

Мр Небојша Ђокић

Српски научни центар, Београд

ndjokic05@gmail.com

АНАХОРЕТИ, МЕКА МОЋ И МОЈСИЊСКА СВЕТА ГОРА

Апстракт: Овај рад истражује феномен „Мојсињске Свете горе” кроз призму византијске војно-стратегијске мисли и концепта „меке моћи”. Насупрот традиционалном историографском ставу да је овај исихастички центар настао искључиво као производ повлачења монаха у „пустињу” крајем XIV века, аутор указује на знатно старији континуитет овог простора. Анализом положаја кључних утврђења (Сталаћ, Бован, Трубареве) и постојања старијих археолошких слојева (X–XII век), рад поставља тезу да је концентрација анахорета на стратешки виталној „Капији Поморавља” служила као свесна пројекција царског утицаја. У раду се даље разматра византијска доктрина „праведног рата” и употреба мисионарства као инструмента хибридног ратовања током епохе Комнена. Посебан фокус стављен је на деловање Теофилакта Охридског и његов концепт прилагођавања хришћанства „варварима” као вид културне и политичке асимилације у пограничним областима.

Кључне речи: Мојсињска Света гора, Византија, исихазам, мека моћ, анахорети, војна стратегија, мисионарство, Теофилакт Охридски.

Тема Мојсињска Света гора је веома интересантна, не само за шири круг читалаца, већ и за стручне кругове. Аутор ових редова је написао две краће монографије¹ и 8 радова² на ову тему, од којих су обе

- 1 О. Думић, Н. Ђокић, М. Стевић, *Планина недосађаних снова, Свети Нестор код Витковца*, Крушевац, 2006; исти, *Тиховање Романа Синаита или Манастир Свети Роман*, Крушевац, 2006.
- 2 Н. Ђокић, Д. Боторић, *Цркве и црквишта Мојсињских планина (археолошко-архитектонско рекогносцирање)*, Српско археолошко друштво – XIX скупштина и годишњи скуп, ур. М. Миленковић, М. Ђорђевић, Сремска Митровица, 1997, 70–71; Н. Ђокић, *Св. Нестор у Витковцу*, Расински анали 1 (2003), 87–112; Н. Ђокић, О. Думић, *Манастир Мрзеница*, Гласник – Службени лист Српске православне цркве 10 (2004), 269–270; Љ. Поповић, Н. Ђокић, М. Стевић, *Прилози познавању историје манастира Наупаре до Првог светског рата*, Расински анали 3 (2005), 29–41; О. Думић, Н. Ђокић, М. Стевић, *Тиховање Романа Синаита*; Н. Ђокић, *Прилог познавању историје две средњовековне цркве посвећене Светом Николи у Својнову и Браљини*, Капија Поморавља. Тематски зборник, ур. В. Стојанчевић, С. Мишић, А.

монографије и три рада цитирани више од десет пута, а укупна цитираност је негде између 80 и 100 пута. Дакле, интересовање постоји, а више историчара и историчара уметности је тражило од мене да напишем монографију којом бих обрадио све манастире, цркве, манастиришта и црквишта Мојсињске Свете горе пошто сам једини детаљно теренски истражио тај простор. Премда је прошло већ 37 година од започињања истраживања, планирам тек сад да напишем ту монографију. Зашто је било потребно толико времена?

Кренимо редом.

Још давне 1989. године на једном од оснивачких састанака Друштва пријатеља манастира Светих Архангела код Призрена данас покојни професор Војкан Јовановић предложио ми је да истражим Мојсињске планине и напишем детаљни рад на ту тему. Већ крајем те године почео сам да обилазим Мојсињске планине.³ Нажалост, почео је рат и имао сам преча посла. Тек 1997. године тадашњи начелник у Војноисторијском институту Слободан Бранковић повезао ме је са колегиницом Данијелом Боторић из Новог Сада која је на Архитектонском факултету у Београду добила задужење да обради цркве на Мојсињским планинама као тему дипломског рада. Током следећих годину дана нас двоје смо детаљно истражили све манастире, цркве, манастиришта и црквишта на Мојсињским и Послонским планинама. Пошто се колегиница Боторић ускоро придржила тиму Марка Поповића, резултате ових а и каснијих истраживања Мојсињске Свете горе током више од 25 година сам публиковао сам или у сарадњи са Оливером Думић и покојним Миломиром Стевићем. Међутим, као што сам навео на почетку, и поред десетак

Булатовић, Варварин-Крушевац, 2011, 329–344; О. Думић, Н. Ђокић, *Из историје Алексинца и околине у XVI веку*, Алексинац и околина у прошлости. Зборник радова са међународног научног скупа одржаног 3. септембра 2016. године у Алексинцу. 500 година од првог писаног помена 1516–2016, ур. С. Рајић, Алексинац, 2016, 65–106; Н. Ђокић, М. Стевић, *Поседи манастира Дренче у околини Крушевца*, Загрлата у историји српског народа, ур. И. Бецић, Љ. Васиљевић, Велики Шиљеговац–Крушевац, 2017, 37–50; Н. Ђокић, А. Костић Ђекић, *Црква Светог Архангела Гаврила у Великом Шиљеговцу до Првог светског рата*, Капија Поморавља у духовној историји српског народа, ур. С. Рајић, Крушевац–Својново, 2017, 59–70; Н. Ђокић, *Цркве и манастири Мојсињских планина у писаним изворима до ослобођења од Турака*, Расински анали 16 (2018), 37–64.

3 И данас се сећам тог првог обиласка цркве Свети Нестор код Витковца и великог утврђења изнад цркве.

налова на ову тему, нисам приступао изради монографије јер се неке ствари никако нису уклапале.

При спомињању Мојсињске Свете горе, прва асоцијација су монаси исихасти. Међутим, осим манастиришта Јаковић, сви остали храмови су или старији од краја XIV века (рецимо Црква Свете Тројице у Граду Сталаћу и Свети Јован Главосек у Стеванцу) или бар имају старију фазу (Свети Роман, Свети Нестор или данас срушена Црква Свете Богородице на Ђуниском гробљу припадају периоду од X до XII века, а прве две и позноантичком).

Када говоримо о исихастима, обично се подразумева да су се они склањали у „пустиње“, што даље од насеља. Овде је око 1400. године, поред познатих тврђава у Сталаћу и Бовну, у непосредној близини постојало и утврђење у Трубареву. Штавише, око 1100. године су, поред споменутих, постојале и врло јаке тврђаве на Укоси (између Сталаћа и Стеванца) и изнад цркве Свети Нестор у Витковцу. И што је најбитније, Сталаћ и непосредна околина се у војно-стратегијској географији сматра Капијом Поморавља. Врло је необично да се исихастички центар налази у непосредној близини једне од најзначајнијих стратегијских тачака Србије.⁴ О анахоретима се у нашој науци мисли само као о претечама исихаста. У нашим стручним круговима занемарује се једна врло битна улога коју су имали анахорети у византијском царству. То је „пројекција меке моћи царства“.

Појам рата у Византији

Рат између друштвених заједница увек произилази из неког политичког стања и изазива га само политички мотив. Рат је, дакле, политички акт, односно продужење политике другим средствима. Политичка намера је сврха, а рат је средство – а средство без сврхе не може

4 Н. Ђокић, М. Стевић, *Краћи прилози историји града Сталаћа*, Расински анали 3 (2005), 44–62; Н. Ђокић, Д. Рашковић, *Град Сталаћ капија Поморавља*, Весник Војног музеја 34 (2007), 11–28; Н. Ђокић, *Прилог проучавању фортификацијских система Моравске Србије*, Моравска Србија: историја – култура – уметност. Зборник радова са међународног научног скупа одржаног 29. септембра у Крушевцу и 30. септембра 2007. године у манастиру Наупаре, ур. С. Мишић, Крушевац, 2007, 265–291; Н. Ђокић, *Трг у Загрлати (Ћунис)*, Лексикон градова и тргова средњовековних српских земаља – према писаним изворима, ур. С. Мишић, Београд, 2010, 297–298; исти, *Сталаћ, исто*, 284–288; С. Мишић, Н. Ђокић, *Капија Поморавља у историјској и војној стратегијској географији*, Капија Поморавља, 109–152.

се никада замислити. Рат у свим околностима не треба да замишљамо као независну појаву, већ као политички инструмент. Само са овом представом је могуће да не паднемо у противуречност са целокупном војном историјом, већ да је схватимо.

