склавинијама*, cf. ODB III, 1910–1911 (O. Pritsak); LdMA VII, 1988 (J. Koder).

²⁵⁵ За исцрпну студију о питањима насељавања Словена у Грчкој, њиховој самосталности и успостављању царске власти над њима, засновану на широкој изворној основи и уз консултацију целокупне постојеће литературе, уп. *Живковић*, *Јужни Словени*, 43–262.

²⁵⁶ *Dvornik*, *Slaves*, 235; *Иванова*, *Распространение*, 10–15. Уп. ВИИН I, 268, нап. 6 (коментар уз вести Јована Каминијата, *М. Рајковић*), за преглед старијих мишљења и литературе о процесу покрштавања Словена у Грчкој. О томе уп. и *Оболенски*, *Комонвелт*, 97–99.

²⁵⁷ Theophanis Chronographia I, ed. C. de Boor, Lipsiae 1883, 440.11–13.

чело је убрзо после 783. године, а интензивирано је после 805.²⁵⁸ Словени у околини Солуна чини се да су на почетку IX века били већ дуго хришћани, јер је у то време Св. Григорије Декаполита одабрао баш њихове крајеве за подвизавање у тишини.²⁵⁹ У поглављу о моравској мисији Константина Философа и Методија већ је било речи о могућем деловању царева Аморијске династије међу њима, а указано је и на податак *Слова о њисменима* Црнорисца Храбра о томе да су Словени били покрштени још пре него што им је Константин Философ саставио писмо.

Слично је и са наводом да је Василије I ослободио Словене потчињености њиховим сопственим архонтима и потчинио их *архонџима на ромејски начин*. Чињеница је да су територије појединачних словенских племена, у византијским изворима најчешће називане збирно *Склавинијама*, током VII и VIII века имале своје домаће кнежеве.²⁶⁰ Међутим, већ од VIII века јављају се управитељи тих *Склавинија* за које је извесно да су обични царски чиновници, јер носе и висока царска достојанства. У питању су најпре потомци домаћих словенских кнежевских родова, који, задржавајући власт над својим народом, признају врховну власт цара и постају његови чиновници и намесници над тим народима, те на тај начин улазе у управни и друштвени систем Царства.²⁶¹ Међутим, током IX века чини се да улази у праксу да се на места царских управитеља над словенским племенима уместо припадника домаћих кнежевских родова постављају сами Ромеји. Тако *Житије Методијево* изричито наводи како је Методија, Ромеја и сина високог ромејског достојанственика, у младости, пре него што је примио монашки образ, цар поставио *да држи словенско кнежевство*, свакако једну од *Склавинија* у околини Солуна.²⁶² То непобитно сведочи да је процес уклањања домаћих кнежева из *Склавинија* и њиховог замењивања ромејским чиновницима почео давно пре доласка на власт Василија I 867.²⁶³

И сама Лавова *Тактика* садржи противуречне податке о покрштавању Словена. Лав најпре пише како су словенска племена била слободољубива у

²⁵⁸ *Dvornik*, *Slaves*, 240–248; *Иванова*, *Распространение*, 15–16; *П. Комаџина*, *Оснивање Патраске и Атинске митрополије и Словени на Пелопонезу*, ЗРВИ 46 (2009) 46–47.

²⁵⁹ *La vie de Saint Grégoire le Décapolite et les Slaves Macédoniens au IX^e siècle*, ed. *F. Dvornik*, Paris 1926, 35–36, 61.20–62.4; *Vita des Hl. Gregorios Dekapolites*, § 49.1–15.

²⁶⁰ О познатим кнежевима Словена у Грчкој, уп. *Живковић*, *Јужни Словени*, 208–219, 231–239.

²⁶¹ *Живковић*, *Јужни Словени*, 231–239.

²⁶² *Żywoty*, М II, 105; *Tachiaos*, *Some Controversial Points*, 46–61, са критичким освртом на ранију литературу. Уп. и *Живковић*, *Јужни Словени*, 256–257.

²⁶³ У *Књизи о церемонијама* помиње се како је цар Михаило III примио посланике побуњених Словена из *Суделиџије* (највероватније Сагудатија), али и посланике других Словена из *солунске архонџије*, *De cerimoniis I*, 634.9–635.6; ВИНЈ II, 76 (*Б. Ферјанчић*). То сведочи да су у то време поједине групе Словена већ биле укључене и у непосредне оквире царских административних институција.

својој земљи, с оне стране Дунава, па и када су прешли на ромејску страну више су волели да их уништавају архонти њиховог племена него да се потчине и подвргну ромејским законима. И они који су примили хришћанство према савременом кршћанству и до наших дана, колико је до њих, чувају склоност према старим слободама.²⁶⁴ Мало даље, међутим, налази се горе наведено место, да је Василије I Словене погргчио и кршћанством удостиојио, а такође их је ослободио и потчињености њиховим домаћим архонтима.²⁶⁵ Ако се под старим слободама Словена подразумева жеља да њима влада домаћи владар, онда би те слободе биле коначно укинуге од стране Василија I. Према првом наводу, крштење је томе претходило. Међутим, пошто се помињу они који су примили хришћанство према савременом кршћанству, јасно је и да оно није обухватило све Словене.

За један арабљански извор дуго се веровало да говори о покрштавању Словена у Грчкој у време цара Василија I. Путописац Харун Ибн Јахија, који је прошао кроз византијску територију путем од Цариграда до Солуна и даље према Јадранском мору 894/895. године, забележио је да се, пошто се изађе из Солуна, улази у земљу Словена, који су хришћани, а покршћени су за време краља Басуса.²⁶⁶ Ранији истраживачи су у краљу Басусу увек видели цара Василија I. Међутим, како је показала И. Цвијановић, арабљански писци увек су име цара Василија писали *Басил*, док име Басус код неких од њих означава у ствари бугарског кнеза Бориса.²⁶⁷ Према томе, Харунов податак о покрштавању Словена односи се, у ствари, на покрштавање Бугара.²⁶⁸

Чињеница је да се за време владавине Василија I јављају у изворима први пут епископије за поједина словенска племена у Грчкој. На *Фотијево* сабору 879/880. били су присутни, између осталих, и *Стефан*, *епископ Вагенетије* и *Петар*, *епископ Другувитије*.²⁶⁹ У њима треба препознати црквене старешине словенских племена Вајунита и Другувита.²⁷⁰ У епископским notiцијама Цариградске цркве, почев од notiција 7 и 8–9, с краја IX и почетка X века, јавља се епископ Другувитије увек у оквиру Солунске митрополије.²⁷¹

Живковић, Јужни Словени, 134–136, сматра да под именом *Суделиија* не треба препознати Сагудатију у залеђу Солуна, већ земљу Језерита на Пелопонезу.

²⁶⁴ Taktika, 18.441–449.

²⁶⁵ Taktika, 18.454–456.

²⁶⁶ *Цвијовић*, Путопис, 39.

²⁶⁷ *Цвијовић*, Путопис, 39–40, нап. 39.

²⁶⁸ Податак Јована Каминијата с почетка X века, да је *водом свейог кршћанства скијски народ постојао сличан хришћоименим људима*, Ioannis Caminiatae De expugnatione Thessalonicae, ed. G. Böhlig, Berlini 1973 (CFHB 4), § 9.2–3, такође се односи на Бугаре, које у свом спису он доследно назива *Скијима*, cf. *ibid.*, § 6.6–8, 8.6, а не на Словене у околини Солуна, како се сматра у ВИИИЈ I, 268, нап. 6 (*М. Рајковић*).

²⁶⁹ *Mansi*, XVII, 376 A.

²⁷⁰ *Dvornik*, Slaves, 235–236; *Живковић*, Јужни Словени, 252–253.

²⁷¹ *Notitiae*, 7.299; 9.185; 10.218; 13.228.

Епископија Вајунита, који су живели у Епиру, никада се не јавља у епископским notiцијама, али се, почев од поменутих notiција с краја IX и почетка X века јављају неке друге епископије, за које се по називима може закључити да су словенске. У митрополији Ларисе помиње се епископија Језера,²⁷² у митрополији Филипопоља епископије Љутице, Великије и τῶν Βουκουβῶν,²⁷³ а у митрополији Филипа епископија *друге* Великије и епископија Смољана.²⁷⁴ Епископске notiције које су настале пре 879. године не садрже попис епископија у оквиру митрополија *зайадних ѱровинција*, тј. оних које су некада припадале Риму, а почев од 732. постепено су укључиване у оквир Цариградске патријаршије. Због тога није могуће установити да ли је нека од наведених епископија постојала и пре краја IX века. У сваком случају, ако и није имао пресудну улогу у њиховом покрштавању, остаје отворена могућност да је цар Василије I одлучујуће допринео успостављању трајне црквене, епископске организације међу Словенима у Грчкој.²⁷⁵

Из свега изнетог, чини се да би у случају покрштавања Словена у Грчкој требало следити излагање *Такѿике* Лава VI. Неки од њих, вероватно већина, примили су хришћанство још од раније, док су преостали покрштени за време Василија I. Од помоћи у идентификацији тих Словена, или бар у њиховој убикацији, може бити податак *Такѿике* да је цар те Словене *ѿогрчио* (Γραικῶσας). Уопште није јасно зашто је Лав употребио управо тај израз. Иза наведеног облика партиципа требало би да стоји глагол *γραικῶω, изведен из именице Γραικός, и који би требало да значи *грецизирајѿи, ѿогрчијѿи, учинијѿи да неко ѿостане Грк*.²⁷⁶ Називи Γραικός и Γραικοί јављају се изузетно ретко у византијским изворима, и углавном означавају оне пределе Ромејског царства који су били *грчки* по језику и карактеру.²⁷⁷ Према томе, оне Словене које је

²⁷² Notitiae, 7.569; 9.440; 10.519; 13.568.

²⁷³ Notitiae, 7.586, 593, 594; 9.457, 464, 465; 10.544, 551, 552; 13.594, 601, 602.

²⁷⁴ Notitiae, 7.616, 618; 9.490, 492; 10.580, 582; 13.630, 632.

²⁷⁵ *Dvornik*, Slaves, 233–239; *Иванова*, Распространение, 22–23; *Живковић*, Јужни Словени, 251–253, 255–256. Томе у прилог могао би да говори случај епископије Вајунита, која се помиње само у актима Сабора 879/880, и не јавља се ни у једној потоњој епископској notiцији. Могло би се закључити да је то била једна ефемерна творевина, саздана зарад успостављања епископске организације међу Вајунитима, али која се није одржала, већ је брзо уступила место ширењу надлежности епископа суседних градова у Епиру. Слично су и остала словенска племена у Грчкој, попут Велегезита, Сагудата, Струмљана, Ринхињана, као и оних на Пелопонезу, махом дошла под управу епископа суседних градова. Своје посебне епископе задржали су само Другувити и Смољани.

²⁷⁶ *Lexikon* II, 328. О употреби и значењу израза Γραικῶσας код Лава VI, уп. и *Tsaras*, *Νόημα*, 135–157.

²⁷⁷ Код Прокопија тај назив означава Јустинијанове војнике из грчких крајева Царства, Procopius I–II: *Bella* I–VIII, ed. *J. Haury*, Lipsiae 1963, IV, 27.38; V, 18.40, 29.11; VII, 9.12, 21.4, 12, 14; VIII, 23.25; Procopius III: *Historia arcana*, ed. *J. Haury*, Lipsiae 1963, 24.7. Теодор Студит такође под појмом Γραικῶσας подразумева Византијско царство, а под појмом Γραικοί његове

Василије *ἰογρчио* и покрстио требало би тражити управо на оном простору на коме су они живели заједно са *грчким* становништвом. То се пре свега односи на Грчку и Пелопонез.

Чини се, међутим, да је Пелопонез најисправније решење. Покрштавање Словена на Пелопонезу, како је већ истакнуто, почело је после 783, а интензивиранио је након гушења њихове побуне од стране цара Нићифора I 805. године, и главну улогу у том процесу имала је тада успостављена Патраска митрополија. Словени су чак били подређени да служе самој митрополији. На њиховој територији основано је више епископија.²⁷⁸ Међутим, Порфиригенит говори о честим побунама и непокорности словенских племена са Пелопонеза, у првом реду Милинга и Језерита на неприступачном Тајгету.²⁷⁹ Према *Vita Basilii*, за време таквих побуна током владавине Василија I чак су и отворено одбацивали хришћанство, које је цар морао поново да им наметне са поновним успостављањем власти.²⁸⁰ Неки други извори, међутим, сведоче да процес покрштавања Словена на Пелопонезу није био окончан ни после смрти цара Василија I.²⁸¹

Последњи Јелини – Маињани на Пелопонезу

У вези са Пелопонезом стоји и најинтересантнији податак о делатности покрштавања одређених група на територији Царства у време и заслугом Василија I. У 50. глави списа *De administrando imperio*, након што је завршио са описивањем историјата побуна против царске власти словенских племена на Пелопонезу – Милинга и Језерита, Константин VII Порфиригенит доноси кратко излагање о становницима полуострва Маине, средњег „прста“ на југу Пелопонеза, између Месинског и Лаконског залива. Они, пише Порфириге-

становнике, док на једном месту изричито одваја Гракија–у од Јерменије (Арμενία), Theodori Studitae ерр., 145.19, 419.30, 458.27–28. Именом Гракиој Лавов син, цар Константин VII Порфиригенит на једном месту назива становнике околине Патраса на Пелопонезу, суседе тамошњих Словена који су се побунили у време цара Нићифора I, 805. године, DAI I, 49.4–6. У актима Цариградског сабора из 869/870. израз *γρακιστί* означава оно што је на грчком језику, *Mansi*, XVI, 376 B. За остале примере, cf. Lexikon II, 328. Вреди навести и посланицу папе Хадријана I (772–795) Седмом васељенском сабору 787. године, где се појмом Гракија, што представља грчки превод латинског *Graecia*, означава целокупно царство цариградског цара, *Mansi*, XII, 1059 D, 1062 A, 1071 B. *Tsaras*, Νόημα, 144–148, сматра да назив *Γρακός* у византијско време означава *Јелина – хришћанина*, насупрот називу *Ἑλλήν*, који означава *паганина*. *Живковић*, Јужни Словени, 124, нап. 280, сматра да се изразом Гракиој означавају Грци пресељени из Италије, где су становници тамошњих грчких колонија носили тај назив још од доба класичне антике, што није исправно гледиште.

²⁷⁸ *Комаџина*, Оснивање, 32–38, 46–47.

²⁷⁹ DAI I, 50.1–70.

²⁸⁰ *Vita Basilii*, 61.27–39.

²⁸¹ *D. Zakythēnos*, *Οἱ Σλάβοι ἐν Ἑλλάδι*, Athēnai 1945, 95. no. 2.

нит, нису родом од гореречених Словена, него од сѣтаријих Ромеја, и све до сада суседи их зову Јелинима, зашто шћо су у сѣтара времена били идолопоклонници и клањали се идолима на начин сѣтарих Јелина. Они су за царевања славног Василија ѿкршћени и ѿсѣтали хришћани.²⁸² Затим даје остале податке о њима. Земља у којој живе је безводна и непроходна, али рађа маслине, од којих потичу њихови приходи. Налази се *крај Малеје, с оне сѣране Језера*, према обали. Они су покорни и примају архонта кога им постави стратег (Пелопонеза), и поковавају се и повинују наредбама стратега, од давнина плаћајући данак од 400 номизми.²⁸³

Порфирогенитови подаци о Маини допуњују податке *Монемвасијске хронике* и *Ареѣине схолије* да је током 218 година словенске доминације Пелопонезом (наводно између 587. и 805), источни део полуострва, од Коринта до Малеје, остао изван словенске власти и поковавао се цару Ромеја и стратегу Пелопонеза.²⁸⁴ Према Порфирогенитовим вестима, слично је било и са Маином на југу Пелопонеза. И њени становници су се за све то време поковали цару и стратегу и плаћали данак од 400 номизми. Међутим, док су, према *Монемвасијској хроници* становници источног Пелопонеза, *од Коринѣа до Мелеје*, били хришћани,²⁸⁵ становници Маине, према Порфирогениту, били су пагани, а њихови суседи, свакако управо поменути становници источног Пелопонеза, називали су их због тога *Јелинима*.

Колико су наведене Порфирогенитове вести тачне? Према *Монемвасијској хроници*, упавши на Пелопонез, Словени су *наѣадали и унишћавали благородне и јелинске народе* (τὰ εὐγενῆ καὶ ἑλληνικὰ ἔθνη).²⁸⁶ Биће да на овом месту *Монемвасијска хроника* говори о две групе становника Пелопонеза пре словенског досељавања крајем VI и почетком VII века. Једно су *благородни народи*, под чиме би требало подразумевати хришћане, а друго су *јелински народи*, тј. пагани. Током највећег дела византијске епохе, *Јелин* је синоним за

²⁸² DAI I, 50.71–76.

²⁸³ DAI I, 50.76–82.

²⁸⁴ Cronaca di Monemvasia, 141–144; S. Kougeas, 'Επὶ τοῦ καλουμένου χρονικοῦ *Περὶ τῆς κτίσεως τῆς Μονεμβασίας*, Νέος Ἑλληνομνήμων 9 (1912) 474–475 (= Arethas of Caesarea, Athens 1985, 192–193).

²⁸⁵ *Монемвасијска хроника* излаже судбину ранијих становника Пелопонеза пред словенском инвазијом. Неки су побегли на суседна острва, попут Коринћана и Аргивљана, неки пак у далеку Италију, попут становника Патраса, други на Сицилију, попут Лакедемоњана. Други део Лакедемоњана склонио се на Малеју, заједно са својим епископом, и подигао град Монемвасију, где је њихов епископ наставио да столује. Они који су се бавили земљорадњом и сточарством населили су се у кршним пределима у суседству, који су названи *Цаконије*, Cronaca di Monemvasia, II. 90–133. Наравно, прича из *Монемвасијске хронике* је легенда, јер пелопонески Цакони нису потомци Лакедемоњана, него сасвим специфичан историјски феномен, о чему, cf. S. C. Caratzas, *Les Tzacones*, Berlin – New York 1976. (Supplementa Byzantina 4).

²⁸⁶ Cronaca di Monemvasia, II. 88–90.

паганина.²⁸⁷ То показује уосталом и Порфиригенит, пишући наведене редове о Маињанима. Тешко да би у *Монемвасијској хроници* појам *Јелини* могао да значи нешто друго. У византијској употреби тај појам увек стоји насупрот нечему *благородном*, хришћанском. Стога, према *Монемвасијској хроници*, на Пелопонезу је још било пагана у време досељавања Словена крајем VI и почетком VII века.²⁸⁸

Друга ствар коју треба истаћи јесте чињеница да се, за разлику од епископа Монемвасије са суседног Малејског полуострва и неких других градова на источном Пелопонезу, који се помињу и током VII и VIII века,²⁸⁹ епископ Маине помиње први пут тек у епископским notiцијама с краја IX и почетка X века, тј. у notiцијама 7. и 8–9, и то као суфраган митрополита Коринта, као и епископи са подручја источног Пелопонеза.²⁹⁰ Значајна је и чињеница да се у поменутих notiцијама епископ Маине налази увек на последњем месту међу суфраганима коринтског митрополита, што може да укаже на каснији постанак епископије. Такође, вредан пажње и користан податак јесте и тај да се у notiцији 7. епископ Монемвасије наводи као епископ *Монемвасије или Тенара*.²⁹¹ Тенар је крајњи јужни рт полуострва Маине. Његово потпадање под епископом Монемвасије могло би се објаснити тиме да је у време пре словенског досељавања Маина била под управом епископа Лакедемона, чији је епископ Монемвасије био наследник, али и тиме да је док су Маињани били пагани и док није постојао епископ Маине, епископ Монемвасије, као најближи суседни епископ, полагао право на њихову земљу и у њој развијао мисионарско деловање.

Маињани су, дакле, били међу оним староседеоцима Пелопонеза који су остали пагани све до досељавања Словена. Уколико нису били покрштени пре доласка Словена, онда је сасвим разумљиво да нису могли бити покрштени ни након тога, пошто је највећи део полуострва од њих био поседнут, а тековине хришћанске ромејске цивилизације и највећи део царских институција

²⁸⁷ Lexikon III, 484–485; *Tsaras*, Νόημα, 144–148; *A. Kaldellis*, *Hellenism in Byzantium. The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition*, Cambridge 2007, 115–117, 120–131.

²⁸⁸ Арета Кесаријски († после 932), исписујући своју добро познату схолију уз препис *Историје* патријарха Нићифора, преноси у њој готово исти текст о досељавању и владавини Словена на Пелопонезу, који се налази у *Монемвасијској хроници*. Међутим, на месту где у хроници стоји да су Словени напали *благородне и јелинске народе* (τὰ εὐγενῆ καὶ ἑλληνικὰ ἔθνη), Арета пише *домородачке јелинске народе* (τὰ ἐγγενῆ Ἑλληνικὰ ἔθνη). Имајући у виду изнето о значењу појма *Јелин* у византијској епохи, Аретина верзија само би потврдила и оснажила тезу о одржавању пагана на Пелопонезу до словенског досељавања, пошто из његове схолије следи да су Словени, дошавши тамо, напали и уништили само пагане.

О замирању паганства и ширењу хришћанства на Пелопонезу до VI века, cf. *A. Bon*, *Le Péloponnèse byzantin jusqu'en 1204*, Paris 1951, 4–9.

²⁸⁹ *Комашина*, Оснивање, 37, нап. 50, 43–45.

²⁹⁰ *Notitiae*, 7.495; 9.378; 10.448; 13.444; *Комашина*, Оснивање, 43–45.

²⁹¹ *Notitiae*, 7.491.

углавном уништене. Остајући пагани дуго времена, Маињани су као такви доживљавани и од стране својих суседа, хришћанских Ромеја са источног Пелопонеза, па су их ови стога и називали *Јелинима*. У томе је упадљива сличност између Маињана и јужнословенских паганских Неретљана на јадранској обали, које су суседни хришћански Срби и Хрвати називали *Паганима*. Сличност између Маињана и Неретљана је и у томе што су, према Порфирогениту, живели у непроходним и неприступачним пределима, чиме донекле и објашњава њихово остајање у паганској вери.²⁹² Након поковавања и покрштавања пелопонеских Словена између 783. и 805, читава њихова територија потпала је под новоосновану митрополију Патраса, укључујући и обновљену епископску столицу у Лакедемону. Маина је, међутим, потпадала под митрополита Коринта.²⁹³ Имајући у виду то да реорганизација црквене администрације на Пелопонезу крајем VIII и почетком IX века није почивала на древним правима катедри из времена пре досељавања Словена, већ управо на стању које је настало као последица два века њихове доминације полуострвом,²⁹⁴ разлог за потпадање Маињана под Коринтску митрополију ипак треба тражити у праву које је полагао и деловању које је код њих развио епископ Монемвасије. Пошто Маина није била под словенском, него је признавала власт цара, то је епископ Монемвасије имао право надлежности над њима и пре царске реокупације словенског Пелопонеза између 783. и 805. Међутим, пошто су они и даље били пагани, надлежност епископа Монемвасије била је само формална. Ипак, нема сумње да је управо епископ Монемвасије био главни инструмент царских власти у покрштавању Маињана. Када је већина њих покрштена, основана је и посебна епископија за Маињане, такође под митрополитом Коринта. Пошто се та епископија први пут помиње крајем IX века, није искључено да је настала управо у време цара Василија I, те да су и Маињани тада коначно приведени Христовој вери.

Покрштавање Јевреја

Свакако најрадикалнији подухват који је предузео Василије I у циљу верске хомогенизације унутар Царства било је насилно покрштавање Јевреја, које је спровео 873/874. године. Тај догађај је оставио снажан утисак, како на савременике, тако и на потомство. За разлику од Василијевих напора ка покрштавању словенских и грчких пагана на Пелопонезу, који су оставили мало трагова у изворима, покрштавање Јевреја доста је добро документовано.²⁹⁵

²⁹² ДА I, 29.79–81; 50.76–78.

²⁹³ *Комајина*, Оснивање, 40–47.

²⁹⁴ *Комајина*, Оснивање, 40–50.

²⁹⁵ О томе уп. стари рад *F. Cumont*, *La conversion des juifs byzantins au IX^e siècle*, *Revue de l'instruction publique en Belgique* 46 (1903) 8–15; *Sharf*, *Byzantine Jewry*, 82–94.

Хронологија је прецизно установљена захваљујући тзв. *Кембричкој хроници*, која садржи податак да *леѿа 6382. беху ѿокриѿени Јевреји, индикѿа седмог*.²⁹⁶ 6382. година од Стварања света, која јесте и седми индикт, трајала је од 1. септембра 873. до 31. августа 874. Василијев мотив на тај корак његов син, цар Лав VI Мудри, у *новели бр. 55*, правда *великом љубављу* коју је Василије I имао према *сѿасењу Јевреја*, због чега се *није задовољио да их, као они (цареви) ѿре њега, осѿави у уређењу ѿосѿојеђих закона, него их је, шѿо излагањима свеѿих сѿиса, шѿо оѿоменама њих, сѿасоносном хришћанском веровању ѿреобраѿивши, живоѿворној води кришћења усѿео ѿривесѿи*.²⁹⁷ Унук пак Василијев, а Лавов син, Константин VII Порфирогенит, пишући повест тог догађаја у 95. глави *Vita Basilii*, мотиве свог деде не објашњава *љубављу ка сѿасењу Јевреја*, већ Василијевом свешћу о томе да *Бог ни о чему ѿако не мари као о сѿасењу душа*, због чега није желео да *изгледа небрижан и немаран ѿрема ѿом аѿосѿолском делу*. Зато је *јудејски народ ѿрви, необрезан у срцу, колико је у његовој моћи, ухваѿио у ѿкорностѿ Хрисѿу*.²⁹⁸

О начину на који су Јевреји преобраћани у хришћанску веру најпре указују подаци једног савременог списка, насталог управо као одговор на Василијеву политику покрштавања Јевреја. Под називом *Слово које излаже да не ѿреба журно ѿружати руку која кришћава Јеврејима ако их неко ѿреѿходно сѿрого не исѿражи*, спис је саставио савременик догађаја, добро нам познати Григорије Азвеста, пошто је, након пада Сиракузе у руке Арабљана 878. године, постао митрополит Никеје, 878/879.²⁹⁹ На једном месту, Азвеста пише како се Јевреји који треба да се покрсте позивају *од оног који држи власѿ*, тј. цара,³⁰⁰ и пред царем се одричу својих *сѿарих закона*,³⁰¹ тј. правила и обреда јеврејске вере. Порфирогенит тај начин описује опширније. Према њему, цар је Јеврејима заповедио да на *расѿравама* (*διαλέξεις*) изнесу аргументе у прилог сопствене вере, па да се или покажу *креѿки и неосѿорени*,

²⁹⁶ ...Ἐτους ,στπβ' ἐβαπτίσθησαν οἱ Ἑβραῖοι, ἰνδικτιῶνος ζ'..., *Kleinchroniken*, 45.21; Pseudo-Symeon, 691.8–10, смешта покрштавање Јевреја у *седму и осму годину* Василијеве владавине, што би била 872/873. и 873/874, рачунајући од његовог крунисања после убиства Варде, маја 866. године, односно 873/874. и 874/875, рачунајући од преузимања самодржавља 867. године. У сваком случају, веома близу хронологији коју даје наведена кратка хроника. Међутим, на хронологији Василијеве владавине у делу Псеудо-Симеона не могу се засновати никакви озбиљнији закључци, будући да је она иначе јако непоуздана, пошто сваки појединачни догађај Василијевог царевања везује за по једну тачно одређену годину његове владавине.

²⁹⁷ *Novelles*, no. LV, 211.3–9.

²⁹⁸ *Vita Basilii*, 95.1–6. О Василијевом покушају покрштавања Јевреја пишу још и Симеон Логотет, Псеудо-Симеон и Настављач Георгија Монаха, *Symeon*, 132.10; Pseudo-Symeon, 691.8–10; *Georgius Monachus Continuatus*, 842.12–16.

²⁹⁹ *Dagron*, *Traité*, 313–357.

³⁰⁰ *Dagron*, *Traité*, 319.

³⁰¹ *Dagron*, *Traité*, 327.

или да поверују да глава Закона и Пророка беше Христос и да је Закон имао облик сенке, која се сијањем сунчеве светлости распршила, те да њисџује учењу Господњем и да се крстије.³⁰² Новела бр. 55. Лава VI не спомиње такве расправе, мада би се алузија на њих могла крити иза сведочанства да је Василије Јевреје привео Христовој вери излагањем светих сџиса.³⁰³ Коначно, познији јеврејски извор, *Sefer Yuhasin* из XI века, говори о некаквој јавној расправи која се у Цариграду водила између цара Василија I и јеврејског рабина Шефатије из јужне Италије. Пошто је цар у расправи надвладао рабина, заповедио је да отпочне прогон Јевреја.³⁰⁴ Расправе које наведени извори помињу свакако нису наликовале оној коју је са јеврејским богословима деценију и по раније на двору хазарског кагана водио Константин Философ, у којима би се најистакнутији хришћански богослови суочили са јеврејским представницима. Највероватније се радило о томе да је сваки појединачни случај покрштавања обављан у присуству цара или представника царске власти уз претходно излагање Јеврејима догми хришћанске вере и њихово одрицање од јудејства.³⁰⁵ Са друге стране, према савременом латинском писцу Ауксилију († о. 912), цар је Јевреје једноставно силом натерао да се покрсте (*per vim baptizari fecit*).³⁰⁶

Оне који су приступили хришћанској вери цар би наградио давањем новца, додељивањем достојанстава – избавио их је од њескобе њређаињих намеџа, објавио је да ће их учинити од њрезрених њошћованима, и многе је ослободио намеџнуџог вела заслeјљеностџи и вери њривео Христџовој.³⁰⁷ Тиме им је напуштање вере предака учинио подношљивијим, а уједно им дао и додатни мотив да се одлуче на такав корак. Међутим, принудио их је да се одрекну свега што је припадало њиховој старој вери и забранио им је да врше обрезања, поштују Сабат и све остало што иде уз то.³⁰⁸

У хришћанском царству Ромеја, Јевреји су били генерално у лошем положају, прилично ниско на социјалној лествици и незавидног материјалног стања. Били су у много чему дискриминисани, а такав положај био им је наметнут постојећим царским законима.³⁰⁹ Било им је дозвољено да се држе

³⁰² Vita Basilii, 95.6–12.

³⁰³ Nouelles, no. LV, 211.7–9.

³⁰⁴ *Dagron, Traité*, 349–350.

³⁰⁵ О томе уп. и *Traité*, 352.

³⁰⁶ *Auxilius und Vulgarius*, 109.

³⁰⁷ *Dagron, Traité*, 319; Vita Basilii, 95.12–16; Pseudo-Symeon, 691.8–10; Georgius Monachus Continuatus, 842.12–16.

³⁰⁸ Nouelles, no. LV, 211.9–13.

³⁰⁹ О томе уп. *Dagron, Traité*, 350–352. Преглед антијеврејског законодавства византијских царева пружа *Kohen*, *History of the Byzantine Jews*, 42–50. О положају Јевреја у Византији од VII до X века, cf. ODB II, 1040–1041 (*S. B. Bowman*); *Sharf*, *Byzantine Jewry*, 61–105; *Kohen*, op. cit., 51–61.

сопствене вере и само су цареви Ираклије (610–641) и Лав III (717–741) пре Василија I озбиљније размишљали о њиховом покрштавању.³¹⁰ Ипак, могућност коју им је понудио Василије да преласком у хришћанство добију не само новац већ и значајне друштвене повластице, могла је бити врло примамљива за неке од њих.

Византијска црква, која иначе не би имала ништа против придобијања нових верника, била је прилично подељена по питању цареве политике покрштавања Јевреја. Неки црквени кругови његову су политику у потпуности подржавали, док су други били одлучно против. Њима је сметао пре свега начин на који је та политика спровођена. Њихов представник био је Григорије Азвеста, који се са Фотијевим повратком на патријаршијску столицу 877. године и сам вратио на чело цркве у Сиракузи, а по њеном паду у руке Арабљана 21. маја 878. премештен је на још значајнији положај митрополита Никеје.³¹¹ Као митрополит Никеје, он је 878/879. саставио већ поменуто *Слово које излаже да не треба журно јружати руку која кришћава Јеврејима*. У њему износи ставове због којих су он и црквени кругови којима је припадао сматрали да је царева политика покрштавања Јевреја погрешна, након пет година њеног спровођења.³¹² Њима смета на првом месту то што се Јевреји придобијају за преобраћење новцем и материјалним користима. Крштење не сме бити начин да неко поправи свој материјални и социјални положај. Ако су се крстили само ради тога, они остају у срцу и даље Јевреји. Треба их крстити само ако они то чине добровољно, зато што то осећају својом душом.³¹³ На другом месту је то што цар покрштавање Јевреја спроводи потпуно неканонски, заобилазећи релевантна црквена правила. Наиме, ако неко од Јевреја ипак жели да се крсти, а да није на то намамљен новцем и обећањима материјалних добити, опет га не треба тек тако примити у цркву, већ треба добро испитати њихову ревност. У таквом случају обавезујући је Осми канон Седмог васељенског сабора у Никеји 787. године, који налаже да се Јевреји, који се изјашњавају као хришћани, не приме *ни на молићву ни у цркву*, осим ако због *искрене вере* желе да постану хришћани и *исповедају је свим срцем, савлађујући сојствене обичаје и обреде*, и ако истраже и исправе обичаје и обреде код других Јевреја. Тек тада их треба примити и крстити.³¹⁴ Међутим, они не треба да се одричу јеврејских обичаја и обреда пред царем, као што је тражио и спроводио Василије I, већ *пред Божјом црквом и њеним епископима и свешћеницима*. И не само да треба да се одрекну учења своје вере, већ и да

³¹⁰ *Dagron, Traité*, 347.

³¹¹ Према notiцији бр. 7, с почетка X века, никејски митрополит је заузимао 8. место у хијерархији Цариградске патријаршије, а сиракуски 13, cf. *Notitiae*, 7.8, 13, 232–238, 274–287.

³¹² О овом спису уп. и коментар издавача Ж. Дагрона, *Dagron, Traité*, 340–357.

³¹³ *Dagron, Traité*, 317–325.

³¹⁴ *Dagron, Traité*, 325–327; VII вас. 8, *Σύνταγμα* II, 583.

их анатемису, а затим да одређено време проведу као *каџихумени*, пре него што постану пуноправни чланови цркве.³¹⁵ У трећем делу списка Григорије се обраћа својим противницима у крилу цркве, тј. онима који су подржавали Василијеву политику. Они су правдали своје становиште тиме да царевом политиком крштавања Јевреја *догме нису угрожене*. Међутим, Григорије их упозорава да је управо крштење једна од најосновнијих *догми* хришћанске вере.³¹⁶ Коначно, Григорије се осврће на улогу коју су у Василијевој политици покрштавања Јевреја имала световна лица, пре свега сам цар. Григорије подсећа да канони цркве изричито налажу да се световна лица не мешају у црквене послове и да остану при својим дужностима.³¹⁷ Очигледно према наредби световних власти, свештеници су крштавали Јевреје без пријављивања надлежном епископу. Премда иначе, за тако обичну и свакодневну ствар каква је крштавање, свештеници нису дужни да се обраћају епископима, ипак тако нову и неубичајену ствар каква је покрштавање Јевреја свештеници не би смели да обављају а да са тим не упознају своје епископе. Према канонима, свештенике који делују мимо воље и знања епископа треба свргнути. Штавише, ни сами епископи не би смели да делују мимо знања и одобрења свог надлежног митрополита.³¹⁸

У овом последњем наводу препознаје се у потпуности Григоријево идеолошко становиште о црквеним питањима. Ни епископи не би смели да делују без одобрења свог митрополита, а митрополит над свим митрополитима јесте – патријарх. Дакле, патријарх је врховни судија у свим питањима везаним за устројство и функционисање цркве и верника. У време када је Василије започео своју политику покрштавања Јевреја, 873/874. године, цариградски патријарх био је Игњатије (други пут, 867–877). Нема назнака да се он овој царевој политици и начину на који је она спровођена и најмање супротстављао. Може се претпоставити да су његови следбеници били уједно и следбеници и подржаваоци те политике и да су управо они чинили оно крило у цркви коме се супротставио Григорије Азвеста својим списом. Ко је чинио круг Григоријевих истомишљеника није тешко претпоставити. Још од самих почетака Григорије је био уз Фотија, чији је и учитељ и верни следбеник био у свим приликама. Цар Василије вратио је Фотија на патријаршијски положај после Игњатијеве смрти 877. године. Управо за његовог столовања, 879/880, Григорије Азвеста се осмелио да напише спис у коме оштро напада начин на који је спровођена царева политика покрштавања Јевреја. Наглашавајући

³¹⁵ *Dagron, Traité*, 327–329, 354–356.

³¹⁶ *Dagron, Traité*, 329–333.

³¹⁷ *Dagron, Traité*, 335–337; Трул. 64, Σύνταγμα II, 453–454.

³¹⁸ *Dagron, Traité*, 337–339; Ап. 15, Σύνταγμα II, 20–21; Ап. 39, исто, 54; IV вас. 5, 13, исто, 229–230, 250; Трул. 17, 31, исто, 343, 371; Антиох. 9, Σύνταγμα III, 140–141; Лаодик. 57, Σύνταγμα III, 222.

