

Смрт у Византији. Поглед на византијско схватање смрти и њено место у менталитету и идентитету Византинаца

Апстракт: Чланак је посвећен феноменима везаним за византијска схватања о смрти. Посебно се издвајају несклоност Византинаца да јавно говоре о смрти, чинећи од ње својеврсни табу и оштро је одвајајући од сфере живота, и чињеница да је црква имала много мањи значај у тим питањима него што би се то могло очекивати у једном средњовековном друштву. Византинац је умирао сам, без обзира на то да ли је био цар, монах, чиновник, ратник, учењак или сељак, надајући се притом праведном суду на оном свету.

Кључне речи: смрт, Византија, византијски менталитет, схватање смрти

Поједини витални елементи византијске цивилизације, најдуготрајније европске државе, остали су дуго, због различитих разлога, далеко од очију истраживача, понекад изазивајући више пажње код лаика и нестручњака заинтересованих управо за суштину византијског бића и по природи мање обазривих према захтевима савремене науке. Сам термин византијска цивилизација носи у себи проблем који одликује и његове поједине делове: како одредити, разумети, тумачити или представити *цивилизацију* једне државе која је постојала више од хиљаду година? И да ли је могуће пронаћи довољно заједничких црта у Римљанину из IV века, времена настанка нове престонице на Босфору, и *Римљанину* из X, XI или XV века, које би оправдале њихово упоредо проучавање и постављање у исту истраживачку раван?

Као и суштина цивилизације коју називамо византијском, тако су и одговори на претходна и слична питања амбивалентни, недовољно одређени, понекад противречни садржавајући често у себи супротне ставове и мишљења. Проучавање појава једне тако дуговеке државе носи у себи основну опасност да се

специфичности појединих раздобља, векова или десетлећа свеједно, изгубе из вида, да контуре историјске перспективе постану нејасне до непрепознавања, те да тиме феномени који одликују поједине видове византијске цивилизације буду мало или потпуно избачени из свог историјског контекста. Недовољност историјских извора, која хронично прати истраживање средњег века, у византијском случају болно је особена: једино литерарно друштво средњовековне Европе, све до позног средњовековља, осуђено је на реконструкцију своје политичке – и још тужније – друштвене и интелектуалне историје на основу малог дела своје писмености, чији је један део нестао већ након латинског, крсташког рушења Царства 1204, да би у вихору турског освајања *писмено сећање* Византинаца било више него десетковано. Извори из различитих, неупоредивих епоха стога се пречесто недовољно критички напоредо користе као показатељи одређених ставова или особина Византинаца, иако њихови подаци, сем спољашњих лексичких или предметних сличности, не морају имати ништа заједничко, ништа што би оправдало такав поступак.

Додагну недаћу истраживачима *цивилизације* Византијског царства представља добро позната особина Византинаца, коју је Пол Лемерл, један од највећих византолога двадесетог века, проницљиво и тачно назвао *замком*: византијски идеал је био да се ствари не мењају већ да остају исте, како би се задржао успостављени ред у свету.¹ Ту своју карактерну црту – која би се могла означити као илузионистичка – они су пренели и онако како су описивали себи савремена збивања, тражећи увек у њима одблесак пређашњих догађаја и појава. Византинци су на одређеном нивоу одбијали да признају промене чак и када су оне постале одавно уобичајена стварност, задржавајући дуго времена идеал и привид непроменљивости, макар само на лексичком нивоу, на тај начин успевајући да и многе касније радозналце – несвесне да су уопште упали у византијску замку – убеди у једноличност, непроменљивост, незанимљивост византијске стварности и византијског живота.

Одавно је промућурнијима међу истраживачима византијске историје постало јасно да је истина управо супротна и да се византијска цивилизација састојала сва од промена и превирања, да је она била попут сталног тока огромне реке, непрестано у покрету, преобликујући себе и своју околину иако задржавајући исте основне елементе од почетка до самог краја. Последњих деценија међу византолозима је такав став постао опште место, које, зачудо, ма колико да је често понављано, још није суштински и у потпуности постављено у научне основе проучавања византијског друштва. Зато се чини да се најбољи начин превазилажења одређене површности у приступу, а тиме и у резултатима, састоји у двоструком, паралелном приступу проучавању византијског живота

¹ P. Lemerle, *Cinq études sur le XIe siècle byzantin*, Paris 1977, стр. 251.