Све ово нам показује колико различити могу бити ратови по природи својих узрока и односа из којих произилазе. Рат у сваком конкретном случају мења своју природу и с обзиром на тежње које у њему владају, представља чудновато тројство, састављено из првобитне силовитости свога елемента, мржње и непријатељства, које треба сматрати природним нагонима, затим из игре вероватноће и случајности, која га чини слободном делатношћу духа и коначно из подређене природе политичког инструмента, због чега припада разуму. Најбитнији чинилац у рату су међународни односи.⁵ Они су ти који, по правилу, одређују циљ и карактер рата, а најчешће и његов исход. Због тога, незмисливо је проучавање ратова без проучавања међународних односа. Другим речима, као што је рат и сувише озбиљна ствар да би се препустио само војницима, тако се ни војна историја не може оставити само војним историчарима. Наравно, не треба отићи ни у другу крајност и доћи у ситуацију коју је најбоље исказао један од највећих историчара свих времена сер Чарлс Оман (Sir Charles Oman) у делу „О писању историје“:⁶

„Као и средњовековни манастирски хроничари тако и модерни историчари често не знају више о томе шта значи рат сем то да проузрокује разне страхоте и да га прате жалосни губици живота. И једни и други тежили су да прикрију своје лично незнање или антипатију према војним стварима умањујући њихову важност и значај у историји.“⁷

Акт расуђивања који врши историчар јесте у томе да рат који проучава правилно схвати у овом погледу, да га не сматра или не опише као нешто што он по природи односа не може да буде. Војна историја као забележено искуство, ако се исцрпно проучи, показује све разнолике чиниоце који чине рат, не заборављајући ниједан. Војна историја може се поделити на ратну историју и историју ратне вештине. Прва детаљно износи сваки рат, са циљем који се желео постићи сваким маневром и борбом. Поред ратних дејстава, даје и преглед политичких збивања везаних уз рат. Историја ратне вештине испитује развитак те вештине у разним епохама,

5 Најбитнији чинилац у рату су међународни односи.

6 С. Оман, *On the Writing of History*, New York, 1935, 159.

7 Исто.

а у односу на политичко и друштвено уређење зараћених држава, водећи рачуна и о стратегији, тактици, опреми и наоружању зараћених страна, њиховом економском потенцијалу, моралу итд. Њен циљ је да омогући да се дође до општих начела која важе у рату (на пример начело груписања снага, начела изненађења, начела јединства дејства итд.).⁸

Ово што смо изнели је савремено схватање рата, засновано на начелима класика као што су Клаузевиц, Жомини и други. Да видимо шта су о рату мислили Византинци.⁹ Након што је Вукан опустошио крај око Скопља, Полог и Врање, Алексеј је решио да га казни. Стога се одмах наоружа и „крену равно према Далмацији журећи да поново обнови порушене тврђаве и врати их у пређашње стање и да изврши одмазду за оно што је он (Вукан) из обести био учинио”.¹⁰

Међутим, цар је успут имао тешкоћа са Нићифором Диогеном, који је хтео да га убије и преузме власт. Упрок томе, Алексије није клонуо: „Х τοιαῦτα μὲν οὖν τὰ ἐκ τοῦ Διογένους συμπεσόντα τῷ αὐτοκράτορι...”¹¹

Обратимо пажњу на реченицу: „αὐτοκράτωρ ἀκηδιῶν οἷον καὶ ἀποστρεφόμενος τὴν ἐμφύλιον μάχην (κἂν γὰρ Δαλμάται ἦσαν, ἀλλ’ ὅμως Χριστιανοί)” (Аутократор благонаклоно прими варварина јер се осећао потиштен и желео да избегне грађански рат; јер, мада то бејаху Далмати, ипак бејаху хришћани.) Да погледамо како је Б. Крекић протумачио ове Аanine речи: „Ова Анина реченица интересантна је, како за познавање

8 Л. Л. Бајков, *Војна историја*, Београд, 1911, 16–17; А. А. Свечин, *Еволуција ратне вештине*, Београд, 1956, 27–29.

9 Ово је савремено схватање рата, засновано на начелима класика.

10 *Византијски извори за историју народа Југославије*, том III, ур. Г. Острогорски, Београд, 1966, 388.

11 „Х τοιαῦτα μὲν οὖν τὰ ἐκ τοῦ Διογένους συμπεσόντα τῷ αὐτοκράτορι, παραδόξως τῆς ἀμάχου τοῦ Ὑψίστου χειρὸς ῥυσαμένης τοῦτον ἐξ ὑπογούου κινδύνου· αὐτὸς δὲ πρὸς οὐδὲν τῶν συμπιπτόντων ἐμαλακίζετο, ἀλλὰ καὶ ὥς κατευθῆναι Δαλματίας ἤλανε. μεμαθηκὼς δὲ ὁ Βολκάνος τὴν εἰς τὸ Λιπένιον τοῦ αὐτοκράτορος ἔλευσιν καὶ ἐπικαταλαβόντα τοῦτον θεασάμενος καὶ πρὸς τὰς ῥωμαϊκὰς παρατάξεις καὶ τὸν συνασπισμὸν ἐκείνων καὶ τὴν στρατηγικὴν πανοπλίαν μὴδ’ ἀντωπῆσαι δυνάμενος ἀποστείλας παραχρῆμα τὰ περὶ εἰρήνης ἡρώτα ὑπισχνούμενος ἅμα καὶ αὐτοὺς τοὺς προὔποσχεθέντας ὁμήρους ἀποστεῖλαι καὶ μηδὲν τι δεινὸν τοῦ λοιποῦ διαπράξασθαι. δέχεται τοίνυν τὸν βάρβαρον ἀσμένως ὁ αὐτοκράτωρ ἀκηδιῶν οἷον καὶ ἀποστρεφόμενος τὴν ἐμφύλιον μάχην (κἂν γὰρ Δαλμάται ἦσαν, ἀλλ’ ὅμως Χριστιανοί)· ἐκεῖνος δ’ εὐθὺς τεθαρρηκὼς προσελήλυθει συνεπαγόμενος τοὺς τε συγγενεῖς καὶ ἐκκρίτους τῶν ζουπάνων καὶ προθύμως ὁμήρους τοὺς αὐτοῦ ἀνεψιαδεῖς τῷ αὐτοκράτορι παραδέδωκε, τὸν τε Οὐρρεσιν καλούμενον καὶ Στέφανον τὸν Βολκάνον καὶ ἑτέρους τὸν εἴκοσιν ἀριθμὸν ἀποπληροῦντας· οὐ γὰρ ἐνὸν ἦν αὐτῷ ἄλλως πῶς τοῦ λοιποῦ διατεθῆσθαι.” A. Comnenae, *Alexias*, Corpus Fontium Historiae Byzantinae 40/1, ed. D. Reinsch, Berlin, 2001, IX, 10, 279–280.

њеног личног схватања ствари, тако и менталитета времена у којем је живела и писала...”¹²

У време када је Б. Крекић писао ове редове, изучавање војне историје Византије је било у повоју. Последњих тридесетак година је објављен не само огроман број радова на ову тему, него и већи број монографија, укључујући и оне у којима је обрађивана стратегија византијске империје.¹³ Интересантно је да је значајна пажња посвећена византијској армији XI века.¹⁴

У свим овим радовима је разматран и однос византијске цркве према рату, као и коришћење цркве у византијској стратегији. Нема потребе да све то овде понављамо па ћемо се осврнути само на коришћење цркве у византијској стратегији на Балкану у периоду од X до XII века. Споменимо и то да је тренутно највеће спорење у византологији, кад је реч о употреби цркве у византијској стратегији, да ли је постојао свети рат у Византији или не. Још увек не постоји консензус по овом питању. Византинци су користили цркву за оно што је данас познато као хибридни рат.¹⁵

12 Византијски извори за историју народа Југославије III, 388–389.

13 Видети: S. Blöndal, B. Benediktz, *The Varangians of Byzantium*, Cambridge, 1978; W. Kaegi, *Some Thoughts on Byzantine Military Strategy*, Brookline, 1983; M. Bartusis, *The Late Byzantine Army*, Philadelphia, 1992; W. Treadgold, *Byzantium and Its Army*, Redwood City, 1998; J. Haldon, *Warfare, State and Society in the Byzantine World*, London, 1999; B. В. Кучма, *Военная организация Византийской империи*, Алетея, 2001; J. Birkenmeier, *The Development of the Komnenian Army*, Leiden, Boston, Köln, 2002; J. Haldon, *Byzantium at War 600–1453*, Oxford, 2002; E. McGeer, *Sowing the Dragon's Teeth. Byzantine Warfare in the Tenth Century* Washington, 2008; R. Scott, *Byzantine Chronicles and the Sixth Century*, Farnham, 2008; E. Luttwak, *The Grand Strategy of the Byzantine Empire*, Cambridge, 2011; M. Decker, *The Byzantine Art of War*, Yardley, 2013; А. В. Банников и М. А. Морозов, *Византийская армия*, Санкт-Петербург, 2013; А. С. Мохов, *Византийская армия в середине VIII - середине XI в. Развитие военно-административных структур*, Екатеринбург, 2013; A. Madgearu, *Byzantine Military Organization on the Danube, 10th-12th Centuries*, Brill, 2013; Y. Stouraitis, *A Companion to the Byzantine Culture of War*, ca. 300–1204, Brill, 2018.