у том спису да световне власти не треба да се мешају у црквене послове, и завршавајући га гледиштем да је патријарх врховни судија у свим црквеним питањима, Григорије износи заправо Фотијеву идеологију о односу световне и црквене власти у хришћанском Царству, коју ће непосредно потом и сам Фотије потпуно уобличити и изложити у значајном правном споменику своје епохе, *Еѿаногоги*, састављеној пред крај Василијевог живота, 885. или 886. године.³¹⁹

Посебно је, међутим, питање идеологије којом се водио Василије када је по својој вољи и уз само сопствени суд покрштавао Јевреје. Оно улази у оквиру општег питања о улози цара у историји византијске цркве и идеологији која је стајала иза ње.³²⁰ Овде се о таквом питању не може детаљније расправљати, али је из целокупног деловања Василија I на пољу црквених послова његовог доба јасно колико је та улога била велика и значајна.

Покрштавање Јевреја, које је од 873/874. спроводио Василије I, није дало трајније резултате. Његовом смрћу 886. године та политика је прекинута и највећи део покрштених Јевреја вратио се својој пређашњој вери. Како пише Порфирогенит, *већина њих се ѿо царевом ѿрестѿављењу као ѿси враѿише соѿсѿвенном бљувању*.³²¹ Савремени латински писац Ауксилије истиче како су малобројни били они од покрштених Јевреја који су после мало времена и даље вољно *давали ѿѿтврду веровања у Хрисѿта и слободно исѿоведали да чувају јеванђеоске зајовесѿи и аѿѿѿолске сѿисе ѿрема обичају*, а да ипак *нико од њих није ѿо други ѿуѿи био кршѿиен*.³²² Разлог за неуспех Василијеве политике и повратак покрштених Јевреја јудејству, његов син и наследник цар Лав VI налази у томе што, премда их је *делом ѿѿргао од јудејских размѿшљања*, није и *словом закона* опозвао и поништио раније законе који су им допуштали јудејски начин живота.³²³ То је решио да испуни он сам, и зато је донео своју 55. новелу, којом је *намеѿнуо ѿиѿшину на све сѿѿаро законодавсѿтво о Јеврејима*, да се они не би усудили другачије понашати се до онако *како је воља чѿсѿѿој и сѿѿасоносној вери хрѿишћана*. Према свима онима који би убудуће напустили хришћанско веровање и вратили се јудејским обичајима и догмама, требало би поступати у складу са старим законским одредбама о отпадницима од хришћанске вере.³²⁴ Ову новелу донео је нови цар 894. године, осам година

³¹⁹ Schminck, Studien, 15.

³²⁰ О томе у вези са Василијевом политиком покрштавања Јевреја, cf. *Dagron*, Traité, 356–357. О томе у византијској историји уопште, *Idem*, Empereur et pr tre.

³²¹ Vita Basilii, 95.16–18.

³²² Auxilius und Vulgarius, 109–110.

³²³ Nouvelles, no. LV, 211.13–15.

³²⁴ Nouvelles, no. LV, 211.16–22. Према јеврејској хроници *Sefer Yuhasin* из XI века, Лав VI опозвао је антијеврејске мере свог оца, *Dagron*, Traité, 349–350. Међутим, на основу ове новеле јасно је да није било тако.

после смрти Василија I и престанка његове политике покрштавања Јевреја. Показало се да је то било сувише касно. Највећи део покрштених Јевреја већ се вратио пређашњој вери. Међутим, како је то закључио Василијев унук, Константин Порфирогенит, сам труд који је у то уложио цар Василије I био је довољан да му заслужи довољну плату код Бога.³²⁵

Ако се следи наведени Порфирогенитов податак са почетка повести о покрштавању Јевреја у 95. одељку *Vita Basilii*, да је Василије I знао да *Бог ни о чему њако не мари као о спасању душа*, и да због тога није желео да *изгледа небрижан и немаран њрема њом айосѡлском делу*, и да је зато у покорност Христу привео *ѡрво* Јевреје,³²⁶ могло би се закључити да је његово деловање у циљу покрштавања последњих грчких и словенских пагана у Грчкој уследило званичном почетку покрштавања Јевреја 873/874. године. Међутим, пошто Порфирогенит у *Vita Basilii* одељак о покрштавању Јевреја ставља испред одељака о деловању свог деде у процесу покрштавања Бугара (одељак 96) и Руса (одељак 97),³²⁷ док о покрштавању Словена у Грчкој и грчких пагана у том спису не говори ништа, могуће је да је покрштавање Јевреја претходило само Василијевој активности, према Порфирогенитовом схватању, међу Бугарима и Русима, али не и покрштавању пагана на простору Грчке. О улози Василија I у питањима црквене организације код Бугара већ је било речи, а у поглављима која следе биће обрађена та тема код Руса.

Борба ѡроѡив ѡавликијанске јереси

Коначно, Василије I, као што је добро познато, одиграо је одлучујућу улогу у искорењивању павликијанске јереси на источним границама Царства. Представљајући проблем за Царство још од свог настанка у VII веку, припадници ове дуалистичке јереси јерменског порекла интензивирали су своју делатност средином IX века. Тада су, користећи празнину и несигурност коју су на увек нестабилној граници остављали чести византијско-арабљански сукоби, успоставили своје упориште у граду Тефрици на горњем Еуфрату и око њега развили државу у малом. Војно ојачали, предвођени својим вођама Карвејом и, после његове погибије у борби са Ромејима 863. године, његовим нећаком и уједно и зетом Хрисохиром, у византијско-арабљанским борбама педесетих и шездесетих година IX века следили су само свој интерес и велике невоље задавали византијској страни.³²⁸ У периоду који обухвата наша тема,

³²⁵ *Vita Basilii*, 95.19–21.

³²⁶ *Vita Basilii*, 95.1–6.

³²⁷ *Vita Basilii*, 96.1–13, 97.1–46.

³²⁸ О историји павликијанског покрета cf. *Lemerle*, *Pauliciens*, 1–144, где уп. и о издањима извора и ранијој релевантној литератури, стр. 1–15; *Драгојловић*, Богомилство, 124–212. О њиховој улози у византијско-арабљанским борбама 843–867, детаљније cf. *Vasiliev*, *Arabes I*, 227–

већ је царица Теодора почела са њиховим сузбијањем.³²⁹ Међутим, цареви нису могли да их сузбију док не би сломили њихову војничку моћ.

На почетку владавине новог цара Василија I, павликијани, под вођством Хрисохира продрли су тако дубоко на запад у византијску територију да су допрли све до Никеје, Никомидије и Ефеса.³³⁰ Након тога, цар им је упутио посланство, желећи да са њима склопи мир. На такву цареву понуду Хрисохир је дрско одговорио: *О, царе, да би са нама мир склопио, најусџи сву своју власџи на истџоку, задржи ону на зајаду, и имаћемо мир с џобом. Ако не, џоџрудићемо се сасвим да џе из царсџива истџерамо.*³³¹

Обично се сматра да је управо ово посланство оно које је предводио Петар са Сицилије,³³² који је међу павликијанима провео читавих девет месеци и на основу искуства које је тамо стекао саставио своју познату *Истџорију јереси Манихеја, званих и џавликијани*, коју је изложио у једној посланици упућеној бугарском кнезу Михаилу Борису.³³³ Судећи према подацима самог Петровог текста, он је упућен у павликијанску „престоницу“ Тефрику по налогу царева Василија, Константина и Лава, и то *друге године њихове владавине.*³³⁴ Пошто је од поменуте тројице царева, Лав последњи крунисан за цара и постао савладар свог оца и брата, 6. јануара 870,³³⁵ то би друга година њихове заједничке владавине трајала између 6. јануара 871. и 5. јануара 872. године. Дакле, одлазак Петра са Сицилије у Тефрику и његов деветомесечни боравак међу павликијанима у сваком случају пада у 871. годину.³³⁶

257; Lemerle, Pauliciens, 85–96; Varona Codeso, Miguel III, 108–112. Од новијих осврта на питање павликијана у IX веку, cf. C. Ludwig, The Paulicians and the ninth-century Byzantine thought, 23–35.

³²⁹ О акцијама царице Теодоре против павликијана спомен се налази у *Житију Св. Макарија Пелекиџског*, Acta S. Macarii monasterii Pelecetes Hegumeni, ed. J. van den Gheyn, AB 16 (1897) 159.8–19.

³³⁰ Genesis, (IV, 35) 86.67–72.

³³¹ Genesis, (IV, 35) 86.72–83.

³³² Vasiliev, Arabes II–1, 26–32.

³³³ Pierre de Sicile, Histoire des Pauliciens, 3–67. О околностима настанка тог списка, cf. Lemerle, Pauliciens, 17–26.

³³⁴ Pierre de Sicile, Histoire des Pauliciens, 39.17–41.6; 67. 25–35.

³³⁵ ODB II, 1210 (A. Kazhdan, A. Cutler)

³³⁶ Vasiliev, Arabes II–1, 26–32, ослањајући се на податак савременог арабљанског историчара Табарија, према коме је вођа павликијана Хрисохир страдао 872, након борби између Ромеја и павликијана које су уследиле после Петровог посланства, датира боравак Петра са Сицилије у Тефрику у 869. годину, а његов повратак у Цариград у почетак 870. До сличног закључка долази и Lemerle, Pauliciens, 19, сматрајући да се податак о другој години владавине односи само на Василија, тј. да је посланство започело друге године његове владавине, што је пре септембра 869, потрајало девет месеци и окончало се пре јуна 870, а у међувремену је и Лав крунисан за очевог и братовог савладара, па зато Петар помиње сва три цара. Међутим, Петров податак о *другој години владавине царева Василија, Констанџина и Лава* сасвим је довољно прецизан. Лав је постао очев савладар током *џреће* године његове владавине, тако да Петров податак, ако би се прихватило Лемерлово тумачење, не би имао

Хрисохиров дрски одговор стигао је по Петру са Сицилије у Цариград крајем 871. Према Генесију, цар на њега није изнео никакав дипломатски одговор.³³⁷ Његов одговор био је војнички. Ромејска војска, највероватније крајем 871. или почетком 872, напала је непосредно Тефрику, али није имала успеха у првом нападу. И сам цар је замало био заробљен, али га је спасио Теофилакт Авастакт, отац потоњег цара Романа Лакапина.³³⁸ Након тога, *друге године* након што је одбио царева мировне предлоге из 871, дакле у другој половини 872. г., Хрисохир је поново кренуо у акцију, продро дубоко у ромејску територију и овог пута напао Анкиру у Галатији.³³⁹ Његовим снагама супроставиле су се снаге тема Харсијанон и Арменијака. Хрисохир је поражен код Ватиријакса и убијен од стране свог некадашњег присталице, извесног Пулада. Његова глава је послата цару у Цариград. Истовремено је доместик схола Христофор, кога је послао цар, извршио напад на Тефрику.³⁴⁰

У жеку тих борби порасло је у Цариграду занимање за павликијане. Петар са Сицилије је саставио *Историју јереси Манихеја, званих и њавликијани*, а убрзо потом и њену скраћену, много приступачнију и популарнију верзију, тзв. *Извод о Павликијанима, званим и Манихеји*.³⁴¹ Истовремено и некадашњи патријарх Фотије, највероватније живећи и даље у изгнанству и немилости цара, који је још одавно био саставио један спис против павликијана, тј. манихеја, сада је на основу *Историје* Петра са Сицилије тај свој спис пре-радио и ту нову редакцију објавио под називом *Крајња њовесїи о њоновном њојављивању јереси Манихеја*.³⁴² Сви наведени списи описују укратко историју

смисла. Такође, Василијева владавина могла би и да се рачуна од његовог крунисања за цара и савладара Михаила III, маја 866. Тако нпр. Псеудо-Симеон смрт патријарха Игњатија (23. октобар 877) смешта у *дванаесту годину* Василијевог царевања. Пошто је Василијева самовлада започела 24. септембра 867, то би Игњатијева смрт припадала једанаестој години његове владавине, уколико би се ова рачунала од тог датума. Очигледно је да Псеудо-Симеон рачуна од Василијевог крунисања маја 866. године.

³³⁷ Genesisius, (IV, 35) 86.83–84.

³³⁸ Symeon, 132.7.

³³⁹ Genesisius, (IV, 36) 86.85–90.

³⁴⁰ Genesisius, (IV, 36–37) 86.85–88.65; Vita Basilii, 41.1–43.41. Поход доместика схола Христофора на Тефрику помиње Symeon, 132.7, али додаје да је он том приликом заузео град и *сравнио га са земљом*, што Lemerle, Pauliciens, 104, сматра легендом. Хрисохирову погинулу савремени арабљански писац Табари датије у 258. хиџретску годину (*Те године, беше убијен у земљи Римљана Хрисохир, на челу одреда својих следбеника*), што одговара периоду између 18. новембра 871. и 6. новембра 872. године, Vasiliev, Arabes II–2, 6 (M. Canard). Пошто су се сви ти догађаји збили у другој години након повратка из Тефрике посланства Петра са Сицилије, треба их датирати у јесен 872, између септембра и 6. новембра. За анализу извора и хронолошки преглед тих догађаја, уп. и Vasiliev, Arabes II–1, 32–42; Lemerle, Pauliciens, 96–103.

³⁴¹ Pierre l'Higoumène, Précis sur les Pauliciens, éd. Ch. Astruc, TM 4 (1970) 69–97. О околностима настанка тог списка, cf. Lemerle, Pauliciens, 26–31.

³⁴² Photius, Récit de la réapparition des Manichéens, éd. W. Conus-Wolska, J. Paramelle, TM 4 (1970) 99–173. Treadgold, Photius, 8–9, сматра да је Фотијев спис против манихеја био заправо

павликијанског покрета и његове верске аспекте, упућујући византијско становништво да се ради о опасној и тешкој јереси, која је тако дуго времена наносила многе проблеме хришћанском Царству.

Међутим, ратна дејства нису окончана са Хрисохировом смрћу, нити је проблем павликијана решен. Они су успели да се одрже на византијско-арабљанској граници, а њихово упориште у Тефрици остало је неосвојено, још неколико година. Цар Василије морао је да и наредни период своје владавине посвети борби са њима. Већ у пролеће наредне, 873. године, цар је лично повео војску на Тефрику, али ни том приликом није успео да је заузме. Поход је усмерио против других арабљанских и павликијанских упоришта на горњем Еуфрату. Заузео је Созопетру и Самосату, док је Мелитину опседао без успеха. Заузео је и неколико мањих павликијанских градова. Потом се вратио у Цариград и прославио тријумф.³⁴³ Још једном је 876/877. године напао Мелитину, град није освојио, али је одвео много заробљеника и плена.³⁴⁴ Коначно, након што су Арабљани заузели Сиракузу 21. маја 878, и тиме спровоциран, цар је, у лето исте године, покренуо одлучујућу кампању против Арабљана и павликијана на источној граници. Поход је предводио лично, праћен својим најстаријим сином Константином. Освојио је Германикију у Сирији, Адату, али овог пута и – Тефрику. По повратку у Цариград, цар и његов наследник прославили су сјајан тријумф.³⁴⁵

Након пада Тефрике, павликијански покрет је на источним границама коначно сузбијен. Павликијани су или страдали, или избегли у суседне арабљанске емирате, или су принуђени да се одрекну својих веровања и прихвате званично православно хришћанство. У овом потоњем случају морали су да се владају према формулама одрицања од јереси које су саставили православни црквени кругови. Формуле намењене бившим павликијанима имале су конкретан садржај који се могао применити само на њих.³⁴⁶ Неки од преобраћених павликијана су касније доста напредовали у царској служби, попут извесног Дијаконице, који се истакао за време цара Лава VI.³⁴⁷ Међутим, остаци павликијанске јереси су преживели и они ће се током X века не само поново појавити на источним границама и у Малој Азији већ ће расад њихове

његов први литерарни састав, настао већ око 843, а у јеку антипавликијанских акција цара Василија почетком седамдесетих година IX века објавио је његову прераду. Уп. и *Markopoulos, New Evidence*, 9–10.

³⁴³ Theophanes Continuatus (V, 37–40), 266.13–271.10; *Vasiliev, Arabes II–2*, 6 (*M. Canard*); *Lemerle, Pauliciens*, 98–100, 104–105.

³⁴⁴ Symeon, 132.15.

³⁴⁵ Поход *прошив Сирије на Германикију* спомиње Symeon, 132.17. Тријумфалан повратак царева из *Тефрике и Германикије* описује се у *De cerimoniis I*, 498.14–503.16. Опис целог похода даје Константин Порфирогенит у *Vita Basilii, Vita Basilii*, 46.1–49.28. Преглед

науке изникнути и на Балкану, али и у Западној Европи, под именима богу-мила, катара и патарена.³⁴⁸

ШИРЕЊЕ ЈУРИСДИКЦИОНОГ ПОДРУЧЈА ЦАРИГРАДСКЕ ПАТРИЈАРШИЈЕ

Већ је показано како је ширење византијског црквеног утицаја након мисионарских подухвата шездесетих година IX века довело до ширења јурисдикционог подручја Цариградске патријаршије, и тај процес је објашњен на примеру организације цркве у Бугарској након 870. године, а најбоље је илустрован у тзв. *нотицији бр. 3* према нумерацији коју је у свом издању епископских нотиција Цариградске цркве установио Ж. Дарузес. Целокупна проблематика везана за ту нотицију објашњена је управо у поглављу о организацији цркве у Бугарској после 870. У овом поглављу биће речи о ширењу јурисдикције Цариградске патријаршије на друге просторе, према подацима нотиције 3, као и према неким другим изворима. У неким аспектима тог процеса посведоче-на је непосредна улога цара Василија I, као у случају организације цркве код Руса, црквеној *анексији* Кипра и сличном покушају на простору византијске Далмације, док у неким другим примерима, као што је случај са црквеном организацијом у Хазарској држави, на такву цареву улогу у изворима није непосредно указано. Ипак, јасно је да развој црквене организације и на тим просторима припада времену цара Василија I, те се и разматра у оквиру његових достигнућа на пољу црквене политике. Важно је истаћи да је ширење јурисдикционог подручја Цариградске патријаршије у време цара Василија I у неким од наведених случајева било последица успешне мисионарске делатности претходне деценије, а у неким последица новог схватања да цео простор који потпада под политички утицај Царства треба и у црквеном погледу да потпада под надлежност Цариградске патријаршије, што је први истакао патријарх Фотије у свом писму папи Николи I 861. године.³⁴⁹

Митрополија Гоџије и организација цркве међу Хазарима

Међу неколицином јединствених података које пружа *нотиција 3* истиче се, свакако, један потпуно непознат свим осталим нотицијама – онај о

свих догађаја који су уследили Хресохировој смрти и исцрпну анализу изворних података даје Lemerle, Pauliciens, 103–108. Уп. и Vasiliev, Arabes II–1, 43–49, 70–94.

³⁴⁶ Les formules d'abjuration, éd. J. Gouillard, TM 4 (1970) 185–207.

³⁴⁷ Genesius, (IV, 37) 88.58–63.

³⁴⁸ О судбини остатака павликијана после пада Тефрике, cf. Lemerle, Pauliciens, 108–110; Драгојловић, Богомилство, 188–199.

³⁴⁹ Photii epp., 290.385–418.

постојању у оквиру канонског поретка Цариградске патријаршије посебне *εἰσαρχιје Γοῦθιје – мий̄роџолија Дор*.³⁵⁰ Податак се доноси на 37. месту (премда у рукопису носи ознаку ΛΗ, што значи 38) у поретку митрополија са суфраганима и садржи следеће:³⁵¹

ΛΗ'	ἐπαρχία Γοθθίας
α'	Δόρος μητρόπολις
β'	ὁ Χοτζίρων
γ'	ὁ Ἀστήλ
δ'	ὁ Χουάλης
ε'	ὁ Ὀνογούρων
ς'	ὁ Ρετέγ
ζ'	ὁ Οὔνων
η'	ὁ Ταμάταρχα

На самом крају notiције, на 47. месту, даје се објашњење за које је јасно да допуњује списак под редним бројем 37, а судећи по својој грчкој нумерацији (ΛΖ = 37, а не 47),³⁵² првобитно свакако и јесте замишљено да стоји уз поменути списак. Тамо стоји:³⁵³

ΛΖ'	ἐπαρχία Γοθθίας
α'	ὁ Χοτζίρων σύνεγγυς Φούλων καὶ τοῦ Χαρασίου, ἐνῶ λέγεται τὸ Μάβρον Νερὸν.
β'	ὁ Ἀστήλ, ἐνῶ λέγεται ὁ Ἀστήλ ὁ ποταμὸς τῆς Χαζαρίας, ἔστιν δὲ κάστρον.

Податак сведочи о постојању црквене епархије *Γοῦθιје*, јасно је, на Криму,³⁵⁴ у саставу Цариградске патријаршије. Види се да је то епархија са пуном митрополитском организацијом, са седиштем митрополита у граду Дору, познатом као престоница кримских Гота,³⁵⁵ и са његовим суфраганима међу *Хоџирима*, *Оногурима*, *Хунима*, *Хвалисима*, у хазарској престоници *Асџил*, и градовима као *Тамаџарха* (негдашња Фанагорија, потоњи Тмударакан).³⁵⁶ Епископске notiције 1, 2, 4. и 5. не познају у прекопонтским пределима друге трагове црквене организације осим три аутокефалне архиепископије, потчињене, дакле, директно Цариграду, а све три са назнаком да се налазе у *εἰσαρχији Зикхији – Херсон, Босџор и Никоџија*.³⁵⁷

³⁵⁰ Notitiaе, 3.611–618, 777–779;

³⁵¹ Notitiaе, 3.611–618.

³⁵² На 47. месту у notiцији бр. 3 ставио је ту белешку Ж. Дарузес зато што је то место следило последњем одељку notiције, а не зато што није исправно прочитао број.

³⁵³ Notitiaе, 3.777–779.

³⁵⁴ Најкорисније дело о Готима на Криму: *Vasiliev, Goths*.

³⁵⁵ *Vasiliev, Goths*, 35 sq.

³⁵⁶ Notitiaе, 3.611–618; *Vasiliev, Goths*, 97–104; *Dvornik, Legends*, 160–168.

³⁵⁷ Notitiaе, 1.62–64, 2.66–68, 4.63–65, 5.67–69;

Нотиција 1 настала је пре почетка иконоборске јереси 730. године,³⁵⁸ нотиција 2. у време патријарха Нићифора (806–815), тачније, између 806. и 814,³⁵⁹ нотиције 4. и 5. око средине IX века.³⁶⁰ Како се раније нотиција бр. 3 сматрала производом VIII века, тј. периода непосредно пре, односно непосредно после Седмог васељенског сабора 787. године, тако се и у њој описана организација *ејархије Гоџије* смештала управо у тај временски оквир.³⁶¹ Томе у прилог ишли су и подаци одређених хагиографских и документарних извора који познају црквену јединицу *Гоџију* у VIII веку. У питању је *Жиџије Св. Јована Гоџског*, поглавара те црквене јединице, који је живео и деловао током друге половине VIII века,³⁶² а које је састављено почетком друге иконоборске ере (815–843) на јужној обали Црног мора, највероватније у Амастриди.³⁶³ Поред тога, на актима Седмог васељенског сабора, одржаног у Nikeји 787. постоје потписи, међу осталим архијерејима, и *Кирила, монаха и местџосасџујника Никиџе, ејискоја Гоџије*.³⁶⁴ Међутим, такво датовање нотиције бр. 3 и у њој описане црквене организације у *ејархију Гоџију* прилично би реметило слику познату из поменутих нотиција 1, 2, 4, 5. и 6, чије је припадање VIII и почетку IX века неспорно. Поред тога, из података истог *Жиџија Св. Јована Гоџског* види се да околности у Хазарској држави тог времена уопште нису биле наклоњене хришћанима,³⁶⁵ тако да је тешко претпоставити постојање

³⁵⁸ Notitiae, 7–9.

³⁵⁹ Notitiae, 18–19; *Комаџина*, Оснивање, 29–30, нап. 8.

³⁶⁰ Notitiae, 42–45, 47–48.

³⁶¹ *Dvornik*, *Légendes*, 160–168; *Vasiliev*, *Goths*, 97, верујући да нотиција потиче из првог иконоборског периода (730–787), закључује како она пружа *занимљиве и неочекиване информације о положају хришћанске цркве у Хазарији уошџије у VIII веку*. Слично и *Оболенски*, *Комонвелт*, 210–211. У новије време прихваћено је датовање поменуте нотиције бр. 3 у време после Седмог васељенског сабора 787. године, *Notitiae*, 32–33, па се и у њој описана организација митрополије Готије датује у крај VIII и почетак IX века, *Zuckerman*, *Pontic Policy*, 214–218.

³⁶² *Жиџије* користим према издању *Auzery*, *Vie de Jean*, 69–85 (грчки текст са преводом на француски 78–85).

³⁶³ *Auzery*, *Vie de Jean*, 69.

³⁶⁴ *Mansi*, XII, 994, 1095, 1154; *Mansi*, XIII, 137 (*Кирило, монах, засџујник Јована, ејискоја Гоџије*), 365 (*Кирило, монах, засџујник Гоџије*), 384 (*Кирило грешни, монах и местџосасџујник Никиџе, ејискоја Гоџије*); *Darrouzès*, *Listes*, 11, 19–21; у списку свих учесника сабора на стр. 62–68, II. 26 A, 30 B, 39 D, 38 E, 36 F.

³⁶⁵ Према *Жиџију Св. Јована Гоџског, госџодар* (κύριος) Готије признавао је власт хазарског кагана, *Auzery*, *Vie de Jean*, § 4, 81.50–59. Исти спис не зна за мисионарску делатност Св. Јована Готског међу Хазарима, већ напротив, говори о побуни Гота, предвођених самим епископом, против Хазара 787. г, *Auzery*, *Vie de Jean*, 4, р. 81.50–53, о освети хазарског кагана, његовом освајању готског главног града и епископске столице Дора, и о заробљавању самог епископа Јована и његовом заточеништву у граду Фуле. Одатле је побегао и умро у избеглиштву у Амастриди, на јужној обали Понта, у Малој Азији, четири године касније, дакле, око 792. *Auzery*, *Vie de Jean*, §§ 4–8, 75, 81.50–85.117; *Zuckerman*, *Pontic Policy*, 216–217. Не би

једне тако добро организоване црквене управе на хазарској територији какву описује notiција бр. 3. Одсуство пак епархије Готије из епископских notiција Цариградске цркве VIII и прве половине IX века може се објаснити тиме да је она за то време била повезана са црквом Иверије, тј. Грузије, о чему постоје сасвим јасни подаци у изворима.³⁶⁶

На закључак да хијерархијска структура Хазарије, забележена у попису епископа *ејархије Гоџије* у одељку 37. notiције 3, не одражава стање ствари на овом подручју у VIII и на почетку IX века, наводи и чињеница да се у *Жиџију Св. Јована Гоџског* светитељ константно назива епископом, а да се притом прави јасна разлика између овог ранга и вишег, митрополитског ранга.³⁶⁷ Поред тога, чињеница да он одлази на рукоположење у Иверију говори довољно да је он нечији суфраган, тј. да нема свој епископски синод и своје суфрагане од којих би га неки могли сами рукоположити. Према томе, јасно

се могло претпоставити да је непосредно након свега тога хришћанство могло доживети неку већу експанзију међу Хазарима.

³⁶⁶ Према *Жиџију Св. Јована Гоџског*, након што је цар Константин Копроним на иконоборском сабору 754. тадашњег епископа Готије именовао за митрополита Ираклије Тракијске, они *православни из Гоџије, који нису признали злу доктрину сабора, наставивши се без њасџира, зајзелели су овог њрејодобног Јована* (иначе свог земљака) за (новог) *џасџира*. Међутим, он је већ био отишао у посету Јерусалиму и тамо је провео три године. Када се вратио у Готију, њени становници *џослани су га у Иверију, њред католички џресџо*, где је био *рукоџоложен за еџскоџа* (...Εἶθ' οὐτως ἐπὶ Ἰβερῖαν οἱ τῆς Γοτθίας πρὸς τὸν καθολικὸν θρόνον ἐξέλεξαν...), *Auzepy, Vie de Jean*, § 2, 79.20–21. Из *Жиџија* податак је ушао и у *Synaxarium CP, 772.32–773.1*. Дакле, новоизабрани епископ Готије не прима рукоположење у тај чин у Цариграду, нити у оближњим црквеним седиштима потчињеним Цариграду – Херсону, Боспору, Никопсији, већ га његови суграђани шаљу чак у Грузију (Иверију), да га у епископски чин рукоположи њен архиепископ-католикос, аутокефалан и неприпадајући ниједном патријаршијском престолу! Обично се ова чињеница образлаже тиме да након иконоборског сабора 754. није било ниједног православног, неиконоборског архијереја у Царству кога би се још увек православни становници Готије удостојили да рукоположи њиховог епископа, па су га зато послали у удаљену Иверију, *Vasiliev, Goths*, 90. Међутим, ово објашњење, засновано на подацима *Синаксара Цариградске цркве*, *Synaxarium CP, 773.1–3*, и грузијском *Жиџију Св. Георџија Свеџогорца*, *B. Martin-Hisard, La vie de Georges L'Hagiorite (1009/1010 – 29 juin 1065). Introduction. Traduction du texte géorgien. Notes et éclaircissements*, *REB* 64–65 (2006–2007), § 51.1078–1081, 76, не може се одржати, јер тим догађајима савремено *Жиџије Св. Стефана Новог* († 765), настало почетком IX века, јасно сведочи да су северне обале Понта – *Зихија, Херсон, Босџор, Никопсија и Доња Гоџија* – биле међу главним прибежиштима православља и православних у првом иконоборском периоду, *La Vie d'Etienne le Jeune*, ed. *M. F. Auzepy*, Birmingham 1997. (BBOM 3), 125.16–25; *Vasiliev, Goths*, 88.

³⁶⁷ Cf. *Auzepy, Vie de Jean*, 2, p. 79.13, 15, где се каже да је претходни *еџскоџ Гоџије* од стране цара постављен за *митроџолиџа Ираклије Тракијске*. Пошто се потписи представника Готије на Седмом васељенском сабору налазе на значајном месту, међу потписима аутокефалних архиепископа, *Mansi*, XII, 994, 1095, 1154; *Mansi*, XIII, 137, 365, 384, то *Zuckerman, Pontic Policy*, 218, сматра да то представља природан ток развоја црквене организације у Готији, чији би наредни логични корак било стварање митрополије, и то управо оне описане у notiцији бр. 3.

је да у ово време не постоји *εἰαρχија Γοῦθιја – митрополија Дор*, како стоји у notiцији 3,³⁶⁸ тј. постоји само епископија Готија, са седиштем у граду Дору, док епископије међу Хазарима, наведене у notiцији 3. као њени суфрагани,³⁶⁹ у ово време још увек нису постојале.

Подаци 37. параграфа списка митрополитских суфрагана notiције 3, о *Γοῦθској εἰαρχији*, нису и једина новина коју ова notiција доноси у односу на претходне notiције. Друга оваква новина се налази у списку аутокефалних архиепископија. У notiцијама 1, 2, 4. и 5, како је већ напоменуто, међу аутокефалним архиепископијама налазе се, у компактном низу, и три које се односе на прекопонтске области: Херсон, Боспор и Никопсија, све три са знаком да се налазе у епархији Зихији.³⁷⁰ Notiција 3. доноси следећу измену: у њој после Херсона и Боспора,³⁷¹ као трећа по реду аутокефална архиепископија у епархији Зихији наводи се *Сугдеја*,³⁷² док је Никопсија нешто даље на листи, али сада као припадајућа епархији Абхазији (*Αβασζιји*).³⁷³ У свим осталим поменутих notiцијама, једини представник Абхазије у хијерархији цариградског патријарха био је аутокефални архиепископ Севастопоља (дан. Сухуми, Грузија).³⁷⁴

Постојање епископа Сугдеје (Сурож на словенском, дан. Судак, град на југоисточној обали Крима, између Херсона и Боспора) посведочено је, међутим, у VIII веку, захваљујући житијима њеног епископа, Св. Стефана Сурожског,³⁷⁵ и његовом потпису на актима Седмог васељенског сабора у Никеји 787.³⁷⁶ Међутим, црквени живот је и у њој замро после његове смрти. *Житије Стефана Сурожског* каже да је ускоро потом град нападнут и разорен од стране неверника.³⁷⁷ Ако се узме у обзир нетрпељивост Хазара према хришћанима због побуне Гота на Криму предвођених њиховим еписко-

³⁶⁸ Notitiae, 3.611.

³⁶⁹ Notitiae, 3.612–618.

³⁷⁰ Notitiae, 1.62–64, 2.66–68, 4.63–65, 5.67–69.

³⁷¹ Notitiae, 3.82–83.

³⁷² ...ἐπαρχία τῆς αὐτῆς (i.e. Ζηκχίας), ο (ἀρχιεπίσκοπος) Σουγδάων..., Notitiae, 3.84;

³⁷³ Notitiae, 3.89.

³⁷⁴ Notitiae, 1.72, 2.76, 4.74, 5.77, као и 3.94.

³⁷⁵ *A. Bozoyan, Vie Arménienne, 87–107; Ivanov, Slavonic Life, 109–167*, где се такође даје и грчки текст кратког житија, 165–167. *Idem*, 110, сматра да је језгро свих ових житија, његов грчки архетип, настало већ крајем VIII или почетком IX века, убрзо након светитељеве смрти, код неког од њему блиских људи, можда његовог наследника Филарета.

³⁷⁶ *Mansi, XII, 994 E, 1095 E; XIII, 137 E, 365 D, 384 B; Darrouzès, Listes, 19–20*; у списку свих учесника сабора на стр. 62–68, ll. 58 A, 56 B, 41 D, 40 E, 37 F.

³⁷⁷ *Ivanov, Slavonic Life, 31.989–1051*, каже да су то били Руси из Новгорода, али то интересантно и много дискутовано питање треба овде оставити по страни. Јерменско житије не каже ништа о пореклу варвара који су заузели и опљачкали град, *Bozoyan, Vie Armenienne, 104–106*.

пом Св. Јованом, није немогуће да је слична судбина задесила и хришћане у Сугдеји.³⁷⁸

Услед непрестане опасности од напада паганских Мађара и Руса,³⁷⁹ као и због верске нетрпељивости тада већ изразито наклоњених јудејству Хазара,³⁸⁰ није било услова за обнову и даљи развој црквене организације на северним обалама Црног мора током читаве прве половине IX века. Околности за хришћане су се поправиле тек након мисије коју је на хазарском двору обавио Константин Философ 860/861. године.

Узроци, ток мисије и њени резултати описани су у њој посвећеном поглављу овог рада. Философ је позвао присутне да се крсте, или да оспоре, ако могу, његове речи. Хазарске власти су дозволиле да се крсти свако ко жели.³⁸¹ Дакле, овом приликом дозвољено је свима у Хазарији да се по својој вољи крсте и пређу у хришћанску веру. На самом том месту то је учинило њих две стотине.³⁸² У писму које је саставио и предао Философу да однесе свом цару, каган не прави никакве препреке за оне који желе да пређу у хришћанство. Текст тог писма већ сам изнео, али овде ћу га поновити:

*Госїодару, ѿслао си нам човека који нам је изложио хришћанску веру речју и ѿпримером. Убеђени да је ѿо истїиниѿа вера, зайоведили смо да буду кришћени они којима је ѿо воља, а надамо се да ћемо и Ми сами ѿоћи ѿим ѿушїем...*³⁸³

Дакле, ово писмо хазарског кагана византијском цару, предато у руке Константину Философу, представља, по мом мишљењу, такође и акт званичног признања деловања хришћанске цркве на територији хазарске државе,

³⁷⁸ У једном писму Теодора Студита, датираним између 821. и 826. упућеном *архимандриту Гошїије*, помињу се несугласице у тамошњој цркви, Theodori Studitae epp., 486.1–77. Иако Теодор говори о *Гошїији*, писмо се у ствари односи на цркву у Сугдеји, јер и сам Теодор помиње тамошњег *архијереја* Филарета, који је био наследник Стефана Сугдејског, Theodori Studitae epp, 486.14–18; *Vasiliev, Goths*, 104–105.

³⁷⁹ Хазарски каган је око 833. године затражио од цара Теофила (829–842) инжењере који ће у његовој земљи саградити моћно утврђење које ће штитити виталне делове Каганата од напада извесних варвара. Византијски инжењери, предвођени Петроном Каматиром, саградиле су Хазарима чувену тврђаву Саркел на Волги. По повратку у Цариград, Каматир је убедио цара у неопходност подизања нивоа безбедности и у царским поседима на Криму, постављањем стратега у Херсону, *DAI I*, 42.20–55. Најчешће се у овим варварима препознају нордијски Руси, *Vasiliev, Goths*, 108–112; *Dvornik, Légends*, 173–174, мада је ту свакако било и других варвара, углавном турских хорди, које су у то време крстариле јужноруским степама, пре свега мислим на Мађаре и Кабире, хазарске савезнике, *Dvornik, Légends*, 176.

³⁸⁰ *Жишїије Констанѿиново* бележи прогон који над хришћанима Крима, у залеђу Херсона, спроводе и сами Хазари, тј. њихови локални органи власти, *Żywoty, K VIII*, 31–33.

³⁸¹ *Żywoty, K XI*, 59.

³⁸² *Żywoty, K XI*, 59.

³⁸³ *Żywoty, K XI*, 59.