и цивилизације, па тако и примарне теме тог историјског осврта, проблема *смрти у Византији*:

– С једне стране, сагледавање ширег социјалног оквира у коме су одређене појаве настајале, с покушајем разумевања ставова и околности живота Византинаца датог времена, ради утврђивања њиховог места и значаја у стварању византијског идентитета и упечатљивих црта византијског поимања света.

– Конкретизација истраживања чини другу половину таквог комплексног методолошког приступа и подразумева постављање свих података у њихов неопходан историјски контекст и детаљну и вишестрану анализу свих извора, што једино омогућава њихово правилно тумачење и вредновање.

Византијски ставови о смрти били су исто тако променљиви као што су то биле и друштвене околности у којима је *Византинац* живео, од раног, константиновског времена издвајања источног дела царства у посебну, другачију државну целину, па све до његове коначне пропасти с падом Цариграда у османске руке 1453. године. Ако би се могло говорити о нечему што би био просечни Византинац, уравнотежено повезан како са својим социјалним тако и са географским окружењем, онда би се преглед византијских ставова о смрти могао, иако помало схематски, приказати на појединим примерима из различитих раздобља, чији је избор умногоне условљен најважнијим савременим догађајима и изворима који су из тих векова остали сачувани, уз истовремено сагледавање ширих друштвених вредности и ставова појединих епоха.²

Византинац раног периода, од доба када је Константин сазидео и осветио Нови Рим на Босфору 330. године, па све до великих арабљанских освајања у VII веку, био је човек прожет најразноврснијим утицајима, припадајући и даље готово по свему – уз изузетак хришћанства – свету антике. Хетерогеност тог рано

² Овај преглед византијских ставова о смрти представља кратак извод из ауторовог ширег проучавања и обимније студије тог феномена у Византији. Библиографија о досадашњим истраживањима различитих видова смрти у Византији изузетно је штура и може се свести на неколико најважнијих наслова: Ph. Koukoulès, *Βυζαντινών βίος και πολιτισμός* [*Vie et civilisation byzantines*], IV, Athens 1951, стр. 148–317 (преглед извора и обичаја за читав период од антике до савременог доба, али методолошки недовољно критички); Н.-Г. Beck, „Die Byzantiner und ihr Jenseits. Zur Entstehungsgeschichte einer Mentalität“, *Bayerische Akademie der Wissenschaften, philologisch-historische Klasse, Sitzungs-Berichte* 197, München 1979; D. R. Reinsch, „Der Tod des Kaisers. Beobachtungen zu literarischen Darstellungen des Sterbens byzantinischer Herrscher“, *Rechtshistorisches Journal* 13, ed. D. Simon, Frankfurt am Main 1994, стр. 247–270; Р. Радић, *Страх у позној Византији II*, Београд 2000, стр. 153–180; G. T. Dennis, „Death in Byzantium“, *Dumbarton Oaks Papers* 55 (2001) стр. 1–8.

(прото) византијског периода била је очевидна у сваком делу живота, од огромног географског пространства које је царство заузимало, до многобројних духовних традиција који су разноврсни простори баштинили. Широки простор од северне Африке, преко Леванта и Мале Азије, до Крима и даље на запад, преко Балкана, неумитно је проузроковао разноликост која се очитовала у мноштву посебних, локалних духовних микроеволуција, које су само у појединим, најважнијим случајевима имале већег, општевизантијског утицаја. Посебну особеност тога доба представља околност да је царство имало једну политичку, царску престоницу – Цариград – али више духовних средишта, од египатске Александрије, преко бројних градова на Леванту, до Антиохије у Сирији, која је у IV веку заузела несумњиво најзначајније место, као центар који ће спојити паганску прошлост са преовлађујућим хришћанством, постављајући то друго на нове – средњовековне, односно византијске основе у учењу тројице паганских ђака, великих кападокијских отаца: Василија Великог, Григорија Назијанског и Григорија из Нисе.