14 А. С. Мохов, *К вопросу о византийской военной доктрине у XI в., Античная древность и средние века* 30 (1999), 158–168; исти, *Военная политика императора Византии, Античная древность и средние века* 34 (2003), 275–296; D. Hupchick, *The Bulgarian-Byzantine Wars for Early Medieval Balkan Hegemony*, Cham, 2017; *The Emperor in the Byzantine World. Papers from the Forty-Seventh Spring Symposium of Byzantine Studies*, ed. S. Tougher, New York–London, 2019.

15 A. Laiou, *On Just War in Byzantium*, To Hellenikon, Hellenic Antiquity and Byzantium. Studies in Honor of Speros Vryonis Jr. Studies in Honor of Speros Vryonis, Jr, ed. J. Langdon, New Rochelle, 1993, 153–174; T. Kolbaba, *Fighting for Christianity: Holy War*

Праведни рат

Офанзивна војна политика византијске владајуће елите од краја X до половине XI века, а у мањем обиму и током XII века, показала је да би религија могла имати подједнако важну улогу у легитимисању експанзивног рата чак и у одсуству доктрине генеричког „светог рата”, какви су били дихад или крсташки ратови.¹⁶

Овај дискурс о праведном рату обезбедио је византијским царевима неограничени потенцијал да оправдају офанзивно ратовање. Рецимо, ограничено војно напредовање против муслимана у време владавине Лава VI правдају аксиомом да ромејски цар није захтевао назад оно што није његово, већ оно што је раније било под римским гвозденим штапом.¹⁷ Током бугарског рата у првој половини X века, византијска владајућа елита је заузимање територије под бугарском владавином правдала чињеницом да су то раније били римски поседи.¹⁸

Једино документовано одступање од овог доминантног идеолошког модела је посведочено у доба цара Никифора II Фоке (963–969). Фока се обратио Цркви и затражио да се сви погинули војници прогласе мученицима.¹⁹ Овакав приступ је дефинисао све непријатеље царства као неправедне агресоре и као безбожнике.²⁰

Византијска реакција према овом новом феномену је индикативна за различит развој хришћанско-римске ратне етике на истоку и западу у постримском свету.²¹ Став византијских аутора према прва три велика крсташка рата је претежно негативна. Ово важи и за Никету Хонијата, који изражава најпозитивнији однос према циљевима крсташа.²² На то указује неспремност царске власти да својим снагама подржи крсташе.²³

in the Byzantine Empire, *Byzantion* 68 (1998), 194–221; G. Dennis, *Byzantine Views of Free Will and War*, *Journal of Oriental and African Studies* 36 (2001), 31–39.

16 I. Stouraitis, *Civil War in the Christian Empire*, *Byzantina Symmeikta* 19 (2009), 201–208.

17 Arethas, *Arethae archiepiscopi Caesariensis Scripta minora*, ed. L. G. Westerink, V. II, Leipzig, 1972, 14–16, 33, 62.

18 T. Daphnopatès, *Théodore Daphnopatès, Correspondance*, ed. J. Darrouzès, L. G. Westerink, Paris, 1978, 5, 121–124.

19 Y. Stouraitis, *A Companion*, 82–83.

20 F. R. Trombley, *The Moral Imperative of Holy War*, *The Crusades and their Sources*, ed. J. France, W. Zajac, London, 1998, 118–133.

21 J. Shepard, *Byzantium and the First Crusade*, *Studies in Church History* 34 (1997), 107–129.

22 A. Comnenae, *Alexias*, X 5, 10; X 6, 7; X 9, 1; Y. Stouraitis, *A Companion*, 84.

23 J. Shepard, *The Byzantine Commonwealth*, *The Cambridge History of the Byzantine Empire*, Cambridge, 1988, 227–241; R.-J. Lilie, *Byzantium and the Crusader States 1096–*

У том светлу, обрасци оправдања мале реконквисте у време Комнена није одступало од норми римске „реконквисте”. Ана Комнена сведочи о схватању које је озаконило војну активност Алексија I против Турака Селџука када нас извештава о царевом захтеву да се Турци повуку са свих римских територија.²⁴ Приврженост традиционалним нормама етике римског рата показује њена изјава по којој би Алексије I вратио римску власт над целим бившим *Orbis Romanus*, ако би услови били повољнији.²⁵ Никита Хонијат и Јован Кинам оправдали су поновно освајање територија у Малој Азији од стране Јована II Комнина, уз аргумент да су то бивши римски поседи, чак и када је царева војна активност била усмерена против аутохтоног хришћанског становништва које није било вољно да се потчини његовој владавини.²⁶ Последњи аспект такође указује на неслагање ставова у погледу ратовања између владарске елите Цариграда и поново потчињаваног хришћанског становништва. То становништво се није а priori поистовећивало са империјалним идеалима ослобођења тј. поновног освајања, попут ставова које је дворски песник Теодор Продромос износио у својим песмама да оправда офанзивну делатност Јована II. Његове песме су истицале константинопољске римске прерогативе који су оправдавали намеру Византије да обнови своју власт над градовима и њиховим становништвом ратовањем у савезу са Богом на бојном пољу.²⁷

Овај римски приступ у оправдавању рата против Турака боље су документовани у проповеди коју је написао Еутимиос Малакес 1176. године поводом прославе обнове тврђава Дорилаион и Сублаион у Малој Азији од стране Манојла I (1143–1180). Дворски панегирист је тврдио да је цар рекао својим војницима да су „бранили побожност и борили се у име Бога. Нису освајали варварске градове нити тежили за оним што није њихово. Нису учинили неправду, већ су се борили за оно што је њихово”. Праведни узрок овог рата још једном је дефинисан појмом поновног преузимања територије која је некада била под римском царском влашћу. Повод за сукоб није била верска разлика, већ инвазија и окупација некадашње царске територије, што је служило као главно оправдање за рат

1204, Oxford–New York, 1993, 6–24; I. Stouraitis, *Just War and Holy War in the Middle Byzantine Period*, Byzantion 81 (2011), 26–42; Y. Stouraitis, *A Companion*, 84–85.

24 A. Comnenae, *Alexias*, X 10, 5; X 11, 2; X 11, 5.

25 A. Comnenae, *Alexias*, VI 11, 3.

26 Y. Stouraitis, *A Companion*, 85.

27 W. Hörandner, *Theodoros Prodromos: Historische Gedichte*, Vienna, 1974, 92–108.

против Турака. Још једном религиозни дискурс није био примаран при доношењу одлуке о рату, али је донекле оправдавао политичке разлоге који су наметнули одређена ограничења у вођењу византијских ратова.²⁸ Иако се чинило да је Манојло I покушао да имитира крсташке мотиве желећи себи титулу мученика и борца Христовог ако погине на бојном пољу, према истом панегиристи, и циљеви и оправдање његове ратне политике били су јасно изведени из традиционалних норми византијски *ius ad bellum*, попут оних код његових претходника.²⁹ Ништа не указује на то да су се ставови људи – јер су они првенствено конфигурисани кроз идеолошке поруке Цркве – у вези односа између рата и мучеништва значајније променили током XII века. То постаје евидентно у коментарима канониста из XII века – Јована Зонаре, Теодора Балсамона и Алексија Аристена — на канон Светог Василија, у којима се они осврћу на захтев цара Нићифора II Фоке упућен Цркви. Зонара и Балсамон су канон Светог Василија о трогодишњем одлучењу војника од причешћа оценили као непрактичан, истичући да би његова строга примена онемогућила војску у трајној мисији одбране граница и хришћанског становништва. И поред тога, ниједан од њих тројице није одбацио идеолошку ваљаност канона који су били аргументи за одбацивање Фокиног појма смрти војника у бици као чин који води опростењу и мучеништву.³⁰

Мисионарство као елемент византијске стратегије

Неспорно је да су готово сви Византинци били искрени хришћани, али се истовремено уочава и константна инструментализација религије као средства за ширење утицаја царства на стране владаре и народе. За побожне Ромеје у томе није било никаквог цинизма или контрадикције, чак ни када су се дешавали чудни преокрети, када су се заробљени турски номади и варвари из степе покрштавали. Мада им то покрштавање духовно није помогло, прелазак на византијску религију материјално је помагало царству, које је било једини бранитељ Истинске православне цркве, једине капије ка вечном животу. Јачање царства значило је и напредовање хришћанског спасења. Са својим величанственим црквама, литургијом, хорovima, развијеном доктрином и високо образованим

28 Y. Stouraitis, *A Companion*, 86.

29 E. Chrysos, *The Empire in the Eleventh Century*, The Byzantine World, ed. P. Stephenson, London, 2012, 81–86; I. Stouraitis, *Just War and Holy War*, 42–47.