као и темељни акт за успостављање хришћанске црквене организације у њој. Тек након једне такве одлуке, епископска организација хришћанске цркве у Хазарији постала је могућа и законита. Са овом одлуком упознат је, путем писма које је понео Константин, и сам цар Михаило, а свакако и патријарх Фотије. Након повратка мисионара Константина у Цариград,³⁸⁴ даљи посао на преобраћању становника Хазарије и организацији епископија у њиховој земљи настављен је уз сарадњу хазарских власти, а под надзором патријарха Фотија, као што ће се видети даље. Тек тада су постигнути услови за успостављање црквене организације међу Хазарима каква је описана у 37. глави списка митрополитских суфрагана у notiцији 3. и у таквим околностима осниване су епископије које су у њој забележене. Свакако, као резултат Константинове мисије, основана је епископија у хазарској престоници Итил – *Асѿил* (*Αστίλ*), на *истоименој реци*, како га бележи notiција 3,³⁸⁵ а коју познају и други грчки извори.³⁸⁶ Даљим развојем мисионарске делатности осниване су епископије и у периферним деловима Каганата, као у великом граду Таматархи (*Ταμάταρχα*), некадашњој Фанагорији, данашњи Таман, на Таманском полуострву, насупрот Боспору (Керч).³⁸⁷ Епископ племена *Хоѿзира* (*Χοτζίρων*), имао је своју резиденцију близу града Фули на Криму, како обавештава допунски запис на крају notiције 3.³⁸⁸ Град Фули, према *Жиѿију Консѿанѿина Философа*, походио је на повратку из хазарске мисије Константин Философ, који је тамо затекао становнике који су се, иако хришћани, клањали једном старом дрвету. То стабло их је Константин убедио да посеку и да исправно држе своју веру.³⁸⁹ Помиње се још и епископ *Хвалиса* (*Χουάλης*), на Каспијском језеру,³⁹⁰ епископ *Оногура* (*Όνογούρων*), на доњем току Дона,³⁹¹ и епископ Хуна (*Οὔνων*), у данашњем Дагестану.³⁹² Мало је теже извршити убијацију епископије *Реѿез* (*Ρετῆς*).³⁹³ Али, оно што је у свему најинтересантније то је чињеница да према notiцији 3, све ове епископије сачињавају *еѿархију Гоѿију*, потчињене

³⁸⁴ Żywoty, K XIII, 63.

³⁸⁵ Notitiae, 3.613, 778.

³⁸⁶ Положај хазарске престонице Итил или Атил, познате углавном из арапских извора, као и идентификација истоимене реке, није поуздано утврђен, *Zuckerman*, *Pontic Policy*, 214. О поменима реке и града *Асѿил* или *Аѿил* у византијским изворима, cf. *Gy. Moravcsik*, *Byzantinoturcica II*, Berlin 1958², 78–79.

³⁸⁷ Notitiae, 3.618.

³⁸⁸ Notitiae, 3.612, 778; *Vasiliev*, *Goths*, 98; *Zuckerman*, *Pontic Policy*, 214, 223–226. О идентификацији и убијацији свих наведених епископија уп. и *Dvornik*, *Légends*, 160–168.

³⁸⁹ Żywoty, K XII, 61–63.

³⁹⁰ Notitiae, 3.614; *Vasiliev*, *Goths*, 99; *Zuckerman*, *Pontic Policy*, 214.

³⁹¹ Notitiae, 3.615; *Vasiliev*, *Goths*, 100; *Zuckerman*, *Pontic Policy*, 214.

³⁹² Notitiae, 3.617; *Vasiliev*, *Goths*, 100–101; *Zuckerman*, *Pontic Policy*, 214.

³⁹³ Notitiae, 3.616; *Vasiliev*, *Goths*, 100, сматра да је у питању писарска грешка и да је то у ствари град Терѿу, на западној обали Каспијског мора; *Dvornik*, *Légends*, 162.

епископу града Дора, коме је додељен ранг митрополита.³⁹⁴ Свакако, разлог томе лежи у добром познавању историје црквених прилика у прекопонтским земљама од стране цариградских кругова који су руководили организацијом цркве међу Хазарима након мисије Константина Философа, што је нашло одраз у notiцији 3. Како је горе истакнуто, пре мисије Константина Философа Готија је била једина епископија у земљи Хазара. Пошто је мисија била дело Цариградске цркве, свакако да су сва права проистекла из мисије припадала управо овој цркви. То је признао и каган када је своје писмо којим дозвољава ширење хришћанства у земљи упутио цару.³⁹⁵ Тако је Цариградска патријаршија стекла потпуну власт над хришћанима у Хазарији и организовала тамошњу цркву по својим правилима. Пошто је основано више епископија, а све су биле обухваћене истом државном организацијом, логично је било да се све оне обухвате једном митрополијом. Цариградски патријарх је при томе признао старину Готске епископије, у граду Дору, и права која су из тога проистецала, па је стога њеног епископа поставио за митрополита и старешину све хришћанске цркве у Хазарији. То је, по мом мишљењу, начин на који је настала *Гоџска еџархија* у хазарској држави, забележена у 37. одељку списка митрополитских суфрагана notiцији 3.

Овом организацијом биле су обухваћене све *нове* епископије основане тада у земљи Хазара, али не и оне које су некада постојале и имале свој законити положај у цариградској јерархији. Поред аутокефалне архиепископије Боспора,³⁹⁶ која је увек постојала и припадала Патријаршији, такав је случај и са епископијом Сугдеје, у којој је обновљена хришћанска црква и враћен јој је некадашњи ранг.³⁹⁷

То је, може се рећи, било *златно доба* хришћанства међу Хазарима, и може се хронолошки сместити у шездесете и седамдесете године IX века. На крају тог периода, међутим, уследио је крах. Очигледно да варварске номадске заједнице нису могле да пригрле нову веру свим својим бићем, а ни сама хришћанска црквена организација није могла да се прилагоди лутајућем номадском животу своје нове пастве.³⁹⁸ Тако су резултати великог мисионарског подухвата Цариградске цркве међу Хазарима и њиховим поданицима из шездесетих година IX века избледели већ након непуне две деценије.

³⁹⁴ Notitiae, 3.611, 777.

³⁹⁵ Zywoły, K XI, 59.

³⁹⁶ Notitiae, 3.83.

³⁹⁷ Notitiae, 3.84.

³⁹⁸ *Превести номаде у хришћанство значило је љисилићи их на седелачки начин живота*, како је то приметно S. A. Ivanov, Mission Impossible: Ups and Downs in Byzantine Missionary Activity from the Eleventh to the Fifteenth Century, ed. J. Sheppard, The Expansion of Orthodox Europe, Aldershot 2007, 256.

Већ сама notiција 3. пружа увид и у процес опадања и постепене разградње црквене организације међу Хазарима. Како је на почетку овог поглавља наведено, на самом крају списка митрополитских суфрагана, накнадно је дописан још један одељак, који приказује ново стање црквене организације у Хазарији: *εἰαρχија Γοῦθιја* још увек постоји, али њен митрополит уместо некадашњих седам, сада има свега два суфрагана: *Χοῦθιζιρε близу Фула* (ὁ Χοτζίρων σύνεγγυς Φούλων...) и *Астџил* (ὁ Ἀστήλ, ἐνῶ λέγεται ὁ Ἀστήλ ὁ ποταμὸς τῆς Χαζαρίας, ἔστιν δὲ κάστρον), хазарску престоницу.³⁹⁹ Дакле, не постоји више ниједна епископија међу номадским племенима Хазарије (Хвалиси, Оногури, Хуни, *Реџез/Терез*), а нема више ни епископије у древном и великом граду Таматархи.⁴⁰⁰ Опстале су само епископија Хотзира, за коју се изричито каже да је близу града Фули, познатог из *Жиџија Констџанџина Философа*, али и из ранијег *Жиџија Св. Јована Гоџског*,⁴⁰¹ и која је можда и опстала управо везујући се за одређени град, тј. задржавајући своју седелачку структуру, и епископија у Астилу, главном граду Хазарије, који је био и највећи, па је стога вероватно у њему био и највећи број хришћана.

Међутим, разградња црквене организације у Хазарији, зависна од општег опадања броја хришћана у Каганату ту се није зауставила. Позније notiције, настале након почетка владавине Лава Мудрог 886. године, приказују још неповољније стање цркве на хазарским територијама. Наиме, из њих се да видети да *εἰαρχија Γοῦθιја* више не постоји. Notiција бр. 7 према издању Ж. Дарузеса, из времена патријарха Николе Мистика (901–907, 912–925), и notiција позната у издању Х. Гелцера као *Nova Tactica*, а која је у Дарузесовом корпусу представљена као notiција 8 и notiција 9, не познају више ни епископију Астил. Од некадашњих епископија *εἰαρχије Γοῦθιје* постоје још само саме Готија и Фули,⁴⁰² али је очигледно да више нема сврхе да само ове две епископије сачињавају једну посебну митрополију, па је *εἰαρχија Γοῦθιја* расформирана, а обе ове епископије потчињене су директно Цариграду као аутокефалне архиепископије. На тај начин нашле су се у истом положају као и столице у Херсону, Боспору и Сугдеји.⁴⁰³ У познијој notiцији 11 уз њих се поново јавља и епископија Таматархе.⁴⁰⁴ То је, дакле, све што је од

³⁹⁹ Notitiae, 3.777–779.

⁴⁰⁰ Мада *Dvornik*, *Légendes*, 180–181, сматра да се епископ овог града може препознати међу потписима учесника *Φοῦθιјевог сабора 879/880*, у потпису Вајана, епископа Μαστράβων, *Mansi*, XVII, 377 А.

⁴⁰¹ *Auzery*, *Vie de Jean*, § 8.108–111, 85; *Żywoty*, К XII, 61–63.

⁴⁰² Notitiae, 7. 7.97, 99; 8.113, 115; *Georgii Descriptio*, 1212, 1214.

⁴⁰³ Notitiae, 7.72, 90, 98; 8.86, 105, 114; *Georgii Descriptio*, 1187, 1205, 1213. На сабору 879/880. био је присутан и епископ Павле *Зихијски*, *Mansi*, XVII, 377 С, али није јасно коју је тачно цркву у Зихији он представљао.

⁴⁰⁴ Notitiae, 11.132, 134 (Готија, Фули), одн. 11.106, 125, 133 (Херсон, Боспор, Сугдеја) и 11.139 (Таматарха)

црквене организације на хазарској територији остало до почетка X века. Тада је и цариградски патријарх Никола Мистик потпуно свестан скоро потпуног нестанка хришћанства на тим просторима. У једном писму херсонским управитељима он их опомиње да се постарају да херсонски архиепископ, пре него што дође на своју столицу, поради на ширењу и поновном утврђивању хришћанства код народа у Хазарији.⁴⁰⁵

Руски архиепископ

Међу значајне успехе византијске црквене политике из времена када су државом и црквом у Цариграду управљали цар Михаило III, кесар Варда и патријарх Фотије, спада и почетак покрштавања скандинавских Руса на широким источноевропским просторима. Тај процес, започет крајем 860. године, прилично је унапредовао до лета 867. Међутим, како сведочи Фотије у својој тада насталој посланици источним патријарсима, он још увек није био достигао ниво на коме је било могуће успоставити црквену организацију. У том тренутку његова жеља остаје да Руси добију *епископа и њасџира*.⁴⁰⁶ Тај следећи корак у изградњи хришћанског поретка код Руса начињен је заслугом новог цара Василија I и новог-старог патријарха Игњатија.

Непосредно сведочанство о томе сачувано је у *Vita Basilii* царевог унука Константина VII Порфирогенита. Тамо пише како су се Руси *сѣремилѣ да ѣриме архиепископа који је ѣримѣо рукојоложење од ѣаѣријарха Игњатија*.⁴⁰⁷ То је, међутим, само једно место из његовог подужег излагања о покрштавању Руса. Заправо, то је једино корисно место поменутог излагања, пошто је његов остатак сасвим легендаран и нетачан. Према њему, поменути архиепископ, кога је рукоположио патријарх Игњатије, послат је Русима да их покрсти. Он је тамо имао разне расправе са руским *кнезом и његовим сѣарешинама*, и после низа легендарних детаља, успео је да их убеди у надмоћ своје вере над паганством, након чега су они пристали да се покрсте.⁴⁰⁸ Међутим, већ је истакнуто да је до покрштавања Руса дошло пре него што је на престо ступио цар Василије и пре него што се патријарх Игњатије вратио на патријаршијску столицу, а описан је и начин на који је оно спровођено. Према томе, из Порфирогенитовог излагања може се преузети једино податак да је за време

⁴⁰⁵ Nicholas I Patriarch of Constantinople, Letters, ed. R. H. J. Jenkins, L. G. Westerink, Washington 1973, nos. 68, 106. О патријарху Николи и верским приликама на Криму и међу Хазарима, cf. Zuckerman, Pontic Policy, 218–229.

⁴⁰⁶ Photii epp., 2.304–305.

⁴⁰⁷ Vita Basilii, 97.5–7. L'Huillier, Hierarchical Status, 282; Seibt, Chronologie, 291, сматрајући да је већ Фотије посветио Русима *епископа*, помен *архиепископа* којег им је послао Игњатије сматрају сведочанством о еволуцији црквене организације код Руса.

⁴⁰⁸ Vita Basilii, 97.1–46.

цара Василија и патријарха Игњатија, тј. између 867. и 877, Русима послат архијереј, чиме је испуњен онај наредни корак у развоју хришћанске мисије код Руса који је Фотије замислио пред свој пад 867. године. Када се тачно то догодило можда се може наслутити на основу унутрашње хронологије *Vita Basilii*. Наиме, већ је истакнуто како Порфиригенит у 95. одељку истог списка, у коме описује Василијеву политику покрштавања Јевреја, истиче како је, пошто је цар схватио да *Бог ни о чему њако не мари као о спасању душа*, због чега није желео да изгледа небрижан и немаран према њом айосџолском делу, јудејски народ био *први* који је његовом заслугом приведен Христовој вери.⁴⁰⁹ Тек после тога следе излагања о улози цара Василија у покрштавању Бугара и Руса. Пошто се зна да је покрштавање Јевреја започело 873/874, то би се слање *архиејискоја* Русима догодило после тога, а пре смрти патријарха Игњатија, дакле између 873/874. и 877. године.

Руског *архиејискоја* нема у notiцији 3, вероватно стога што је она састављена непосредно пре његовог рукополагања. За архијереја који је упућен Русима Порфиригенит користи титулу *архиејиској* и пише да је рукоположен од стране цариградског патријарха. У питању је највероватније положај *ауџокефалног архиејискоја*, специфичан за хијерархију Цариградске патријаршије, који је означавао епископа изузетог испод јурисдикције митрополита епархије у којој се налазило његово седиште и потчињеног директно патријарху.⁴¹⁰ Такав положај припадао је и јерарсима чија су се седишта налазила изван граница Царства, као усамљена острва хришћанства међу незнабошцима, или на ободу хришћанске васељене, нпр. архијереју Патраса међу паганским Словенима на Пелопонезу између 783. и 805. године, или горе помињаним епископима Херсона, Боспора и Никопсије на северним обалама Црног мора и Севастопоља у Абхазији. Положај новопостављеног архијереја код Руса управо је био најсличнији њиховом положају. Он је био једини архијереј међу Русима. Други епископи нису постављени, тако да није било могуће организовати потпуну епархију, са митрополитом на челу. То је можда био следећи корак који је планирала византијска црква на руском простору. Без више епископа није било могуће успоставити ни аутокефалну цркву, у којој би сами епископи бирали и посвећивали свог архиепископа, као што ће бити случај са Бугарском после 880. године. Тако нешто у том тренутку код Руса свакако није ни било могуће, и тешко да би ико помислио да код њих, на таквом почетном степену християнизације, успостави аутокефалну цркву. Зато се може са сигурношћу утврдити да је *архиејиској* којег је патријарх Игњатије рукоположио и послао Русима био заправо *ауџокефални*

⁴⁰⁹ *Vita Basilii*, 95.1–6.

⁴¹⁰ О положају *ауџокефалних архиејискоја*, cf. ODB I, 155–156 (*A. Papadakis*). Слично о рангу руског *архиејискоја* мисли и *L'Huillier*, Hierarchical Status, 282.

архиепископској, непосредни суфраган цариградског патријарха и члан његовог синода. О његовој личности, међутим, не може се рећи ништа.

Седиште овог архиепископа било је свакако у граду Кијеву. Руски кнежеви који су 860. године предводили напад на Цариград, Асколд и Дир, били су кнежеви јужних руских скупина и столовали су у граду Кијеву на Дњепру. Њих двојица су били крштени и предводили су свој народ на путу ка хришћанству – они су били ти који су 860. упутили посланство у Цариград са жељом да Руси буду крштени. Када их је 882. године на превару убио њихов сународник са севера, Олег, били су сахрањени на тзв. Угарској гори. Над Асколдовим гробом хришћани су подигли Цркву Св. Николе, а над Диоровим гробом Цркву Св. Ирине.⁴¹¹ Међутим, просторни домети христијанизације Руса у то време били су ограничени само на оне Русе који су били под влашћу Асколда и Диора. Северне скупине Руса, које су предводили Рјурик и његов синовац Олег, са седиштем у граду Новгороду, нису осетиле благодати хришћанске вере и за све то време остале су одане древној паганској религији. Ништа, међутим, није извесно о степену у коме су христијанизацију Асколдових и Диорових Руса осетили и њима потчињени Словени из јужног дела источноевропске низије.

До следећег корака у развоју црквене организације код Руса, тј. успостављања потпуне епархијске организације, са више епископа предвођених митрополитом, није дошло. Црквена организација међу Русима, са толико напора изграђивана пуних двадесет година, замрла је заједно са свим траговима хришћанства међу њима, 882. године. Према руским летописима, те године кнез северних руских скупина, Олег, предводећи велику војску северних руских дружина и њима подређених словенских и финских племена, напао је своје сународнике, јужноруске кнежеве Асколда и Диора, поразио их и погубио и заузео њихову престоницу Кијев.⁴¹² Са својом влашћу наметнуо је и стару веру. Проћи ће још цео век док се Руси, заслугом једног од Олегових наследника, Владимира, не буду потпуно предали Христовој вери, 988. године.⁴¹³

Црквена „анексија“ Кијра

Ноћница бр. 3. издваја се од осталих и по томе што једина у попису митрополита у оквиру Цариградске патријаршије садржи Кипар. У поменутој

⁴¹¹ ПСРЛ I, 23.

⁴¹² ПСРЛ I, 22–24. Да је Олегово заузимање Кијева утицало и на уништавање почетака црквене организације код Руса сматра и *L'Huillier*, *Hierarchical Status*, 283.

⁴¹³ О покрштавању Руса под Владимиром, cf. *V. Vodoff*, *Naissance de la Chrétienté russe, la conversion du prince Vladimir de Kiev (988) et ses conséquences (XI^e–XIII^e siècle)*, Paris 1988, 62–107.

нотицији, у списку митрополита и њихових суфрагана, на трећем месту, иза митрополије Кесарије Кападокијске и Ефеса, налази се следећи одељак: *ос-тврво Киџар, има 15 градова: Кирина митрополија или Константиџија, Пафос, Тамас, Арсиноја, Соли, Лайџи, Киринаја, Карџас, Киџра, Левкосија, Киџион, Амаџунџи, Неаџољ, Курион, Тримџиунџи*.⁴¹⁴

Кипар је био стални камен спотицања између Византије и Арабљана. Још од 688. године био је под неком врстом кондоминија обе заинтересоване силе,⁴¹⁵ мада је, у време када су Арабљани били ти који су доминирали морем, и само острво било неоспорно у њиховој власти. Кипарска црква била је одлуком Трећег васељенског сабора у Ефесу 431. године аутокефална и није потпадала ни под једну од пет патријаршија.⁴¹⁶ Укључивање Кипра у епархијски списак Цариградске патријаршије било је могуће једино у време када је острво било у пуној власти исте патријаршије, а то је било могуће само у случају потпуне власти византијске државе на острву.

Према једном од списа Константина Порфиrogenита, познатом као *De thematibus*, острво Кипар је дошло под потпуну и непосредну византијску власт управо за време цара Василија I. Описујући у том спису Кипар као једну од *тџема*, војноуправних јединица Византијског царства, Порфиrogenит пише како је то острво дошло под *сараценску* власт за *царевања Ираклија*.⁴¹⁷ Међутим, његов деда, цар Василије I, *уздигао га је у ред тџема, и на њему на властџи џоставио за стџраџџега неког чувеног Алексија, родом Јерменина, који је и владао њим седам година*.⁴¹⁸ Међутим, острво су тада поново заузели *Сарацени*, и са њега убирали данак као и раније.⁴¹⁹

Дакле, острво Кипар дошло је под потпуну и непосредну византијску власт за време цара Василија I. Истраживачи су углавном, следећи Порфиrogenитов податак да је Алексије Јерменин био стратег Кипарске теме током седам година, сматрали да је толико трајала целокупна византијска управа острвом у то време. А. А. Василев је тај седмогодишњи период покушао и да прецизније хронолошки одреди. Он је сматрао да је царска флота напала и заузела острво као одговор на арабљанске упаде у Јадран 872. и Егеј 873. године, а да је острво поново доспело у арабљанске руке убрзо након маја 878,

⁴¹⁴ Notitiae, 3.8, 143–159.

⁴¹⁵ *Остџрогорски*, Историја, 145. О положају Кипра између VII и X века и дометима византијске власти на њему, cf. *Chatzēpsaltēs*, Κύπρος, 327–341; *R. J. H. Jenkins*, Cyprus between Byzantium and Islam, A. D. 688–965, Studies presented to D. M. Robinskon II, Sain–Louis 1953, 1006–1014; *K. Chatzēpsaltēs*, Ἡ Κύπρος, τὸ Βυζάντιο καὶ τὸ Ἰσλάμ, Κυπριακαὶ σπουδαὶ 20 (1956) 15–29; *H. Ahrweiler*, Byzance et la Mer, Paris 1966, 71–73, 100–101, 115, 121; Βυζαντινὴ Κύπρος, 199–208 (*Ai. Asdracha*), 235–291 (*R. Browning*).

⁴¹⁶ III вас. 8, Σύνταγμα II, 203–204.

⁴¹⁷ *De thematibus*, XV.18–20.

⁴¹⁸ *De thematibus*, XV.20–23.

⁴¹⁹ *De thematibus*, XV.23–24.

тј. пада Сиракузе, јер је остало без одбране пошто су све расположиве поморске снаге Царства морале бити упућене на Сицилију, у помоћ Сиракузи под опсадом, коју, опет, нису стигле да спасу.⁴²⁰

Сачувано је, међутим, и једно писмо патријарха Фотија, свакако из времена његовог другог понтификата (877–886), јер за време првог (858–867) острво није припадало Царству,⁴²¹ упућено извесном *Σταυρακιју с̄ιαῑι-рокандӣιαῑиу е̄й̄архон̄иу ос̄ӣрва Кип̄рана* (Σταυρακιῶ σπαθα[ρο]κανδιδάτω ἐπίρχοντι τῆς Κυπρίων νῆσου),⁴²² што значи да је Кипар био византијски и првих година Фотијевог другог понтификата, после 877. Ставракије, коме је упућено поменуто писмо, могао је бити Алексијев наследник на месту управитеља острва, али је могао бити и Алексију подређени тематски чиновник.⁴²³ Да је византијска власт на Кипру у време Василија I трајала и дуже од седам година постаје сасвим јасно када се поменутом Фотијевом писму, које потиче из времена после 877, придода једно друго писмо, које потиче из 870. године.⁴²⁴ У питању је посланица коју је убрзо након сабора из 869–870. патријарху Игњатију упутио кипарски архиепископ Епифаније, у коме истиче своју радост због Игњатијевог повратка на патријаршијски престо и прихвата све одлуке донете на сабору. Своју и оданост својих суграђана цариградском патријарху архиепископ изражава следећим речима: *Надасве и ми, сиротӣи и грешни, који насељавамо ово ос̄ӣрво на крају светӣа, желимо да саучес̄ӣвујемо у њвом веселу и да се нас̄ӣтимо духовних благода̄ӣи. Али ус̄ӣручавамо се с̄ӣрахом и њош̄ӣовањем и чак несмо̄ӣренош̄ӣу см̄а̄ӣрамо да њо учинимо без за̄ӣовес̄ӣи. Јер см̄а̄ӣрамо да је недос̄ӣјо̄но, без наредбе благочес̄ӣтивих и њраведних великих царева наших и Ваше владичанске светӣос̄тӣи, да се усудимо на њо.*⁴²⁵ Ово писмо сведочи и да је почетком 870. године острво Кипар било под византијском влашћу, јер Епифаније истиче да се повинује наредбама својих *великих царева* (Василија и његових синова Константина и Лава), и да је црква на Кипру признавала за свог старешину цариградског патријарха, јер му се у писму обраћа са *Ваша владичанска светӣос̄ӣ* и прихвата његове наредбе.

Према томе, острво је доспело у византијске руке између 867. и 870. године. Највероватније је истом приликом изгубило и свој васељенским канонима

⁴²⁰ Vasiliev, Arabes II-1, 64–65.

⁴²¹ Chatzēpsaltēs, Κύπρος, 331–335, брани могућност да је Кипар већ у време цара Михаила III био под византијском влашћу.

⁴²² Photii ерр., 278.1–28.

⁴²³ У *Так̄ӣикону Ус̄ӣенског* наводе се *антӣӣӣа̄ӣи* и *е̄й̄арсӣ њема*, као нижи тематски чиновници, *Oikonomidēs*, Listes, 51.25–26. Н. Икономидис, *ibid.*, 343, сматра да се ради о институцијама представника цивилне управе, очуваним из рановизантијског периода.

⁴²⁴ Chatzēpsaltēs, Κύπρος, 335, сасвим исправно је приметио да се Порфирогенитови подаци о *седам година* односе на трајање Алексијевог управљања Кипром, а не на укупно трајање византијске власти на острву у време Василија I.

признати и вековима љубоморно чувани аутокефални статус и прикључено је јурисдикционом подручју Цариградске патријаршије, премда није јасно на који начин је то изведено. У тим околностима требало је пронаћи место за кипарског архиепископа у комплексном хијерархијском поретку Цариградске патријаршије. Поглавару једне дуго времена аутокефалне цркве морало је припасти доста високо место у патријаршијској хијерархији. То место је утврђено на основу аката последњег до тада одржаног васељенског сабора, на коме су учествовали и представници Кипра – Седмог васељенског сабора у Nikeји 787. На том сабору учествовала је и већина митрополита и епископа Цариградске патријаршије, па се лако могло видети где је било место архиепископа аутокефалне Кипарске цркве у поређењу са њима. У свим актима тог сабора архиепископ Кипра потписан је на самом врху листе, одмах иза најзначајнијих митрополита подложних цариградском патријарху – кесаријског и ефеског, а испред трећег по значају, ираклијског.⁴²⁶ То је искоришћено и овом приликом, па је архиепископу Кипра, који је постао обичан митрополит у оквиру Цариградске патријаршије, додељено треће место међу свим митрополитима, што је забележено у notiцији 3.

Градови наведени у notiцији 3 као седишта епископа подложних архиепископу, тј. сада митрополиту Кипра,⁴²⁷ скоро у потпуности одговарају списку градова у теми Кипар, који даје Порфирогенит у *De thematibus*,⁴²⁸ али и један и други списак потичу из позноантичког *Јерокловог Синкдима*, који описује административну поделу Источног римског царства у време цара Јустинијана у VI веку.⁴²⁹ Зато није могуће рећи да ли су сви ти градови имали епископе и седамдесетих година IX века.⁴³⁰

Према *De thematibus*, Кипар су повратили Арабљани још за владавине цара Василија I, дакле пре 886. Након што је острво престало да буде под не-

⁴²⁵ *Mansi*, XVI, 308 B–D.

⁴²⁶ *Mansi*, XII, 994 A–B, 1087 C–D, 1147 A–B; XIII, 133 E, 365 B, 380 E; *Darrouzès*, *Listes*, 31–32, на стр. 62, l. 3 ABDEF. У списку потписника *Ороса* Седмог васељенског сабора, потписи петорице епископа са Кипра, као и тројице епископа из Далмације, налазе се између потписа епископа суфрагана митрополита Ефеса и митрополита Ираклије Тракијске, *Mansi*, XIII, 388, управо на оном месту на коме се налази и потпис њиховог митрополита међу осталим митрополитима.

Βυζαντινῆ Κύπρος, 141–143 (*A. Mitsidēs*), расправља о укључивању Кипра као митрополије у састав Цариградске патријаршије према notiцији бр. 3, али се задржава на констатацији да је састављач notiције Кипарску митрополију ставио на треће место у хијерархији патријаршије имајући у виду акта Седмог васељенског сабора 787. године.

⁴²⁷ *Notitiae*, 3.143–159.

⁴²⁸ *De thematibus*, XV.1–5.

⁴²⁹ *Parthey*, 706.3–707.8.

⁴³⁰ Поред митрополита Константије, на Седмом васељенском сабору учествовала су још петорица епископа са Кипра – китарски, солски, китионски, тримитунтски и аматунтски, *Darrouzès*, *Listes*, 31–32.

посредном царском влашћу, није више постојала ни могућност да остане у саставу Цариградске патријаршије, нити би то арабљанске власти дозволиле. Тако је црква на острву повратила свој негдашњи аутокефални статус.

*Покушај пошчињавања Далмације и Хрватске
Цариградској патријаршији*

Политика Василија I, иако, како је горе показано, није имала значајну улогу у покрштавању Срба и Хрвата, ипак је једним својим аспектом захватила и источну обалу Јадранског мора. Имајући непосредну власт над далматинским градовима и успоставивши и врховну власт над Хрватима у њиховом залеђу 870. године, Василије је намеравао и да непосредно утиче на црквене прилике у њима. Већ у једном писму насталом између децембра 872. и маја 873, папа Јован VIII упозорава хрватског кнеза Домагоја на *грчко лукавство* (*graeca falsitas*), које је Римску цркву лишило законитије надлежности над Бугарском.⁴³¹ То је било на самом почетку византијске врховне власти над Хрватском, и као да је папа већ тада осетио страх од ширења византијске црквене сфере и на дотад неприкосновено римску Далмацију и Хрватску.⁴³²

⁴³¹ *Johannis VIII epp.*, 278.14–18.

⁴³² У литератури се углавном сматра како је одлука цара Лава III из 732. о одузимању одређених *зайадних провинција* од Римске цркве и њиховом потчињавању Цариградској патријаршији обухватила и Далмацију, те да је она након тога припадала Цариградској патријаршији, cf. *F. Šišić*, *Povijest Hrvata od najstarijih dana do potkraj 1918*. I. *Za narodnih vladara*, Zagreb 1925, 681–689; *A. Dabinović*, *Kada je Dalmacija pala pod jurisdikciju Carigradske patrijaršije?*, *Rad JAZU* 239 (1930) 242. У новије време ту тезу подупиру *Goldstein*, 131; *I. Prlender*, „Totius gentis metropolim“, *NZ* 51 (1998) 4–6; *Живковић*, *Црквена организација*, 56–57. У прилог тој тези наводи се присуство епископа *из Далмације* на иконоборском сабору 754, и на Никејском сабору 787. године (епископи Сплита, Раба, Осора и Котора), cf. *Mansi*, XIII, 140 E, 141 A, 368 A–B, 373 A, 388 B; *Darrouzès*, *Listes*, 24–25, 59–60, у списку свих учесника сабора, 62–68, II. 62 D, 61 E, 106 F (Сплит); 72 D, 71 E, 107 F (Раба); 77 D, 76 E, 108 F (Осор); 327 E (Котор). Међутим, заборавља се да је у питању био *васељенски сабор*, на коме нису учествовали само представници Цариградске патријаршије већ и других цркава које су биле независне од ње – Римске цркве, источних патријаршија, а, као што је већ напоменуто, и аутокефалне цркве Кипра. Посебан положај далматинских епископа у односу на епископе Цариградске патријаршије нарочито се добро види у потписима учесника на *Оросу* сабора, где су епископи Сплита, Раба и Осора, заједно са епископима пет кипарских градова, потписани одмах после епископа из епархије митрополита Ефеса, а пре епископа из епархије митрополита Ираклије Тракијске, *Mansi*, XIII, 388 A sq. Јасно је, дакле, да том приликом епископи из Далмације, као и епископи са Кипра, имају посебан положај у односу на епископе са подручја Цариградске патријаршије. У хијерархијском поретку Цариградске патријаршије прво место заузимао је митрополит Кесарије Кападокијске, њему је следио митрополит Ефеса, а њему митрополит Ираклије Тракијске. Исти хијерархијски поредак примењивао се и на њихове епископе–суфрагане, *Notitiae*, 1.6–8, 73–122; 2.1–3, 88–141; 4.6–8, 82–131; 5.1–3; 6.1–3; 7.1–3, 103–169; 8.1–3; 9.1–65; 10.1–66; 11.1–3; 12.1–3; 13.1–70. Тај хијерархијски поредак могли су да наруше само епископи са подручја која нису потпадала под Цариградску патријаршију. Већ је показано како

Папина страховања за своју власт у Далмацији и Хрватској, исказана још 872/873. године, чини се да су се обистинила када је потпором Цариграда на престо у Хрватској доведен 878. године Седеслав,⁴³³ византијски штићеник на хрватском престолу, за чије је владавине утицај цара Василија на прилике у Хрватској био најјачи. То се свакако огледало и на црквеном плану, па су околности тада биле најповољније да цар Василије покуша да византијској цркви потчини и Хрватску. У писму пак од 7. јуна 879. папа пише новом хрватском кнезу и Седеславовом наследнику Бранимиру истичући да је са радошћу и благодарношћу примио вест да се он *враћиио њод скуѿе Римске цркве*.⁴³⁴ Писмо сличне садржине упутио је три дана касније, 10. јуна 879, и епископату и клиру далматинских градова, које такође похваљује што су се *враћили* под његову јурисдикцију, односно што поново, према старом начину, од њега примају посвећења и палиј.⁴³⁵

Из наведених одломака је јасно да је цар Василије I покушао да, користећи своју неприкосновену власт над далматинским градовима и Хрватском након 870, тамошњу цркву потчини Цариградској патријаршији и стави је под њену јурисдикцију. Штавише, чини се чак и да су епископи далматинских градова били присиљени да се за посвећења и палиј обраћају цариградском патријарху, што значи да је далматинска црква била у потпуности уведена у канонски поредак Цариградске патријаршије.⁴³⁶ То је било у жеку борбе Римске цркве да поврати јурисдикцију над Бугарском, изгубљену 870. године, али је уместо тога, цар Василије одузео Римској цркви и до тада неприкосновену управу над источнојадранском обалом. Одлучујући корак у том смеру начинио је вероватно у време постављања свог штићеника Седеслава на хрватски престо 878. године. Међутим, тај чин царске црквене политике био је кратког даха. Већ након уклањања Седеслава у пролеће наредне, 879. године, нови хрватски кнез Бранимир вратио се под папску надлежност, а истовремено су то учинили и далматински градови.

је то изгледало у случају митрополита Константије, поглавара аутокефалне Кипарске цркве, који је за све време сабора заузимао положај између митрополита Ефеса и Ираклије. Исто то место припало је и његовим суфраганима у списку потписника *Ороса*. У тој прилици исто место дато је и тројици епископа из Далмације. Уосталом, о непостојању јурисдикције цариградског патријарха над Далмацијом до времена Василија I сасвим речито сведочи то што се далматински епископи не наводе *ни у једној ейискојској ноѿицији VIII и IX века*.

V. Koščak, Pripadnost istočne obale Jadrana do splitskih sabora 925–928, HZ 33–34 (1980–1981) 291–355; L. Margetić, Marginalije uz rad V. Koščaka »Pripadnost istočne obale...«, HZ 36 (1983) 261–264, 284, исправно сматрају да Далмација никада до времена Василија I није потпадала под Цариградску патријаршију.

⁴³³ Chronicon Venetum, 21.6–8.

⁴³⁴ Johannis VIII epp., 152.4–40.

⁴³⁵ Johannis VIII epp., 157.1–38.

⁴³⁶ У notiцији бр. 3 постоји један загонетни податак који би могао сведочити управо о намерама византијских власти да и Далмацију ставе под надлежност цариградског патријарха.

ФОТИЈЕВ ПОВРАТАК И САБОР ИЗ 879/880.

Седамдесетих година IX века византијска црква, вођена чврстом руком и мудрим промишљањем цара Василија I, проживљавала је епоху дотада незабележене експанзије. Унутар Царства искорењивани су остаци паганства, јеретици и покрштавани Јевреји, за Цариградску патријаршију освојена су широка пространства Бугарске, Русије, Хазарске земље, Далмације и Хрватске, Кипра... Унутрашњи сукоб након одлука сабора из 869–870. полако је жењавао. Патријарх Игњатије и његова струја добили су уз патријаршијски престо и моралну сатисфакцију у званичној осуди Фотија. Међутим, цару је том приликом основни циљ био да се воспостави мир и ред у оквирима цркве, а не да се Фотије казни и испашта због тога. За тако активну политику какву је намеравао да спроводи, Василије није могао лако да се лиши човека таквих способности какав је био Фотије.