Када се размишља о Византији, три елемента се несумњиво намећу као суштинска одличја њене цивилизације, одлике без којих се византијска култура и византијско *биће* не могу замислити: хришћанска вера, римско државно и правно уређење, те античко грчко, односно хеленистичко културно наслеђе. Управо су та три елемента, својим спојем и надопуњавањем, успела да повежу разнородне територијалне и духовне целине, чинећи пун круг богатства средњовековне Византије, која се управо због те целовитости издвајала од осталих држава свог доба. Сваки од та три елемента византијске културе имао је своју значајну улогу и на начин на који су Византинци посматрали смрт и размишљали о њој, на конкретне обреде и поступке који су смрт пратили, те на њихове покушаје схватања живота и људске судбине уопште.

Хришћанска вера, дубоко усађена у основе византијског бића, донела је потпуну новину у схватању живота и смрти, удахнувши толико жељену наду и дух оптимизма депресивном свету позне антике, обећањем вечног живота у блаженству који ће заменити пролазно, све мучније и бесмисленије овоземаљско постојање. *Добра вест* нове, младе вере састојала се за оновремене људе управо и најпре у тој проглашеној победи над смрћу која је означила крај коначности живота, постављајући људски живот и његов циљ у нове оквире и на нове основе. Проповеди апостола Павла, које су у византијском свету остале узор верског беседништва, биле су прожете двама *суштинским*, испреплетаним идејама, које су постале темељ хришћанске вере у источном делу некадашњег Римског царства: љубављу и смрћу.³ Победа над смрћу, која је хришћанима давала веру,

³ У павловској филозофији и теологији, смрт (*thanatos*) побеђује се, готово замењује новом, хришћанском љубављу (*agapi*), која, за разлику од љубави – *eros* нема у себи страсти, те тако, поново насупротив *erosu*, човеку доноси само добро, *Дела Апостолска*, пре свега *Посланица Римљанима*.

снагу и предност над осталим конкурентским религијама била је посведочена Христовом вољном жртвом, која је била мотивисана Божанском љубављу према човеку (људском роду). Страх од смрти и непознатог уопште био је потиран снажним сведочанством Божанске љубави као модела за узор како би се задобило вечно блаженство, у аргументацији у чијој је основи стајао поклич за моралним и поштеним животом, чинећи на тај начин и реакцију на стање духа времена, те на бројност и међусобно прожимање различитих религијских праваца и учења. Иако наизглед у супротности са наведеним, управо је хришћанско инсистирање на будућем животу, на обећању његовог извесног постојања, макар и за одабране (тј. хришћане) посведочило опседнутост смрћу која је прогонила човека касне антике, нагонећи га да излаз из ограничености, коначности овог живота тражи у различитим религијама, од којих су многе, врло утицајне, имале своје исходиште на истоку, одувек склонијем мистицизму. Постојање смрти у мислима и страховима човека касне антике била је очевидна и у опседнутости владара њоме, односно њиховој потреби да себи обезбеде *бесмртност*, која је до свог византијског изражаја дошла у Константиновом примеру, који је својим похришћавањем царства задобио највише место међу хришћанским светитељима, блаженим бесмртницима, поставши раван апостолима.