30 I. Stouraitis, *Just War and Holy War*, 48–54; Y. Stouraitis, *A Companion*, 86.

свештеницима за то време, византијска црква је привукла читаве народе, које је успешно преобратила без икакве примене силе. Премда су се неки енергично борили против Царства, други су пристајали на сарадњу, па чак и на савез након преобраћења и ако не би ништа уступили цару као световном поглавару Цркве. Ауторитет цариградских патријараха био је увек велики иако су били именовани царским указима. И у мрачним годинама пред пад 1453. године, Руси су спремно прихватили упутства значајних патријараха, попут Филотеја (1364–1376).

Једанаести век, за разлику од осталих векова, оставио нам је доста церемонијалних царских портрета. Једна од ових слика је од посебног интереса за нашу тему. Рељеф од слоноваче приказује Духове (Силазак Светог Духа на апостоле): апостоли, како то обично бива на иконама ове врсте, седе за столом у облику потковице, али занимљива карактеристика овог примерка је да усред ове „потковице” василеус стоји у свечаном оделу и разговара са неколико људи у егзотичним хаљинама и са и турбанима. Очигледно су варвари и сви гестикулирају. Овај рељеф симболизује идеју да је цар главни мисионар, а његово „равноапостолство” изражено је чињеницом да је он, попут апостола, добио дар „говорења страних језика”, али не у есхатолошком, већ у најдословнијем смислу, те тим и способност убеђивања пагана у предности хришћанства.³¹

Ово увођење мисионарских симбола, наравно, ни у ком случају не представља промену империјалног појма „варварства”. Узмимо за пример чињеницу да су Бугари одавно прешли у византијско православље а ипак су доживљавани као недостојни да се о њима говори као о људима,³² а поред тога, што је много занимљивије, нису доживљавани као сасвим крштени. У хвалоспеву Јовану Мавроподу, славни ретор и историчар Михаил Псел хвали његовог деду: „Њему су била поверана апостолска дела. Са великим надама послат је из главног града ка тим Скитима који су се раније звали номади, а касније су их звали Бугари. И није изневерио наде оних који су га послали, до те мере да их је чак и надмашио, потпуно преобразивши сав народ за Бога, ништа горе од [Томе] Дидима, [који је покрстио] сву Индију.” (Превод по: Иванов С. А. 2003: 226. Превод на бугарски, Грџки извори Т. 11. 1965: 117, није

31 R. Staats, *The Emperor as Missionary*, *Byzantine Studies* 39 (1997), 14–17.

32 И. Помяловский, *Житие св. Георгия Амастридского*, Санкт-Петербург, 1895, 109–111.

тачан.)³³ Овде је реч о Лаву Пафлагонском, πρῶτος ἐκ Ρωμαίων, тј. првом грчком архиепископу Бугарске који је заузео престо 1037. године. Псел није могао да не зна да су Бугари крштени век и по пре него што је Лав тамо стигао. Након овог не чуди да у својој причи о Русима Псел није давао ни најмањи наговештај да су они хришћански народ.³⁴ Али, како ћемо даље показати, нису се сви византијски интелектуалци на покрштавање варвара гледали са презрењем.

У XI веку Византија није живела са суседима паганима, осим номадских народа Мале Азије и црноморских степа. Ово је условило карактер грчких мисија. Грчка црква почиње да се окреће углавном номадима и да постиже лаке победе. Тако је вођа Печенега Тирач поражен од Византинаца почетком зиме 1048. године „заједно, са отприлике сто четрдесет људи, доведен ка цару који га је примио са љубављу. Пошто га је покрстио указао му је велике почести и задржао га у луксузу”.³⁵ Обично је до мисионарства долазило тако што су византијски свештеници на захтев варварских вођа долазили директно код њих. У лето те исте 1048. године вођа другог племена Печенега „Кеген, када је стигао у престоницу, ступио у преговоре са императором који га је примио пријатељски и гостољубиво. Обећао је да ће се покрстити као и да ће убедити и своје сапутнике да ураде то исто. Након тога произведен је у достојанство патрикија, такође, добивши три тврђаве на Истру као и много стадија земље. Истовремено, почели су да га сматрају пријатељем и сарадником Ромеја. Након тога, он је, као што је обећао, примио свето крштење, као и они који су с њим били, то је обаљено тако што је послат неки побожни монах Еуфемије, који је саградио божанствену купељ близу Истра и све обдарио светим крштењем”.³⁶

Из навода Михаила Псела може се закључити да је био скептичан, како према хришћанству већ покрштених варвара, тако и на могућност покрштавања још некрштених номада. С друге стране, Јован Мавропод, пријатељ са којим се често дописивао, гајио је велики ентузијазам кад је реч о покрштавању номада. На Светог Димитрија 1048. године он је

33 С. А. Иванов, *Византийское миссионерство*, Москва, 2003, 226. Упоредити са: *Извори за българската история. Том 25: Гръцки извори за българската история, част 11*, прир. М. Войнов, Лю. Йончев, София, 1965, 117.

34 М. Psellos, *Chronographie*, ed. É. Renauld, T. VI, Paris, 1926, 90–91; В. Тъпкова-Заимова, *Долни Дунав – гранична зона на византийския Запад*, София, 2000, 43.

35 J. Scylitzas, *Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum*, up. J. Thurn, Berlin, 1975, 459.

36 *Исто*, 456–458.

у присуству цара изговорио панегирик, који заслужује да буде детаљно цитиран:

„Нека плачу исток и запад, север и југ. Сви крајеви света постали су свесни величине Бога и сви народи проглашавају необориву и непобедиву моћ Силног. [Истовремено] неки од народа већ су погнули главу под јарам благочестивог и човекољубивог царства, други су на путу, трећи чекају... Варвари [печенџи] су често предузимали пљачкашке упаде ка Западу [Царству], али се то завршило ничим другим него закључивањем споразума о потчињавању и обећањем службе. [То се догодило] након што су упознали јачег и чврсто уверили у то, што је супродстављање његовој власти и царству у ствари супродстављање самом Богу. Због тога су од тада ноге еванђелиста пожуриле. (Ис. 52. 7) Питам се који су то чудни људи, одакле су, којим чудним језиком се служе? И ко је, на тако невероватан начин, укротио њихов дивљи облик, зверске душе и чудне навике? И ко им је, потпуно их преуредивши, дао људски облик? Ко је привео Богу људе који Га нису познавали? Ко је довео бивше непријатеље Бога и цара у цркву и град? Дозволите ми да у овом говору кажем неколико речи о самим [варварима]: они су племе, лишено вере, племе, као што сви знате, бескрупулозно и без закона; скити по пореклу, баве се сточарством, чудни по нарави, гнусни и прљави по начину живљења.

Неко би могао рећи, они нису ни заслужили ништа друго јер нису познавали ни писмо, ни законе, ни религију. Нису имали државе а нису били ни повезани јединством мисли... У ранијим временима, они су много пута нанели штетуашој држави, прелазећи Истр, на чијој су другој страни боравили. На крају крајева ти људи, више звери него људи, нису знали што наша држава није више није људска, већ је [примљена] од Бога, божанска, и као таква не може да претрпи зло. није могао да поднесе зло. Видовитост цара брзо је прекидала и заустављала њихове походе, који су се завршавали или никаквом или врло малом штетом, будући да је [наша држава] имала небеску помоћ.”³⁷ Даље говорник описује последњи поход „Скита” преко залеђеног Дунава, припрему цара да се сукоби са њима, ужас РOMEЈА при погледу на величину непријатељске војске и њихову наду у Божју помоћ. „Војска је”, наставља Јован, „кренула према непријатељу и уз Божју помоћ кренула у битку. Све је било у игри. Крст Христов је однео победу [...] Догодио се велики пораз варвара [...] Као да их је погодио ураган, одмах су клонули духом и бацивши

37 М. Psellos, *Chronographie*, VI, 90–91.