Фотијев повратак у Цариград и цареву милости

Сукоб у који је цар Василије I дошао 867. године са можда и сувише моћним и самоувереним првосвештеником, какав је у том тренутку био Фотије, превасходно је био личне природе. Међутим, након тога односи међу њима су се постепено поправљали. Већ на сабору 869/870. била је видљива жеља цара Василија да се према Фотију лепо опходе и да му се обезбеди праведан поступак.⁴³⁷ Царево одбијање да прихвати раније осуде Фотија од стране Римске и источних цркава није одражавало жељу да он и Цариградска црква имају последњу реч у том питању,⁴³⁸ већ стварно жељу да се Фотијева кривица праведно испита, тј. да се покаже како му није непријатељ који га је унапред осудио, већ праведни судија. Коначно, Фотије свакако није био без присталица међу најмоћнијим људима у кругу око цара. Већ више пута помињани и цитирани Митрофан од Смирне саставио је своју повест сукоба Игњатија и Фотија, врло драгоцен извор за ту тему, пошто је био замољен од једног од најистакнутијих великаша из царевог круга, патрикија и логотета дрома Манојла, иначе присутног на свим заседањима сабора, кога је интересовало *шита је ѿо Фотије заправо згрешио*.⁴³⁹ Требало би можда указати и на личност патрикија и антипата Тарасија, који је, међу најистакнутијим царевим достојанственицима, присуствовао низу саборских заседања, почев од шестог.⁴⁴⁰ Колико ми је познато, та личност до сада још увек није обрађена и

Наиме, на последњем месту у списку митрополита стоји следеће: *ἐπαρχία Κεφαλίας – ὁ (ἐπίσκοπος) Δελματίας*.

⁴³⁷ *Mansi*, XVI, 97 D – 99 E.

⁴³⁸ *Mansi*, XVI, 55 A–B.

⁴³⁹ *Mansi*, XVI, 413 E.

⁴⁴⁰ *Mansi*, XVI, 86 D, 96 E, 134 D.

прецизније идентификована. Међутим, мислим да није искључена могућност да се ради управо о добро познатом Фотијевом рођеном и, како га је сам називао, *најљубљенијем* брату, који је такође имао достојанство патрикија и висок ранг у цариградском друштву.⁴⁴¹ У том случају управо он је могао да додатно утиче на цара Василија да омекша свој однос према Фотију. Међутим, Фотија су цару наметале сасвим довољно већ саме његове способности. Иако и даље у изгнанству, Фотије се највероватније већ 872–873. године враћа у политичка дешавања престонице, објављујућу нову верзију свог ранијег списка о *Поновном њојављивању манихејске јереси*, тј. павликијана, у јеку најзамашније Василијеве војне акције против њих, када су изненада они постали главна преокупација цариградског друштва. Након тога долази и до потпуног помирења између цара и некадашњег патријарха. Према Фотију непријатељски расположени писци и хроничари X века приписивали су заслугу за то Фотијевој промућурности. Међутим, колико год њихове приче о Фотијевом подметању у царску библиотеку књиге са подацима о наводном древном јерменском краљевском пореклу и родословном стаблу предака цара Василија I и пророчанствима о судбинској предодређености породице чији је акроним ВЕКЛАС да влада Царством, деловале легендарно и пре будиле сумњу и опрез истраживача него поверење,⁴⁴² ипак мислим да се не може порећи чињеница да је Фотије настојао да се некако додвори цару Василију како би се вратио у његову милост.

Управо су цареви успеси у борби против павликијана, у којој је, како је речено, и Фотије пружио свој допринос онако како је најбоље умео – знањем – били изврсна прилика за то. Састављање познате *Похвалне њесме у част цару Василија*, која слави његове успехе, пре свега оне у сузбијању павликијанских, тј. манихејских јеретика, одавно је приписано Фотију.⁴⁴³ Међутим, спорно је време њеног настанка. Насупрот ранијим мишљењима да је састављена у време царева победе над Хрисохиром 872/873. године, А. Маркопулос је настојао да утврди претпоставку да је песма настала око 877. године, уочи царевог напада на Тефрику, чији је пад означио дефинитиван пораз јеретика.⁴⁴⁴ Међутим, песма је могла настати било кад у току борби са павликијанима, између 871. и 878/879. Сматрам да је свакако настала пре

⁴⁴¹ О Тарасију, cf. PmbZ, no. 7237.

⁴⁴² Фотије је, наводно, пронашао да породица цара Василија потиче од јерменског краља Тиридата, иначе првог владара који се преобратио у Христову веру (314. године, пре Константина Великог). Такође, измислио је и пророчанство које је највишу власт обећавало породици ВЕКЛАС, што је био акроним за Василијеву породицу, тј. прва слова његовог, имена његове жене Евдокије, и синова Константина, Лава, Александра и Стефана. Затим се постарао да цар то дозна. Цар је брзо схватио да је тако нешто могао да учини само Фотије, па га је позвао да се врати на двор и у његову милост, Life of Ignatius, 118.11–120.26; Pseudo-Symeon, 689.5–690.3.

⁴⁴³ Markopoulos, Laudatory Poem, 226–229.

⁴⁴⁴ Markopoulos, Laudatory Poem, 229–230, где уп. за мишљења о ранијем датирању.

Фотијевог повратка на патријаршијски престо 877. године. Цела песма, иако достојанствена, како такви састави и морају бити, приметно је обојена тоном додворавања аутора цару. Фотије Василија слави као Христовог изабраника, као новог Давида, велича његову династију, узвисује његове успехе...⁴⁴⁵ Није ли све то довољно придворнички? Ни у једној од својих беседа из времена првог столовања и владавине цара Михаила III Фотије није таквим речима и на такав начин прослављао владоца. Коначно, сматрам да то што се у песми охрабрује царева борба против павликијана управо упућује на раније стадије те борбе,⁴⁴⁶ када су они, предвођени Хрисохиром, дрско продирали далеко на запад све до егејских обала. Тиме изазван царев одговор и сукоби у којима је погинуо Хрисохир 872. године били су заправо одлучујући у рату против њих, док су потоње борбе до њиховог коначног пораза биле више рутинске акције, које нису изазивале толико усхићење у Цариграду. Стога се приклањам ранијем мишљењу о датирању настанка поменуте песме у време борби са павликијанима 872/873. године, и у њој видим један од важних, ако не и пресудан, корак на путу бившег патријарха Фотија ка повратку у милост код цара Василија.

У време царевих борби са павликијанима Фотије је њему и свима показао две најзначајније стране своје личности у том тренутку – огромно знање непроцењиве вредности и спремност да буде одан цару и његовом окружењу. Таква његова тактика уродила је плодом и коначно му отворила врата царево милости. Убрзо потом Фотије се враћа у Цариград, добија и своје место предавача на Магнаварској школи, а цар му поверава и васпитавање и образовање својих синова Константина, Лава, Александра и Стефана.⁴⁴⁷ Ускоро потом, дошло је и до помирења између њега и старог патријарха Игњатија.⁴⁴⁸

Када је патријарх Игњатије умро 23. октобра 877. године, Фотије је без проблема 26. октобра заузео патријаршијски престо, десет година након што је са њега збачен и протеран. Нема сумње да се све одиграло по договору и онако како је то цар био замислио. Сам Фотије, у свом излагању током друге седнице сабора из 879/880. године, сведочи да је цар организовао и званично и свечано помирење њега и Игњатија у царској палати. Он сам истиче и да је често посећивао Игњатија када је овај оболео, а да за себе није тражио

⁴⁴⁵ *Markopoulos*, Laudatory Poem, 230–231.

⁴⁴⁶ *Markopoulos*, Laudatory Poem, 231.

⁴⁴⁷ Theophanes Continuatus (V, 44), 276.11–277.4; *Hergenröther*, II, 258–278; *Dvornik*, Schisme, 236–240; *Осѣрогорски*, Историја, 235; *Сѣанковић*, Патријарси, 62–67. Тачна година Фотијевог повратка у Цариград не може бити са сигурношћу утврђена, пошто нема убедљивих аргумената ни у прилог 873. године, коју предлаже *Dvornik*, Schisme, 236–237, ни у прилог 875. године, коју предлаже *Осѣрогорски*, нав. место.

⁴⁴⁸ *Dvornik*, Schisme, 240–246, обрадио је све изворе и образложио све околности под којима је дошло до измирења двојице патријарха, тако да нема разлога сумњати да се оно и догодило.

патријаршијски престо, већ само да престане прогон његових следбеника.⁴⁴⁹ Улогу цара Василија I у помирењу двојице патријараха истиче и његов син Лав VI.⁴⁵⁰ Очигледно, цару је било стало до тога да после Игњатијеве смрти Фотије без икаквих сметњи преузме управљање Цариградском црквом. Фотије је у том тренутку већ скоро двадесет година био монах и нису постојале никакве канонске препреке да он буде постављен за патријарха. Да је све већ било договорено и припремљено да после Игњатијеве смрти Фотије по други пут преузме његову столицу, види се и по томе што је већ пре Игњатијеве смрти, 877. године, цар Василије послао писмо папи Јовану VIII, позивајући га да пошаље легате у Цариград, ради одржавања сабора на коме ће бити опозване одлуке сабора из 869–870. којима је Фотије осуђен. Како је Ф. Дворник приметио, помирење Игњатија и Фотија значило је почетак процеса помирења у целокупној византијској цркви, да би се стари раздори окончали једном заувек, и из тог разлога цар се и обратио папи, залажући се за сазивање новог сабора.⁴⁵¹

Сабор из 879/880.

Као одговор на царско посланство из лета 877. године, док је Игњатије још био жив и на положају, папа је у Цариград упутио легате Павла и Евгенија, који су кренули из Рима 16. априла 878. Када су стигли у Цариград схватили су да је Игњатије преминуо, а да се на његовом положају налази Фотије. Они, међутим, још увек нису имали папино овлашћење да га признају ни да учествују на сабору који би о томе одлучио. Зато су цар и нови патријарх послали у Рим нове посланике, који су обавестили папу о промењеним приликама на цариградској столици, и изнели жељу да папа пошаље новог делегата, кога ће овластити да учествује на сабору на коме ће Фотије бити званично признат за патријарха, а одлуке сабора из 869/870. против њега званично опозване. У лето 879. године одржан је у Риму помесни сабор, на коме је формулисана политика коју ће заступати папини представници на будућем сабору у Цариграду. Та политика изложена је у спису познатом као *Commonitorium*.⁴⁵² Папа је одредио за свог посланика кардинала Петра и он је августа 879. кренуо за Цариград.⁴⁵³ Са собом је понео папина писма цару Василију,⁴⁵⁴ патријарху Фотију,⁴⁵⁵ свем клиру византијске цркве,⁴⁵⁶ истакну-

⁴⁴⁹ *Mansi*, XVII, 424 B–E.

⁴⁵⁰ *Oraison funèbre*, 62–64.

⁴⁵¹ *Johannis VIII epp.*, 64.31–39; *Mansi*, XVI, 461 C–D. Уп. и *Dvornik*, *Schisme*, 245–246.

⁴⁵² *Dvornik*, *Schisme*, 249–256.

⁴⁵³ Тада су датирана папина писма која је он имао да понесе у Цариград и за Бугаре, *Johannis VIII epp.*, 167.1–187.35.

⁴⁵⁴ *Johannis VIII epp.*, 167.1–176.30.

⁴⁵⁵ *Johannis VIII epp.*, 181.26–186.22.

⁴⁵⁶ *Johannis VIII epp.*, 177.1–181.15.

тим царским великодостојницима патрикијима Јовану, Лаву и Павлу, и некада најоданијим Игњатијевим присталицама Стилијану Неокесаријском, Јовану Силејском и Митрофану Смирнском,⁴⁵⁷ као и писмо са папиним упутствима његовим легатима епископима Павлу и Евгенију, уз *Commonitorium*.⁴⁵⁸ У писмима и *Commonitorium*-у изнети су захтеви које папа поставља да би признао Фотија за патријарха и компензације које тражи заузврат.

Још једном питање црквене припадности Бугарске доведено је у непосредну везу са решавањем *Фотијевог раскола* унутар Цариградске цркве и ставом Рима по том питању. Само је овај пут Римска црква била та која је настојала да повеже та два питања. И у писмима која је из Рима понео кардинал Петар, а која су писана у августу 879, папа и сам показује да је спреман на компромис по *бугарском ишћању*. Он у њима ни на једном месту више не захтева да сви *грчки* епископи и свештеници сместа напусте Бугарску, како је то чинио недуго пре тога. Своје захтеве папа сада своди на то да цариградски патријарх одустане од права да убудуће рукополаже епископе у Бугарској, поставља их и шаље им омофор (палијум).⁴⁵⁹ То је сада један од његових услова од којих зависи да ли ће његови легати признати Фотија за патријарха на предстојећем сабору. То исто папа налаже и у упутствима својим легатима на предстојећем сабору, тј. у *Commonitorium*-у:

*Желимо да убедитије пред сабором поменутог свјатјејшег иаџријарха Фотија да не шаље у Бугарску омофор и да не рукополаже никога у њој еџархији. Ако њо учини, биће одлучен, сагласно канонима.*⁴⁶⁰

То је управо била основа за предстојећи компромис о Бугарској на *Фотијевог сабору* 879/880. године.⁴⁶¹

Папин легат, кардинал Петар, послат из Рима у августу 879, стигао је у Цариград у току јесени. Тамо су га већ чекали ранији папини посланици, епископи Павле и Евгеније. Њих тројица представљаће папу и Римску цркву на предстојећем сабору. Саборска заседања отпочела су почетком новембра 879. године. Ни овде нема потребе улазити у детаљно излагање о току и закључцима сабора, будући да су више пута обрађени.⁴⁶² Само су два питања од већег значаја за овај рад – улога и утицај цара Василија на сабор и саборске одлуке и одлуке сабора у вези са *бугарским ишћањем*. Скрхан болом због смрти свог сина првенца и наследника Константина, 3. септембра 879, цар

⁴⁵⁷ *Johannis VIII epp.*, 186.29–187.35.

⁴⁵⁸ Писмо, cf. *Johannis VIII epp.*, 188.9–12, 189.1–4, 190.1–4; *Commonitorium*, cf. *ibid.*, 188.17–44, 189.5–41, 190.22–38. За *Commonitorium*, уп. и *Mansi*, XVII, 468 C – 473 D.

⁴⁵⁹ *Johannis VIII epp.*, 173.32–174.5, 179.29–45, 185.26–186.2.

⁴⁶⁰ *Johannis VIII epp.*, 189.23–25.

⁴⁶¹ *Dvornik*, *Schisme*, 294–295.

⁴⁶² Саборска акта објављена су у *Mansi*, XVII, 369–527. Детаљније о сабору, cf. *Hergenröther*, II, 449–528; *Hefele, Leclercq*, IV–1, 585–606; *Dvornik*, *Schisme*, 258–283.

Василије имао је занемарљиво малу улогу на сабору. Он и његови преостали синови и савладари, Лав и Александар, као и Стефан, коме је била намењена црквена каријера и који је тада био подђакон, присуствовали су само Шестој седници сабора, 3. марта 880, на којој је требало да својим потписима потврде саборске одлуке. Том саборском заседању они су и председавали.⁴⁶³ Свим осталим седницама председавао је сам патријарх Фотије. То је у потпуности био „Фотијев сабор“, јер је он водио главну реч. Није било ни других представника државне власти – није било сенатора као на сабору од пре десет година – осим писара и преводилаца. Фотијеву снагу чинило је скоро триста осамдесет митрополита, архиепископа и епископа из свих делова Византијског царства и Цариградске цркве са њеног новог, проширеног јурисдикционог подручја.⁴⁶⁴ Осим римских легата Павла, Евгенија и Петра, присуствовали су и изасланици источних патријараха – Козма, легат александријског патријарха, Илија, легат јерусалимског и Петар Мартиропољски, легат антиохијског патријарха. И не само да су присуствовали него је улога коју су на сабору одиграли чак била много значајнија него што су представници истих патријаршија имали на сабору 869/870. У сваком случају, сабор из 879/880. био је за Фотија не само сатисфакција за поразе десет година раније него и сјајна победа, након које ће он постати – није претерано рећи – други човек Царства, уз цара чија је владавина почела Фотијевим збацивањем.

Решење Бугарског питања

Бугарско питање покренуто је први пут на Другом заседању сабора, које је отворено 17. новембра 879. На његовом отварању прочитана су поменута папина писма цару, клиру и Фотију, у којима је истакнуто папино виђење решења *бугарског питања* – да се цариградски патријарх одрекне права да рукополаже епископе у Бугарској и шаље им омофор. Фотије је тај предлог прихватио. Нагласио је да то чини као жртву зарад помирења и слоге, али и истакао да он још од повратка на патријаршијски престо, октобра 877. године, није рукоположио ниједног епископа у Бугарској нити му слао омофор.⁴⁶⁵ Ове речи могле би имати потпуног основа, јер разложно је претпоставити да је већ све епископе у Бугарској био рукоположио још Игњатије, пре 877, а да у међувремену, за те две године, ниједан од њих није умро, те да стога није било потребе да Фотије поставља нове.⁴⁶⁶ Ипак, у питању је можда било и нешто друго, али ће о томе бити речи касније.

⁴⁶³ *Mansi*, XVII, 512 C – 519 B.

⁴⁶⁴ Учесници сабора побројани су у актима прве саборске седнице, *Mansi*, XVII, 373 A – 377 E.

⁴⁶⁵ *Mansi*, XVII, 417 D–E; *Dvornik*, Schisme, 270.

⁴⁶⁶ *Dvornik*, Schisme, 295.

Бугарско ѿишање дотакнуто је и на Четвртм саборском заседању, на Бадњи дан, 24. децембра 879. Тада се расправљало о најважнијим питањима из папиног *Commonitorium*-а и његових писама цару и патријарху. Питање Бугарске, иначе девета тачка *Commonitorium*-а, постављено је прво: *цариградски ѿиријарх убудуће да не рукојолаже ниѿи да шаље омофор у Бугарску*.⁴⁶⁷ О том папином захтеву своје мишљење дали су представници високог клира Византијске патријаршије, предвођени првопрестоним митрополитом Кесарије Кападокијске, Прокопијем, Теофилом Иконијским и Никитом Смирнским. Према њима, питање Бугарске налазило се искључиво у надлежности цара, и само је он имао власт да разреши тај проблем. Није потребно, сматрали су они, сада делити епархије, када су папа и патријарх коначно у слози, већ је само довољно да патријарх прихвати да не шаље омофор у Бугарску.⁴⁶⁸

Пето саборско заседање закључено је 26. јануара 880. На њему су коначно уобличени канони овог сабора. Папини изасланици, епископи Павле и Евгеније, и кардинал Петар, потписали су саборска акта, чиме су она добила правоснажност црквених канона.⁴⁶⁹ Тиме је Фотије коначно признат и од папе и од целе цркве за цариградског патријарха, са њега је скинута анатема, а све одлуке сабора из 869/870. против њега су опозване. Саборске одлуке су, затим, потписали и представници Цариградске и источних патријаршија, а потом и свих триста осамдесет три епископа учесника сабора.⁴⁷⁰ Преостало је још само да их и цар потпише, како би оне добиле снагу државних грађанских општеобавезујућих закона. Тај потпис је стављен 3. марта 880. године.⁴⁷¹

Папски легати, задовољни постигнутим, напустили су Цариград, носећи папи саборска акта и писма цара и патријарха. У лето 880. године стигли су у Рим. Папа је саборске одлуке прихватио а на цареву и патријархово писмо одговорио својим писмима, датираним 13. августа 880.⁴⁷² И мада није био сасвим задовољан учинком својих делегата на сабору, саборске одлуке је прихватио и санкционисао без противљења, пре свега зато што она решавају *бугарско ѿишање* у његову корист.⁴⁷³ Папа није пропустио да се у своме писму од 13. августа 880. захвали цару на овој чињеници,⁴⁷⁴ док у писму Фотију од истог дана, Бугарску уопште и не спомиње. Наравно, са његове тачке гледишта, папа је само добио оно што му је по праву припадало. Зашто онда још једном

⁴⁶⁷ *Mansi*, XVII, 488 A.

⁴⁶⁸ *Mansi*, XVII, 488 B–D; *Dvornik*, Schisme, 272.

⁴⁶⁹ *Mansi*, XVII, 497 D – 512 C; *Dvornik*, Schisme, 272–283.

⁴⁷⁰ *Mansi*, XVII, 512 B–C.

⁴⁷¹ *Mansi*, XVII, 517 C–D.

⁴⁷² *Johannis VIII epp.*, 227.4–228.16, 229.4–230.7.

⁴⁷³ *Dvornik*, Schisme, 288–294.

⁴⁷⁴ *Johannis VIII epp.*, 229.30–31.

да било шта о томе напомиње Фотију, чија је заслуга у свему томе ништавна, пошто се само одрекао нечега што није ни требало да му припада?

Папа је коначно добио оно за шта се Апостолска столица, а пре свега он, борила пуних десет година – цариградски патријарх се одрекао јурисдикције над црквом у Бугарској. Овим је она, сматрао је папа, враћена у крило Римске цркве. Папа је сада очекивао да Римска црква одмах почне да упражњава своја права у тој земљи. Међутим, изостао је одзив са друге стране – из саме Бугарске. Не зна се, нажалост, како је кнез Борис био упознат са саборским одлукама ни како их је примио. По свему судећи, није био баш одушевљен. Види се да није журио да пошаље папи посланство које би у његово име званично прихватило, према саборским одлукама, подаништво Римској цркви. Папа је, највероватније, прво послао свог изасланика, хрватског нинског епископа Теодосија, да упозна Бориса са саборском одлуком и позове га на подаништво Римској цркви. Борис је обећао да ће упутити свог посланика у Рим, папи, али то није учинио. Папи је такав став бугарског кнеза веома тешко пао. Не где 881/882. године папа шаље Борису ново писмо, из чијег садржаја се сазнаје за описане догађаје – видно узнемирен оваквим развојем ситуације, зачуђен што његово посланство још не долази у Рим, подсећа га на његову дужност да се врати потпуно у крило Апостолске столице Св. Петра, своје мајке-цркве.⁴⁷⁵ Али, и овај апел остаје без одговора. Папа је принуђен да још једном интервенише. Писмо из 882. године упутио је Борису незадовољан држањем бугарског кнеза. Тада као да је био свестан да се оно што је сматрао успехом, круном своје десетогодишње политике, на крају ипак претворило у неуспех. *Добре сѣвари хвале се свршетѣком, а не ѿочетѣком*, пише папа у том писму. Свршетак ове приче испада да није добар по Апостолску столицу, и папа то као да овом приликом схвата. Још од закључења сабора, марта 880. године, бугарски кнез није му се обратио посланством, пуне две године, а то је папа из дана у дан очекивао. Папа је био видно разочаран у Бугаре. *Некада сѣе, каже, након ѿокришѣвања*, били верни *својој мајци, Римској цркви* – потом су кренули странпутицом. Папа овде први пут оптужује Бугаре за непоштовање његових апостолских права. Пошто размирице са Цариградом више нису постојале, папи је коначно јасно да су сами Бугари ти који не желе да буду под његовом црквеном управом. Иако је почео да губи стрпљење, од њихове земље ипак не одустаје, него њиховог кнеза још једном позива да *ѿѿрави* своју грешку и пошаље у Рим свог изасланика који ће све вратити на право место.⁴⁷⁶

Ово писмо из 882. било је последње писмо папе Јована VIII упућено бугарском кнезу Михаилу Борису. Велики папа, последњи од тројице уза- стопних знаменитих обдржавалаца Апостолске столице Св. Петра из средине

⁴⁷⁵ *Johannis VIII epp.*, 260.7–21.

⁴⁷⁶ *Johannis VIII epp.*, 266.33–267.30.

IX века, умро је 16. децембра 882. Није дочекао одговор на ово писмо, као ни дуго очекивано бугарско посланство. Оно никад није дошло, јер Борис није ни имао намеру да га пошаље. Римска столица није успела да спроведе у дело своје право на јурисдикцију над Бугарском, признато јој саборским одлукама из 879. и 880. године. Томе се испречио непомирљив став бугарског кнеза. Или је ту своје прсте опет умешала и византијска дипломатија? Није ли такав исход можда био последица раније склопљеног договора између византијске цркве, државе и бугарског кнеза?

ПАТРИЈАРХ И ЦАР

Од повратка на патријаршијску столицу Константиновог града, царевом вољом 877. године, Фотије је у вези са црквеним приликама у Царству био сасвим свестан да је царска власт та која „ведри и облачи“. Вољом оних који су држали највишу световну власт отргнут од блиставе чиновничке каријере до највише духовне власти, вољом истог чиниоца оборен до најдубљих понора пораза, затим опет подигнут до каквог-таквог угледа и значаја, а онда поново постављен на патријаршијски престо, човек таквог кова и способности није могао а да се не осети као играчка у рукама силнијих. Неки аспекти његовог другог столовања Цариградском црквом (877–886) указују на покушаје да учврсти и оснажи положај цариградског патријарха у констелацији снага византијског друштва и учини га независнијим од царске власти.

Фотије и законодавство Василија I

Фотије није желео да јачање свог положаја као цариградског патријарха постигне улазећи у отворени сукоб са царем, у коме би неминовно био поражен, већ онако како је најбоље знао – кроз ученост и идеологију. И развој догађаја ишао је њему на руку. На сабору из 879/880. његова страна остварила је потпуну победу, како над унутрашњим противницима тако и над Римском црквом. Положај Бугарске у духовном оквиру византијске цркве, како ће се видети, тада је заправо био утврђен, што је била и круна његовог прегалаштва и старања још из времена првог столовања. У то време, 3. септембра 879, цар Василије I претрпео је и велики лични губитак – изгубио је свог сина првенца, Константина.⁴⁷⁷ Након тога, опхрван болом, у извесној мери је занемарио државне, а самим тим и црквене послове.⁴⁷⁸ Фотије је осетио прилику

⁴⁷⁷ *Vogt*, Basile I^{er}, 58–59; *Halkin*, Trois dates, 14–17; *P. Karlin-Hayter*, Quel est l'empereur Constantin le Nouveau commémoré dans le Synaxaire au 3 septembre?, *Byz* 36 (1966) 624–626; ODB I, 498 (*A. Kazhdan*, *A. Cutler*).

⁴⁷⁸ *Осѣрогорски*, Историја, 237; *Сѣанковић*, Патријарси, 67.

да делује мало слободније. Већ је истакнуто да је он био међу противницима царева политике покрштавања Јевреја, ако је судити по томе што је аутор значајног списка у коме се ова политика оповргава био његов пријатељ и политички „претеча“ Григорије Азвеста.⁴⁷⁹ Посебно је интересантно што се на неким местима у том спису епископи и свештеници позивају да се отворено одупру царевима, уколико мисле да су у праву.⁴⁸⁰

Ипак, као што је већ истакнуто, Фотије није у супротстављању цару и сукобљавању са њим тражио начин да ојача патријаршијски положај. Он је то чинио везујући патријаршијски положај за царски, кроз изграђивање од давнина познате идеологије о симфонији царске и духовне власти. Симфонија коју је он замишљао била је симфонија у којој ће свако самостално водити бригу о свом пољу деловања – цар о световној, а патријарх о духовној страни живота поданика. Та идеологија најбоље је изражена у *Епанагоги* (Ἐπαναγωγή τοῦ νόμου = *Поновно увођење у закон*), законнику царева Василија, Лава и Александра, који је настао у време њихове формалне заједничке владавине, између 879. и 886, прецизније, на самом крају тог интервала, 885. или 886. године, а у чијем је састављању неоспорна улога управо патријарха Фотија.⁴⁸¹ Други и трећи члан овог законика посвећени су улози и значају цара, односно патријарха. Цар је *законитио ујављање* (ἐννομος ἐπιστάσις), његов је циљ чињење добра, па се *зайто и зове доброчинишѐљ* (εὐεργέτης); цар је, међутим, дужан и да чува *све оно шѐно је найисано у Божанском Писму*, оно што су *догме седам васељенских сабора*, као и *ромејске законе ѓо којима се суди*; треба да буде најистакнутији у православљу и благочестивости; треба да тумачи старе законе и да поставља нове у оним случајевима у којима не постоје; у случајевима за које нема писаних закона, треба да следи *обичај и навику*, итд.⁴⁸² Патријарх, са друге стране, јесте *жива и одуховљена икона Христѐа*, која делом и речју одражава *исѐину*; дужност је патријарха да чува *благочестѐивошћу и честѐишѐсти живошѐа* оне које је од Бога примио; његов циљ је спасење душа оних који му верују; такође, треба да буде учитељ, да буде благ, попустљив према непокорнима, али и да, *када се ради о исѐини и излагању догми, говори и ѓрошѐив цара и да се не ѓосѐиди*; он једини има право да тумачи старе каноне, правила Светих Отаца и оно што је успостављено саборима.⁴⁸³ Дакле, идеална расподела дужности између цара и патријарха,

⁴⁷⁹ Уп. поглавље *Унуѓрашња хомогенизација*.

⁴⁸⁰ *Dagron*, *Traité*, 317.2–4; *Сѓанковић*, Патријарси, 69.

⁴⁸¹ *Епанагога* је име које је уобичајено у науци, мада је исправнији назив *Исагога* (Ἐισαγωγή τοῦ νόμου = *Увођење у закон*). О називу, времену и околностима настанка, cf. *Schminck*, *Studien*, 12–15. Уп. и *J. Scharf*, *Photios und Epanagoge*, *BZ* 49 (1956) 385–400; *Fögen*, *Reanimation of Roman law*, 11–12.

⁴⁸² *Epanagoge*, § 2.1–12, *Jus Graecoromanum II*, edd. *J. Zepos*, *P. Zepos*, Athēnai 1931, 240–242.

⁴⁸³ *Epanagoge*, § 3.1–7, 242.

где свако управља својим доменом, без мешања оног другог. У *Ејанагоги* то је на изврстан начин сликовито и објашњено: *Пошћо је друштво из делова и удова, њодобно човеку, састављено, највећи и најнеојходнији делови су цар и ѡаѡријарх; због ѡога је и мир и благосѡање душе и ѡела ѡоданика у свему једноумље и сагласје* (ὁμοφροσύνη καὶ συμφωνία) *царске и архиејерјеске властѡи.*⁴⁸⁴ Међутим, по историју византијске цркве можда је и најзначајнији завршни део члана о патријарху, онај у коме се предвиђа да *констѡнѡинојольски* (архиејерјески) *ѡресѡо, који је украшен царсѡвом, и онај који на њему седи, има право да се меша у размирице унутар области других престола, да утврђује стање и пресуђује.*⁴⁸⁵ Тиме је коначно дефинисана идеологија *васељенског ѡаѡријарха*, који је изнад свих осталих на земљи. Циљ ове одредбе био је колико да нагласи улогу цариградског патријарха у васељени толико и да онемогући даље мешање *других ѡресѡола* у његова унутрашња питања, што је претходних деценија Рим тако много и тако безобзирно чинио.

Како је *Ејанагога* настала 885. или 886, њеном састављању претходио је Фотијев рад на једном другом, ништа мање значајном правном споменику те епохе – *Номоканону у четрнаестѡ наслова*, који је настао 882/883. године.⁴⁸⁶ У предговору том делу Фотије износи разлоге због којих се дао на посао његовог састављања. Наиме, до тада је постојала јединствена збирка канона васељенских и помесних сабора само до Петог васељенског сабора (Цариград, 553. године). Међутим, упозорава Фотије, после Петог били су и други сабори, сазивани из различитих разлога. Пре свега, то су Шести и Седми васељенски сабор, али и *Први и други сабор*, одржан у цркви Светих апостола у Цариграду 861. Зато је било неопходно саставити један канонски зборник који ће обухватити и каноне са ових сабора.⁴⁸⁷ У овим редовима препознаје се преиспитивање постојећих законских зборника и њихове актуелности за тадашње околности живота ромејског друштва. Томе треба додати и Фотијево истанчано поимање *закона и законѡосѡи*, које се развило у то време и које је образложено у предговору и првом члану *Ејанагоге*, а такође и становиште изнето у другом члану истог законика, да је задатак цара и да *ѡумачи сѡаре законе и ѡсѡавља нове* тамо где не постоје.⁴⁸⁸ Имајући то у виду, само по себи намеће се питање Фотијеве улоге у покретању великог подухвата познатог као *ѡречишћавање сѡарих закона* (ἀνακάθαρσις τῶν παλαιῶν νόμων), који је највидљивије резултате дао на почетку владавине новог цара Лава VI (886–912), у његовим *Василикама* и *Новелама*.⁴⁸⁹

⁴⁸⁴ Epanagoge, § 3.8, 242.

⁴⁸⁵ Epanagoge, § 3.9–11, 242–243.

⁴⁸⁶ Σύνταγμα I, 5–335. Датум настанка забележен је на крају Фотијевог *Предговора*, *ibid.*, 9.

⁴⁸⁷ Σύνταγμα I, 5–9.

⁴⁸⁸ Epanagoge, Jus II, 236–242.

⁴⁸⁹ *Осѡрогорски*, Историја, 235–241; *Fögen*, Reanimation of Roman law, 11–22.

Сарадња патријарха са царем, потпуно у духу идеологије коју је у то време Фотије заступао, поред његовог учествовања у састављању зборника царских и црквених закона, огледала се и у његовом подржавању царевих ктиторских подухвата. Од њих је најистакнутије подизање *Велике нове цркве* у Цариграду, коју је патријарх освештао 1. маја 880.⁴⁹⁰ О Василијевој дубокој побожности последњих година живота сведочи и то што је једног од својих синова, Стефана, одредио за монашку службу, што је у себи носило и перспективу архијерејског положаја. Према изворима, тај чин био је израз Василијевог дубоког поштовања према цркви, који је свог сина принео Богу као *Исака Аврам*.⁴⁹¹ Још увек, међутим, није поуздано утврђено је ли Стефан био трећи по реду или четврти, тј. најмлађи Василијев син.⁴⁹² Уколико је био трећи, тј. старији од Александра, онда његово посвећивање цркви пада пре 879. године, када је умро њихов најстарији брат Константин, након чега је Василије, поред Лава, за другог савладара именовоа Александра. У противном, савладар би свакако постао Стефан.

Није јасно какав је био став самог цара према Фотијевој политици и идеологији после 879. Василије I се после те године и није уплитао у значајније деловање на црквеном пољу, тако да је Фотије имао одрешене руке. Заједнички дочек, који су 882. у Цариграду приредили већ остарелом Методију, тада архијереју словенских земаља Паноније и Моравске, више је био одраз *симфоније* коју је Фотије замишљао него израз надмоћи једног или другог, премда Методијев животописац још увек значајнију улогу придаје цару. Међутим, чини се да је у то време ипак патријархова улога у државним пословима била већа него царева улога у црквеним пословима.

Рим у немилости цара и патријарха

Симфонија између цара и патријарха очитовала се тада и на спољнополитичком плану. Иако на сабору 879/880. године изглађени, односи са Римском црквом ускоро су поново захладнели. Међутим, није то било нешто што се често сматрало и називало *Другим Фотијевином расколом*.⁴⁹³ Овог

⁴⁹⁰ Symeon, 132.19; Pseudo-Symeon, 692.18–19; Georgius Monachus Continuatus, 845.1–4; *Сѿанковић*, Патријарси, 67–68. О Василијевој ктиторској делатности, cf. Vita Basilii, 78.1–94.29; Symeon, 132.12–14; Pseudo-Symeon, 691.17–7; Georgius Monachus Continuatus, 843.3–844.2.

⁴⁹¹ Oraison funébre, 64.13–24; Vita Basilii, 35.7–9. Василије је и своје кћерке послао у манастир Свете Јефимије, Vita Basilii, 35.9–16. О свему уп. и *Сѿанковић*, Патријарси, 69–70, 75–78.

⁴⁹² Насупрот податку који пружа Константин Порфирогенит у *Vita Basilii*, да је Стефан био најмлађи Василијев син, и акростиху ВЕКЛАС, који се приписује Фотију, уп. *Осѿрогорски*, Историја, 230, нап. 2, постоје извори који јасно сведоче о томе да је Стефан био трећи, а Александар најмлађи син Василија I, уп. *Сѿанковић*, Патријарси, 69–70, нап. 108.

⁴⁹³ Одређени извори указивали су на то да је папа Јован VIII осудио своје изасланике на сабору 879/880. након што су се вратили у Рим, и поново анатемисао Фотија, што је било

пута Римска црква била је та која је преступила каноне, а Цариградска црква се сада поставила као судија њој. Наиме, након смрти папе Јована VIII, 16. децембра 882, нови папа, вољом епископа Римске дијецезе, постао је Марин I (882–884). То је био исти онај Марин, римски ђакон и кардинал, кога је папа Никола I крајем 866. године слао преко Бугарске у Цариград, а затим и Хадријан II, као једног од тројице својих заступника на цариградском сабору 869/870. Међутим, тај Марин је 880. године био постављен за епископа града Цере у Италији, изван Римске дијецезе.⁴⁹⁴ Према тадашњим тумачењима канона, није било допуштено да епископ напусти престо своје епископије и пређе на чело друге.⁴⁹⁵ Према томе, Марин, пошто је већ био епископ Цере, није могао да постане епископ Рима.⁴⁹⁶ Марин је иначе био доследан противник Фотија, и чини се да се чак супротстављао и одлуци папе Јована VIII и римског синода 879. године да се Фотије призна за патријарха, а да се одлуке сабора из 869/870. против њега пониште.⁴⁹⁷ За његов избор за папу и за начин на који је то спроведено убрзо се сазнало у Цариграду. Како се може дознати из писма које је његов други наследник, папа Стефан V (885–891) упутио цару Василију у зиму 885/886. године, чини се да је у Цариграду, на инсистирање патријарха Фотија и уз учешће самог цара, сазван сабор византијске цркве, на коме је папа Марин осуђен због свог неканонског устоличења.⁴⁹⁸ Цар је потом те одлуке упутио, пошто је сам Марин убрзо умро, новом папи Хадријану III (884–885), у писму које је у Рим однео епископ Орије, Теодосије. Пошто је и Хадријан у међувремену умро, писмо је примио тек трећи по реду папа за ово кратко време, Стефан V. Поред осуде папе Марина, писмо је садржало и оптужбу да Римска црква не шаље посланике *по старом обичају сабора* у Цариград,⁴⁹⁹ при чему се вероватно мисли на обавештавање о новоустоличеном папи, тј. на слање синодика. По истом Теодосију, нови папа је упутио цару свој одговор на византијске оптужбе против папе Марина. Писмо је састављено у зиму 885–886. године, пре априла 886.⁵⁰⁰ Како то писмо сведочи,

узрок тзв. *другог Фотијевог раскола*. О томе, cf. *Dvornik*, *Schisme*, 302–328, где је показано да *другог Фотијевог раскола* није ни било.