Тај првобитни, оптимистички замах младе хришћанске вере чинио је, ипак, само један део у укупности нове моралности коју је хришћанство донело и проповедало. Другу половину хришћанских схватања о смрти, насталих у раној Византији у време када хришћанство још није била ексклузивна, једино дозвољена религија, чинила су учења једног од великих кападокијских црквених отаца IV века Василија Великог. Тај богослов, образован као и његови савременици у паганским школама код великог филозофа Либанија, увео је у хришћанску науку о спасењу и смрти морална ограничења и ригоризам који је на место левантског оптимизма спасења и вечног живота апостола Павла поставио ригидну строгаћу кападокијске провинције, условљавајући очекивано вечно блаженство *апсолутном* безгрешношћу, изједначавајући и најмањи грех и непоштовање божанских заповести са смртним греховима за које нема опроштаја. Ставови Василија Великог доносили су болно буђење из помало идиличних ранохришћанских представа, наговештавајући и симболишући на самом примеру овог великог црквеног оца, писца и теолога, прелазак са градске – учене – на провинцијску културу и превласт строгости и непопустљивости над духом толеранције различитости. У односу на градске центре, провинција у ово време, гледана из перспективе хришћана и посебно хијерархије цркве, задобија одличја чистоте и идиличне невиности, постаје прибежиште за све који желе спас од грешности *цивилизације*, оличене у још бројним и многољудним градовима у Византији. Тежња ка презиру и бекству од цивилизације, што је прочитано у делима тројице кападокијских црквених отаца, огледала се

у постепеном, али поузданом и брзом порасту монашких заједница, потеклих из египатских и синајских пустиња, чијој је организацији Василије Велики својим манастирским правилима знатно допринео. Поларизација између града и провинције, световњака и монаштва, изражена у готово читавој византијској историји, добила је духовним идеализмом IV века, најпре Василија Великог, али и нешто млађег Јована Златоустог, свој значајан израз, који ће крајњу еволуцију доживети у појави („институцији“) *светих луда* у наредним столећима, лудака и чудака Христа ради, у чијем се слављењу читовао у својим крајностима отпор и бег од цивилизације.

Колико су учења Василија Великог могла допрети до Византинаца његовог доба не може се проценити, али су његов углед и утицај у наредним нараштајима постали толико велики да се његова порука проширила далеко изван Кападокије и Мале Азије, посебно у византијској цркви, преко које се даље преносила. Она је несумњиво уносила једну узнемирујућу мисао у душе оновремених људи, који су остављени готово без наде у коначно избављење: како живети у свету пуном греха, а задобити спасење, када сваки, чак и најмањи преступ против црквених заповести доноси вечну казну? Како је могуће живети а не грешити, и какав је онда смисао живота? Бекство од света и монашки живот био је једини одговор који је Василије Велики могао понудити, али он није био довољан, нити остварив, за све који су се прибојавали смрти и бринули за судбину сопствене душе након ње. Василијево учење несумњиво је утицало на знатан пораст монаштва у наредним вековима (чији ће припадници, за разлику од Василија, бити све слабије образовани, гледајући на античку ученост као на вид продужавања паганизма), које ће достићи врхунац пред избијање спора око икона почетком VIII века, продубљујући истовремено јаз између строгих аскета и упорних световњака, који су с презиром гледали на простоту и њен идеал код првих, сматрајући да неукост и сиромаштво нису гаранти спасења. Ригоризам овог великог кападокијског црквеног оца указао је на дубља схватања односа добра и зла, врлине и греха и поимања вере уопште у Малој Азији и на простору који се на њу на истоку наслањао. Дуализам добра и зла, преточен у непомирљиву супротност између духовног и материјалног, остао је столећима у основи веровања у источним провинцијама које су у борби за чисту веру, онако како су је они разумевали, одбијали сваки облик материјалног испољавања религиозности, па тако и цркву и њену световну организацију, упркос сталним настојањима централне власти да их силом примора на правоверје.

Прожимање старих религија и „младог“ хришћанства у првим вековима након успостављања нове престонице на истоку значило је истовремено постојање различитих схватања и обичаја, велику разноврсност језика и културних традиција, чији су центри и даље били стари градови, распоређени прилично равномерно на читавој огромној територији Царства. Хришћанско усвајање и