оружје, испружили их молећи за милост [нашу] државу варварским, неразумљивим гласовима. Али појавила се [варварима] тако брзо и открила им се [у толикој мери] изнад сваког очекивања да сада стоје с нама на изненађење свих који гледају, као да су се претворили из дивљих звери у кротке људе, доведени од своје некадашње ружноће и необичности до садашње љубазности и срдачности. Међутим, најлепше и највеће чуђење изазива то да су се од злих и неверних [претворили] у побожне и верне, чим су били достојни крштења. То се догодило како захваљујући љубави према Богу [наше] државе тако и због љубави Бога према човечанству. Сам [цар] их је обележио светлошћу милости, а од светог Духа они су примили овај [нови] изглед и преображај. Тако Бог зна како да уреди људско спасење, тако владар [зна како], победивши непријатеље, да их [заштити], спаси их против њихове воље и доведе до славе оне који не знају [о томе], учећи их да спознају Бога уз помоћ дарова и почаста. И сада је зло племе постало свето племе, нови Божји народ је произашао из оног који је дуго био зао. Поново је актуелан позив незнабожцима, вера је поново добила чудесно повећање, а Јеванђеље је успело да се прошири до краја света. Тако цар приводи безбожнике свом Богу, тако Бог потчињава цару непријатеље и увек отклања било какав напад на њега [...] О најправославнији од императора [...] пастиру избраног народа Израелског, који водиш свој народ као пастир овце [...] погледајте како сви они добровољно трче, што брже могу, до Светог Сиона, ка вери, тој мајци градова, ка твоме новом Јерусалиму, коме се као оснивачи јављају Бог и ти [...] Данас он прима твоје поданике [...] десетине хиљада беже из свих крајева земље, као по сигналу [...] у опште прибежиште све васељене. Оно прима у себе градове и државе, безбројна племена и народе. Све њих је неизрецива промисао предала у твоје руке иста она која је потчинила теби и народ твој, народ заиста „изванредан”, умноживши га много, попут звезда на небу и песка на морској обали.”³⁸ Мавропод је био један од ретких који је веровао да би Печенези могли, упркос својој варварској природи, потпуно да се препороде под утицајем крштења. Преовладавала су супротна мишљења. Тако је већ спомињани Псел у свом панагерику, истом приликом и на прилично суздржан начин, упоредио Печенеге са старозаветним племеном Гаванита (II Цар. 21), које је постало

38 J. Euchaitensis, *Johanness Mauropus: Poemata*, ed. P. de Lagarde, Göttingen, 1881, 143–144.

део Израела захваљујући обмани. Међутим, он и даље не може а да не велича крштење незнабожаца.³⁹ Преовладала су супротна мишљења.⁴⁰

Може се тврдити да су цареви, а посебно Алексеј Комнин, уложили велике напоре да преобрате све нехришћанске групе становништва које су се налазиле на византијској територији, а овај задатак су сматрали испуњењем верске дужности. Анине речи да ће њен отац проширити хришћанство по некршћеном свету изузетно су важне – никада раније нисмо наишли на такве изјаве! За разлику од црквених отаца, који су сматрали свет или већ крштен или ускоро крштен, Алексеј реално процењује и величину некршћеног света и сложеност задатка који је пред њим. Али главна ствар је да за њега овај задатак није апстрактан, већ конкретан. „Свет” за њега није само Царство, као за његове претходнике, већ прави, огроман и углавном Римљанима туђ свет. Принцеза није приписивала оцу планове које није стварно планирао – о томе сведочи чињеница да је Алексеј успоставио посебан мисионарски положај „учитеља незнабожаца”. Са друге стране, ипак морамо признати да немамо ниједан доказ да је он или било ко други у то време слао мисионарске мисије изван граница Царства.

Посебну страницу у историји византијског мисионарског концепта написао је Теофилакт, архиепископ Бутарске (коју су освојили Грци) који је прву половину свог живота провео на цариградском двору, а другу (до своје смрти у првој четвртина XII века) у провинцијском словенском Охриду. Његов пример јасно показује контрадикторну природу односа између ромејског архијереја и његовог, премда и даље варварског, али ипак хришћанског стада. У бројним писмима из и у његовим песмама разбацани су многи одломци, који омогућавају истраживачима да тумаче његов став на различите начине. С једне стране, „природа Бугара је дојиља сваког зла”, а Бугари, са Теофилактовог становишта, слушају њега, свог духовног пастира, попут магарца који свира на лири. Али као охридски архиепископ, исти Теофилакт чини много да заштити своју паству од тираније царских службеника. Док убеђује подређене грчке епископе да не оставе своје стадо без покровитеља, он ипак у једној од својих песама пише да је „стигао до бугарског Кидара, одбачен из заједнице са Богом. Ту сам узгајивач чичка. Авај, авај, [постао сам] коров

39 Исто, 145–146.

40 M. Pselli, *Orationes panegyricae* IV, ed. G. T. Dennis, Stuttgart, 1994, 177–187.

проклете земље”.⁴¹ Али перо Теофилакта такође припада Опширном животу Клемента Охридског, дугогодишњег претходника Теофилакта у седишту бугарског архиепископа, - животу у коме се словенски светац слави са највећим ентузијазмом похвала. Панегирик варварској светости изгледа толико чудно у односу на псовке намењене варварима да су неки истраживачи покушали да докажу да иста особа није могла да напише писма и житије. Данас је ауторство Теофилакта чврсто доказано, те у оригиналност списка нема сумње. То значи да парадокс не треба решавати преко спољних утицаја, већ тумачењем ауторове личности. Теофилактотв контрадикторни став према Бугарима добро прати Д. Оболенски, али ми желимо да се усредсредимо на то како архиепископ охридски доживљава мисионарску активност. Став изражен у Житију Климента (кога сматра узорним мисионаром), може се формулисати на следећи начин: варвари се морају прилагодити хришћанству такви какви јесу, а хришћанство се мора поједноставити ради њиховог разумевања. Хвали словенске прве учитеље Ђирила и Методија за то што су створили „азбуку која је одговарала грубости бугарског језика”.⁴² Теофилакт се диви флексибилности у приступу варварима и свом јунаку Клименту: „Познавајући грубост људи и њихову невероватну тупост у погледу савладавања Светог писма и [видећи] да чак и већина свештеника не зна грчки, на којем су само знали да по нешто прочитају, и да су због тога попут стоке, [Климент] [...] је смислио следећу варку: за све празнике је састављао проповеди једноставне, јасне, које не садрже ништа дубоко или смислено, али такве да би биле разумљиве чак и најглупљим Бугарима. Уз помоћ ових [списа] васпитавао је душе најједноставнијих Бугара, хранећи млеком оне који не могу да једу чвршћу храну [1 Кор. 3. 2], и појавио се као нови Павле за Бугаре – ове нове Коринћане.” Климент је, према Теофилакту, „на све могуће начине покушавао да превазиђе равнодушност Бугара према божанским делима, покушао је да их прикупи, привлачећи их лепотом [црквених] грађевина, и уопште да ублажи дивљаштво и безобразлук њиховог срца, њихову бешћутност у познању Бога. Није изненађујуће што је

41 Т. Achridensis, *Lettres*, ed. P. Gautier, Corpus Fontium Historiae Byzantinae 16/2, Thessaloniki, 1986, 245–251, 299, 321, 451, 481; *Извори за българската история. Т. 30, Гръцки извори за българската истори, част 9*, прир. И. Илиев, София, 1994, 231.

42 А. Милев, *Гръцките жития на Климент Охридски*, София, 1966, 80.9 – 10; Д. Оболенский, *Византийское содружество наций. Шесть византийских портретов*, Москва, 1998, 426–460.

покушао да промени мисли људи на кроткије и хуманије”. На који начин је Климент постигао свој циљ? Теофилакт каже да су у Бугарској расла само „дивља” стабла која нису доносила „културне” плодове – Климент је, међутим, „донео све врсте гајених стабала из грчке земље и калемљењем је оплеменио дивљину како би, мислим, подигао на овај начин и људске душе”. Пред нама је не само конкретна прича о специфичној мисионарској Климентовој активности, већ и парабола: Византијска култура се не може наметнути варварима, она се мора пажљиво накалемити на њихову. Јасно је да Теофилакт не говори о Ђирилу и Методију, а још мање о Клименту (који је био Словен и стога једва да је доживео емоције које му је хагиограф приписао) – он излаже свој концепт мисионарења у варварској земљи, концепт рођен из његових размишљања о сопственој пастирској делатности: уосталом, он себе назива „учитељем Бугара”.⁴³

Такав флексибилан приступ христијанизацији варвара никако не умањује империјалистичко Теофилактово осећање. У том смислу, његово друго велико хагиографско дело „Житије 15 Тиверијевскопољских мученика” веома је карактеристично. Овај текст је имао за циљ да „учини хришћанство старијим” на територији поверене архиепископије, да ода почаст тим мученицима, и римским и варварским, који су га одавно прославили. Односно, по својој концепцији панегирик има „међународни” карактер, његов аутор се радује што је „варварско племе постало народ Божји” – па ипак ни на тренутак не заборавља на примат царског над хришћанским. Када се обавезао да опише крштење Бугарске, овај историјски догађај је представио само као додатак њеном мировном споразуму са империјом: „[Принц Борис] је одмах ступио у преговоре са василеусом Ромеја [...] како би закључили споразум о миру и наставили да воде миран и без потреса живот, миран и неприметан, у потпуној побожности и скромности. Али шта ако успоставимо истински братски однос, живимо једни с другима у истомишљеништву и љубави? И предложио је [Борис] сигурну гаранцију: сам је тражио прихватање божанског крштења и слање свештеника к њему, који би им објаснили све о хришћанству. Ромеји су радо прихватили ову молбу, коју никада нису очекивали од Бугара, и брзо су све испунили.”⁴⁴ Напоменимо да Теофилакт уопште не настоји да Грцима припише иницијативу за покрштавање Бугарске – одајући

43 А. Милев, *Гръцките жития*, 132.1 – 13, 134.5 – 10.