⁴⁹⁴ О папи Марину I, cf. *Liber pontificalis* II, 224.

⁴⁹⁵ Ап. 14, Σύνταγμα II, 18; I vac. 15, *ibid.*, 145; IV vac. 5, *ibid.*, 229.

⁴⁹⁶ Присталице Мариновог избора правдале су тај чин тиме да је Марин абдицирао на положај епископа Цере, тако да је у тренутку када је изабран за папу био само архиђакон, cf. *Liber pontificalis* II, 224, n. 1.

⁴⁹⁷ *Grumel*, Étienne V, 133–136.

⁴⁹⁸ У 44. одељку свог писма цару Василију, папа Стефан V пита цара које је тужиоце и сведоке саслушао када је осудио папу Марина, *Grumel*, Étienne V, 144, а у 58. одељку позива њега и његове потомке да се боре за *васпостављање*, тј. *рехабилитацију* истог папе, *ibid.*, 146.

⁴⁹⁹ *Grumel*, Étienne V, 144 (§ 48).

⁵⁰⁰ *Grumel*, Étienne V, 137, 147 (§§ 1, 63). Стефан V постао је папа септембра 885. године, а пошто при крају самог писма он моли цара да му пошаље *хеландије* (бродове) за заштиту од Агарена између месеца априла и септембра, *ibid.*, 147 (§ 61), јасно је да је писмо настало пре

папа Стефан иза цареве одлуке да осуди папу Марина препознаје искључиво Фотијев утицај.⁵⁰¹ У то не може бити сумње. Није, међутим, јасно да ли у осуди папе Марина од стране византијске цркве треба видети Фотијеву личну освету том свом заклетом противнику, или је византијска црква у целини тај повод искористила као прилику да узврати једнаком мером Римској цркви за мешање у њене унутрашње ствари током претходних скоро тридесет година. Упркос томе што су истраживачи у наведеном писму папе Стефана V покушавали да виде поновно исказивање тврдог става Апостолске столице према Фотију и негодовања према његовом прихватању, ипак је потпуно јасно да је то писмо апологија папе Марина I од стране његовог наследника Стефана V.⁵⁰² Папа најпре протестује због мешања цара у црквене послове, а затим на широко настоји да оправда папу Марина.⁵⁰³ У том писму није, дакле, Фотије тај који је на оптуженичкој клупи, већ један римски понтифик. Тек да покаже резигнираност таквом ситуацијом, дотиче се папа Стефан Фотијевог случаја и поново истиче старе оптужбе против њега да је као лаик постао епископ и да није прави и законити патријарх, те да нико не може опозвати саборске одлуке његових претходника против тог *ἡρесьιуйника*.⁵⁰⁴ То се, међутим, чини сасвим успутно, и папа нема снаге ни смелости да Фотијево питање врати у први план.⁵⁰⁵ Он и његова црква су сада у таквој позицији да моле да им се опрости оно што су *згрешили*.⁵⁰⁶ И не само то. Папа је и у незгодној политичкој ситуацији, па је принуђен да византијског цара, кога назива *новим Консџанџином* и истиче да седи на *ἡρесьιолу самог Консџанџина*, моли и за војничку помоћ и заштиту од муслиманских напада.⁵⁰⁷ Дакле, у том тренутку византијска црква и држава имају јасну духовну и политичку премоћ над црквом *Сџарог Рима*.

априла 886, будући да је Василије умро 29. августа исте године. О датирању настанка писма, уп. и *B. Blysidou*, Nochmals zum Brief des Papstes Stephan V. an den Kaiser Basileios I. als Zeugnis für die Datierung des Feldzuges Nikephoros Phokas des Älteren in Kalabrien, Byz 78 (2008) 11–12.

⁵⁰¹ *Grumel*, Étienne V, 137.

⁵⁰² *Grumel*, Étienne V, 132–136.

⁵⁰³ *Grumel*, Étienne V, 137–144 (§§ 1–43).

⁵⁰⁴ *Grumel*, Étienne V, 144–146 (§§ 49–50, 56).

⁵⁰⁵ *Grumel*, Étienne V, 133–136, греша када пренаглашава антифотијевску тенденцију писма и када сувише уплиће Фотијев случај у позадину његовог настанка. Не мислим да је Фотије ни на који начин у то време покушавао да изрази опозивање своје осуде са сабора из 869/870, с обзиром на то да су те осуде биле опозване и поништене још на сабору 879/880. Папа Стефан V алудира на њих и истиче како их *нико не може опозвати* желећи само да подсети на то да је Фотије тај који је осуђен. Међутим, то не значи да Римска црква није поштовала одлуке сабора из 879/880. о Фотијевој рехабилитацији, јер сам папа Стефан у свом писму сведочи да су римски првосвештеници слали своје синодике Фотију, *ibid.*, 144 (§ 49).

⁵⁰⁶ ...Τὶ γὰρ ἡ ἀγία τῶν Ῥωμαίων ἐκκλησία ἤμαρτεν;..., пита се папа Стефан V, *Grumel*, Étienne V, 144 (§ 48).

⁵⁰⁷ *Grumel*, Étienne V, 145, 147 (§§ 53, 61).

Симфонија између цара и патријарха, државе и цркве, тј. између Василија I и Фотија, одиграла је кључну улогу и у коначном организовању и изградњи самосталне Бугарске цркве након одлука сабора из 879/880. године. Но, томе ће бити посвећено једно посебно поглавље.

ДЕЛАТНОСТ СВ. МЕТОДИЈА И РАЂАЊЕ СЛОВЕНСКЕ ЦРКВЕ

Након свих бурних дешавања која су потресала византијску државу и цркву на унутрашњем и спољашњем плану између 867. и 880. године, када су се прилике коначно средиле и када је ромејски државни и црквени брод упловио у мирније воде, у Цариграду су се коначно сетили својих мисионара које су пре скоро две деценије послали далеко у срце Европе. Према *Житију Методијевом*, 882. године цар Василије I послао је писмо Методију, које је садржало речи: *Оче часни, веома желим да те видим. Зато добро учини и пошруди се (да дођеш) до нас, да те видимо док си на овом свету, и молишву твоју примимо.*⁵⁰⁸

Методије као архијереј Паноније

Далеко од свих бурних дешавања у Ромејском царству и суседној Бугарској, изван црквених спорова између Цариграда и Рима, као византијски насад на римској земљи, за све то време одржавала се словенска мисија Солунске браће. Константин Философ је умро у Риму 14. фебруара 869, примивши на самрти монашки образ и име Кирило. Својим последњим речима охрабрио је свог брата, монаха Методија, да се не враћа монашком животу у усамљености, који је толико волео, него да настави са учењем које су заједно последњих година спроводили у словенским земљама Средње Европе.⁵⁰⁹

Мало потом, словенски кнез Паноније, Коцел, код кога су браћа једно време боравила на повратку из Моравске, упутио је писмо папи Хадријану II, молећи га да му пошаље Методија, да настави где су он и његов брат неку годину раније били стали. Папа је одговорио да ће са задовољством послати, не само њему него и свим тамошњим словенским странама, *учишља од Бога и од Светог апостола Петра*. У посланици коју је потом упутио, насловљеној на *Распислава, Светойлука и Коцела*, папа излаже предисторију доласка Константина Философа и његовог брата Методија у словенске пределе Средње Европе. Иако су се ови словенски кнежеви обратили цару Михаилу и он им је послао учитеље, ови, пошто су схватили да се налазе на територији која припада Римској цркви, нису учинили ништа против канона, него су дошли

⁵⁰⁸ Żywoty, M XIII, 117.

⁵⁰⁹ Żywoty, M VII, 109.

у Рим и донели мошти Светог Климента. Зато ће им папа с радошћу послати Методија и његове ученике, *да их учи књигу на њиховом језику, испунивши све по црквеном чину, свети мису, њиј. службу и кришћење, како је био почео чиниши Констјантин Философ*. Једино што је као свој услов поставио било је *да прво чинјају Ајостол и Јеванђеље на латинском, па онда на словенском језику*. Онима који би оспоравали и нападали богослужење на словенском папа је запретио одлучењем од цркве.⁵¹⁰

Коцељ је с великим почастима примио Методија, али га је убрзо послао назад у Рим, са двадесет људи, да би га папа посветио за епископа Паноније, на престолу Св. апостола Андроника, једног од Седамдесеторице.⁵¹¹ На тај начин папа је створио посебну црквену јединицу за Словене у Средњој Европи. У оквиру те црквене јединице, чији је поглавар постао Методије, било је дозвољено богослужење на словенском језику. Ту црквену јединицу папа је успоставио на темељу историјског права Панонске цркве из римског времена, која је своје средиште имала у граду Сирмијуму, где је, према традицији, епископску столицу утемељио Св. апостол Андроник, један од ученика Св. апостола Павла.⁵¹² Међутим, она је ишчезла услед аварског освајања Сирмијума 582. године. Када је Карло Велики уништио Аварски каганат 796, на Панонију је у црквеном погледу претендовао архиепископ Салцбурга.⁵¹³ Због тога, по част коју му је указао папа именујући га за (архи)епископа Паноније,⁵¹⁴ донеће Методију много проблема. Иако утемељена на историјским традицијама Сирмијске епископске столице, није сигурно да ли је баш сам Сирмијум био и Методијево седиште, па чак ни да ли је уопште улазио у оквир те дијецезе.

⁵¹⁰ Żywoty, М VIII, 109–111. Ова посланица није сачувана међу осталим писмима и актима папе Хадријана II и позната је само у овој словенској верзији. Коментаре о њој, cf. Grivec, Tomšić, Constantinus et Methodius, 225–228.

⁵¹¹ Żywoty, М VIII, 111. О традицији *Столице Св. Андроника* и Методију као његовом наследнику подаци се могу пронаћи и у Првом руском летопису, ПСРЛ I, 28.

⁵¹² Р. Појовић, Хришћанство на тлу Источног Илирика пре досељења Словена, Београд 2004, 49; Bubalo, Jurisdikcija, 18–19.

⁵¹³ Уп. даље у тексту.

⁵¹⁴ У својим писмима папе најчешће називају Методија *епископом*, *Johannis VIII ерр.*, 281.22–23, 282.28–30, 285.1, 36 (све из маја 873. године), али напоредо с тим и *архиепископом*, *Johannis VIII ерр.*, 286.19–21 (мај 873), 160.28, 161.6 (оба из јуна-јула 879), 222.28–29, 223.6, 27 (јун 880), 243.32 (март 881). Чињеница је да Методије, као поглавар панонске и моравске цркве, није био потчињен ниједном суседном архиепископу, него непосредно папи, тако да је у томе био једнак са другим архиепископима, а изнад других епископа. Међутим, он није под собом имао подређене суфрагане епископе, тако да није био ни прави архиепископ-митрополит. Тек 880. године, када је папа рукоположио Вихинга за епископа Њитре и Методијевог суфрагана, и позвао Светоплука да пошаље у Рим још једног свештеника да и он буде постављен за епископа и другог Методијевог суфрагана, било је предвиђено да Методијева дијецеза добије канонски неопходна три епископа, како би постала права, канонски уређена, митрополија, у којој би се потом могле оснивати и нове епископије, *Johannis VIII ерр.*, 223.21–29.

Њене границе су се у то време највероватније поклапале са границама Панонске кнежевине кнеза Коцеља, а седиште архијереја било је у кнежевском седишту – Блатном Граду на Блатном језеру.⁵¹⁵

Неколико јужнонемачких епископа, у првом реду архиепископ салцбуршки Адалвин (859–873), затим и епископ пасавски Хермерик (866–874) и фрајзиншки Анон (854–875),⁵¹⁶ напали су Методија, говорећи: *У нашој области учини*. Премда се Методије правдао како та област није њихова, него је *Светиога Петра*, иако му је чак и источнофраначки краљ Лудовик био наклоњен, ипак су на сабору који су сами одржали успели да га осуде и пошаљу у Швапску, где су га држали у заточеништву две и по године.⁵¹⁷ То је било крајем 870, у време када се и сам краљ Лудовик налазио у Баварској.⁵¹⁸ Позадина тог сукоба лежала је у претензијама које је на црквену надлежност над Панонијом имао архиепископ Салцбурга.⁵¹⁹ Управо у то време и у тим околностима, један од свештеника Салцбуршке архиепископије, да би оправдао претензије своје цркве и оптужио Методија и његово деловање, саставио је један изузетно значајан спис за познавање раносредњовековне историје средњоевропских предела. То је познати спис *О њокоришћавању Бавараца и Карантанаца (De conversione Bagoariorum et Carantanorum)*. У том се спису износи историја успостављања хришћанске црквене организације у земљама Бавараца и Карантанаца након њиховог покрштавања током VIII века, која је резултирала оснивањем Салцбуршке архиепископије 798. године.⁵²⁰ Даље се износи теорија како је Карло Велики, након што је 796. уништио Аварски каганат и *ослободио* Панонију, ту територију у црквеном погледу потчинио управо салцбуршком архиепископу, као најближем. Након тога, током пуних седамдесет пет година (796–871) над Панонијом нико није имао црквену

⁵¹⁵ О границама подручја под Методијевом јурисдикцијом и његовим седиштима, *Bubalo*, *Jurisdikcija*, 32–35, са прегледом раније релевантне литературе. Уп. и *Tăpkova-Zaimova*, *Du Cange Catalogue*, 221–222.

⁵¹⁶ Према *Житију Методијевом*, *Żywoty*, М X, 113, епископа који су осудили Методија било је више, а четворица од њих су убрзо после његовог ослобођења умрли. Други епископи се не помињу у осталим изворима, а што се тиче поменуте тројице, сва тројица су умрли између 873. и 875.

⁵¹⁷ *Żywoty*, М IX, 111–113. О поменутом сабору тројице епископа против Методија пише папа Јован VIII у писмима свом легату Павлу Анконском и епископима Хермерику и Анону маја 873, *Johannis VIII epp.*, 284.21–285.13, 285.34–286.2. О заточеништву Методија, cf. *Dvornik*, *Missions*, 151–157. О позадини деловања баварског клира против Методија и његовог рада, cf. *Alexander*, *Рарасу*, 266–293.

⁵¹⁸ *Annales Fuldenses*, 383.12–16. Према *Житију Методијевом*, *Żywoty*, М IX, 113, његово заточеништво трајало је *две и њо године*, док је према папином писму Павлу Анконском, насталом у мају 873, од Методијевог прогонства прошло *три године*, *Johannis VIII epp.*, 284.21–285.4.

⁵¹⁹ У писму упућеном архиепископу Адалвину маја 873. године, папа Јован VIII говори о њему као о главном покретачу Методијевог прогањања, *Johannis VIII epp.*, 283.17–20.

⁵²⁰ *De conversione*, 1–11.12.

власт до сама Салцбуршка архиепископија. Тада се појавио *Грк Методије*, који је *измислио словенско њисмо*, и потиснуо латински језик и римску доктрину.⁵²¹ Колико год да је утицај салцбуршког архиепископа током тих седамдесет пет година постојао у Панонији, што је лепо документовано у спису *De conversione Bagoariorum et Carantanorum*,⁵²² ипак, са становишта Римске цркве, званично је та земља припадала непосредно Апостолској столици, тј., чиме се и сам Методије бранио, *Светом Петру*. Управо то износи и Хадријанов наследник, папа Јован VIII у својим писмима краљу Лудовику и анконском епископу Павлу из маја 873. године.⁵²³

На страну прогоњеног Методија стао је управо нови папа Јован VIII (872–882). Маја 873. он је послао анконског епископа Павла, као свог легата, да издејствује Методијево ослобађање и његов повратак на архијерејску столицу на коју је посвећен. У писму које му је том приликом дао, папа му је наложио да изнесе краљу Лудовику доказе да Панонија потпада под непосредну власт Апостолске столице.⁵²⁴ Јужнонемачке епископе, пре свега Адалвина Салцбуршког и Хермерика Пасавског, имао је да укори јер су против закона и канона лишили Методија архијерејског положаја и држали га у тамници. Запретио им је да не смеју да врше свештене обреде докле год га држе у заточеништву и онемогућавају му да то и он чини.⁵²⁵ Истовремено, папа шаље још нека писма којима треба да се обезбеди Методијево ослобађање и његово даље несметано деловање. Најпре пише самом краљу Лудовику, објашњавајући му и сам да Панонија припада Апостолској столици.⁵²⁶ Његовом сину, баварском краљу Карломану, који је био надлежан и над Панонијом, пише да, пошто је обновљена Панонска епископија, треба Методију, који је од Апостолске столице постављен за њеног епископа, обезбедити она права која припадају епископу.⁵²⁷ Салцбуршког архиепископа Адалвина, отворено га корећи да је био иницијатор Методијевих невоља, иронично позива да буде тај који ће Методију вратити његову епископију.⁵²⁸ И осталој двојници виновника Методијевих недаћа, Хермерику Пасавском и Анону Фрајзиншком, обраћа се такође веома оштро, првом понављајући забрану да чинодејствује док се Методије не ослободи, а другом чак наређујући да се до месеца септембра исте године појави у Риму ради правдања.⁵²⁹

⁵²¹ De conversione, 11.13–14.27

⁵²² De conversione, 11.26–32, 12.3–14.21.

⁵²³ Johannis VIII epp., 281.1–12, 284.1–20.

⁵²⁴ Johannis VIII epp., 284.1–20.

⁵²⁵ Johannis VIII epp., 284.21–285.13. Папину забрану јужнонемачким епископима да поју мису докле год држе Методија спомиње и *Житије Методијево*, Żywoty, М X, 113.

⁵²⁶ Johannis VIII epp., 281.1–13.

⁵²⁷ Johannis VIII epp., 281.20–24.

⁵²⁸ Johannis VIII epp., 283.17–20.

⁵²⁹ Johannis VIII epp., 285.33–286.10, 286.17–36, 287.10–26.

У исто време, маја 873. године, папа планира и проширење надлежности Методијеве архијерејске столице, позивајући и српског кнеза Мутимира да се, *следећи обичај њародишѐља*, приклони његовом архијерејском старању.⁵³⁰ О том писму било је више речи у поглављу *Пишање улоге Василија I у њокришћавању Срба и Хрваџа*, где је оно разматрано као извор за црквене и верске прилике у тадашњој Србији. Тамо је истакнуто да папа под Мутимировим *њародишѐљима* подразумева оне који су у римско време живели на простору Србије, односно тадашњег Илирика, који је до 380. године у црквеном погледу био потчињен епископу Сирмијума,⁵³¹ на чијој је столици макар формално сада седео Методије. Папина намера да се Методијева јурисдикција прошири и на пределе Илирика истакнута је и у већ поменутом, у исто време састављеном, писму Павлу Анконском, у коме се, између осталог, каже како је Апостолска столица *од старине имала обичај да врши њосвећења, њостављења и свргавања не само у Италији и неким њпровинцијама Запада, него и унутар целокујних граница Илирика*.⁵³² Нема, међутим, података који би показали да ли је српски кнез поступио по папиној наредби и прикључио своју земљу Методијевој црквеној јединици.

Методије у Моравској

Након поменуте папине акције из 873. године, Методије је ослобођен и враћен на своју архијерејску столицу. Тада тек почиње његово потпуно деловање, које ће довести до нечега што би се могло назвати *стварањем словенске цркве*. Према *Житију Методијевог*, тек након повратка из заточеништва, моравски кнез Светоплук (870–894), синовац и наследник оног Растислава који је од цара Михаила III био затражио учитеље на словенском језику, замолио је папу *да му да Методија, архиепископа и учитеља*, позивајући се на то да су и њихови оци примили крштење *од Светог Петра*. У међувремену, након одласка Константина и Методија из Моравске 867. године, у тој земљи су поново били почели да делују немачки попови, који су настојали да затру трагове троипогодишњег деловања Солунске браће. Папа је пристао на Светоплукову молбу и тада је Методије дошао у Моравску, где га је Светоплук с почастима примио и поверио му управу над свим црквама и свештеницима. Од тада, пише животописац, почело је расти Божје учење, множили су се свештеници у свим градовима, и многи пагани су се покрштавали. Такође, и Моравска држава почела се ширити и јачати и побеђивати све непријатеље.⁵³³

⁵³⁰ *Johannis VIII epp.*, 282.24–30.

⁵³¹ *Bubalo*, *Jurisdikcija*, 21–22.

⁵³² *Johannis VIII epp.*, 284.8–11.

⁵³³ *Zywoty*, М X, 113.

Разлог за Методијев прелазак у Моравску могла је бити и Коцељева смрт, која се догодила око 875. године,⁵³⁴ након чега је Панонија остала без словенског кнеза а Методије и његова словенска наука без јаког заштитника. У таквим околностима, Светоплук му је могао понудити најбоље услове за деловање. Методијевим преласком из Паноније у Моравску суштина његовог деловања није промењена. Он је и даље радио у словенској земљи и ширио веронауку на словенском језику, а да то може чинити и у Моравској и папа му је изричито дозволио. Није, међутим, јасно какве је последице његово напуштање Паноније имало по његову јурисдикцију над том земљом. До тренутка свог преласка у Моравску, тј. док је столовао у Панонији, он се назива искључиво (*архи)ејискојом Паноније*, а његова црква *Панонском дијецезом*, *Панонском црквом*.⁵³⁵ Након преласка у Моравску, назива се *архиејискојом Свеће Моравске цркве*,⁵³⁶ мада се понекад и даље назива и архиепископом Панонске цркве.⁵³⁷ У сваком случају, моравска престоница Велеград постала је ново средиште Методијеве делатности и седиште његове дијецезе.⁵³⁸

У Моравској је Методије развио своје пуно пастирско деловање. Ту је довршио посао превођења богослужбених књига на словенски језик. Раније је, заједно са братом Константином, био превео само оне најнужније за свакодневно богослужење – *Псалтир* и *Јеванђеље с Ајосѿолом* и *изабраним црквеним службама*. Сада је, уз помоћ два своја ученика, попа, који су врло брзо писали, превео са грчког на словенски језик све књиге Старог и Новог Завета, изузев Макавејских, за шест месеци, од марта до 26. октобра, тј. дана Св. Великогученика Димитрија, али није забележено и које године. Потом је превео и Номоканон, тј. *Закону ѿравило*, као и књиге Светих Отаца.⁵³⁹ Том времену свакако припада и Методијева беседа упућена кнежевима о хришћанском браку и обавезама које он подразумева, сачувана у *Клоцовом зборнику*, као и многи други радови. Највероватније је управо тада и у наведеним околностима настало и житије Методијевог брата, Константина Философа – *Ћирила*.⁵⁴⁰

⁵³⁴ Kocel, LdMA V, 1244 (*Ch. Lübke*).

⁵³⁵ *Johannis VIII epp.*, 281.3, 22–23, 282.28–30, 284.2–3, 286.20–21.

⁵³⁶ *Johannis VIII epp.*, 222.28–29.

⁵³⁷ *Johannis VIII epp.*, 161.6.

⁵³⁸ *Galuška*, Christianity, 161–180; *Bubalo*, Jurisdikcija, 34–35.

⁵³⁹ *Żywoty*, M XV, 119.

⁵⁴⁰ О литерарној делатности Методија и његовог круга у Моравској, cf. *Dvornik*, Missions, 174–185; *Флоря*, Сказания, 37–51. О беседи из *Клоцовог зборника*, cf. *Zástěrová*, *Zwei grossmährische Rechtsdenkmäler*, 361–384; Анонимна хомилија у *Клоцовом зборнику*, КМЕ I, 80–82 (*С. Смедовски*); *Ch. Papastathis*, The procedural principles of Methodius' Anonymous Homily, КМС 4 (1987) 272–273. Сматра се да је Методије саставио и *Канон Св. Великогученику Димитрију Солунском*, и то приликом завршавања превода Светог писма, које је објављено о празнику Св. Димитрија, 26. октобра, *Канон за Димитър Солунски*, КМЕ II, 215–217 (*С. Кожухаров*); *Т. Ђетлър*, Методиевијат канон в чест на Димитър Солунски, КМС 4 (1987)

Забележен је и његов позив паганском кнезу словенског племена Вислана да се крсти, као и неким другим паганима, свакако Словенима северно и северо-источно од Моравске, са којима је у то време кнез Светоплук ратовао.⁵⁴¹

Међутим, ни ту није могао проћи без невоља. Његови односи са Светоплуком су се покварили када је овај посумњао у исправност вере коју Методије проповеда и о томе је преко свог посланика Јована обавестио папу средином 879.⁵⁴² Папа, у свом одговору на кнежево писмо, изјављује да се томе веома чуди, али да ће послати поруку Методију да се што пре појави у Риму, да се папа лично увери да ли он верује и проповеда на онај начин који је, усмено и писмено, исповедао пред Апостолском столицом.⁵⁴³ Што је обећао кнезу, папа је испунио. Истог дана је саставио и писмо и послао га Методију, истичући у њему да је чуо да народу који му је поверен под пастирско старање не проповеда науку коју је држала Римска столица, и да тај исти народ уводи у грешке. Због тога му заповеда да одложи све друго и појави се пред њим у Риму, да изјави да ли исповеда ону веру коју је Апостолској столици обећао да ће исповедати или не. Посебно му замера то што је чуо да мису служи на *варварском*, словенском језику, иако му је преко Павла Анконског неколико година раније поручио да је држи само на латинском или грчком, а да проповеди и беседе држи на ком год језику жели.⁵⁴⁴ Методије је поступио по папиној заповести и појавио се у Риму. Ту се, пред папом и свим епископима римске дијецезе у потпуности оправдао. Пошто се уверио у исправност његове науке, папа га је послао назад у Моравску. Заједно са Методијем, том приликом у Риму је боравио, као Светоплуков посланик, и један свештеник Вихинг. Њега је папа посветио за епископа Њитре, једног од најзначајнијих моравских градова, и послао га заједно са Методијем. У писму из јуна 880. године, којим обавештава Светоплука о свему том, папа му налаже и да пошаље у Рим још једног свештеника, да би га он рукоположио за епископа, па да онда, како канони налажу, Методије, као архиепископ, и њих двојица епископа, могу самостално да рукополажу нове епископе за градове где епископи треба и могу да се успоставе. Поред тога, папа је у потпуности дозволио Методију и да мису служи на словенском језику, позивајући се на први стих 117. псалма *да треба да*

259–264. Сматрајући да је Методије као панонски архиепископ столовао у Сирмијуму, *Темчин*, што представља собом прва славјанска књига, 130–131, сматра да је Методије саставио поменути канон о Митровдану 873, инспирисан чињеницом да је Сирмијум био истинско место његовог живота и страдања. Међутим, питање је колико је Методије водио рачуна о тој чињеници. Пре ће бити да је био везан за култ Св. Димитрија, који се неговао у његовом родном граду, Солуну.

⁵⁴¹ Żywoty, M XI, 115.

⁵⁴² *Johannis VIII epp.*, 160.13–33.

⁵⁴³ *Johannis VIII epp.*, 160.28–32.

⁵⁴⁴ *Johannis VIII epp.*, 161.6–21.

славе Бога сви језици и да га хвале сви народи (Пс. 117:1). Ако би се неко томе успротивио, треба да зна да Бог који је створио *три главна језика* – јеврејски, грчки и латински, створио је такође и све остале језике, на своју хвалу и славу. Као једино ограничење у употреби словенског језика у богослужењу поновио је оно које је још десет година раније изнео папа Хадријан II – да се миса најпре поје на латинском, па онда на словенском језику.⁵⁴⁵

За то време, док је Методије био одсутан, правдајући се пред папом у Риму, немачки епископи наставили су своје деловање против њега. Поново су га оптужили да делује у земљи која њима припада и да је папа наредио да се њима да власт над Моравском, а њега да истерају. Међутим, када је прочитана папина посланица Светоплуку, било је јасно да папа потврђује Методију сву власт коју му је дао, речима да су у његовим рукама од Бога и од Апостолске столице све словенске стране, и да је проклет ко њега проклиње а да се свети ко њега свети.⁵⁴⁶ Та посланица коју спомиње *Житије Методијево*, највероватније је управо ова горе наведена посланица, коју је папа упутио Светоплуку јуна 880. Ипак, Методијеве невоље тиме нису биле окончане. Светоплук више нимало није био као раније предан словенском богослужењу. Из писма из јуна 880. види се да је већ и самом папи било јасно да Светоплуку и његовим великашима више прија да слушају службу на латинском језику.⁵⁴⁷ Новопостављени њитрански епископ Вихинг, Светоплуков човек, премда Методијев суфраган, врло брзо се потпуно окренуо против свог старешине. Тако у писму од 23. марта 881. папа на речима пружа подршку Методију у том новом сукобу.⁵⁴⁸ Посебно тешко време за њега је наступило када је 882. године нестало његовог заштитника, папе Јована VIII. Јован VIII био је последњи од тројице великих папа IX века, и уз претходну двојицу, Николу I и Хадријана II, врло заслужан за утемељење и одбрану словенског богослужења. Папе које су му следиле нису делиле таква схватања.

Методијева њосећа Цариграду и његова смрт

У новонасталим околностима чинило се да је Методије сасвим сам и да нема никог ко би подржао његово деловање. Почеле су да круже гласине да се чак и византијски цар гневи на њега *и да ће га убити ако га њронађе*. Међутим, управо у то време Методије је примио посланицу од византијског цара Василија I, чији садржај преноси Методијев животописац, а која је наведена на почетку овог поглавља. Цар је Методију писао следеће: *Оче часни,*

⁵⁴⁵ *Johannis VIII epp.*, 222.27–224.14.

⁵⁴⁶ *Żywoty*, M XII, 115–117.

⁵⁴⁷ *Johannis VIII epp.*, 224.12–13.

⁵⁴⁸ *Johannis VIII epp.*, 243.32–244.20.

*веома желим да ње видим. Учини добро, њошуди се (да дођеш) до нас, да ње видимо док си још на овом светију и молишву њвоју да њримимо.*⁵⁴⁹ Прошло је скоро двадесет година од када су Константин Философ и Методије напустили Цариград и отишли у Моравску. Константин се више никада није вратио. Након што је толико тога учинио за византијску државу, цркву и културу, почивао је далеко од отаџбине. Нема сумње да су папски посланици на цариградском сабору 869/870, у првом реду сам Анастасије Библиотекар, који их је и лично познавао, донели у Цариград вести о њиховом деловању и о Константиновој смрти. Међутим, Методијево деловање након 869. године одвијало се потпуно у сфери Римске цркве и под њеним окриљем, далеко од очију Цариграда, заузетог другим питањима. Када је већина тих питања била решена, после сабора из 879/880, у Цариграду се поново јавило занимање за Методија и његово деловање. Из царевог писма се види да они тада нису знали ни да ли је Методије уопште жив. Иако делујући на територији канонски подређеној Римској цркви и под искључивим папиним ауторитетом, Методијева оданост византијском наслеђу из кога је потекао несумњива је. И када је преводио богослужбене књиге на словенски језик, преводио их је са грчког, а не са латинског. Прослављао је светитеље чији је култ био нарочито развијен у византијским подручјима, рецимо Светог Димитрија, заштитника његовог родног града Солуна. У Моравској су често сумњали у исправност његове науке, при чему су свакако мислили да обреде не држи сасвим по римским правилима, већ помало и по грчким. Коначно, премда је увек успевао да се у Риму оправда од тих напада и докаже своју оданост римским ритуалима, нема сумње да је у своје проповеди и богослужења уносио много специфичних грчких елемената. То ће, најзад, бити и формални разлог да папа Стефан V после његове смрти осуди његову науку и забрани његовим ученицима даље деловање у Моравској.

Методије је удовољио царевом жељи и отпутовао у Цариград. Тај његов пут обично се датује у 882. годину.⁵⁵⁰ Цар га је примио *с великом њочашћу и радошћу*. Што је још значајније, цар је *њохвалио његово учење*, а код себе у Цариграду задржао и два Методијева ученика, једног попа и једног ђакона, *са књигама*.⁵⁵¹ То је било званично признање богослужбене употребе словенског језика и од стране византијског цара и цркве, и од тог тренутка тај језик могао се употребљавати и у Византији, у којој је настао, али још није био употребљаван. Останак двојице Методијевих ученика у Цариграду, са словенским књигама, означио је почетак историје словенског језика у средишту и на изворишту византијске културе. Према Методијевом животописцу,

⁵⁴⁹ Żywoty, M XIII, 117.

⁵⁵⁰ О Методијевом путу у Цариград 882. године, cf. *Dvornik, Missions*, 170–174.

⁵⁵¹ Żywoty, M XIII, 117.

Методијеви ученици више нису могли да остану у Моравској. Морали су да напусте ту земљу и крену на југ, према царству ромејског цара. Највећи део њих уточиште и плодно тле за своје деловање нашао је у Бугарској, недуго пре тога покрштеној земљи, која је од 870. године коначно потпала под утицајну сферу византијске цркве, а 880. од ње добила самосталност. Међутим, то више није предмет овог рада. Као једина црквена власт у Моравској остао је епископ Вихинг, који је својим деловањем убрзо успео да искорени све видљиве трагове деловања Солунске браће – *Ајосџола Словена*.⁵⁵⁸

АУТОКЕФАЛНА БУГАРСКА ЦРКВА

Одлуком *Фотијевог сабора* из 879/880. године да цариградски патријарх више не рукополаже епископе у Бугарској и не шаље им омофор, црква је у Бугарској издвојена из оквира Цариградске патријаршије. Како потом нису уродили плодом напори папе да је потчини јурисдикцији Римске цркве, црква у Бугарској је постала аутокефална. Шта заправо стоји иза оваквог развоја догађаја, на који Римска црква, очигледно, није рачунала? Цариградска црква и Фотије на њеном челу сувише су спремно деловали у свему томе да је мало вероватно да су се догађаји одвијали мимо њихове режије.

Посџанак бугарске ауџокефалносџи

Да би се разумео даљи развој догађаја, неопходно је направити кратак осврт на њихову предисторију. Након покрштавања, у време византијске мисије 864–866. године, у Бугарску су дошли византијски епископи и свештеници. Они су протерани 866, када су у земљу дошли римски мисионари. Међутим, и они су након саборске одлуке од 4. марта 870. били принуђени да напусте Бугарску, у коју су поново дошли византијски епископи и свештеници. Ове епископе рукоположио је патријарх Игњатије и византијски високи клир, а они су потом постављали свештенике. Римске папе Хадријан II и Јован VIII протестовали су након тога много пута, инсистирајући на томе да византијски епископи и свештеници напусте Бугарску. Папа је тај захтев упутио и сабору који је требало да се одржи 879. Августа месеца те године послао је на сабор у Цариград свог кардинала Петра и предао му писма за царе, епископе и патријарха, која је требало да буду прочитана на сабору, јер је у њима папа изложио своје захтеве и услове. У писму упућеном цару Василију и његовим синовима, папа пише да се у Бугарској налазе *незаконийџо рукојоложени ејископџи и свешџтеници*.⁵⁵⁹ У писму упућеном патријарху Фотију, инси-

⁵⁵⁸ *Dvornik*, Missions, 189–193.

⁵⁵⁹ *Johannis VIII epp.*, 173.32–174.5.

стира да се Фотије постара да епископи и остали клирици који су у Бугарској што пре оду одатле.⁵⁶⁰ Међутим, папа на оба места додаје један нови захтев, уосталом, неодвојив од претходног, али до тада никада јасно и посебно истакнут – да цариградски патријарх више не рукополаже епископе за Бугарску и не шаље им омофор, што су прерогативи архијерејског положаја. Управо то је мудро Фотију пружио основу за решење проблема.

Наиме, Фотију је била преко потребна саборска одлука о законитости његовог положаја и опозивању одлука против њега са сабора из 869/870, ради постизања потпуног смирења и превазилажења вишегодишњег раскола у византијској цркви, а можда и зато да га не би стигла судбина да у историји остане упамћен само као антипатријарх и расколник, и поред свих својих вредности. Због тога је Фотије морао да пристане на неки компромис. Папа је условио испуњење његових захтева испуњењем својих – повлачењем византијских клирика из Бугарске и одустајањем патријарха да их рукополаже и шаље им омофор. У папином захтеву да одустане од својих прерогатива над епископима у Бугарској Фотије је видео начин да привидно задовољи Рим, али да у суштини ништа не буде промењено, тиме што ће се оглушити о захтев за повлачење византијских клирика из Бугарске.

Фотије је на саборском заседању од 17. новембра 879. изјавио да без проблема пристаје на захтев да више не рукополаже епископе у Бугарској и не шаље им омофор. Додао је још да он то није ни чинио од како се вратио на патријаршијски престо.⁵⁶¹ Наравно, сви епископи у Бугарској били су тамо постављени још за Игњатијевог понтификата, и он је био тај који их је рукоположио и слао им омофор. На први папин захтев је Фотије могао да пристане, уколико успе да избегне други – да повуче византијске клирике из Бугарске. Јер, ако би повукао византијске клирике из Бугарске, уместо њих би папа послао римске. Римско свештенство у Бугарској значило би неоспорно и римски утицај пред вратима Цариграда. То је нешто на шта ни Фотије ни остали у врховима византијског друштва нису могли да пристану. Још је Ф. Дворник приметио да је управо то била главна византијска преокупација у борби за Бугарску – сачувати ту суседну земљу од латинског и франачког утицаја.⁵⁶² Са друге стране, задржати у Бугарској епископе и свештенике из Византије, или оне који су обучени у Византији или по византијским обрасцима, значило би трајно везати ту земљу за византијску духовну и политичку мисао, за византијску цивилизацију. То би опет обезбедило и мир са тим тако опасним суседом, који је у време када је био пагански велика зла нанео Царству. Препустити га пак Латинима и Францима повећало би неминовно напетости на

⁵⁶⁰ *Johannis VIII epp.*, 185.26–186.2.