прихватање античке и хеленистичке учености остављало је све мање простора заговорницима многобоштва за изражавање сопствених ставова, за филозофска размишљања о смрти и домишљања о људској судбини и сврси човековог живота уопште, свдећи њихов наук (филозофију) на одблеске већ изражених и изречених идеја, посебно оних које су, попут хеленистичких варијанти стоицизма и епикурејства, имале однос живота и смрти – баш као и хришћанство – у свом средишту. Хришћанство је управо својим новаторством – својом револуционарношћу – однело коначну победу над осталим религијама спасења, и стога није чудно што је своје најчвршће упориште нашло управо у *новим* просторима Византијског царства, самој престоници и провинцијама у којима се, као што је случај и са Кападокијом у средишту Мале Азије нису налазили стари, антички центри учености у којима су претхришћанске традиције биле исувише снажне да би нова вера (из угла античке филозофије исувише једноставна) могла бити у потпуности прихваћена. Снага локалних традиција, односно локалних школа, најочљивија је на примерима Антиохије и Александрије, два стара филозофска супарника који су своје филозофске размирице само похришћанили, остајући верни учењима својих претходника и традицијама сопствених школа, проузрокујући својом различитошћу највеће сукобе у крилу хришћанске цркве у IV и V веку.

Без обзира на то што се уистину није могао позвати на апостолску традицију као што су то могли источни центри и Рим, Цариград је већ пре краја IV века постао несумњиви фактички предводник *хришћанског* света, да би након арабљанског освајања истока и губитка огромних територија у VII веку остао усамљен као духовно средиште византијског света. То ни у ком случају није значило да су остали крајеви Царства, још прилично пространог, изгубили сваки утицај на ток духовности Византинаца, још мање на начин поимања и вредновања смрти, већ само да је политичка и културна привлачна моћ престонице била толика да је онемогућавала развој снажног градског супарничког центра. Разлике су се сада испољавале вековима на понешто другачији начин: насупрот Цариграду, политичком, културном и центру образовања, са бројним школама у којима су класична учења заузимала основно место, стајала је провинција – и то пре свега исток, Мала Азија са бројним локалним специфичностима – са својим особеним традицијама, схватањима, начинима породичне повезаности и борбе за превласт у сопственом окружењу, који су неретко представљали и изразе отпора према потпуној, унификујућој доминацији престонице.

Центрипетална моћ Цариграда била је огромна и читовала се како у царском присуству у свом граду, тако и у бројним легендама којима је углед престонице био додатно изграђиван. Царски маузолеј, црква Светих апостола, коју је изградио оснивач града, Константин Велики, представљао је посебно сведочанство, са великим симболичким значајем, о посебности хришћанских

царева и њиховом месту међу бесмртницима уз саме апостоле. Константин је управо тако осмислио своје место починка: смештено у монументални саркофаг од пурпурног мермера, царско тело је положено у његов маузолеј у Светим апостолима, окружено са дванаест празних саркофага, који су симболички представљали саркофаге дванаест апостола, недвосмислено потврђујући цареву *равноапостолност*, једнакост са апостолима. Надовезујући се на Константинов пример, византијски цареви су бирали Константинов маузолеј у Светим апостолима као место где ће њихов саркофаг почивати све док је то физички било могуће – чак и након што је маузолеј био попуњен, поједини цареви, у жељи да истакну свој легитимитет и оправдају своје освајање царске круне (попут Василија I, 867–886) поново су отварали Константинов маузолеј, истичући и потврђујући тиме своју идеолошку повезаност са првим хришћанским царем, подражавајући његове врлине.