44 *Theophylacti Bulgariae archiepiscopi Historia martyrii XV martyrum*, *Patrologia Graeca*, Vol. 126, col. 200, Paris, 1864.

признање Климентовим катехетским напорима и очигледно се поносећи сопственим успесима на пољу просвећивања Бугара, архиепископ очигледно не настоји да мисионарски жар сматра храброшћу; иницијатива самих варвара чинила му се пожељнијом.⁴⁵

У личности Теофилакта Охридског комбиноване су све одлике византијског приступа варварском хришћанству: овај грчки ерудит и сноб се осећа као прави просветитељ, али се, с друге стране, понаша као прави Византинац, он не учи језик пастве, није прожет њеном културом; он се поноси ширењем хришћанског домена на варварска подручја, али не види никакву вредност у тој мисији. Савременој „национално” оријентисаној свести тешко је прихватити такву подвојеност, али у оквирима православног универзализма то није толико парадоксално. На крају крајева, Ромеји не само да су у свој пантеон словенских светаца укључили Ивана Рилског, Стефана Немању, Антонија Печерског, Теодосија Тарновског, Бориса и Глеба, него су написали и много житија варвара на грчком. Истина, није их много преживело: само житија Наума Охридског и Ромила Видинског.

Дакле, са становишта Византинаца, варвари су могли бити свеци, али је ипак грчко православље било више од варварског. Бугаре су и даље сматрали непотпуним хришћанима. У такозваном „Дуканжевом списку” поглавара Бугарске цркве о четрнаестом архиепископу Бугарском, наследнику Теофилакта, Леву Мунгу, каже се: „Лев Мунг, будући да је [по пореклу] од Јевреја, од свог преци су били почаствовани даром да буду учитељи пагана.”⁴⁶ (Тъпкова – Заимова В. 2000: 47, 226) Овде се Лев упоређује са апостолом Павлом: обојица су били Јевреји и прешли у хришћанство. Трећи елемент њиховог поређења не може а да не изненади: на крају, Павле је упутио праве незнабошце.

Анахорети

У Византијском царству од 10. до 12. века анахорет (или отшелник) заузимао је највишу степеницу у духовној јерархији. За разлику од западне традиције, која је често физички припајала анахоретске ћелије градским парохијским црквама, византијско анахоретство често је било

45 Када је Климент дошао у Бугарску, она је формално већ била хришћанска држава. Још пре званичног државног прихватања хришћанства, највећи део становништва Бугарске је исповедао хришћанство.

46 В. Тъпкова-Заимова, *Дуканжов списък, Старобългарстика* 24 (2000), № 3.

везано за систем лавре – групу појединачних ћелија или пећина око централне цркве или манастира.

Овај период обележила је напетост између модела организованог монаштва „Свете Горе” (Атоса) и радикалнијег, изолованог „пустињског” модела.

До 11. века, многи анахорети живели су у келијама (малим ћелијама). Иако су већину времена проводили у самоћи и тиховању (*исихији*), често су се недељом окупљали са осталим пустињацима на Светој литургији.

Један од најистакнутијих примера је Неофит Кипарски, који је 1159. године исклесао сопствену испосницу Енклеистру у стени. Његов живот илуструје прелаз од обичног пустињака на „харизматични ауторитет”, који је на крају морао да управља малом заједницом следбеника привучених његовом светошћу.⁴⁷

Оснивањем Велике лавре у 10. веку (963. године н. е.) Атанасије Атонски покушао је да успостави равнотежу између заједничког живота (*киновије*) и усамљеничког живота. До 11. и 12. века „прави” анахорети често су се повлачили у „унутрашњу пустињу” планине како би избегли све већи административни домет великих манастира.⁴⁸

У Византији је анахорет сматран „живом иконом”. Цареви и високи званичници често су тражили њихове савете, верујући да им изолација даје паресију (смелост/слободу говора) пред Богом и државом.⁴⁹

Улога византијских анахорета (отшелника) у периоду од 10. до 12. века превазилазила је оквире пуне самоће. Иако су номинално били повучени из света, они су често постајали кључни чиниоци у државним пословима, преузимали су улоге дипломата, политичких саветника и моралних арбитара који су легитимисали или оспоравали царску власт.

Духовни саветници и царски легитимитет

Византијски цареви, нарочито из династија Македонаца и Комнина, дубоко су веровали у концепт *паресије* (грч. *παρρησία*) – смелости

47 A. C. Hero, *Life of St. Theoklitos of Lesbos, Holy Women of Byzantium: Ten Saints' Lives in English Translation*, ed. A. M. Talbot, Washington, 1996, 114.

48 R. Morris, *Monks and Laymen in Byzantium 843–1118*, Cambridge, 1995, 42.

49 D. Krueger, *Liturgical Subjectivity: Religious Experience and Ritual Self-Fashioning in Byzantium*, Philadelphia, 2014, 158; A. M. Talbot, *Monasticism*, The Oxford Handbook of Byzantine Studies, ed. E. Jeffreys, J. Haldon, R. Cormack, Oxford, 2008, 619.

или слободе говора коју су анахорети поседовали пред Богом.⁵⁰ Цар Константин IX Мономах (11. век) одржавао је блиску везу са светим Лазаром са горе Галесион. Лазаров статус анахорета и стубита давао му је ауторитет да саветује цара о државним питањима, укључујући и војне походе. Лазар је користио свој статус стубита/анахорета да директно утиче на царску политику према манастирима.⁵¹

Дипломатске мисије и посредовање

У време када су формални дипломатски канали били непоуздани, анахорети су често служили као емисари. Њихова перципирана светост чинила их је „неутралним” преговарачима. У 10. веку свети Атанасије Атонски, иако оснивач Велике лавре, задржао је анахоретски статус који му је омогућавао директан приступ цару Нићифору II Фоки, делујући као спона између удаљених провинција и централне власти у Константинопољу.⁵²

Улога у сузбијању политичких немира

Анахорети су користили своју изолацију као облик „моралног капитала” којим су могли да умире народне побуне. Њихов глас се сматрао гласом Божјим, те је њихова подршка одређеном цару могла да одлучи о исходу грађанског рата. У 12. веку, анахоретски центри, попут Енклеистре Неофита Кипарског, постали су уточишта за локално становништво током превирања изазваних крсташким походима и државним порезима, где је Неофит директно критиковао пореску политику државе, присиљавајући администрацију на уступке. Неофит Кипарски није био само пустињак, већ је у свом делу *О несрећама Кипра* (*De Calamitatibus Cypri*) оштро критиковао државне службенике и пореске изнуђиваче, чиме је постао глас политичког отпора против локалних тирана (Исака Комнина).⁵³

50 A. M. Talbot, *The Byzantine Holy Man*, The Byzantine Holy Man, ed. J. Howard-Johnston, P. A. Hayward, Liverpool, 1996, 15. (Дискусија о концепту *паресије* као политичком инструменту).

51 R. Greenfield, *The Life of Lazaros of Mt. Galesion. An Eleventh-Century Pillar Saint*, Washington, 2000, 115–118 (овде се описују директни контакти са изасланицима Константина IX).

52 A. M. Talbot, *The Byzantine Holy Man*, 18.

53 C. Galatariotou, *The Making of a Saint: The Life, Times and Sanctification of Neophytos the Recluse*, Cambridge, 2004, 205 (овде ауторка анализира Неофитов политички говор и критику државе).