⁵⁶¹ *Mansi*, XVII, 417 D–E.

⁵⁶² *Dvornik*, *Schisme*, 297.

граници и подстицало сукобе. Задржати византијско свештенство у Бугарској значило је задржати ту земљу у византијској духовној и црквеној сфери. То је био циљ коме је ваљало жртвовати чисто формалне прерогативе врховне власти – рукополагање и слање омофора. Много битнија била је суштина.

Међутим, папа је изричито тражио повлачење византијских клирика из Бугарске и то није одвајао од питања права рукополагања. Требало га је дакле некако преварити. Фотијеви сарадници дали су се на посао. Папин изасланик, кардинал Петар, донео је папина писма, разуме се, на латинском. У царској канцеларији она су преведена на грчки. Превод је сачињен тако да одговара интересима византијске стране. Наиме, оно место у папином писму цару где се указује да су византијски епископи и свештеници који се налазе у Бугарској незаконито рукоположени преводи се на грчки тако што се говори једноставно и неодређено о епископима који су згрешили пред канонима цркве.⁵⁶³ Ти редови су, дакле, срочени тако да се оцима сабора, када превод буде на заседању читан, уопште не постави захтев за протеривање свих византијских епископа и свештеника из Бугарске. Други корак био је убедити папине легате, Петра, Павла и Евгенија, да је њихов захтев испуњен тиме што је Фотије прихватио да се одрекне права на рукополагање и слање омофора у Бугарску. Колико је византијска дипломатија и у овом имала успеха говори чињеница да се у саборским закључцима на које је свој потпис ставио папин легат Павле нигде и не помиње питање Бугарске.⁵⁶⁴ Можда су се папини изасланици дали заварати и формалним признањем папиних прерогатива врховног судије у канонским питањима, чиме је одисала читава ситуација око Фотијевог признавања. У сваком случају, кардинал Петар, епископ Павле Анконски и епископ Евгеније Остијски начинили су тада велики пропуст. Примивши од њих саборске одлуке лета 880. године, папа Јован VIII је то схватио. У писму које је 13. августа 880. упутио Фотију, у коме званично признаје саборске одлуке, папа наглашава да не признаје дела својих легата и не придаје им никакву вредност, јер су, *можда радили његових инстѝрукција*.⁵⁶⁵ Међутим, то су биле саборске одлуке, потписане од његових легата у његово име, и он ту ништа више није могао. Био је пред свршеним чином. Био је свестан свега што је добио, а нарочито оног што није добио – византијски епископи и свештеници нису обавезани да напусте Бугарску. Али, како се цариградски патријарх одрекао права да рукополаже епископе у Бугарској и шаље им омофор, папи је у том тренутку, лета 880, изгледало да је Бугарска коначно препуштена његовој јурисдикцији. Стога је могао да прихвати и тако половично решење, верујући да ће временом моћи да византијски клир заме-

⁵⁶³ *Johannis VIII epp.*, 174.8–15 (graece).

⁵⁶⁴ *Dvornik*, Schisme, 274.

⁵⁶⁵ *Johannis VIII epp.*, 227.22–228.16; *Dvornik*, Schisme, 289.

ни римским, када буде упражњавао своја права, посебно ако и кнеза Бориса добије на своју страну. Одатле писма која је он 881. и 882. године слао Борису захтевајући од њега да у Рим пошаље изасланике који ће званично признати власт Римске цркве.⁵⁶⁶ Тек пошто то посланство никада није дошло, папа је схватио да је изигран, или га је у том спознању претекла смрт, 16. децембра 882. године.

На сабору је, ипак, једном приликом постављено и питање јурисдикције над Бугарском, на заседању на Бадњи дан, 24. децембра 879. Али, том приликом су представници високог византијског клира осујетили сваку даљу праву, тврдећи да сабор није сазван да би делио епархије и да је то у искључивој надлежности цара.⁵⁶⁷ То је још један показатељ изузетно добро организоване и оркестриране византијске позиције по *бугарском њишњању* на сабору. Као и 870, и сада византијски клир брани државне интересе, и у томе наравно има и подршку цара. Дакле, након што се патријарх Фотије 17. новембра 879. одрекао врховних права над Бугарском, чиме је ова земља престала формално да буде део Цариградске патријаршије, сабор је 24. децембра закључио да се одлука о томе чији ће део она убудуће бити препусти цару. Цар Василије I, свакако, није донео одлуку да она припадне Римској патријаршији. На тај начин црква у Бугарској остала је независна у односу на обе патријаршије, али под управом византијског свештенства и у византијској духовној и политичкој сфери. У савременим изворима нема директне потврде о томе колика је била царева улога у оваквом развоју догађаја, али постоји податак његовог унука, цара Константина VII Порфирогенита (913–959), у 96. глави *Vita Basilii*, да је цар Василије *склонио бугарски народ, од раније њеведен у хришћанску веру, да њими у своју земљу архиепископа и умножи у земљи број епископа*.⁵⁶⁸

Тако је, дакле, утврђен положај цркве у Бугарској на сабору 879/880. године. Патријарх се одрекао својих права над Бугарском, али цар је није доделио папи, и тако је црква у овој земљи стекла – самосталност. Имајући у виду претходни цитат, долазимо до проблема увођења институције *архиепископа Бугарске*. Шта је практично значило то што се цариградски патријарх одрекао права да рукополаже епископе у Бугарској и шаље им омофор? Управо оно што је 8. канон Трећег васељенског сабора из 431. године значао за цркву на Кипру – *нека њредстојатељи свейих цркава кийарских имају њошћуну и неосћориву власћ, сами њо себи њосћављати најњобожније епископе*.⁵⁶⁹ То сада право имају и епископи у Бугарској. Цар је могао да им пошаље чове-

⁵⁶⁶ *Johannis VIII epp.*, 260.7–21, 266.33–267.29.

⁵⁶⁷ *Mansi*, XVII, 488 A–B; *Dvornik*, Schisme, 272. О саборској расправи о Бугарској и улози цара Василија у томе, уп. и *Љубинковић*, Традиције Приме Јустинијане, 71–75. Уп. и *Simeonova*, Diplomacy, 317–324.

⁵⁶⁸ *Vita Basilii*, 96.6–9.

⁵⁶⁹ III вас. 8, Σύνταγμα II, 203–204.

ка кога је одредио да им буде архиепископ, како саопштава *Vita Basilii* 96, а они су имали право да га сами рукоположе.⁵⁷⁰ Пошто су овим права Бугарске цркве изједначена са древним правима Кипарске цркве, то је сада и њен поглавар понео титулу коју је носио поглавар Кипарске – *архиепископ*.⁵⁷¹ Према томе, он није био исто што и многи *аутокефални архиепископи* у Византији, непосредни суфрагани цариградског патријарха. Он је био *архиепископ аутокефалне цркве* и заузео је у хијерахији византијских достојанственика далеко виши ранг него и сами митрополити. О томе сведоче *Филоџејев Клитирологион*, из 899. године, а потом и *Такџикон Бенешевиха*, настао после 934.⁵⁷²

Организација аутокефалне Бугарске цркве

То је био начин на који је 880. године успостављена самостална (аутокефална) Бугарска црква, у блиским односима са Цариградском патријаршијом.⁵⁷³ Кнез Борис свакако није имао ништа против оваквог развоја догађаја, будући

⁵⁷⁰ То није у супротности ни са подацима из списка *Чудо Св. Мученика Георгија*, које успостављање архиепископије у Бугарској везује једноставно за време кнеза Бориса (до 889. године), *Гюзелев*, Покрџстване, по. 19, р. 89. Што се тиче личности првог бугарског архиепископа, обично се сматра да је његово име било *Стефан*, према спису *Чудо Св. Мученика Георгија*, *Гюзелев*, нав. дело, 89. *Златарски*, Историја, 260, ово место чита *Јосиф*, а не *Стефан*, не сматрајући, међутим, да је ово први бугарски архиепископ, већ његов понтификат ставља у време 889–893. и после. Расправи по том питању треба додати само да је са печата, који издавачи датују у време патријарха Фотија (877–886) и патријарха Стефана (886–893), познат *Георгије, архиепископ Бугарске, Ђорданов*, Корпус на печатите, 80. Према томе би овај архиепископ заузимао сваке положај током осамдесетих година IX века.

⁵⁷¹ Након кратке потчињености Цариградској патријаршији током непосредне византијске власти над острвом у време Василија I, Кипарска црква је поново постала аутокефална када је острво враћено под арабљанску власт.

⁵⁷² *Oikonomidēs*, *Listes*, 137.17, 245.17.

⁵⁷³ О положају Бугарске цркве између 870. и 880. и после 880. године и њеној организацији, уп. *Събев*, Църква, 232–254; *Николова*, 38–48.

У науци постоји и теза по којој је Бугарска архиепископија 879/880. створена на темељу древних права архиепископије Прве Јустинијане, која је одлуком цара Јустинијана I 535. године створена као независна у односу на Римску цркву, којој је њено подручје до тада припадало. Та теза се заснива на традицији која се током XI и XII века јавила у оквиру Охридске архиепископије, која је сматрала себе наследницом Бугарске архиепископије из 879/880. године и да су њени поглавари наследници престола древне Прве Јустинијане, уп., *Љубинковић*, Традиције Приме Јустинијане, 61–76; *Тăркoвa-Zăimovа*, *Du Cange Catalogue*, 217. Међутим, та теза нема потврду у савременим изворима. Осим што је 131. Јустинијанова новела уврштена у *Василике*, зборник царских закона Лава VI, *Љубинковић*, Традиције Приме Јустинијане, 66–68, 70, 73–75, традиције Прве Јустинијане уопште се не спомињу у вези са бугарским црквеним питањем између 864. и 882. године, па се чак ни римски легати никада не позивају на њих, иако је архиепископија Прве Јустинијане била настала издвајањем из Римске цркве. Напротив, папа Никола I у писму цару Михаилу III од 25. септембра 860. пише о Солунском викаријату као намесништву Апостолске столице за подручје Источног Илирика и не спомиње Прву Јустинијану.

да је самостална архиепископија била његова стара жеља. Такав развој догађаја свакако је допринео томе да се Борис не одазове на папине позиве да му пошаље изасланство и призна врховна права Рима. Могло би се можда претпоставити да је у овом тренутку царева одлука да Бугарској намени посебног архиепископа била „мито“ Борису, како би остао одан византијској цркви, и како не би коначно подлегао папским захтевима, који су му након Фотијевог одрицања права могли изгледати оправдани. Једноставно, Цариград није имао разлога да му 870. подари самосталну цркву и архиепископа, јер је сабор пресудио у његову корист. Али, та потреба била је изражена 880. године, када се цариградски патријарх одрекао својих права на Бугарску која му је признао сабор 870. године. Дати Бугарској црквену самосталност, на челу са архиепископом из Византије, а да византијски епископи и свештеници остану на својим положајима у тој земљи, био је сигуран начин да она никада више неће пасти под утицај ривалске Римске столице. Коначно решење *бугарског њишања* 880. године било је велика победа византијске мисионарске политике над римском.

Да је Бугарска црква тада заиста добила пуну самосталност говори и то што су њене епархије искључене из епархијских спискова Цариградске цркве – више пута спомињаних *ноџиција*. Прва позната notiција која потиче из времена након 880. године, notiција бр. 7 по Дарузесовом издању,⁵⁷⁴ настала је у време патријарха Николе Мистика (901–907 и 912–925),⁵⁷⁵ са назнаком да је њен циљ да уведе ред у списак митрополита и архиепископа.⁵⁷⁶ Када се њени подаци упореде са подацима које пружа ранија, notiција бр. 3, настала седамдесетих година IX века, постаје јасно које су епархије у међувремену искључене из хијерерхије и састава Патријаршије, тј. ушле у оквир нове самосталне Бугарске цркве, што омогућава да се реконструише колики је био њен обим.

Лако се да уочити да notiција бр. 7, за разлику од notiције бр. 3, не садржи епархије *Другу Мезију* и *Малу Скиџију*. Оно што је веома занимљиво јесте да notiција бр. 7, опет за разлику од notiције бр. 3, не садржи ни епархију *Други Хемимонџи*, са градовима Маркијанопол – митрополија, Родостол, Трамариск, Нови, Зекедеп, Скарија. Та епархија, са тим градовима, налази се пописана и у свим notiцијама старијим од notiције бр. 3.⁵⁷⁷ Ни у једној од потоњих notiција, такође, нема те епархије и тих градова, што је сигуран доказ да је и она, уз поменуте две епархије (*Другу Мезију* и *Малу Скитију*), ушла у састав самосталне Бугарске цркве. Пошто се она налази пописана у свим ранијим notiцијама, од којих неке потичу из времена пре покрштавања

⁵⁷⁴ Notitiae, 7, p. 269. sq

⁵⁷⁵ Ibid., p. 55.

⁵⁷⁶ Ibid., p. 270–271.

⁵⁷⁷ Notitiae, 1.444–449; 2.512–517; 3.727–731; 4.462–467; 5.32; 6.32.

Бугара, јасно је да је та територија некада, пре бугарског покрштавања, била саставни део Царства, а да је између покрштавања Бугара 864. године и настанка notiције бр. 7 припала Бугарској.⁵⁷⁸

Међутим, јако је интересантно то да се, за разлику од епархије Хемимонт, епархија Тракија, чија је митрополија био Филипопољ, а која је сасвим сигурно улазила у састав бугарске државе,⁵⁷⁹ и даље јавља у епископским notiцијама Цариградске цркве.⁵⁸⁰

Што се тиче епископија у западном делу бугарске државе, на подручју старог Источног Илирика, које се не помињу у ранијим notiцијама, али су њихови епископи потписани на актима сабора из 879, или се за њих зна из неких других извора,⁵⁸¹ оне су свакако улазиле у састав самосталне Бугарске цркве. То потврђују две охридске повеље цара Василија II из 1019. и 1020. године, које набрајају епископије које су *приидале ѓресѣолу Бугарске у време цара Пеѣтра и Самуила*.⁵⁸² Већина ових епископија налази се управо на том подручју. То су Охрид, Меглен, Битољ, Струмица, Морозвизд, Велбужд, Средац (Сердика), Ниш, Браничево (Морава), Београд, Срем, Скопље, Призрен, Липљан, касније (1020. године) и Видин и Рас.⁵⁸³ Од ових епископија из 878–879. године познате су нам следеће: Охрид, Струмица (као Тивериопољ ?), Браничево (као Морава), са потписа на актима сабора из 879/880; епископ Сергије Београдски познат је из писма папе Јована VIII кнезу Борису од 16. априла 878.⁵⁸⁴ Сигурно је да су поменута четири града (Охрид, Струмица, Браничево, Београд) били крајем IX века у саставу Бугарске цркве. Остали градови у њиховој околини (Меглен, Битољ, Морозвизд, Велбужд, Ниш, Призрен, Липљан), који се помињу као епископије у повељи из 1019. године, могли су то постати одвајањем од поменутих градова. Моравска митрополија митрополита Агатона, која је постојала на том простору између 870. и 880. године, највероватније је расформирана и изгубила свој ранг у оквиру нове Бугарске архиепископије, али је наставила да постоји као обична епископија, а њено седиште је касније премештено из Мо-

⁵⁷⁸ На основу њеног помена у notiцији бр. 3.727–731, на истом месту као и у ранијим notiцијама, не може се закључити коме је територија ове епархије припадала у време настанка notiције бр. 3, дакле, у време кад су Бугари већ покрштени, јер, имајући у виду тадашњи положај цркве у Бугарској, која је била интегрални део Цариградске патријаршије, поменута notiција бр. 3 наводи скупа све епархије, било да су на територији Царства било да су на територији Бугарске, и то Другу Мезију на 36, Малу Скитију на 40, а Други Хемимонт на 44. месту, *Notitiae*, 3.603–610, 642–656, 727–731.

⁵⁷⁹ В. *Сѣанковић*, Карактер византијске границе на Балкану у IX и X веку, изд. *Максимовић, Радошевић, Радуловић*, Трећа југословенска конференција византолога, 283.

⁵⁸⁰ *Notitiae*, 7.36, 584–594; 8.38; 9.455–465; 10.542–552; 11.38; 12.36; 13.591–602.

⁵⁸¹ Уп. поглавље *Бугарско црквено љишање*.

⁵⁸² *Gelzer, Ungedruckte*, 44.7–19.

⁵⁸³ *Gelzer, Ungedruckte*, 42.1–43.35, 45.4–13.

⁵⁸⁴ Уп. поглавље *Бугарско црквено љишање*.

раве у Браничево, где се налазило 1019.⁵⁸⁵ Што се тиче Срема, премда је тада био највероватније у оквиру бугарске државе, те стога није улазио у оквир Панонске дијецезе Св. Методија, није сигурно и да ли је у њему већ 880. постојала посебна епископија Бугарске цркве, или је она настала касније, између 880. и 1019.⁵⁸⁶ Из notiција је јасно и да је Сердика (Средац) ушла у састав Бугарске цркве, јер она се помиње такође у notiцији бр. 3 у саставу Цариградске патријаршије,⁵⁸⁷ али је у notiцији бр. 7 нема.

Остаје само проблем крајњих западних предела. Друга охридска повеља цара Василија II из 1020. године прибраја Охридској цркви и епископију *Рас*, која је обухватала Србију, под образложењем да је она припадала бугарском престолу у време цара Петра и Самуила.⁵⁸⁸ На основу наведеног податка може се само закључити да је епископија у Расу постојала у време бугарског цара Петра (927–969) и да је тада била у саставу Бугарске цркве. За ту архијерејску столицу није јасно ни када ни како је основана, нити када је и на који начин ушла у састав Бугарске цркве. У једном од ранијих поглавља показано је да је црква у Србији 873. године још увек припадала јурисдикционом подручју римског папе. Након тога вести о њој нема, па остаје непознато када је и на који начин повезана са црквом у Бугарској. У неколико наврата је већ истакнуто и да је византијски цар могао Моравску митрополију митрополита Агатона, која је између 870. и 880. године постојала у западним пределима бугарске државе и била тада још у оквиру Цариградске патријаршије, искористити за ширење црквеног утицаја у тадашњој Србији, па би повезаност цркве у Србији са оном у Бугарској могла потицати већ из тог времена, али то све остаје у домену претпоставки.

Постоји још и проблем епископија у Дукљи. Тамошње епископије (Дукља, Скадар, Дриваст, Пулат, Бар) уопште се не помињу у notiцијама све до notiције бр. 10, која је свакако настала после 965. године,⁵⁸⁹ и то као део тада више него удвостручене Драчке митрополије.⁵⁹⁰ Уз њих се тада, поново као део Драчке митрополије, наводи и Охрид (τὸν Λυκνίδων).⁵⁹¹ Пошто је Охрид пре тога сигурно био део Бугарске цркве, није немогуће да је исти случај био и са епископијама у Дукљи.

⁵⁸⁵ *Gelzer*, *Ungedruckte*, 43.17–20; *Коматићина*, Агатон, 368.

⁵⁸⁶ *Bubalo*, *Jurisdikcija*, 30–42.

⁵⁸⁷ *Notitiae*, 3.49.

⁵⁸⁸ *Gelzer*, *Ungedruckte*, 44.7–45.13.

⁵⁸⁹ Она опет броји епархију Кипар, са посебним статусом, а ово острво ослобођено је од Арабљана 965. године, *Notitiae*, 10.758–774. Обично се ова notiција датује у време владавине цара Јована I Цимискија (969–976), *Notitiae*, pp. 116–117.

⁵⁹⁰ *Notitiae*, 10.612–615, 620.

⁵⁹¹ *Notitiae*, 10.619. То је и доказ да је notiција 10 настала пре него што је Охрид припао Самуиловој обновљеној бугарској држави и постао њено црквено седиште, крајем X века, *С. Пиривајрић*, Самуилова држава. Обим и карактер, Београд 1997, 148–160.

Успостављањем самосталне Бугарске цркве 880. године, и одбијањем кнеза Бориса да одговори на папске захтеве 881. и 882, дефинитивно је решено и окончано *бугарско црквено њишање*, отворено још покрштавањем истог кнеза 864. године и слањем прве византијске мисије. Византијска политика однела је велику победу над Римом, али заправо само је одбранила своја законита и природна права на земљу у свом непосредном суседству, судбински предодређену на суживот са Царством. Византијски цар и патријарх су се старали о даљем развоју црквене организације у Бугарској. Византијски свештеници који су се 869/870. вратили у Бугарску наставили су своје мисионарско деловање међу Бугарима. Богослужење су вршили на грчком језику.⁵⁹² Међутим, убрзо ће се у Бугарској наћи и ученици Св. Методија, изагнани из Моравске, доносећи са собом словенско писмо, књижевност и богослужбени језик, који ће тек у Бугарској добити свој прави и пуни смисао и учврстити се као *свѣѣи језик* хришћанске вере. На тај начин ће се у Бугарској спојити две велике тековине византијске црквене политике IX века – покрштавање Бугара и богослужење на словенском језику.

Кнез Борис је већ 870. године одлучио да је будућност његове земље у оквиру цариградске духовне и културне сфере и временом је та његова одлука постајала само чвршћа. Већ пре коначног решења *бугарског црквеног њишања*, највероватније 877. или 878. године, он је свог другог сина, тада још дечака, Симеона, послао у Цариград да се образује, изучавањем Аристотела и Демостена. Као и његов отац приликом напуштања престола 889. године, и Симеон је кренуо путем монашког живота.⁵⁹³ Међутим, стицај околности је хтео да он 893. од свог старијег брата Владимира преузме очев престо и поведе своју земљу путем највећег политичког и културног успона. На оба поља тај успон је почивао на чврстим темељима византијске цивилизације.

РЕЗУЛТАТИ ВИЗАНТИЈСКЕ ЦРКВЕНЕ ПОЛИТИКЕ 886. ГОДИНЕ

Цар Василије I умро је 29. августа 886. године. Царски престо наследила су двојица његових синова и савладара, Лав и Александар. Формално, Лав VI (886–912) био је старији савладар, па је тиме имао и предност над млађим братом, а и фактички је имао сву власт у својим рукама. Фотије је дочекао цареву смрт на патријаршијском престолу. Штавише, њему самом чинило се да ће и са новим царевима развити добру сарадњу и да ће све наставити да функционише у духу симфоније коју је претходних година развијао. О томе сведочи писмо које је убрзо након смрти цара Василија упутио бугарском кнезу Ми-

⁵⁹² Б. Николова, Православните църкви през българското средновековие IX–XIV в., София 2002, 44–47.

⁵⁹³ Liutprandi Antapodosis, (III, 29) 87.21–28; Николов, Политическа мисъл, 90–96.

хаилу Борису, свом духовном сину, у коме га обавештава о смрти цара и тузи која због тога обузима Ромеје. Том приликом му представља и нове и младе царе и износи своје наде у њихову праведну и племениту управу.⁵⁹⁴ Међутим, његове наде, бар када је његова личност у питању, убрзо су изневерене. Већ пре истека месец дана од смрти цара Василија, цар Лав је поново збацио Фотија са патријаршијског престола, 29. септембра 886. године.⁵⁹⁵ То је био коначни крај Фотијевог каријере. Он ће ван свих дешавања проживети још неколико година. Умро је 6. фебруара, највероватније 893. године.⁵⁹⁶ На његово место цар Лав је поставио никог другог до свог млађег брата, још увек младића, Стефана. Тиме је на довољно јасан начин показао шта мисли о Фотијевој идеологији симфоније царске и патријаршијске власти, односно сарадњи једне и друге и немешању једне у надлежности ове друге. Царска власт још једном се поиграла с патријаршијском и доказала своју надмоћ. Црква се поново нашла у рукама цара, који је њоме суверено управљао преко личности свог брата. Лаву VI, очигледно, била је ближа идеологија *цара и првосвешћеника*.

У тренутку промена у Цариграду, у позно лето 886, унутрашње стање у византијској цркви било је далеко боље и мирније него икада током претходног века. *Фотијев раскол* је још увек помало тињао, јер је још било оних који су се делили на Фотијево и Игњатијево присталице, а међу потоњима највише оних који никада нису могли да опросте Фотију све преступе канона које је учинио, а највише невоље које је због њега претрпео Игњатије. Уосталом, Фотијеви противници били су осокољени након његовог поновног збацивања од стране новог цара 886. године.⁵⁹⁷ Нових, међутим, ракола и несугласица није било и нису се назирале. Политика Василија I о покрштавању Јевреја доживела је неуспех, јер су се после његове смрти и они који су били покрштени вратили у јудејство. Међутим, политика покрштавања пагана међу Словенима и Грцима на Пелопонезу била је углавном успешна. Јеретици павликијани на источној граници такође су били коначно сломљени и никада више неће представљати војни чинилац, премда у потпуности неће нестати, чак ће семе свог учења пренети и раширити и до Западне Европе.

На спољном плану ствари су стајале различито у зависности од простора. Хришћанство није успело да се учврсти међу Хазарима и морало је да се повуче и тај народ препусти искључивом утицају јудејства, још пре краја IX века. Русе из јужних делова источноевропске степе, који су били примили хришћанство, поразили су још 882. године њихови пагански рођаци са севера и затрли све трагове нове религије. Методије Солуњанин, архиепископ Паноније и Морав-

⁵⁹⁴ Photii epp., 287.1–57.

⁵⁹⁵ *Сѿанковић*, Патријарси, 74–79.

⁵⁹⁶ *Jenkins*, Nicetas David, 244. Према *Varona Codeso, Prieto Domínguez*, Deconstructing Photios, 113–115, Фотије је умро сигурно после 25. децембра 892. године.

⁵⁹⁷ О Фотијевим присталицама и противницима после 886, cf. *Dvornik*, Schisme, 329–381.

ске, умро је 6. априла 885. Његови ученици су у року од годину дана, под притиском латинских свештеника, били принуђени да напусте Моравску и Панонију и побегну на југ, углавном у Бугарску. Са собом су понели и словенску азбуку и богослужбену књижевност, чији ће трагови у Средњој Европи убрзо бити затрети, али ће она на Балкану пронаћи услове за нови и изузетно испуњен живот. Острво Кипар су још пре Василијеве смрти политички повратили Арабљани, а кипарска црква је тиме повратила свој древни аутокефални статус. Папа и домаћи господари су још 879. године спречили ширење јурисдикције Цариградске патријаршије на Далмацију и Хрватску. Како се пламен *Фотијевог раскола* гасио, тако се и гнев Римске цркве према Цариграду смањивао. Нарочито пошто су у Риму полако почели да заборављају и на своје претензије на Бугарску. Односи два највећа и најзначајнија центра хришћанске васељене биће наредних деценија без већих потреса. Трајни успех византијске црквене политике IX века на спољном плану било је покрштавање и придобијање Бугарске, која је након 880, иако аутокефална, тј. самостална у односу на Цариградску патријаршију, ипак трајно остала у оквиру византијске цркве и културе. Њен владар – још увек је то био Михаило Борис – примио је 886. године и ученике Св. Методија, изагнане из Моравске и Паноније, са њиховом словенском азбуком и културом која се рађала. На тај начин Бугарска је сачувала и ту тековину византијске црквене политике IX века. Омогућивши Методијевим ученицима несметани рад, а затим и примивши словенски језик, да замени грчки, као званични језик цркве и државе на сабору у Преславу 893. године, након ступања на престо новог владара, Борисовог млађег и у Цариграду образованог сина Симеона, Бугарска је постала права колевка једне нове, словенске културе, образоване на византијским темељима и у оквиру византијске културне сфере, којој је Бугарска већ припадала. Негде у то време, мада није јасно када тачно и на који начин, и Србија је ушла у тај оквир, поставши део бугарске цркве и словенске културе. С обзиром на то да је тај оквир створен управо деловањем византијске црквене политике у другој половини IX века, могло би се рећи да је један од њених резултата био и успех Византије да, макар на верском и културном плану, поврати под своје окриље највећи део Балканског полуострва, до обала Дунава, Саве и Јадрана.

Коначно, најзначајнији и најдуготрајнији резултат црквене политике Византијског царства у периоду између 843. и 886. године јесте идеја да све територије које се налазе под изразитим политичким утицајем Царства на Босфору треба да буду и под његовим непосредним духовним утицајем, што је довело до чврстог повезивања византијске државе, византијског хришћанства и византијске културе, која је почивала пре свега на богатом грчком културном наслеђу, у јединствен организам који је омогућио стварање једног посебног византијског културног круга, једне византијске *заједнице народа*, коју је Димитрије Оболенски прикладно назвао *Византијски комонвелт*.

CHURCH POLICY OF BYZANTIUM FROM THE END OF ICONOCLASM TO THE DEATH OF EMPEROR BASIL I

SUMMARY

I. Orthodoxy re-enthroned (843–856)

The Iconoclast era of Byzantine history ended with the death of Emperor Theophilus on January 20th, 842. His wife Theodora, who took power in the name of their young son Michael III, devoted to Orthodoxy even during Theophilus' life-time, immediately began preparing the ground for the restoration of the veneration of icons. With this aim, she first held counsel with her associates in the state leadership – the Logothete Theoctistus, Sergius Nicetiates and her brothers Bardas and Petronas. At that meeting of the state leadership, the decision was made to renew the cult of icons, and the Empress released from imprisonment and persecution all monks, priests, bishops and lay people who had been persecuted for their veneration of icons. Next she convened the Council in Constantinople where the icon veneration would again be declared the official dogma of the church. The Council was held in early March 843. Participants included representatives of state authorities, priests and monks from the Constantinopolitan and provincial monasteries. The monks of the Capital were led by Hilarion of the Dalmatou, and a major figure among provincial monks was Simeon Stylite the Younger. The spiritual patron of them all was the famous ascetic Joannicius. Only the Studites represented a particular fraction. At the Council a valid *Definition of faith* was read and proclaimed, that is, the *Horos* of the Seventh Ecumenical Council of Nicaea 787, which had restored the veneration of icons after the first iconoclast period. The Council of 843 merely recalled the decisions of the Iconoclast Council of 815, and restored the decisions of the Council of 787. At the same Council the iconoclast Patriarch of Constantinople John VII the Grammarian was ousted, and the monk Methodius, a candidate of the provincial monks who also was in the Empress's favor was chosen for the patriarchal throne. After his election, the people gathered spontaneously in front of St. Sophia and, led by the monks, conducted a procession that carried the icon of the Virgin and the Christ Child to the Bronze gates. This was a symbolic act, since the absence of Icon of Christ from the Gate had symbolized the supremacy of iconoclasm. This spontaneous procession was the forerunner of the later *Procession of Orthodoxy*. That day, which was the Sunday of the first week of Lent and which fell that year on March 11th, became known as the *Sunday of Orthodoxy*.

Patriarch Methodius faced a difficult task in re-organizing the situation of the church after the re-establishment of Orthodoxy. All the iconoclast bishops had been

overthrown and replaced by orthodox ones. In addition, all the priests ordained by iconoclast bishops after 815 had been deposed. Another problem arose with regard to those priests who had been ordained prior to 815 and then fallen into the heresy of iconoclasm. Methodius determined that such priests should be received back to the church, if they would repent and anathematize heresy. However, for three years after 843 very few such priests chose to take that step. On the other hand, the orthodox priests who were ordained instead of the iconoclasts after 843 protested against the policy, because they did not want those former iconoclasts to have the same treatment and rights as they did. Eventually, the problem of those priests resolved itself, as that generation passed away. The Studite monks had been opponents of Methodius already at the Council of 843, when he had been elected patriarch, rather than someone from their ranks. However, during the first two years after the Council, relations between them and Methodius had been correct. After the transfer of the relics of Theodore the Studite, in January 845, they began to openly attack Methodius and to insult the memory of Patriarchs Tarasius and Nicephorus, whose great opponent was their abbot and teacher Theodore the Studite. Thus began the *Studite schisme*. The Patriarch asked for the support of the authority of St. Joannicius and the imperial power, and he subsequently vanquished the leaders of the Studites Naucratus and Athanasius, by condemning them to imprisonment in the second half of 846. Next, the Patriarch crushed the Studite movement canonically, composing, to mark the fourth anniversary of the re-establishment of the cult of the icons, at the end of February 847, the famous *Synodicon of Orthodoxy*, by which the Church condemned not only all former heresies, but *all that had been written and said against the saint Patriarchs Tarasius and Nicephorus*, a provision aimed directly against the Studites. During the entire time of the pontificate of Methodius, the imperial government did not interfere in church affairs and consented to the decisions of the Patriarch.

Patriarch Methodius was succeeded in July 847 by the Patriarch Ignatius. He was the son of the former orthodox Emperor Michael I, and he had long been a monk, but was not prominent in the events surrounding the re-establishment of the Icon veneration and the struggles during the pontificate of Methodius. He was later accused by opponents of having become patriarch only by the will of the empress and of not being canonically elected by the clergy. The real causes and circumstances of his election are uncertain, except that at the beginning of his service he provided a *written pledge* that he would never take part in any conspiracy against the imperial power. The Studite question faded during his pontificate. As Patriarch Ignatius, he maintained very good relations with the Studites. At that time the first steps were made towards revising history and deleting any indication of Studite guilt for the schism during the time of Patriarch Methodius. A new *Life of St. Joannicius* was written without the anti-Studite position of the first version, and changes made to the anti-Studite provisions of the *Synodicon of Orthodoxy*, in order

to provide them with a general anti-iconoclastic character. The Studite question was soon overshadowed by a new schism, which occurred at the very beginning of Ignatius' pontificate. It was the schism of Gregory Asbestas, Archbishop of Syracuse. Throughout the time of Ignatius' pontificate between 847 and 858, Gregory worked openly against the patriarch, accusing him of betraying the memory of Patriarch Methodius and his policies. Gregory attracted to his side many notable and influential figures, including Photius, a learned teacher at the School of Magnaura, and his family. Both sides in the dispute brought the case of Gregory Asbestas before the Pope, and thus the Roman Church interfered in the internal affairs of the Patriarchate of Constantinople.

The first years after the turning point of 843 marked the beginning of a new spiritual vitality in the Byzantine Empire. The generation of monks who had borne the burden of opposition and struggle against the iconoclasts of the second Iconoclast era vanished in coming years. A number of hagiographies and other liturgical writings were written to honor them. However, the monks would not represent the strength of the new era. Instead, it was the intellectuals with a rich secular education, along with the holders of temporal power, who would plan and implement the Church policy of the Empire in the coming years. They were educated at the renewed School of Magnaura, initiated by the Empress's brother Bardas, and led, in the intellectual sense, by a former iconoclast Leo the Mathematician. That school in the mid-ninth century gathered and educated men such as Leo the Mathematician, Photius, Constantine the Philosopher, Nicetas of Byzantium and whose work we have to thank for the emergence of such pieces as the *Library* of Photius. In the middle of the ninth century, besides the renewal of old monastic centers, new ones were formed. The most famous is certainly Mount Athos, which was first mentioned as an important monastic center in 859.

II. The expansion of the Byzantine Church (856–867)

Empress Theodora, who for almost a decade and a half ruled both the state and the church, was overthrown in early 856 after the murder of her closest associate, the Logothete of the Drome Theoctistus. The young Emperor Michael III took over the factual government, and he would rule for the next decade with the help of his uncle Bardas. The change in state leadership did not initially affect religious matters, and Patriarch Ignatius had a good relationship with the new rulers. However, he soon came into conflict with Bardas. Disapproving of Bardas' shameful relationship with his daughter-in-law, the Patriarch withheld communion and sentenced him to *excommunication*. Bardas then joined Ignatius' opponents gathered around Gregory Asbestas. However, the Patriarch's position was not threatened until he came into direct conflict with the Emperor himself. This occurred when he

refused to tonsure the emperor's mother, Theodora, and the Emperor's sisters. He was then banished from Constantinople to the Prince's Islands in the Sea of Marmara. Since he didn't yield to the pressure to resign, a council was convened on 23 November 858, at which he was deposed on charges that he came to the patriarchal throne uncanonically, without election. A month later, on 25 December, Photius was appointed in his place, a layman who passed all the six required ranks of hierarchy in just six days, and was ordained a Patriarch by Gregory Asbestas. Contrary to the later accusations of his opponents, Photius didn't desire that position, but he was forced to accept it by the Emperor and Bardas. In February 859 the *first* council was held in the Church of the Holy Apostles, where Ignatius was condemned and anathematized. The emperor and Photius then sent a mission to Rome, to Pope Nicholas I, notifying him of the changes in Constantinople and urging him to send his legates to the council that was planned to address the case of Ignatius. The Pope learned that Ignatius had been uncanonically overthrown and that Photius, a layman, had been appointed, and he sent his legates, bishops Zacharias and Radoald to investigate the case, but not to participate in the decision-making. In the spring of 861, in the presence of the papal legates, the *second* council in the church of the Holy Apostles was held (the *First-Second Council*). Ignatius' attitude towards the Roman envoys was arrogant and full of disregard, which created a problem for him, as they began to speak out against him, rather than to represent the attitude of the Pope, that had been favorable to him. For these reasons, at this council Ignatius was again convicted and anathematized, and the legates of the Roman high priest confirmed the verdict. Realizing his mistake and that the Pope had in fact been on his side, Ignatius changed his policy and petitioned the Pope for help, sending the monk Theognostus to Rome. At the Council of Rome in 863 the Pope condemned the actions of his legates in 861, declared Photius deposed and Ignatius restored to the patriarchal throne of Constantinople. Relationships between Constantinople and Rome fell to their lowest point.