За разлику од царева, Цариграђани су били сахрањивани – *покопавани* – изван градских зидина, као што је то био обичај и раније у Риму, све док се у V веку, након изградње Теодосијевих зидина, територија престонице није готово удвостручила, а поједина гробља остала на својим местима, између старих, Константинових и Теодосијевих бедема. Као одраз стварних друштвених односа, сахрањивање је у рановизантијско време (бар у престоници за коју имамо довољно података) било у рукама државе и њене свемоћне, централизоване бирократије, чиновници су бринули о обичним државним сахранама пука, који није био довољно богат да себи и својој породици и потомству сагради гробницу – што је остала привилегија само најмоћнијих припадника царске породице или василевсовог најближег окружења. Држава је преко свог чиновничког апарата управљала сахрањивањем све док снага државног механизма није ослабила у кризним столећима, VII и VIII, времену када је извршен коначни прелаз од преовлађујућег римског уређења, које се огледало и у употреби латинског језика у администрацији, ка средњовековном царству. Коначно напуштање сверимске идеје царства након Јустинијановог неуспешног покушаја обнове у VI веку, значило је окретање државе ка истоку и источном делу сопствене традиције и наслеђа. Од тада па све до коначног губитка Мале Азије у XIV веку, утицаји из источног дела „праве“ Византије увек су били довољно снажни да, пре или касније, надвладају и у престоници и европском делу царства. Мистична учења су своје извориште најчешће имала на истоку, истовремено са развитком и ширењем монаштва, које је већ у VIII веку, у време када је избио спор око поштовања икона, у Малој Азији било врло распрострањено. Пораст утицаја хришћанске цркве у тим вековима почетка византијског средњовековља очитовао се и у томе што је од тада сахрањивање и организовање посмртних обреда прешло из државних руку у руке цркве и црквене хијерархије. Иако Византија никада није прерасла у клерикалну државу, чувајући увек свој доминантно све-

товни карактер, прелаз из рановизантијског ка средњовизантијском царству, пре свега највећи део VII и почетак VIII века – време када су брза арабљанска освајања уздрмала византијску слику света и поретка у њему и проузроковала неминовно окретање вери (и сујеверју), мистичким и есхатолошким учењима – били су обележени значајним порастом моћи цркве. Иконоборачки сукоб, који је у суштини представљао одговор царске власти на пораст утицаја цркве и вере уопште, чиме се смањивала или крњила царска моћ, успоставио је за дуго време равнотежу две власти, упућене по природи једна на другу, са јасном фактичком, иако не увек експлицитном, надмоћи световне власти.

У тада већ хришћанском царству претња смрћу – мисли се на смрт без части после које не остаје сумња да ће покојникова душа отићи у пакао – постала је снажан пропагандни елемент у борби за душе различитих фракција и праваца унутар цркве. У доба када хагиографска књижевност, са својим поучним примерима из живота светитеља, још није стекла значај раван оном који ће задобити од VII/VIII века надаље и када је највећи број светитеља потицао из времена великих прогона пре успостављања Константиновог хришћанског царства, пример страшне смрти архијеретика Арија читовао је својом симболиком на најбољи начин инструментализацију смрти. У приповести о Аријевој смрти нагласак је стављен више на физичке, видљиве страхоте него на метафизичке проблеме, попут судбине душе и њеног пута након смрти, који су у то време такође мучили младу хришћанску веру, имајући као једну од последица стварање култа Богородице, као посреднице између људи, односно смртника, и Христа. Аријева смрт била је *недостojна* попут самог његовог јеретичког утицаја: идући центром Цариграда у намери да своје учење оправда пред самим царем, Арије је осетио снажан бол у стомаку и отишао у оближње јавно купатило на Константиновом форуму. Уместо очекиваног олакшања, Арије је са ужасом схватио да му читава утроба испада и ускоро га је снашла страшна смрт док је посматрао сопствена црева и унутрашње органе.⁴ Легендарна, али врло рана приповест о егземпларној, *идеалној* смрти грешника и јеретика хранила је на помало морбидан начин машту Византинаца који су имали посебну наклоност према сличним екстремним, или граничним случајевима социјалног понашања. Аријева легендарна смрт одиграла се у самом центру Цариграда, у главној улици и на месту добро познатом сваком становнику престонице, чиме је само добијала на значају, посебно када се има на уму да је јавно купатило постојало на том месту до краја византијског Цариграда, само да би било замењено хамамом у османском Истанбулу.

⁴ Легендарну приповест о Аријевој смрти забележио је почетком V века Сократ из Цариграда, настављач Евсевијеве Црквене историје, читаво столеће након стварне смрти архијеретика Арија, ослањајући се, несумњиво, на раније традиције.

Византинац средњовизантијског доба, VII - XII в.