Анахорети као чувари граница и дипломатски симболи

Држава је често користила насељавање анахорета на стратешким местима (попут острва Патмос или Свете горе, али и у унутрашњости Балканског полуострва) како би учврстила византијски идентитет у граничним областима. Додељивање државних средстава (*solemnia*) анахоретима било је уобичајено средство којим је царска администрација куповала духовну подршку и стабилност унутар цркве. Појам солемнија (*solemnion*, множина *solemnia*) представља један од кључних финансијских инструмената којима је византијска држава, нарочито од 10. до 12. века, регулисала свој однос са монаштвом и истакнутим анахоретима. То је била фиксна и редовна годишња субвенција (врста државне пензије или граната) коју је цар додељивао појединцима или манастирима. Солемнија није била само милостиња, већ званична обавеза државне благајне. Ови приходи су често долазили директно из царске ризнице (*sakellion*) или су били преусмерени из специфичних пореских прихода одређеног округа. За анахорете, солемнија је значила материјалну сигурност која им је омогућавала да се потпуно посвете молитви, без потребе за физичким радом или тражењем прилога од локалног становништва.⁵⁴¹

У зависности од епохе и богатства државе, солемнија се исплаћивала у:

Злату (*nomismata*): Фиксна сума која се исплаћивала једном годишње.

Натури: Испоруке жита, вина или уља из државних складишта.

Пореским олакшицама: Држава би често анахорету или његовом малом имању доделила „имунитет“, дозвољавајући му да задржи порез који би иначе ишао држави.⁵⁵

Додељивање солемнија био је начин на који су цареви „куповали“ молитвено заступништво. Верујући да опстанак Царства зависи

54 R. Morris, *Monks and Laymen in Byzantium*, 143. (Ауторка овде детаљно објашњава систем царских дарова – *solemnia* – појединачним испосницима и како су *solemnia* постале стандардни део монашких прихода преко државних регистара). A. M. Talbot, *Monasticism*, 617 (Талбот објашњава прелаз са индивидуалних анахоретских солемнија на велике манастирске грантове).

55 M. Bartusis, *Land and Privilege in Byzantium: The Institution of Pronoia*, Cambridge, 2012, 30 (Бартусис прецизира да се термин *solemnion* често односио на додељени приход од пореза који је држава уступала појединцу).

од Божје милости, солемнија је за државу била инвестиција у духовну заштиту. У 11. веку, за време владавине Алексија I Комнина, ова пракса је постала средство за стабилизацију граница – додељивањем солемнија анахоретима у пограничним областима (нпр. на истоку, према Турцима, или на Балкану), држава је одржавала византијско присуство кроз монашке ћелије.⁵⁶

Улога византијских анахорета као „чуvara граница” током 10, 11. и 12. века представља јединствен спој духовне мисије и државне стратегије. У византијској политичкој мисли, граница није била само војна линија, већ и духовни бедем, а анахорет је био „стражар” који својом молитвом и присуством призива божанску заштиту над Царством.

Држава је често подстицала насељевање пустињака у граничним или скоро освојеним областима како би се учврстио византијски идентитет.

Анахорет често није остајао сам. Његова светост би привукла ученике, чиме би настајало насеље (келије или лавра). То је трансформисало пусте граничне територије у култивисане и лојалне заједнице.

Током 10. века, оснивање Велике лавре (963. г.) и развој анахоретизма на Атосу служили су као симбол поновног хришћанског овладавања Егејом након потискивања арапских пирата.⁵⁷

Цар Алексије I Комнин је 1088. године доделио пусто острво Патмос монаху Христодулу. Овај чин је имао за циљ стварање духовног утврђења на поморској граници која је била изложена нападима Селџука.⁵⁸

Због свог положаја на периферији, анахорети су често били први који су долазили у контакт са непријатељем или локалним побуњеницима.

Житија бележе да су пустињаци у пограничним планинама Тауроса (између Византије и Арапског калифата) понекад упозоравали локалне стратеге на покрете непријатељске војске.⁵⁹

Анахорети су имали кључну улогу у дубљој християнизацији и асимилацији словенских или печенешких племена која су се насеља-

56 R. Morris, *Monks and Laymen*, 144 (детаљан опис како су солемније биле уписане у државни буџет и како су исплаћиване чак и у временима фискалне кризе).

57 Исто, 45 (овде се дискутује о државној подршци Атосу као делу шире стратегије одбране).

58 P. Magdalino, *The Empire of Manuel I Komnenos, 1143–1180*, Cambridge, 2002, 89 (Магдалино анализира како су Комнини користили манастирске поседе за јачање територијалног интегритета).

59 A. M. Talbot, *The Byzantine Holy Man*, 17.

вала на територији Царства. Њихов строг начин живота изазивао је страхопоштовање код племенских вођа, што је држава користила за пацификацију граница.⁶⁰

Присуство анахорета у близини војних утврђења (*castra*) на Балкану током 10, 11. и 12. века представља специфичан феномен „симбиозе мача и крста”. У пограничним областима, као што су Подунавље, Моравска долина и македонске планине, анахоретске келије су често ницале у непосредној близини византијских војних испостава.

Византијска војна доктрина тог времена сматрала је да успех војске зависи од божанске наклоности. Анахорети који су живели близу утврђења (нпр. у пећинским параклисима изнад тврђава) служили су као духовни штит. Војници су често посећивали пустињаке ради благослова пре војних операција, док су анахорети добијали заштиту и део војних залиха.⁶¹

Смештени на тешко приступачним висинама изнад стратешких путева и тврђава, анахорети су имали савршен преглед терена. У случају упада Печенег, Бугара и касније Срба, тишина пустињака била би прекинута да би се упозорила најближа војна посада. На Балкану је овај модел био нарочито изражен дуж Војног пута (*Via Militaris*).⁶²

Након поновног освајања Балкана под Василијем II Бугароубицом, држава је уз обнављање тврђава подстицала и долазак пустињака у њихову околину. Анахорети су деловали као мисионари међу локалним становништвом, које је често било неповерљиво према званичној државној хијерархији из Константинопоља.⁶³

У близини утврђења на Дунаву постојали су пећински монашки центри и они су контролисали стратешке прелазе и служили као молитвена подршка речној флотили.

60 A. Kaldellis, *The Byzantine Republic: People and Power in New Rome*, Cambridge, 2015, 172 (Калделис наглашава моралну моћ коју су пустињаци имали над негрчким становништвом на границама).

61 R. Morris, *Monks and Laymen*, 152 (дискусија о сарадњи војних стратега и локалних светих људи).

62 P. Stephenson, *Byzantium's Balkan Frontier: A Political Study of the Northern Balkans 900–1204*, Cambridge, 2004, 118 (Стивенсон детаљно описује погранични живот и улогу манастирских келија у мрежи утврђења).

63 M. C. Bartusis, *The Late Byzantine Army: Arms and Society, 1204–1453*, Philadelphia, 1997, 324 (иако се бави каснијим периодом, Бартјузис објашњава дугу традицију војног ктиторства у пограничним зонама).

Иако су Осоговске планине и Рила касније постали велики манастири (нпр. Свети Јован Рилски), најпре су били анахоретске насеобине, а у 10. и 11. веку и кључне тачке византијског присуства у дубини територије коју је држава покушавала да интегрише.⁶⁴

Пример да су анахорети живели у стенама изнад самог војног утврђења представља тврђава Прилеп и планина Златоврх, који су формирали јединствен одбрамбени и духовни комплекс.

Сталах са Мојсињским планинама, кањон реке Пчиње и околина Куманова представљају најбоље примере византијског и раносрпског концепта „Свете пустиње” која је стратешки позиционирана уз кључне војне саобраћајнице. У периоду од 10. до 12. века ова подручја су била пограничне зоне Византије у којима су анахорети вршили улогу духовне и физичке страже.

У 11. и 12. веку, долина Пчиње била је кључна област у којој су се преплитали интереси и сукоби Византије, Бугарске и Србије. Личност светог Прохора Пчињског (11. век) директно је везана за византијску државну моћ. Према житију, Прохор је предсказао успон Романа Диогена на престо. Када је Роман постао цар (1068–1071), подигао је храм у част свог духовног учитеља на Пчињи.⁶⁵ Манастир и околне анахоретске келије били су стратешки подигнути дуж пута који је повезивао Скопље са нишком облашћу, чинећи ову долину важним духовним и административним чвориштем. Царска задужбина на овом месту служила је као моћно средство византијске „меке моћи” у пограничној зони.⁶⁶

Кумановски крај је у 11. и 12. веку био кључна тачка одбране Скопља од упада са севера. На том простору је постојала мрежа келија. Посебно су значајни локалитети око села Орах и манастира Карпино. Анахорети су овде заузимали тешко приступачне врхове (попут неолитских опсерваторија, као што је Кокино), користећи их као места за молитву, али и као тачке са којих се могла надгледати Кумановска

64 F. Curta, *Southeastern Europe in the Middle Ages, 500–1250*, Cambridge, 2006, 246 (Курта анализира улогу монаштва у ширењу византијског државног утицаја на Балкану).