During this time the Byzantine church achieved remarkable successes in foreign policy. Near the end of 857 or early 858, Constantine the Philosopher traveled to the Caliph's palace in Samarra, where he participated in a theological debate with Muslim theologians. His mission was a consequence of a substantial theological dispute between the Christian and Muslim empires that arose when the Caliph had sent the emperor a letter full of challenges to the Christian faith. At the emperor's command, the leading theologian of Constantinople of the time, Nicetas of Byzantium, compiled several theological treatises in which he rejected the claims of the Muslim epistles and the entire teachings of Islam. The arguments that Nicetas had made in his writings, Constantine the Philosopher presented in direct discussion with Muslim theologians in Samarra.

The mission to Samarra was the first major endeavor of Constantine the Philosopher and although new challenges soon emerged for him, the foreign policy

of the Byzantine church of that time was conducted regardless of his activity. The Scandinavian Varangians – Russians attacked Constantinople in the year 860. The attack was unsuccessful, but it had a great impact on further relations with the Russians. In fact, shortly after the attack, Russian envoys appeared in Constantinople and asked that their people be baptized. The ruling circles of Constantinople immediately sent missionaries to the land of the Russians north of the Black Sea, who started to convert that nation. Basic Christian liturgical writings – Psalms and the Gospel were soon translated into the Russian language and alphabet, the well-known Scandinavian runes. By the end of the first pontificate of Photius in 867, the process of Christianization of the Russians was well under way, although the church organizations had not yet been established.

At this time the second major mission of Constantine the Philosopher also occurred. Shortly after the Russian attack and the arrival of the Russian envoys, envoys of the Khazars appeared in Constantinople, asking in the name of their Khagan that the emperor send men to their court to argue with Jewish and Muslim scholars who had already presented themselves among the Khazars. On the way to the Khazar court in the steppes between the Black and Caspian Sea, Constantine stopped in Kherson in the Crimea, where he learned the Jewish and the Samaritan language. There he encountered the activity of the Byzantine mission among the Russians, along with the translation of the Psalms and the Gospel in Russian. His path to Khazaria then took him from Kherson through the Cimmerian Bosphorus. After a successful debate at the Khazar court, Constantine succeeded in converting many Khazars to Christianity, a good number of whom had already belonged to the faith of Moses. During the mission he was in communication with the archbishop of Bosphorus, who wrote about it in Constantinople. The reply of the Patriarch Photius to a letter of the Archbishop of Bosphorus on this topic is the only, albeit indirect, testimony in contemporary Byzantine sources of the activity of Constantine the Philosopher in general.

The seventh decade of the ninth century was a time of a great deal of Byzantine activity, primarily that of Photius, directed towards the Armenians, so that they be brought to the Orthodox form of Christianity and leave what the Byzantines viewed as their Monophysite heresy, in which they had persisted for centuries. The most accurate testimony on that activity is to be found in the extensive correspondence between the Patriarch Photius and Nicetas of Byzantium, on behalf of the Byzantine emperor, on the one side, and the Armenian government and church leaders – Prince Ashot Bagratuni and Catholicos Zachariah, on the other. This correspondence belongs to the time when Photius occupied the patriarchal position for the first time, between 858 and 867, more precisely, to the time between 862 and 867. However, Byzantine activity in the field of spiritual conversion of the Armenians began earlier, before the middle of the year 861, when Photius wrote about it for the first time in a letter to Pope Nicholas I, inspired by the great success of the

Byzantine army led by the emperor's uncle Petronas, on the eastern border. In those circumstances the Armenian province of Taron came under stronger Byzantine influence and it was the Taronites who, of the Armenians, most readily embraced Orthodoxy. Byzantine efforts did not stop there – they aimed at converting the whole of Armenia. At the Council of Širakavan in 862, canons were adopted by which the Armenians fully accepted the orthodox view of Christ's nature formulated in Chalcedon in 451. However, the canons of Širakavan remained little more than a "dead letter", because no one in Armenia intended to truly and earnestly accept and implement them. The struggle continued through the aforementioned correspondence between the Byzantine and Armenian churches and state authorities, with the participation of leading theological experts from both sides, such as Nicetas of Byzantium and Master Sahak. Finally, beyond the conversion of the Taronites, Byzantine efforts did not achieve greater success among the Armenians.

The last and most famous mission of Constantine the Philosopher was in Great Moravia. In 863 the Moravian Prince Rastislav, trapped between the Franks and Bulgarians, addressed Emperor Michael III asking him to send teachers for his already baptized people in the native Slavic language. Constantine was more than suited for that task. As a native of Thessalonica, he had perfect knowledge of the Slavic language. Before he set off for Central Europe, he compiled the Slavic alphabet and began to translate liturgical books into the Slavic language. He and his brother Methodius stayed in Moravia for a little more than three and a half years, until the end of 866 or early 867. During that time he developed a Slavic liturgy, but also helped the Moravians develop their state, creating for them the oldest Slavic juridical monument – the *Law for the Judgment of people*, based on the Byzantine *Ecloga*. In addition to the Moravian Prince Rastislav, Constantine's activity was supported by the Prince of the Pannonian Slavs Kocelj. However, his activity caused resentment among the Frankish and Latin bishops who openly attacked the Slavic liturgy, basing their views on the ideology of *Trilinguism* – that the liturgy was allowed only in three languages, Hebrew, Greek and Latin – which was revived in the West exactly at that time, as a consequence of the open attacks of the Byzantine Emperor Michael III against the Latin language, expressed in a letter from the emperor to the pope between 862 and 865. Returning from Moravia, Constantine and Methodius, via Venice, went to Rome, where they were warmly received by the new Pope Hadrian II, who allowed and blessed the use of the Slavic language in liturgy. It was there that Constantine the Philosopher ended his life, in 869.

During Constantine's stay in Moravia, the Byzantine authorities organized and conducted the mission of the Christianization of the Bulgarians. Bulgarian Prince Boris wished to be baptized in 864 and wrote about it to the East Frankish King Louis the German, his ally in the fight against Rastislav of Moravia. At the height of the conflict with the Church of Rome, Byzantium could not allow a single nation at the doorstep of Constantinople to be converted to Christianity thanks to

Rome and to come under the pope's influence. After its great victory over the Muslims in 863, the Empire possessed sufficient military force to pressure the Bulgarian prince. Unable to confront them militarily, Prince Boris was forced to ask for the baptism from the Byzantines. He was baptized and named after his godfather, the Byzantine Emperor Michael, Byzantine missionaries came to his country and began to teach the people. He himself had the best teacher of religious education – the Patriarch Photius, who sent him a famous epistle in which he explained the basics of the Christian faith, as well as the task of a Christian ruler.

With its missionaries in Bulgaria, among the Russians, the Khazars, in Great Moravia, and with the Muslims defeated and the Armenians compelled to at least partially and temporarily abandon their heresy, Byzantine church policy was in 864–866 at the height of its power. However, much of it soon went downhill. Bulgaria was the first to slip from the hand of Byzantine church politics, when Prince Boris addressed the pope, in response to the revolt of the boyars who sought the restoration of the pagan religion. Pope Nicholas I sent his missionaries to Bulgaria in November 866 and with them one hundred six answers to the questions of Boris. When they arrived in Bulgaria, Boris drove all the Byzantine missionaries out of the country, and the Roman missionaries continued their work among the Bulgarians. Provoked by this, Photius deepened his conflict with Rome and the pope. In the summer of 867 he held a council, designed as an ecumenical one, in which Roman interference in Byzantine affairs in Bulgaria was convicted, but also, for the first time, certain aspects of the rites of the Roman church were labeled as heretical. The addition of the *filioque* in the Creed, which was used sporadically in the West, was taken as an unforgivable heresy of the entire Roman Church. Finally, the Pope himself was anathematized and declared overthrown. These decisions were sent to the Frankish emperor Louis II, who was then in conflict with the pope himself, in order that he conquer Rome and expel the pope. Photius then tasked himself and his church with regaining Bulgaria. This, however, he was not able to accomplish, because he soon fell victim to new political realities.

III. The Emperor's Church (867–886)

Substantial changes at the top of state government in Constantinople decisively influenced the church's policy, at least in terms of internal policy. Emperor Michael III fell under the influence of the capable Basil the Macedonian. During the invasion of Crete in April 866 the two eliminated the emperor's uncle, Bardas, and upon the return to Constantinople, Michael crowned Basil emperor and his co-ruler. While Michael was alive, Basil was unquestionably to follow his policy on church plans. However, on the night of 23/24 September 867, Basil murdered his benefactor and took over the supreme authority. This immediately affected the

church. Patriarch Photius condemned Basil's act and, calling him a thief and a murderer, refused to give him communion. In this, he repeated what Ignatius had done to Bardas, and shared his fate. The emperor swiftly deposed Photius and sent him under guard to the monastery Skepis. Ignatius was brought back to Constantinople, but was not restored to his throne until two months later, on 23 November 867, on the ninth anniversary of his deposition. In the meantime, the emperor and the most distinguished state dignitaries met to decide what to do about the issue of the leader of the church. The restoration of Ignatius was the only logical choice in the circumstances of the emperor's conflict with Photius, but it was not an act that had been planned for. Renewal of friendship with the Roman Church was not the reason for Basil's act, nor did he need an alliance with the western emperor more urgently than the western emperor needed the help of the Byzantine fleet in the fight against the Arabs in southern Italy. The emperor addressed the Pope at the beginning of 868 only to report the changes within the Church of Constantinople. It was only at the instigation of Patriarch Ignatius, who wanted Photius to be canonically, by the church, and not only by the emperor, punished for his transgressions, that the emperor approached the Pope with a desire that he send his deputies to a council which would debate the issue of Photius. With the same intention the emperor also approached the Eastern patriarchs. The council was held in Constantinople between October 869 and February 870, in the presence of Roman and Eastern legates. It was presided over either by the emperor, or by some of his dignitaries, who regularly attended each session of the council. The Emperor did not want the council to simply adopt the conclusions of earlier councils of Roman and Eastern churches on the condemnation of Photius, but insisted that Photius be brought before the council, have his case fully investigated and be given a fair trial. Nevertheless, Photius was condemned by the council. There, Theodor Crithinus, the last of the iconoclasts, was also convicted. Thus, yet another goal of Byzantine church policy of the mid-ninth century was achieved – the decisions of the Council of 843 received the Ecumenical approval that they lacked.

At the very end of the council, the envoys of the Bulgarian Prince Boris appeared in Constantinople. His relations with the Roman Church had quickly deteriorated, as early as the end of 867, when the pope refused to appoint his chosen candidate among the Roman missionaries as Archbishop of Bulgaria. Byzantine diplomacy took advantage of these circumstances and urged the Bulgarian prince to send envoys to Constantinople, so that they could present before the Byzantine, Roman and Eastern legates the question of whether Bulgaria by right should belong to the Church of Rome or to the Church of Constantinople. In the discussion that took place according to the emperor's arrangement, the eastern legates were placed in the role of judges in the dispute between the Roman and Constantinopolitan churches. They ruled in favor of Constantinople. Subsequently, the Bulgarian prince banished from his country the remaining Roman missionaries and allowed the return of the

Byzantine clergy. They immediately proceeded with the organization of the church in Bulgaria. The Church in Bulgaria did not receive on that occasion autocephaly or autonomy, but became an integral part of the Patriarchate of Constantinople, and its territory was organized into a number of metropolitanates. All of them, however, constituted one *diocese*, and a metropolitan of the main metropolitanate was the *exarch* of the Diocese of Bulgaria, in the way that the Metropolitan of Caesarea in Cappadocia was the exarch of the Diocese of Pontus, and the Metropolitan of Ephesus was exarch of the Dioceses of Asia. Pope Hadrian II did not approve this development, but both he and his successor, John VIII, initiated tremendous efforts and rich diplomatic strategies, lasting a decade, in order to persuade the Bulgarian prince to come back under the leadership of the Roman Church.

Between Bulgaria and Rome lay the areas of the South Slav peoples, Serbs and Croats, who had been since the seventh century in contact with the Empire and both Church centers. The emperor and writer of the tenth century, Constantine VII Porphyrogenitus attributed to his grandfather, Emperor Basil I, a decisive role in the conversion of the Serbs and Croats. However, a detailed examination of the data and the circumstances of the time leads to the conclusion that the Serbs and Croats had already been baptized before the beginning of the reign of Basil I, and that Christianity had already begun to spread even among the Neretljans (*Pagans*). This indicates that Basil I did not organize a mission of Christianization of the Serbs and Croats. Information about that in the writings of Porphyrogenitus came from the work of his father, Emperor Leo VI, the well-known *Tactica*. There were also data that Emperor Basil baptized some Slavs. However, these data do not relate to the Serbs and Croats, but to the Slavs in Greece, that is, in the Peloponnese.

Continuing the policy of the external ecclesiastical and cultural expansion of his predecessors, Emperor Basil devoted special attention to the arrangement of religious affairs within the Empire, that is, he dealt with the issue of the remaining non-Christian and heretical communities, in order to eradicate them and convert them to Christianity. He took steps to convert the remaining Slavic pagans in the Peloponnese, and the last of the Greek pagans in the Peloponnesian Peninsula of Maine. His most radical move in this regard was a large scale forcible conversion of the Jews, carried out in 873/874, which, because of the method in which it was implemented, caused uproar even within the Byzantine Church. Finally, Basil inflicted a decisive defeat to the members and followers of the Paulician heresy, who, organized within their small theocratic "republic", had for two centuries caused troubles in the Byzantine-Arabian border region to the east. Basil's war effort initially took their last leader Chrysocheir in 872, and then in 878 their strongest foothold Tefrica fell. After that, many of them converted to Christian orthodoxy, although they were not completely destroyed either as a movement or as heresy, and in the following centuries they would spread the seeds of their heresy up to the shores of the Atlantic.

The consequence of the great successes of Byzantine ecclesiastical politics of the sixties and seventies of the ninth century was the expansion of the jurisdictional area of the Patriarchate of Constantinople, since the areas in which the Byzantine church developed successfully were simply included within the Patriarchate of Constantinople. That was the case with Bulgaria in 870. A developed church organization under the jurisdiction of the Patriarchate of Constantinople was established within the territory of the Khazars, after the success of the mission of Constantine the Philosopher. At the end of his first pontificate in 867, Photius intended to send the bishop the Russians as well, and that was accomplished by Emperor Basil I and Patriarch Ignatius in the seventies. At that time, for the first and the only time in history, the Church of Cyprus, an autocephalous church since 431, also became part of the Patriarchate of Constantinople. That was made possible when Cyprus came under direct political rule of the Empire during the reign of Basil I, after two centuries of prevailing Arabian influence. Finally, Basil attacked the right of the Roman Church in the territory hitherto incontestably Roman. Using his political power, he attempted to draw Dalmatia and Croatia to the Patriarchate of Constantinople. But, in this field Basil's ecclesiastical policy did not provide lasting results. Christianity also soon gave way among the Khazars and the Russians, and with it the church organization disappeared. Cyprus soon came again under Arabian rule, and the local church regained its autocephaly. Croatia and Dalmatia confirmed their allegiance to the Pope in 879.

The conflict of Basil and Photius in 867 had been primarily personal. Consequently, it eventually faded and the relationship between them gradually changed. For the active church policy which he pursued, Basil could not deprive himself of Photius' great ability. Already at the council of 869/870, the emperor had wanted to ensure a fair trial for the former Patriarch. Photius still had plenty of supporters among the influential people who surrounded the emperor. It is possible that one of them was his brother Tarasius, and that he was the patricius and antypatos Tarasius, who was present at several sessions of that council. At the height of imperial action against the Paulicians in 871–873, Photius returned to politics, publishing a new version of his earlier treatise against the Paulician heresy. At that time, he compiled a *Laudatory Poem in Honor of Basil I*, in order to approach the emperor and return to his favor. Soon after, a complete reconciliation between him and the Emperor occurred. Photius returned to Constantinople, and the Emperor entrusted him with the upbringing and education of his sons. After that Photius reconciled also with old Ignatius. When Ignatius died on 23 October 877, Photius re-occupied the patriarchal throne without obstacle. The emperor and he then addressed the pope to send new deputies to Constantinople, in order to organize a new council, at which Photius would be officially recognized by all the churches, and the decisions of the Council of 869 /870 against him withdrawn. The pope posed a set of conditions under which he would be willing to do this, the most important of which was that the

Byzantine priests and bishops withdraw from Bulgaria and that Photius relinquish all his rights to that country. The council lasted from November 879 to March 880. The main role now belonged to Photius. Emperor Basil was overcome with grief over the loss of his eldest son and heir, Constantine, in early September 879, and did not take as active a part in the council as he had a decade earlier. Photius achieved the recognition of the Roman and Eastern churches as the lawful patriarch. As for Bulgaria, he accepted the conditions of the pope and relinquished his right to consecrate bishops in Bulgaria. However, the council did not decide that Bulgaria belong to the Church of Rome, but stressed that the issue of determining jurisdictions fell within the exclusive competency of the emperors.

After the council of 879/880, Photius was again at the height of his power. The emperor was no longer capable of pursuing the policies he had led up to that time, and he increasingly relied upon the patriarch, even in public and civic affairs. It could be said that in the last years of the reign of Basil I, the impact of the Patriarch Photius on state policy was greater than the impact of the emperor on church policy. Photius' influence is undeniable in the emperor's great enterprise of the *purification of the old law*, and it was particularly reflected in the *Nomocanon* of Photius and in the ideology of the symphony of imperial and patriarchal authority, expressed in the *Epanagoge*. This symphony of the emperor and the patriarch was reflected also in the field of foreign policy, when with joined forces they accused the Roman Church of canonical trespasses regarding the election and enthronement of Pope Marin I in 882.

Although during those tumultuous events in Constantinople and the Byzantine church, Methodius of Thessalonica, the brother of Constantine the Philosopher, had been a bit forgotten and neglected, he was the last performer of the Byzantine mission among the Slavs of Central Europe. After Constantine's death in 869, Pope Hadrian II appointed him Archbishop of Pannonia and sent him to the Slavic prince of Pannonia Kocelj. After Kocelj's death in about 875, Methodius transferred the center of his activities further north, to Moravia, where Prince Svetopluk ruled at that time. In that capacity, Methodius continued the work his brother had started in the previous decade – the teaching of Slavic priests, translating liturgical books into Slavic and further developing Slavic literacy. His efforts would develop into the *Slavonic church*. In 882, after all the troubles faded away, Methodius was remembered in Constantinople and the Emperor and the Patriarch invited him to visit, which he did. He died upon his return to Moravia in 885, and soon after his pupils were expelled from the area by the Frankish clergy and the new Pope Stephen V, who was a fierce opponent of the Slavic liturgy. They fled to Bulgaria, where their Slavic literacy and liturgy was to find the most suitable ground for further development.

After the council of 879/880, although the Patriarch of Constantinople had relinquished his right to ordain bishops in Bulgaria, the country did not return to the jurisdiction of the Roman Church. At the council, the bishops concluded that the decision on that matter belonged exclusively to the emperor. Apparently, the emperor

did not want to make a decision in favor of Rome. The decision he made was the best possible for the Empire and the Byzantine church under those circumstances. The Bulgarian Church gained autocephaly (independence) in relation to the Patriarchate of Constantinople and received the same status as the Church of Cyprus had enjoyed since 431. Its bishops were given the right to elect their own head – the Archbishop. Continuity to its previous position was secured in all else – the already ordained Byzantine bishops remained in the country and with them the immediate spiritual influence of Constantinople. The liturgy was still held in Greek, but in 893 it was replaced by the Slavic language, which was brought by Methodius' disciples from Moravia, although that did not change the essence of the service of God and of the Church in Bulgaria. It remained fully Byzantine.

Emperor Basil I died on 29 August 886. His successor, Leo VI, shortly afterwards overthrew Photius from the patriarchal throne and raised his younger brother Stephen to that position. Although there was not much left of the impressive foreign policy successes of the past three decades – Great Moravia, the Russians and the Khazars, Croatia and Dalmatia all left the Byzantine ecclesiastical sphere, while the laws about the conversion of Jews were revoked, yet the results of the church policy of that period were visible. The Empire was religiously homogeneous within its borders, and Bulgaria, the most dangerous foreign competitor, was under its strong spiritual influence. No less important was the fact that the Church of Constantinople now acted completely independently of the Roman and Eastern Patriarchates.

РЕГИСТАР

- Абдурахман III, кордовски емир и калиф (912–961), 157
- Абхази, Абхазија (Авазгија), 195, 307, 313
- Авари, Аварски каганат, 195, 261, 265, 280, 335–336
- Август, цар (27. пре Хр. – 14. после Хр.), 224
- Августин Св. († 430), 132, 194
- Аврам, старозаветни праотац, 331
- Аврит, 246
- Агаври, манастир, 45–46
- Агатон, моравски митрополит, 250–251, 278, 281, 350–351
- Агатон, папа (678–681), 272
- Аглабиди, арабљанска династија у Тунису (800–909) 267
- Адалвин, архиепископ Салцбурга (859–873), 254, 281, 336–337
- Адата, 302
- Азија, 200, 217, 247
- Азија, дијецеза, 248
- Азовско море, 157, 162
- Ајнхард, франачки летописац, 268
- Аквилејска патријаршија, 273
- Александар, савладар Василија I и Лава VI (879–912), цар (912–913), 166, 243, 321–322, 325, 329, 331, 352
- Александрија, 91, 111
- Александријска патријаршија, Александријска црква, 177
- Алексије Јерменин, стратег Кипра, 315–316
- Алексије Музеле, кесар, зет цара Теофила, 34
- Али ибн Рабан Ал-Табари († 860), 135, 140, 144
- Ал-Касим ибн Ибрахим († 860), 135, 140, 144
- Ал-Мамун, калиф (813–833), 97
- Алмириј, 246
- Ал-Мустаин, калиф (862–866), 177
- Ал-Мутавакил, калиф (847–861), 135, 140, 144
- Ал-Табари († 923), арабљански летописац, 137, 300–301
- Ал-Цахиз († 868), 135, 140, 144
- Амастрида, 305
- Аматунт, 315
- Амвросије, епископ Милана (374–397), 128, 130
- Амида, 172
- Аморијска династија (820–867), 267, 287
- Аморион, 34, 263
- Амфилохије, митрополит Кизика, 24, 121, 133
- Анаксиопол, 246
- Анастасије Библиотекар († око 878), 83, 104–105, 110, 117, 125, 151, 196, 222–223, 232, 234, 236, 240–241, 252, 269, 342
- Андалузија, 267
- Андреја Првозвани Св., 84, 123
- Андроник Св., апостол, 335
- Анзен, 33
- Анкира, 301
- Анон, епископ Фрајзинга (854–875), 254, 281, 336–337
- Антиохија, 91, 111
- Антиохијска црква, 232
- Антоније Касимата, цариградски патријарх (821–837), 28, 59
- Антоније Св., 33
- Антоније, архиепископ Боспора Кимеријског, 161–163
- Антоније, митрополит Драча и Солуна († 843), 54, 56–57
- Апамија, 36, 57
- Апиарија, 246
- Арабљани, Агарени, Сарацени, 33, 57, 100, 137, 145–146, 148, 172, 179, 184–185, 195, 197, 200–202, 226–227, 255–256, 263–265, 267–268, 270, 294, 296, 302, 315, 317, 332, 351, 354.
- Арвелер, Елен*, 100
- Аргос, Аргивљани, 291

- Арета Кесаријски († после 932), 292
 Аријанци, 66
 Арије († 336), 206
 Аристотел, 199, 352
 Арменијака, тема, 301
 Арон, старозаветни провосвештеник, 53
 Арсавир Морохарзаније, логотет дрома, 35–36
 Арсавир, протоспагар, 116
 Арсакије, 40
 Арсиноја, 315
 Асирици, Асирија, 100
 Асколд, руски кнез у Кијеву (пре 860–882), 145, 314
 Астил, Атил, Итил, 304, 309, 311
 Атанасије Св., епископ Александрије (328–339, 346–373), 66, 124
 Атанасије Студит, 41, 46, 62–68, 70–71, 79, 85, 95
 Атон, Света гора, 40, 101–102
 Ауксилије, 295, 298
 Африка, 267
 Афусија, острво, 41
 Ахаја, 120, 239
 Ашот I Баграгуни, кнез кнежева Велике Јерменије (862–890), 101, 164–171, 173–175, 177, 180, 182
 Ашот Баграгуни, куропалат, кнез Тарона (858–878), 174

 Баварска, 254, 336
 Баграг Баграгуни, кнез кнежева Велике Јерменије (830–852), 173–174
 Баграгуни, јерменска кнежевска породица, 174, 177, 179
 Балканско полуострво, Балкан, 253, 272, 274, 285, 303, 350, 354
 Балтичко море, 145
 Бар, 351
 Бари, 227, 255, 263–266, 270
Басил, в. Василије I, 288
Басус, в. Михаило Борис, 288.
 Бенедикт III, папа (855–858), 25, 91–93, 103, 105, 119, 124.
 Београд, 190, 262, 350
 Битољ, 350
 Благни Град, 194, 336
 Благоно Језеро, 194, 336
 Богородичина црква у Влахернама, 50, 53–54, 60
 Богородичина црква у Фарској палати, 235
 Борен, син српског кнеза Мутимира, 274–275
 Борна, хрватски кнез (око 818–821), 265, 269
 Босфор (Боспор) Кимеријски, данашњи Керч, 161–163, 304, 306–307, 309–311, 313
 Босфор (Трачки), 27, 44, 145, 354
 Бранимир, хрватски кнез (879 – после 888), 253, 259, 271, 273, 319
 Браничево (Морава), 350–351
 Британија, Британска острва, Британци, 218, 251, 272
 Бронзана капија, 51, 53
 Бугари, Бугарска, 23, 25, 26, 120, 148, 156–157, 185, 190, 192, 196–206, 208–211, 236–260, 271–274, 276, 281, 285, 288, 299, 303, 313, 318–320, 323–328, 332, 334, 344–352, 354.
 Бугарска архиепископија, Бугарска црква, 242, 348–352
 Будва, 263–264, 266

 Вајан Ангур, препосит, 121–122
 Вајан, 228
 Вајан, епископ Мастрада (Таматархе?), 311
 Вајунити, Вагенетија, 286, 288–289
 Варда, кесар († 866), 23, 31, 33–35, 37, 42, 83 47, 63, 93–94, 97–98, 100, 103–107, 109–115, 118, 120, 124–125, 127–128, 133–134, 137–138, 145, 166, 172, 181, 188, 197, 201–202, 212–215, 217, 224, 226–228, 233, 235, 240, 294, 312
 Вардар, 196, 239
 Варези, 187
 Василије I, цар (867–886), 23, 24, 25, 26, 131, 147, 166–169, 181, 183, 212–213, 215, 217, 222–235, 237, 240–241, 243,

- 247, 251–253, 255–256, 258, 261–270, 272–276, 283–291, 293–302
- Василије II, цар (976–1025), 350–351
- Василије, епископ, аутор *Житија Св. Јев-
џимија Новог*, 102
- Василије, спагар, 231
- Васиљев, Александар Александрович*, 315
- Ватиријакс, 301
- Вахан (Јован), архиепископ Нике, 164–
170, 173–176, 180, 182–183
- Велбужд, 350
- Велегезити, 286, 289
- Велеград, 339, 343
- Велика Морава, 190, 197, 239, 250
- Велика нова црква у Цариграду, 331
- Великија, епископија у митрополији Фи-
липа, 289
- Великија, епископија у митрополији Фи-
липопоља, 289
- Венеција, Млечани, 190–191, 194–195, 271
- Верџих, Корнелис Хенрикус Марија*, 136,
140–141, 144
- Весџеринк, Лендерџ Герџиј*, 165–167, 169,
174
- Видин, 350
- Византија, Византијско царство, Ромејско
царство, Цариградско царство, Источ-
но римско царство, 23, 27, 28, 80, 97,
125, 129, 132–134, 139, 145, 149, 157,
160, 172–175, 179, 181, 185–187, 192,
195, 202–203, 220, 227, 237–240, 249,
251, 253, 255–256, 259, 265, 267–268,
274, 276, 289, 315, 325, 334, 342, 345,
348–349, 354
- Византинци, Ромеји, 23, 122, 134, 145,
147–148–149, 153, 198–199, 203, 207,
214, 224, 263–264, 266–268, 271, 283,
286–287, 291, 293, 295, 299–300, 353
- Визиготи, 272
- Випен, 246
- Висла, 186
- Вислани, 340
- Витинија, 36, 41, 57, 86, 102, 133, 272
- Вихинг, епископ Њитре, 335, 340–341,
343–344
- Вишеслав, хрватски кнез, 273
- Владимир (Расате), бугарски кнез (889–
893), 215, 274–276, 352
- Владимир I, руски велики кнез (978–
1015), 314
- Владислав, хрватски кнез (821 – око 835),
269
- Власи (Романи), 184–185, 280
- Власије Аморијски, 203
- Властимир, српски кнез (средина IX века),
274–276, 284
- Влахерне, 50–54, 60, 109, 131
- Волга, 308
- Воскитијани, 70–71
- Воскитион, 76
- (τῶν) Βουκοῦβων, епископија у митропо-
лији Филипопоља, 289
- Гаврило, епископ Охрида, 250
- Гаета, 134
- Галагија, 301
- Галија, 216
- Гангра, 116
- Гаудерик, епископ Велетрија (865–879),
110, 151
- Гелџер, Хајнрих*, 311
- Георгије Кена, монах, 75
- Георгије Монах, 24
- Георгије, асикрит, 100, 136–137, 143
- Георгије, архиепископ Бугарске, 243, 348
- Георгије, епископ у Бугарској, 257
- Георгије, јерменски католикос (876–897),
168
- Георгије, митрополит Митилине, брат Си-
меона Столпника († 845), 33, 43, 75, 94
- Герман I, цариградски патријарх (715–
730, † 741), 66, 69, 75, 87
- Герман Козинитски, 272
- Германија, 218–219
- Германикија, 27, 302
- Гивон, претендент на царски престо, 105
- Гојник, син српског кнеза Властимира,
274–276, 284
- Горазд, ученик Св. Методија, 343
- Госџољубива џучина*, в. Црно море

- Готи на Криму, 152, 155, 195, 304–305, 307
 Готија на Криму, епархија, 303–311
 Готсхалк, франачки бенедиктинац, теолог, 273
Грайџи, в. Теодор, Теофан *Грайџи*
 Григорије I Двојеслов и Велики, папа (590–604), 194, 218
 Григорије II, папа (715–731), 218
 Григорије III, папа (731–741), 218
 Григорије Азвеста, митрополит Сиракузе и Никеје († 880), 24, 25, 57–58, 66, 88–93, 96–97, 103–106, 108, 111, 114, 116, 119–120, 123–124, 131, 133, 231, 234, 252, 294, 296–298, 329.
 Григорије Богослов Св., епископ Цариграда (379–381), 99, 128, 194, 207
 Григорије Декаполита Св. († 842), 287
 Григорије Просветитељ Св., апостол Јермена (IV век), 164.
Гримел, *Венанс*, 89, 166
 Гримоалд, епископ Полимартије, 220, 237, 241
 Грузија (Иверија), Грузини (Ивери), 179, 195, 244, 306–307
 Грци, Грчка, 155, 184–185, 189–190, 208–211, 217, 237, 257, 259–260, 284–290, 299, 337, 353
Гујар, *Жан*, 31–32, 49–50, 54
 Гунтар, архиепископ Келна (850–864), 222

 Давид, цар Израилев (XI–X век пре Хр.), 322
 Дагестан, 309
Дагрон, *Жилбер*, 296
 Дакија Приобална, 120, 239
 Дакија Средоземна, 120, 239, 250
 Далмат, манастир у Цариграду, 29, 41
 Далмација, Далматинци, 190–191, 245, 253, 258–259, 261, 263–265, 267–269, 271, 279, 303, 317–320, 354
 Дамјан Словен, паракимомен, 93
 Данило, старозаветни пророк, 160
 Дарданија, 120, 239
Дарузес, *Жан*, 70, 166–167, 244, 303–304, 311, 349

Дворник, *Франђишиек*, 26, 81, 88–89, 190, 232, 323, 345
 Девелт, 199, 214
 Демостен, 199, 352
 Дес, 246
 Деуседит, кардинал, 107, 120–121
 Дијаконица, преобраћени павликијан, 302
 Димитрије Св., 342
 Диодор Тарски, 206
 Дионисије Трачанин, 189
 Дионисиопол, 246
 Диоскор, начелник монофизитске јереси, 164, 183, 206
 Дир, руски кнез у Кијеву (пре 860 – 882), 145, 314
Дишен, *Луј*, 270
 Дњепар, 149, 156, 314
 Докс, брат бугарског кнеза Бориса, 257
 Домагој, хрватски кнез (пре 865–876), 242, 244, 252, 269–270, 273, 318
 Доминик, епископ Тривента (861–887), 220, 224, 236, 343
 Дон, 309
 Донаг, епископ Остије (868–870), 218, 220, 232, 236
 Дор, митрополија Готије на Криму, 304–305, 307, 310
 Доростол, 246
Дорфман-Лазарјев, *Игор*, 167–169, 174
 Драва, 277, 280
 Драч, 56, 190, 194, 240–241, 269
 Драчка митрополија, 245, 351
 Драчка тема, 278
 Дриваст, 351
 Другувити, Другувитија, 286, 288–289
 Дубровник, Дубровчани, 263–266
Дујчев, *Иван*, 272
 Дукља, град, 351
 Дукља, кнежевина, 262–264, 267, 282, 351
 Дунав, 190, 239, 250, 262, 283–284, 288, 343, 354

 Евгеније, епископ Остије (878–898), 256, 258, 260, 323–326, 346

- Евдокија Ингерина, жена Василија I, 217, 321
- Евлампје, епископ Апамеје, 89, 91
- Европа, 91, 154, 177, 196, 212, 215, 247, 334
- Евстратије, игуман манастира Агаври, 45–47, 66–67
- Евтих, начелник монофизитске јереси, 164, 175, 183, 206
- Егејско море, Егеј, 315
- Египат, Египћани, 179, 195, 267
- Елеовомитски манастир, 42, 46
- Емилијан, митрополит Кизика, 74
- Енгелберга, франачка царица, 223
- Епир Нови, 120, 239
- Епир Стари, 120, 239, 289
- Епифаније, архиепископ Кипра, 316
- Еуфрат, 137, 172, 173, 179, 183, 299, 302
- Ефел, Шарл-Жозеф*, 232
- Ефес, 172, 179, 206, 248, 300, 315, 317–319
- Живковић, Тибор*, 276
- Западна Европа, 145, 184, 221, 279–280, 303, 353
- Западни Илирик, 281
- Захарија, епископ Анагнија (860–863, 872–877), 84, 119, 121, 125, 129–131
- Захарија, епископ Таормине, митрополит Халкидона, 88, 91–93, 105, 116, 119, 133, 223, 229
- Захарија, јерменски католикос (855–876), 164–168, 170–171, 173–177
- Захарија, српски кнез (923–924. или 925), 271
- Захарија, старозаветни пророк, 160
- Захумље, Захумљани, 262–264, 267, 282
- Зекедп, 349
- Зелдипа, 246
- Зикхија, Зихија, епархија, 304, 306–307
- Златни рог, 42
- Иванов, Јордан*, 136
- Игњатије Гапон, 57, 72–73, 95–96
- Игњатије, цариградски патријарх (847–858, 867–877), 23, 24, 25, 57, 80–93, 95–96, 103–112, 114–119, 121–131, 133, 137–138, 147, 151, 157, 167, 172, 178, 216–217, 225–235, 240, 242, 246–248, 251–253, 255–257, 285, 297, 301, 312–313, 316, 320, 322–325, 344–345, 353
- Ида, гора у Витинији, 29, 40
- Ијатар (Принчевска острва), 80
- Икономидис, Никос*, 316
- Иларије, епископ Поатјеа (349–367), 132
- Иларион Далматски († 845), 29, 40–41, 60–61, 75, 94
- Илиевска, Красимира*, 192
- Илија, синкел Јерусалимске патријаршије, 232, 325
- Илирик, 120, 129, 265, 277, 338
- Имерије, антипат и патрикије, 233
- Ингелхајм, 154
- Ираклија Тракијска, 248, 306, 317–319
- Ираклије, брат и савладар цара Константина IV, 272
- Ираклије, цар (610–641), 261–263, 266, 272, 280, 296, 315
- Ирина, мајка патријарха Фотија, 98
- Ирина, царица (780–802, самостално 797–802), 28, 30, 207
- Исаија, епископ у Бугарској, 204
- Исаија, монах, 40
- Исаија, старозаветни пророк, 160
- Исак, старозаветни праотац, 331
- Исидор Севиљски († 636), 132, 278–279
- Исидор, епископ τὸν Горδοσερβων, 272
- Истар, 246
- Исток, префектура, 239
- Источна Европа, 145, 186,
- Источни Илирик, префектура, 239, 245, 250, 254, 281, 348, 350
- Истра, 190–191, 265, 271
- Исус Христос, Исус Назарећанин, 27, 29, 40, 48–49, 52–53, 80, 84, 104, 123, 132, 144, 151, 154, 156, 160, 172–173, 175, 177–178, 180–183, 193, 198, 207, 213, 293–295, 298–299, 313–314, 321–322, 329