И у легенди о Аријевој смрти, као и у сличним, помало бајковитим примерима, уочава се специфичност византијског односа према смрти која ће остати дубоко усађена у византијски менталитет и чак надживети пад царства, остајући обележје читавог некадашњег византијског простора: сопствени страх од смрти побеђиван је помало извештаченом и претераном, а привидном, отвореношћу и јавношћу прихватања коначности људског живота; уместо искреног – искреног пре свега према самом себи – суочавања са смрћу, као уосталом и са неким другим проблемима *живота*, Византинац се радије окретао изругивању проблемима и онима који из њих нису могли наћи излаза, јавном сврставању уз већину и ставове већине, задржавајући дубоко у себи сопствене страхове и сумње, осећајући да би, можда, тиме у свету у коме су живели били схваћени као слабићи, губитници или противници општих схватања, што је често имало и своју политичку страну – водећи ка социјалној изолацији – и тиме постајало посебно опасно.

Претња страшном смрћу, попут Аријеве, из рановизантијског доба, била је замењена за време и после иконоборачког сукоба из VIII и IX века позитивним примерима пострадалих за веру: иконоклазам је дао цркви и монаштву (што никако нису синоними у Византији) нову снагу, означивши ново велико доба светитељства, највеће након великих прогона паганских царева III века. Нови мученици, прогоњени и пострадали за праву веру, донели су нову наду помало скептичним хришћанима да је светитељство – односно спасење које је оно симболисало – могуће и достижно и у тада савремено доба, и то не само најстрожим подвижницима, како је проповедао Василије Велики, већ многим или чак свима, који задрже праву веру у себи.

Током седмог и осмог века, два такозвана мрачна столећа византијске историје, Византија је постала права средњовековна држава, сведена арапским освајањима и губитком последњих упоришта на западу, сем у јужној Италији и на Сицилији, на балкански део и Малу Азију, чиме је, с друге стране, повећана унутрашња кохезија државе, цариградски централизам постао неоспоран, а доминација грчког језика потпуна. Други вид прерастања позноримске у „праву“ византијску државу, огледао се у опадању градова и порасту значаја провинције: иако Византија, захваљујући најпре Цариграду, али и Солуну и бројним малоазијским градовима, никад није постала рурално друштво, провинција са својим идеалима, представама, али и стварном различитошћу од градова, заузима посебно место у византијској духовној историји, постајући основна антитежа престоници и градовима, једном када је конкурентских урбаних центара нестало унутар византијских граница.

Провинција је у средњовизантијском добу (посебно од VIII до XI века) имала двоструки значај, очитујући како свестан отпор Цариграду и његовој политичкој и духовној превласти, тако и друштвену еволуцију, пошто су главни покретачи промена, носиоци нових друштвених вредности и нова елита у правом смислу те речи, потицали из великих, богатих источних породица, које су тада једна за другом успостављале своју доминацију над читавим царством. Од великог иконоборачког сукоба у VIII веку, Цариград је често био посматран као извориште зла и јеретичности, јер су из престонице цареви покренули и водили своју велику борбу против поштовалаца икона и касније монаштва. И више од тога, Цариград је постао ново средиште мучеништва за праву веру, пошто су управо у престоници пострадали предводници нових светитеља: Стефан Новомученик у VIII и Михаило Синкел у IX веку. Смрт Стефана Новомученика била је посебно важна и утицајна у каснијим деценијама: он је каменован у центру Цариграда по наредби самог цара – иконоборца Константина V, али оно што је још битније, најпре по сопственом избору самог новог светитеља. Стефан је одбио да се одрекне сопствених убеђења и *изабрао смрт*, свестан да ће на тај начин успети да победи цара.