65 A. M. Talbot, *The Byzantine Holy Man*, 19 (описује политички значај пророчанства Прохора Пчињског за Романа IV Диогена.) Детаљно о најранијој историји манастира видети у: М. Марковић, Н. Ђокић, *Прилог историји манастира Свети Прохор Пчињски поводом 950 година од његовог оснивања*, Гласник СПЦ 7 (2021), 286–299.

66 F. Curta, *Southeastern Europe*, 282 (дискусија о византијском ктиторству на Балкану као државном инструменту).

долина.⁶⁷⁴ Пустињаци су били повезани са византијским гарнизонима у оближњим утврђењима (нпр. Жеглигово), пружајући им саветодавне и молитвене услуге у замену за храну и заштиту.

Као што смо већ навели, Сталаћ са околином представља Капију Поморавља и тиме једну од најзначајних стратегијских тачака на Балкана, а посебно на територији данашње Србије. Не само да контролише главне комуникације дуж све три Мораве, он је био на византијско-српској граници јер је жупа Загрлата, којој су припадали Сталаћ и Мојсињске планине, припадала Византији све до Стефана Немање, а суседна жупа Расина је била „отачаство” Немањино. Само на Мојсињским планинама су у периоду од око 1020. до 1180. године биле три тврђаве – у Сталаћу, Укоси и Трубареву. У близини су се налазиле тврђаве изнад цркве Свети Нестор у Витковцу, као и тврђаве у Бовну и Плочнику. И тврђава Бедем у Маскару је готово извесно била у функцији у овом периоду (вероватно и у време Првог бугарског царства).⁶⁸

Анахорети су живели на падинама Мојсињских (и Послонских) планина око тврђаве Сталаћ, која је контролисала улаз у Сталаћку клисуру. Њихово присуство је пружало легитимитет византијској власти над овом стратегијском тачком. Мрежа келија и црквишта служила је и као систем осматрачница који је допуњавао војну тврђаву.⁶⁹

Код црквених храмова Мојсињске Свете горе постоји устаљено предубеђење да се везујују за исихасте (XIV–XV век, Григорије Синаит и његови следбеници) је потпуно оправдана. У српској и балканској историографији често се рани комплекси пројектују у касније фазе, па се игнорише могућност да је Мојсињска Света гора (како се народно назива комплекс на Мојсињским и Послонским планинама изнад Сталаћа) плански формирана као мрежа анахоретских/скитских насеобина у византијском периоду 1018–1180. (од анексије Самуиловог царства до Немањиног освајања жупе Загрлата).⁷⁰

67 Морс објашњава како су периферне келије на Балкану интегрисане у економски и одбрамбени систем. R. Morris, *Monks and Laymen*, 158.

68 На локалитету је нађен материјал који може да се повеже са период Првог бугарског царства. О овоме и значају Сталаћа и Капије Поморавља детаљно видети у: С. Мишић, Н. Ђокић, *Капија Поморавља*, 109–152.

69 P. Stephenson, *Byzantium's Balkan Frontier*, 164 (аутор анализира систем „монашких тврђава” дуж Мораве).

70 Н. Ђокић, *Цркве и манастири Мојсињских планина у писаним изворима до ослобођења од Турака*, Расински анали 16 (2018), 37–64; види и: Н. Ђокић, *Град Сталаћ*,

После 1018. Византија је контролисала Заграту (укључујући Сталаћ и околину) као гранични појас према словенским/српским жупама (Расина), које су већ биле у српској сфери или полунезависне. Ово је период интензивне византијске реокупације и реконструкције инфраструктуре на Балкану: обнове утврђења (Укоса, Кућиште, Бедем, Браник и др. у близини Сталаћа), контроле Моравског правца и спречавања нових устанака.⁷¹ У таквим граничним зонама Византија ретко држи велике гарнизоне (скупо и нестабилно), већ користи монаштво као јефтинији и дугорочнији инструмент: анахоретски/скитски живот → локални култови → манастири → културна асимилација Словена у православни византијски оквир.⁷²

Раније фазе (XI–XII век) у овим регионима су типично **анахоретске/скитске**; мали сабори/скитови око ауторитетног старца; фокус на самоћи, молитви и локалном привлачењу народа. Исихастички елементи (ментална молитва, Исусова молитва у систематском облику, колективни хесихазам) долазе касније (после тридесетих година XIV века, преко Свете горе и Романа Синаита). У Мојсињу бројна црквишта и манастиришта указују управо на рану анахоретску мрежу, а не на велике киновијске манастире.⁷³ То се уклапа са примерима као што су Прохор Пчињски, Јоаким Осоговски, Гаврило Лесновски — сви су **анахорети** у граничним зонама после 1018, а њихови култови су касније „преузети” и проширени у исихастичком периоду.

Сталаћ као Капија Поморавља је једна од најзначајнијих стратегијских тачака на Балкану. Манастиришта и црквишта на падинама изнад утврђења (Укоса, Кућиште итд.) представљају класичан образац: духовни форпост на висини, видљив из долине, али у самоћи; монаси као „неутрални” посредници са локалним Словенима; симбол византијске

Крушевац и околина у историји српског народа, Крушевац и околина у историји српског народа, ур. М. Исић, Крушевац, 2019, 103–110.

71 Љ. Васиљевић, *Археолошка истраживања спроведена од стране Народног музеја Крушевац у оквиру пројекта мултидисциплинарних истраживања Мојсињско-Послонског комплекса*, Српска академска мисао 1 (2016), 7–18.

72 J. V. A. Fine Jr., *The Early Medieval Balkans: A Critical Survey from the Sixth to the Late Twelfth Century*, Ann Arbor, 1983, 198–205 (о византијској употреби монаштва у граничним зонама); уп. D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 500–1453*, New York, 1971, 248–252.

73 Н. Ђокић, *Цркве и манастири Мојсињских планина*, 37–64; види и археолошке налазе у Љ. Васиљевић, *Археолошка истраживања*, 7–18 (површински материјал и фазе из X–XI века на више локалитета).

присутности без сталне војске.⁷⁴ Слично као Осогово/Лесново (близу утврђених тачака) или Рилски манастир (касније утврђен). После ~1180. (Немањино припајање Загрлате) овај комплекс се вероватно интегрише у српску духовну традицију, а касније (XIV век) добија и исихастичке слојеве.

Мојсињска Света гора је рани скитски анахоретски комплекс или мрежа анахоретских насеобина у византијском периоду 1018–1180. То омогућава да се нагласи плански карактер (као део византијске меке моћи на граници), без мешања са каснијим исихастичким таласом. Ово је свежа перспектива која заслужује наставак истраживања.⁷⁵

74 Н. Ђокић, *Град Сталаћ*, 103–110 („Капија Поморавља“ у контексту византијске и српске контроле).

75 Љ. Васиљевић, *Археолошка истраживања*, 7–18 (резултати пројекта 2009–2015, укључујући Укосу, Кућиште, Бедем и Браник са материјалом из раног средњег века).

ANACHORITES, SOFT POWER, AND THE MOJSINJE HOLY MOUNTAIN

Summary:

The research presented in this paper focuses on the Mojsinje Holy Mountain, a unique sacral landscape located at a crucial geostrategic junction in Serbia. While popular and scholarly discourse often limits the origin of this monastic complex to the late 14th-century hesychastic movement, the author's long-term field research indicates that many of the sites (such as St. Roman and St. Nestor) possess significantly older foundations dating back to the Byzantine period (10th–12th centuries).

The central thesis suggests a paradox: why would a center for hesychastic “quietude” and anachoretic withdrawal be situated in the immediate vicinity of major military strongholds and the vital “Gate of Pomoravlje”? The answer, according to the author, lies in the Byzantine understanding of the relationship between church and state. In Byzantium, religion was frequently employed as a sophisticated instrument of “soft power” and “hybrid warfare.”

The paper delves into the Byzantine ethics of war, contrasting the traditional Roman concept of *reconquista* (reclaiming former imperial territories) with the ideological use of the Church to pacify and assimilate “barbarian” populations (such as the Pechenegs and Bulgarians). Through an analysis of the writings of Michael Psellos, John Mauropous, and especially Theophylact of Ohrid, the author demonstrates how missionary activity and the establishment of monastic cells served as a frontier mechanism for stabilizing imperial borders.

Ultimately, the Mojsinje Holy Mountain is reinterpreted not just as a refuge for monks, but as a strategic spiritual bastion that functioned as a “soft power” projection of the Empire in a zone of high military importance.