- Италија, 49, 129, 184–185, 191, 216, 222–223, 226–227, 230, 239–240, 256, 259, 264, 269–270, 279, 290–291, 295, 332, 338
- Јадранско море, Јадран, 190, 232, 240, 245, 267–268, 270, 315, 318, 354
- Јевреји, *Јудеји*, 23, 65, 148, 157–163, 194, 209, 286, 293–299, 313, 320, 329, 353
- Јевсевије Кесаријски, епископ, 27
- Јевтимије Нови Св., 102
- Јевтимије, митрополит Сарда и Халкидона, 35, 74
- Јевтимије, спатар, 230–231
- Језекиљ, старозаветни пророк, 160
- Језера, епископија у митрополији Ларисе, 289
- Језерити, 286, 288, 290
- Језеро, предео на Пелопонезу, 291
- Јелени*, 290–293
- Јеремија, старозаветни пророк, 160
- Јерија, 28, 110
- Јермени, Јерменија, 99, 101, 135, 139, 155, 164–165, 170–183, 195, 202–203, 208, 212, 290, 315
- Јероним Св. († 420), 132, 155, 194
- Јерусалим, 91, 111, 306
- Јерусалимска патријаршија, Јерусалимска црква, 42, 177
- Јефросина, маћеха цара Теофила, 35
- Јоаникије Св., 25, 31, 40–41, 45–47, 60–61, 65–67, 69–70, 75–77, 79, 81, 87, 95–97
- Јован I Партицијак, млетачки дужд (829–836), 282
- Јован I Цимискије, цар (969–976), 351
- Јован VII Грамагичар, цариградски патријарх (838–843), 28, 29, 35, 42–45, 55–56, 58–59, 97–98, 234–235
- Јован VIII, папа (872–882), 25, 242, 244, 249–250, 252–252, 255–258, 273, 276, 279, 281, 318, 323, 327, 331–332, 336–337, 341, 343–344, 346, 350
- Јован Богослов Св., 84, 123
- Јован Горгонит, 127
- Јован Зонара, 126
- Јован Каминијат, 286, 288
- Јован Кагасамба (Какосамба), 41, 46, 66, 95
- Јован Кокс, 121, 123
- Јован Млечанин, свештеник Римске цркве, 258–260
- Јован Хилас, митрополит Ефеса, 68, 70
- Јован, епископ Готије, 305–306, 308
- Јован, логотет, 233
- Јован, митрополит Кизика, 36
- Јован, митрополит Силеја, 231–232, 324
- Јован, патрикије, 324
- Јован, посланик кнеза Светоплука у Риму, 340
- Јован, свештеник, посланик папе Стефана V у Моравској, 343
- Јосиф Генесије, 24, 30–31, 40, 97, 102, 133–134, 197, 199–200, 203, 301
- Јосиф Студит, митрополит Солуна, брат Теодора Студита, 62, 74
- Јосиф Химнограф, 102
- Јосиф, архиепископ Бугарске, 348
- Јосиф, игуман манастира Антидиона, 87
- Јосиф, монах, 75
- Јосиф, хазарски каган (X век), 157
- Јуда Халеви, 158
- Јулије I, папа (337–352), 124
- Јустинијан I, цар (527–565), 207, 289, 317, 348
- Јустинијан II, цар (685–695, 705–711), 199
- Кабири, 308
- Кавкаске горе*, Кавказ, 157, 162
- Калабрија, 120, 245, 268
- Калат, 246
- Калифат, 134–136, 140
- Каниклион, 33, 42–44, 48
- Канингам*, *Мери*, 32, 35–36
- Капидај, 246
- Карантанци, Карантанија, 190, 336
- Карвеја, павликијански вођа, 299
- Каријан, манастир, 105
- Карло III, франачки цар (881–888), 343
- Карло Велики, франачки краљ и цар (768–814), 268, 280, 335–336

- Карло Телави, краљ Западне Франачке (840–877), 215, 279
- Карломан, краљ Баварске (865–880) и Италије (877–879), 254, 281, 337
- Карпас, 315
- Картагина, *Карџагињани*, 119, 264
- Каспијска врата, 157, 162
- Каспијско море (језеро), 148–149, 309
- Ката Сава, студитски манастир, 41, 69, 76
- Кесарија Кападокијска, 121, 248, 315, 318, 326
- Кизик, 121, 133
- Кијев, 145, 314
- Киклади, 268
- Киликија, 137, 143
- Кимина, гора, 40
- Кипар, Кипрани, 244, 246, 248, 303, 314–318, 320, 347, 351, 354
- Кипарска тема, 315
- Кипарскацрква, Кипарскаархиепископија, Кипарска митрополија, 315, 317, 319, 348, 354
- Кир, александријски патријарх (631–643), 207
- Кирило, александријски патријарх (412–444), 179, 207
- Кирило, монах, местозаступник Никите, епископа Готије, 305
- Киринија, 315
- Китион, 315
- Китра, 315
- Клидион, манастир у околини Цариграду, 44
- Климент I Св., папа (I век), 151, 157, 163, 335
- Козма, легат Александријске патријаршије, 325
- Комита, професор граматике на Магнаварској школи, 98
- Конавли, Конављани, 262–264, 267
- Константија (Кирина), митрополија Кипра, 315, 317, 319
- Константин IV, цар (668–685), 207, 272
- Константин V *Гнојеимениџи*, цар (741–775), 27, 127, 235, 239, 306
- Константин VI, цар (780–797), 28, 30, 64, 207
- Константин VII Порфирогенит, цар (913–959), 81, 147, 153, 202, 226, 234, 243, 261–275, 280, 282–285, 290–294, 298–299, 302, 312–313, 315–317, 331, 347
- Константин Велики, цар (306–337), 27, 28, 164, 205, 224, 321, 333
- Константин Јерменин, друнгарије вилге, 31
- Константин Философ (Тирило, † 869), 23, 25–26, 98–101, 110, 114, 133–138, 140–144, 146, 148–163, 183–196, 201–202, 212, 254, 278, 282, 287, 295, 308–310, 334–335, 338–339, 342.
- Константин, царевић, савладар цара Василија I (867/868–879), 252, 300, 302, 316, 321–322, 324, 328, 331
- Константинијана, 246
- Констанца, 200
- Коринт, Коринћани, 291–293
- Коринтска митрополија, 293
- Котор, 263–264, 266, 318
- Коцељ, кнез панонских Словена (861 – око 874), 194, 277, 281–282, 334–336, 339
- Крим, 110, 146, 150–156, 161, 163, 195, 304, 307–309, 312
- Крит, 120, 212–213, 239, 267–268
- Ктенаријска врата, 51–52
- Купар, 246
- Курион, 315
- Лаба, 186
- Лав I Св., папа (440–461), 178–180, 207
- Лав III Исавријац, *Иконоборац*, цар (717–741), 27, 28, 53, 239, 296, 318
- Лав IV Хазарин, цар (775–780), 28
- Лав IV, папа (847–855), 25, 84, 91–92, 123
- Лав V Јерменин, цар (813–820), 28, 36, 53, 56, 80
- Лав VI Мудри, савладар цара Василија I (870–886), цар (886–912), 166, 226, 243, 252, 283–287, 289–290, 294–295, 298, 300, 302, 311, 316, 321–323, 325, 329–331, 348, 352–353

- Лав Критик, патрикије, 121, 125
 Лав Математичар, 56–57, 97–101
 Лав, асикрит, 127, 129, 131
 Лав, domestik екскувита, 233
 Лав, друнгарије, отац Константина и Методија, 98
 Лав, патрикије, 324
 Лав, свештеник Римске цркве, 218, 220
 Лазар Хазарин, монах, 92, 103
 Лакедемон, Лакедемоњани, 291–293
 Лаконски залив, 290
Ламански, В., 146
 Ламос, 137, 143
 Лангобарди, 239, 272
 Лангобардија, тема, 268
 Лапит, 315
 Лариса, 289
 Лагини, 128, 345
 Лагинска Европа, 186
Лаурдас, Василиос, 165–167, 169, 174
 Левкосија, 315
Лемерт, Пол, 99–100, 300
 Леонтије Лизик (Зеликс), 59
 Леопард, епископ Анконе, 236–237
 Либурнија, 269
 Ливија (Либија, Африка), 217
 Липљан, 350
 Лиутпранд Кремонски, 153, 199
 Лициније, цар (308–324), 164
Лоран, Жозеф, 166
 Лотар I, краљ Франачке и Италије, франачки цар (840–855), 269
 Лотар II, краљ Средње Франачке (855–869), 216, 222
 Лудовик II, краљ Италије, франачки цар (850–875), 216, 222–223, 226–227, 229, 238, 255–256, 270
 Лудовик Немачки (Баварски), краљ Источне Франачке (840–876), 185, 200–201, 208, 215, 219, 251, 277, 281, 336–337
 Лука, архиепископ Босфора Кимеријског, 162
 Људевит, словенски кнез у Панонији, 269
 Љутица, епископија у митрополији Филипопоља, 289
 Магнаварска школа, 97–101, 113–114, 203, 322
 Магнавра, Магнаварски двор, Магнаварска палата, 53, 97, 226, 229
 Мађари, 308
 Маина, Маињани, 290–293
 Мајнц, 153, 279
 Макавеји, 155
 Македонија, провинција, 120, 239
 Македонија, тема, 212
 Македоније, епископ Цариграда (342–346, 350–360), 206
 Македонски Словени, 192
Максимович, Кирил, 192
 Мала Азија, 302, 305
 Малахија, старозаветни пророк, 160
 Малеја, Малејско полуострво, 291–292
 Манастир Св. Јакова у Јерусалиму, 167
 Манастир Св. Јефимије, 331
 Манастир Св. Теодора, 72
 Манган, Мангански двор, 226
Манго, Сирил, 223
 Манихеји, павликијани, 175, 301
 Манојло, магистар и domestik схола, 31, 33–35
 Манојло, патрикије, 223, 233,
Манси, Ђовани Доменико, 24
 Марин, ђакон Римске цркве, епископ Цере, папа (882–884), 119, 218, 220, 232, 236, 332–333
 Марин, протоскринијар, 233
 Марица, 196
 Маркијан, цар (450–457), 207
 Маркијанопол у Доњој Мезији, 246
 Маркијанопол у Другом Хемимонту, 349
Маркоџулос, Ајанасиос, 101, 321
 Меплен, 350
 Мезија Горња (Прва), 120, 250
 Мезија Доња (Друга), 239, 245–247, 250, 349–350
 Мелитина, 172, 302
Меотско језеро, в. Азовско море

- Месински залив, 290
Месроп Маштоц, 155
Методије Солуњанин († 885), 23, 25, 26, 102, 133, 150, 152, 154, 156, 160, 183–185, 187–188, 190–196, 201–202, 212, 254, 277–278, 280–282, 287, 331, 334–344, 351–354.
Методије, митрополит Гангре, 116
Методије, монах, зограф, 198–199, 214
Методије, цариградски патријарх (843–847), 23, 24, 29, 31, 35, 40–43, 45–51, 53–81, 83–90, 95–96, 115
Мец, 222
Милет, *Милићани*, 161
Милинзи, 286, 290
Милион, 51, 53
Мињ, *Жан-Пол*, 140
Мислав, хрватски кнез (око 835 – око 845), 273
Митлина (Лезвос), 94, 110
Митрофан, епископ Смирне, 108–110, 125, 151, 223, 320, 324
Михаило I Рангабе, цар (811–813), 28, 36, 80, 226, 269
Михаило II Аморијац, цар (820–829), 28, 35, 187, 263–264, 266–269, 285
Михаило III, цар (842–867), 23–24, 29–31, 34, 43, 47, 51, 73, 79, 83, 91–94, 98–99, 103–104, 107, 110, 113–114, 116–120, 129, 131, 133–134, 136–141, 143, 145–146, 150, 155, 166, 172, 181, 184, 187–188, 190, 193, 195, 197–198, 201–202, 212–213, 215, 217, 222, 224, 226–229, 232–235, 240, 264, 287, 301, 309, 312, 316, 322, 334, 338, 348
Михаило Борис, бугарски кнез (852–889), 157, 192, 196, 198–211, 213–216, 219–220, 224, 236–238, 241, 243, 249–251, 253, 255–260, 272, 274–276, 288, 300, 327–328, 347–350, 352–354
Михаило Синкел, 25, 42, 46–47, 56, 95
Михаило, митрополит Синаде, 74
Михаило, монах, 87
Михаило, протоспагар, 131, 227
Михеј, старозаветни пророк, 160
Мо, 279
Мојсије, старозаветни пророк, 53, 158, 212
Монемвасија, 291–293.
Мономах, митрополит Никомидије, 69
Морављани, Моравска, Велика Моравска (у данашњој Чешкој), 133, 143, 154, 156, 183–194, 201–202, 254, 275, 282, 331, 334, 338–344, 352–354
Морављани, на Великој Морави (у данашњој Србији), 250
Моравска митрополија (у данашњој Србији), 281, 350–351
Моравска црква (у данашњој Чешкој), 339
Морозвизд, 350
Моротеодор, 127
Мраморно море, 62, 145, 248
Мутимир, српски кнез (средина IX века – око 891), 253–254, 274–282, 284, 338
Мухамед, пророк, 160–161, 180, 212
Навкраије Студит († 848), 41, 46, 62–68, 70–71, 79, 85–86, 95
Напуљ, 134
Настављач Георгија Монаха, 294
Неапољ, 315
Нектарије, епископ Цариграда (381–397), 128, 130
Немци, 184,
Неофит, царски посланик код Срба, 272
Неретљани, Пагани, Паганија, 262–263, 267, 270, 282–283, 293
Несторије, цариградски патријарх (428–431), 175, 179, 206
Ника, 164–170, 173
Никеја, 27, 28, 38–39, 43, 49, 57, 206–207, 222, 272, 294, 296, 300, 305, 307, 317
Никита Византинац, 99, 101, 114, 135–143, 150, 165–166, 168, 170–171, 180–181
Никита Давид Пафлагонац, 66, 81–84, 89–90, 104–106, 108–111, 117–118, 121, 126–127, 197, 199–201, 226–231
Никита Орифа, 145–146, 263–264, 266–267, 270

- Никита Хонијат, 66, 96
 Никита, епископ Готије, 305
 Никита, митрополит Смирне, 326
 Никита, Словен, цариградски патријарх (766–780), 286
 Никола I, папа (858–867), 25, 65, 84, 91–92, 98, 107, 109, 111–112, 116, 118–119, 121–122, 124–125, 130, 157, 164, 166, 172–173, 177, 193, 200, 208, 215, 217–226, 228–232, 236, 251, 260, 273, 276, 332, 341, 348
 Никола Мистик, цариградски патријарх (901–907, 912–925), 311–312, 349
 Никола Скутелопс, 127
 Никола Студит, 86–87
 Никола, архијереј, 75
 Никола, царски посланик код Срба, 272
 Никомах из Герасе, 101
 Никомидеј, 246
 Никомидија, 300
 Никопол, 246
 Никопсија, 304, 306–307, 313
 Нин, 273
 Нинска епископија, 273
 Нићифор I, цар (802–811), 28, 290
 Нићифор, цариградски патријарх (806–815, † 828), 28, 59, 63–66, 68–73, 75–76, 78–79, 84–85, 87, 90, 96, 115–116, 128, 130, 233, 292, 305
 Ниш, 350
 Новгород, 145, 307, 314
 Нови, у Другој Мезији, 246
 Нови, у Другом Хемимонту, 349
 Ноје, 65
 Нон из Низиба (*Нана Сиријац*), 175–176
 Нордмани, 153–154
 Нумери, 110

 Њитра, 282, 335, 340

Оболенски, Димитрије, 354
 Обри, 195
 Одис (Варна), 245–247, 249
 Одра, 186

 Олег, руски кнез у Новгороду и Кијеву (879–912), 314
 Олимп, гора у Витинији, 29, 40–41, 45–46, 87, 102, 150, 156
 Омар ибн Адбулах, емир Мелитине, 172, 197, 199
 Оногури, 304, 309, 311
 Орест, протоспагар и domestik иканата, 233
 Орија, 332
 Осор, 318
Острогорски, Георгије, 242
 Охрид, 350
 Охридска епископија, 250

 Павија, 279
 Павле I, епископ Цариграда (337–339, 341–342, 346–350), 124
 Павле II, цариградски патријарх (641–653), 207
 Павле Св., 335
 Павле, епископ Анконе, 254, 256, 258, 260, 277, 281, 323–326, 336–338, 340, 346
 Павле, епископ из Зикхије, 311
 Павле, епископ Популоније, 217, 236–237
 Павле, епископ Херсона на Криму, 162
 Павле, митрополит Кесарије Кападокијске, 121–122, 124
 Павле, патрикије и препосит, 233
 Павле, патрикије, 324
Палестина, 246
 Панонија Друга, 281
 Панонија, 133, 190, 191, 194, 254, 264–265, 269, 279–282, 331, 334–337, 339, 353–354
 Панонија, дијецеза, 277–281
 Панонска кнежевина, 336
 Панонска црква, Панонска епископија, Панонска дијецеза, 335, 337, 339, 351
 Пасау, 281
 Патрас, 290–291, 293, 313
 Патраска митрополија, 290
 Пафос, 315
 Пелопонез, 286, 288–293, 313, 353

- Персијанци, 195
Петар Агонски, 102
Петар са Сицилије, 242, 244, 247–248, 300–301
Петар Св., 84, 92, 151, 178, 253, 257–258, 277, 327, 334, 336–338
Петар, бугарски цар (927–969), 350–351
Петар, епископ Другувитије, 288
Петар, епископ Мартиропоља, легат Антиохијске патријаршије, 325
Петар, епископ Милета, 133
Петар, кардинал, 323–326, 344
Петар, комит (комес) у Бугарској, 236–238, 256–258, 260
Петар, митрополит Сарда, 89, 91, 231–232
Петар, монах, први животописац Св. Јоаникија, 31, 45–46, 65–67, 69, 74, 87, 96
Петар, син хрватског кнеза Трпимира, 273
Петар, српски кнез (892–917), 274–275
Петрона Каматир, 308
Петрона, магистар, брат царице Теодоре, 33–35, 37, 42, 63, 134, 172, 173, 182
Петрона, патрикије, 233
Пир, цариградски патријарх (638–641, 653–654), 207
Платија (Принчевска острва), 80
Платон, ујак Теодора Студита, 62
Плиска, 243, 249
Понт, в. Црно море
Понт, дијецеза, 248
Понтије Пилат, 132, 193
Порга, хрватски кнез, 261, 265
Порин, хрватски кнез, 265
Посис, 127
Посон, 134, 172, 197, 199
Прва Јустинијана, 348
Превалис, Превалитана, 120, 239
Пренет, 86
Пресвета Богородица, 49, 51–53, 159–160, 207
Пресијам, бугарски кнез (836–852), 274–275
Преслав, 354
Преторион, 36
Прибина, словенски кнез у Панонији (847–861), 282
Прибислав, српски кнез (око. 891–892), 275
Призрен, 350
Принчевска острва, 62–63, 80, 145
Прокопија, ћерка цара Нићифора I, жена цара Михаила I, 80, 226
Прокопије из Цезареје, 289
Прокопије, митрополит Кесарије Кападокијске, 326
Прокопије, подђакон Цариградске цркве, 125
Промит, 110
Пропонтида, в. Мраморно море
Псеудо-Маврикије, 283
Псеудо-Симеон, 199, 234, 294, 301
Пулад, павликијан, 301
Пулаг, 351
Путаљ, 273
Раб, 318
Рабан Мавар, архиепископ Мајнца (847–856), 153
Радоалд, епископ Порга (853–864), 84, 119, 121, 125, 129–131
Радојичић, Ђорђе Св., 275
Рас, 350–351
Раса, 274
Растислав, моравски кнез (846–870), 183–186, 188, 190–191, 194–195, 200–201, 334, 338
Ратимир, словенски кнез у Панонији, 277
Ретег (Терег), 304, 309, 311
Рим, *Сћари Рим*, 23, 88, 91–93, 103, 105, 107, 116–118, 122–125, 127, 129–131, 133, 151, 163, 167, 169, 178, 183, 186, 195–196, 200, 203, 211–212, 214–217, 219–220, 222–223, 226–227, 229, 230–241, 245, 250, 252, 255–257, 260–262, 265, 269, 273, 276, 280–281, 285, 289, 323–324, 326–327, 330–335, 337, 340–342, 345, 347, 349, 352.
Римљани, 132, 155
Римска дијецеза, 332

- Римска црква, Апостолска столица, Столица Св. Петра, 23, 25, 83–84, 91, 93, 109, 117–118, 120–124, 126, 128–133, 167, 177, 193, 195, 215, 217, 220–221, 224, 229–235, 237–245, 250–255, 257–260, 272–273, 277, 279–283, 318–320, 324, 327–328, 331–334, 337–338, 340, 342, 344, 347–349, 354
- Римско царство, 27, 164, 238, 248
- Ринхињани, 286, 289
- Рјурик, руски кнез у Новгороду (око 862–879), 314
- Родостол, 349
- Роман I Лакапин, цар (920–944), 301
- Романи у Далмацији, 268–269
- Росе, 263–264, 266
- Руси, Русија, 23, 144–157, 186, 191, 195, 202, 212, 221, 299, 303, 307–308, 312–314, 320, 353
- Сава, монах, други животописац Св. Јоаникија, 61, 65–67, 69, 75, 87, 96
- Сава, река, 277
- Саватијани (Катасаватити), 70
- Сагудати, Сагудатија, 286–289
- Саксонија, 251
- Сакудион, студитски манастир у Витинији, 41, 62–63, 67, 69, 76, 85
- Сакудионити, Сакудијани, 70–71
- Салсовија, 246
- Салцбург, 281, 335–336
- Салцбуршка архиепископија, 336–337
- Самара, 100, 135–137, 140–144, 159, 173–174
- Самарјани, 150–151
- Самосага, 172, 302
- Самуило, бугарски владар (976–1014), 350–351
- Самуило, епископ Хона, 116
- Сард, 133
- Сардинија, 89
- Саркел, 308
- Сахак Мрут, јерменски учитељ, 165–166, 168, 170–171, 179–180, 182
- Света Софија у Цариграду, *Велика црква*, 43–44, 48, 51–52, 54–56, 58, 72, 89, 99, 105, 163, 238
- Светоплук, моравски кнез (870–894), 184, 334–335, 338–341, 343
- Севастополъ (дан. Сухуми) у Абхазији, 307, 313
- Север, начелник монофизитске јереси, 164, 183
- Северна Европа, 145
- Седамдесеторица апостола, 335
- Седеслав, хрватски кнез (878–879), 253, 258–259, 271, 273, 319
- Сервија, 262
- Сергије Никитијат, 33–35, 37, 42, 63
- Сергије, епископ Београда, 250, 257, 350
- Сергије, јерусалимски патријарх (842–855), 59, 76
- Сергије, отац патријарха Фотија, 98
- Сергије, цариградски патријарх (610–638), 207
- Сердика (Средац, Софија), 116, 118–119, 122–123, 128, 130, 250, 350–351
- Сидира (Загора), 199, 214
- Силвестар, римски свештеник, 236
- Симеон Нови Столпник (VI век), 41
- Симеон Логотет и Магистер, 24, 44, 47, 97, 146, 197–201, 203, 226, 294
- Симеон Столпник († 844), 25, 32–33, 40–41, 43–47, 51–52, 56, 60–61, 75, 94
- Симеон Столпник (V век), 41
- Симеон, бугарски кнез и цар (893–927), 199, 276, 352, 354
- Сиракуза, 55, 57–58, 66, 88, 120, 124, 294, 296, 302, 316
- Сирија, Сиријци, 27, 179, 195, 231, 302
- Сирмијска епископија, 335
- Сирмијум, 254, 280–281, 335, 338, 340
- Сисиније, спатар, 233
- Сицилија, Сицилијанци, 57–58, 88, 91, 120, 239, 245, 264, 268, 291, 300–301, 316,
- Скадар, 351
- Скандинавија, Скандинавци, 145, 149, 153
- Скарија, 349
- Скепис, 225

- Скиџи*, в. Словени, Бугари
 Скитија Мала, 239, 245–247, 250, 349–350
Склавиније, 101, 250, 263, 270, 286–287
 Скопље, 350
 Словени, 23, 26, 133, 143, 152–153, 155, 184–192, 194–195, 196, 254, 257, 263–264, 265, 267–272, 281–293, 299, 313–314, 335, 340, 344, 353; Источни Словени, 149; Јужни Словени, 272
Словенска црква, 281
 Смбат Баградуни, јерменски војвода, 173
 Смирна, 108–110, 125, 223, 320
 Смољани, 286, 289
 Созопетра, 302
 Соли, 315
 Соломон I, епископ Констанце у Швапској (839–871), 200
 Соломон, цар Израилев (X век пре Хр.), 163
 Солун, Солуњани, 56–57, 97–98, 187, 189–190, 281, 287–288, 340, 342
 Солунска браћа, в. Константин Философ (Ћирило), Методије Солуњанин
 Солунска митрополија, 288
 Солунска област, 262
 Солунски викаријат, 120, 129, 348, 353
 Софроније Студит, 86
 Спиридон Св., 33
 Сплит, 318
 Сплитска епископија, Сплитска црква, 269, 273
 Срби, Србија, 202, 251, 254, 261–267, 271–272, 274–286, 293, 318, 338, 351, 354
 Средња Европа, 133, 183, 186, 254, 334–335, 354
 Срем, 280, 350–351
 Ставракије, спатарокандидат, епархонт Кипра, 316
 Ставракије, цар (811. г.), 80
 Стахије, апостол, 84
 Стефан V, папа (885–891), 25, 91, 332–333, 342–343
 Стефан Сурожски, епископ Сугдеје, 307–308
 Стефан, архиепископ Бугарске, 243, 348
 Стефан, епископ Вагенетије, 288
 Стефан, епископ Непија, 232, 236
 Стефан, преобраћени иконоборац, 234
 Стефан, сакеларије, 233
 Стефан, свештеник, посланик папе Стефана V у Моравској 885, 343
 Стефан, син српског кнеза Мутимира, 274–276
 Стефан, цариградски патријарх (886–893), 243, 321–322, 325, 331, 348
 Стилијан, епископ Неокесарије, 91–92, 324
 Стројимир, син српског кнеза Властимира, 274–276, 284
 Струма, 196
 Струмица, 250, 350
 Струмљани, 286, 289
 Студион, Студијски манастир, манастир у Цариграду, 29–30, 41, 46, 61–63, 67, 83, 85–86
 Студити, 41, 55, 62–71, 73, 75–76, 78–79, 85–91, 95–96, 115–116
Сувделиџија, 287–288
 Сугди, Сугдеја (Сурож, Судак), на Криму, 195, 307–308, 310–311.
 Сундика, бугарски бољар, 258, 260
 Таик, 179
 Тајгет, 290
 Таласије, епископ Кесарије Кападокијске (V век), 128, 130
Талбоџи, *Алис–Мери*, 32, 47, 57
 Таманско полуострво, 309
 Тамас, 315
 Таматарха (Тмутаракан, Фанагорија, Таман), 304, 309, 311
 Таормина, 88, 91
 Тарасије, цариградски патријарх (784–806), 28, 59, 63–66, 68–72, 75–76, 78, 84–85, 87, 90, 96, 98, 115–116, 128, 130, 233
 Тарасије, антипат и патрикије (можда брат патријарха Фотија), 233, 320–321
 Тарасије, брат патријарха Фотија, 101
 Тарон, Таронити, 173–174, 182–183
 Текла, сестра цара Михаила III, 30, 94

- Тенар, 292
Тенгри (Тангра), 148, 159
Теогност, монах, 107, 109–110, 121, 129–131, 231
Теодигије, професор астрономије на Магнаварској школи, 98
Теодор Грапт († 841), 35–36, 57, 95
Теодор Критин, архиепископ Сиракузе, 55–56, 58–59, 234, 236
Теодор Куфара, 198–199
Теодор Мопсуестијски, 206
Теодор Студит († 826), 41, 62–73, 75–76, 78–79, 85, 89–91, 115–116, 289, 308
Теодор, ава, 68
Теодор, митрополит Лаодикије и Халкидона, 121, 223, 229
Теодор, митрополит Сиракузе, 133
Теодор, професор геометрије на Магнаварској школи, 98, 101
Теодор, царски управитељ пограничног подручја, 220
Теодора, царица, 23, 29–35, 37–40, 47, 51, 62, 79, 81–85, 87, 90, 92–94, 97–98, 100, 103–104, 106, 136–137, 143, 198–199, 217, 300
Теодорит Кирски, 71
Теодосије I, цар (379–395), 207
Теодосије II, цар (408–450), 207
Теодосије, епископ Нина, 327
Теодосије, епископ Орије, 332
Теодосије, јерусалимски патријарх (862–878), 232
Теодот Мелисин, цариградски патријарх, (815–821), 28, 59
Теодотакије, патрикије, 121, 125
Теоктист, епископ Тивериопоља (Струмице?), 250
Теоктист, логотет († 855), 23, 31, 33–37, 42, 47, 63, 81, 93–94, 98–100, 103, 136
Теоктиста, зоста патрикија, мајка царице Теодоре, 35
Теофан Грапт, митрополит Никеје († 845), 31, 35–36, 53–54, 57, 60, 94
Теофан Исповедник (Исакије, † 818), 75
Теофан Фалган, протоспагар, 93
Теофан, презвитер, 31–33, 42, 44, 73
Теофанов Настављач, 24, 30, 47, 58, 97, 145–147, 154, 197–200, 203, 264
Теофил, антипат и патрикије, 233
Теофил, архијереј, 75
Теофил, епископ Амориона, 116, 119
Теофил, митрополит Иконије, 326
Теофил, цар (829–842), 28, 29–37, 41, 43, 55, 5, 68, 92, 97, 103, 187, 308
Теофилакт Авастакт, отац потоњег цара Романа Лакапина, 301
Теофилакт, митрополит Никомидије, 74
Теофилакт, патрикије, 233
Теофов Персијанац, патрикије, 34
Тервел, бугарски кан, 199
Теревинт (Принчевска острва), 80, 105, 110
Тесалија, 120, 239
Теутберга, франачка краљица, 216, 222
Тефрика, 242, 299–303, 321
Тиберије, брат и савладац цара Константина IV, 272
Тигар, 100, 137
Тиридат III, краљ Јерменије (298–330), 164, 321
Титгауд, архиепископ Трира (847–868), 222
Тома, логотет дрома, 31
Тома, митрополит Тира, 232
Тома, протоспагар и архонт Ликостомија, 99
Томи (Констанца на Црном мору), 245–247, 249
Томсон, Ф., 195
Травунија, 262–264, 267, 282
Тракија, 174, 190
Тракија, дијецеза, 239, 248
Тракија, епархија, 350
Тракисијци, тема, 172
Трамариск, 349
Тредгол, Ворен, 100
Трибали, в. Срби
Тримитунт, 315
Тропеј, 246
Трпимир, хрватски кнез (пре 845 – после 852), 268–269, 271, 273
Тулн, 200–201
Тунис (арабљанска покрајина *Африка*), 264

- Турси, 195
- Улфила, епископ Гота (IV век), 152, 155
- Урал, 148
- Фарска палата, 235
- Ферјанчић, Божидар*, 274
- Филарет, епископ Сугдеје, 307–308
- Филипи, 289
- Филипопољ, 289, 350
- Фирмопољ, 86
- Флавијан, цариградски патријарх (446–449), 178
- Формоз, епископ Порга (864–876, 884–891), папа (891–896), 217, 219–220, 224, 236–237
- Фотије, цариградски патријарх (858–867, 877–886), 23, 24, 25, 26, 65, 82–84, 89–90, 98–101, 103–104, 106–119, 121–123, 125–131, 133–134, 137–138, 145–147, 149, 151, 154, 156–157, 161–183, 186–187, 193, 196, 201, 204–209, 212–214, 216–235, 237, 240–241, 243, 247, 251–253, 256–258, 260, 288, 296–298, 301, 303, 309, 311–313, 316, 320–334, 343–349, 352–354.
- Фрајзинг, 281
- Франци, Франачка, Франачко царство, Источни Франци, Источна Франачка, 185–186, 201–202, 239, 251, 261, 265, 268–269, 272, 279, 345
- Фригија, 28
- Фуле, Фули, град на Криму, 163, 305, 309, 311
- Хадријан I, папа (772–795), 120, 290
- Хадријан II, папа (867–872), 25, 83, 131, 195, 226, 230–232, 236–237, 240, 247–248, 252, 257, 260, 273, 278, 280, 332, 334–335, 337, 341, 344
- Хадријан III, папа (884–885), 332
- Хазари, Хазарија, Хазарска држава, Хазарска земља, Хазарски каганат, 23, 137, 143, 148–150, 156–163, 186, 195, 202, 212, 246, 303, 305–312, 320, 353
- Хаздај ибн Шапрут, везир кордовског калифа Абдурахмана III, 157
- Халкидон, 133, 164, 175, 177, 206
- Хам, Нојев син, 65
- Ханаан, потомак Хама, 65
- Харсијанон, тема, 301
- Харун ал-Рашид, калиф (786–809), 158
- Харун ибн Јахија, арабљански путописац, 288.
- Хвалиси, 304, 309, 311
- Хемимонт Други, 349–350
- Хергенрейшер, Јозеф*, 26, 232
- Хермерик, епископ Пасауа (866–874), 219, 254, 281, 336–337
- Херсон на Криму, 110, 143, 150–152, 154–157, 161–163, 304, 306–308, 311, 313
- Хинкмар, архиепископ Ремса (845–882), 216
- Хоне, 116
- Хонорије I, папа (625–638), 207
- Хора, манастир у Цариграду, 31
- Хотзири, 304, 309, 311
- Храм Христа Спаса, 51
- Хрвати, Хрватска, 202, 253, 258–259, 261–267, 269–274, 278–279, 282–286, 293, 318–320, 338, 354
- Хрисохир, павликијански вођа († 872), 299–303, 321–322
- Христијан из Ставелоа, 158
- Христофор, domestik Схола, 301
- Христофор, магистар, 233
- Хуни, 304, 309, 311
- Цакони, *Цаконија*, 291
- Цариград, Нови Рим, Визант, Константинов град, Царски град, 27–33, 35–38, 40–42, 44, 46–48, 50, 57–58, 63, 72, 79–81, 84, 88, 91, 94, 96–100, 103, 105, 108–110, 116–117, 119–120, 122, 125, 127, 129–131, 133, 136–137, 139, 141–151, 153–156, 162–163, 165–168, 171, 176–178, 180, 183–186, 190–191, 193–194, 196, 198–203, 206–208, 210–211, 212–220, 223–226, 230–232, 234–238, 241, 245, 250–253, 255–258, 260, 264,

- 269–270, 272, 288, 295, 300–302, 304, 306, 308–309, 311–312, 314, 319–320, 322–324, 326–328, 330–331–332, 334, 341–345, 352–354.
- Цариградска патријаршија, Цариградска црква, 23–26, 37–38, 48, 54, 57–58, 77, 83, 85, 88, 91, 93, 96, 106, 117–121, 123–125, 128, 131, 137, 166–168, 210, 212, 217–218, 220–221, 225, 229, 231, 233–235, 237–242, 244–252, 255, 259, 273, 278, 281, 285, 288–289, 296, 303–304, 306, 310, 313–315, 317–320, 323–326, 328, 332, 344, 347–351, 354.
- Цвијановић, Ирена*, 288
- Цера, 332
- Цербула, бугарски бољар, 258
- Црква Св. Апостола у Цариграду, 72, 79, 109–110, 112, 114, 116, 118, 120, 122–123, 126–127, 133, 163, 181
- Црква Св. Ђорђа у Путаљу, 273
- Црква Св. Ирине у Кијеву, 314
- Црква Св. Ирине у Цариграду, 109–110, 115
- Црква Св. Леонтија у Херсону на Криму, 151, 157, 163
- Црква Св. Николе у Кијеву, 314
- Црно море, Понт, 144–146, 148–149, 161–162, 246, 305–306, 308, 313
- Црноризац Храбар, 188–189, 287.
- Цукерман, Константин*, 158
- Цениза, 157, 159
- Швапска, 281, 336
- Шведска, 158
- Шефатија, јеврејски рабин из јужне Италије, 295
- Ширакаван, 164–166, 168, 170–171, 174–177

Посебна издања Византолошког института САНУ
књига 43

Издавач

Византолошки институт САНУ
Београд, Кнеза Михаила 35

Рецензенти

академик Мирјана Живојиновић
др Бојана Крсмановић
доц. др Ангел Николов

Лектура

мр Александра Антић

Лектура резимеа на енглеском

Кристин Прикет

Регистар

Аутор

Корице

Бојан Миљковић
Драгослав Боро

Припрема за штампу

Давор Палчић

Штампа

Штампарија „Publish“
Београд, Господар Јованова 63

Тираж

500 примерака

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

322(495.02)»843/886»
94(495.02)»843/886»

КОМАТИНА, Предраг, 1984–

Црквена политика Византије од краја иконоборства до смрти цара Василија I / Предраг Коматина ; уредник Љубомир Максимовић. – Београд : Византолошки институт САНУ, 2014 (Београд : Publish). – 382 стр. ; 25 cm. – (Посебна издања / Византолошки институт САНУ ; #књ. #43)

На спор. насл. стр.: Church Policy of Byzantium from the end of Iconoclasm to the Death of Emperor Basil I. – Тираж 500. – Напомене и библиографске референце уз текст. – Summary: Church Policy of Byzantium from the end of Iconoclasm to the Death of Emperor Basil I. – Регистар.

ISBN 978-86-83883-18-9

а) Црква – Држава – Византија – 843–886

б) Византија – 843–886

COBISS.SR-ID 205267468