Таква, *вољна смрт* постала је кључна идеја борбе против царске самовоље и јеретичности, основа идеолошке надмоћи правоверних иконофила, али и свих оних који су се због било ког разлога супротстављали царској власти и свемоћи државне бирократије. Једном када је страх од смрти савладан – тиме што су нови светитељи својим примером показали да је смрт победничка, јер након ње следи вечно блаженство – нестало је и страх од овоземаљске казне, која је на неки начин чак постала потврда исправности нечијих уверења. Осми и девети век су у Византији представљали време нове моћи смрти, доба у коме је схватање смрти преиспитано и постављено на нове основе, не толико у филозофско-теолошком колико у политичком смислу. Та димензија смрти, њен политички значај, била је посебно значајна за еволуцију византијског схватања смрти, односно за значајно место које је смрт – феномен смрти – задобила у свакодневном животу Византинаца, и у увек важним политичким сукобима. Различите друштвене групације желеле су да освоје, односно задобију за себе и своју страну смрт као доминантно политичко оружје времена: од прогоњених духовњака и монаха у време иконоборства, који су истицали управо смрт својих предводника као главни разлог победе над царском јереси, али и оправдање последичне, касније друштвене превласти, до општевизантијског осећања из IX века да је праведна, мученичка смрт гарант победе, које је, несумњиво под арабљанским утицајем, прерасло половином X века у поклич за светим жртвовањем за цара и идеју о *светим ратницима*, пострадалим у борби против неверника.

Само један идејни корак делио је вољну смрт за праву веру у доба унутарвизантијске борбе око икона, од схватања да сви ратници погинули од руке невер-

ника – мисли се на Арабљане – треба да буду проглашени за светитеље у позном X веку. Једна врста *идеализовања смрти* која је у Византији са иконоборством стекла ширу друштвену раширеност и чак популарност, превазилазећи уско монашке кругове у којима је контемплација сопствене смрти била свакодневни поступак, добила је свој крајњи израз управо у схватањима X века повезаним са истоком, односно ратовању са Арабљанима. Идеја цара Лава VI (886–912) из компилативног војног приручника који је саставио, била је да војници треба да се жртвују за цара, али је правио јасну разлику између ратова са *неверницима* Арабљанима на истоку и *истоверним* Бугарима на западу. У сукобима са Бугарима цар је нарочито саветовао уздржавање од проливања хришћанске крви, а чак и бодрење војника за рат са Арабљанима, и за свесну жртву у корист цара, није подразумевало посебан статус смрти палих ратника. Тек је са владавином цара Нићифора Фоке (963–969), представника најмоћније породице из Мале Азије, чији су чланови већ генерацијама били на највишим положајима у византијској војсци, тежња за издвајањем војничког слоја од осталих делова византијског друштва била потпуно уобличена, са посебним наглашавањем значаја смрти ратника. Тај цар је имао јединствену идеју у византијској историји: он је захтевао да цариградска црква прогласи све војнике погинуле у рату са неверницима за светитеље, потврђујући прожимање арабљанске и византијске културе на источној граници, које је довело до стварања особеног граничарског менталитета на истоку Византије у IX и X веку. Настојање цара Нићифора Фоке да створи читав низ нових светих ратника није било прихваћено у врху византијске цркве, која је светитељство сматрала својим искључивим правом и најснажнијим оружјем у односу на световну власт. Жеља за светим ратницима била је једна од хронолошки последњих последица новог схватања и *вредновања смрти* и светитељства након иконоклазма и указивала је на снагу подељености византијског друштва, односно на потпуно превласт малоазијске елите и њених схватања, која је желела да за своје припаднике обезбеди и светитељство које је, од иконоклазма, било „резервисано“ искључиво за цариградске патријархе, по самом достојанству, и за поједине истакнуте припаднике цркве.

Нићифор Фока је јасно, можда и помало неопрезно, изразио лаичке и донекле чак антицрквене ставове малоазијске провинције, у којој је развијен посебан аутаркични сензибилитет, са израженим антицариградским осећањем. Колективни менталитет византијског истока, простора дубоко прожетог идеалима ратовања са Арабљанима, а пре свега најважнији елементи тог менталитета (љубав, рат, смрт), нашли су свој најбољи израз у великом византијском епу о јунаку границе Дигенису Акриту, који је у то време у усменој традицији и уобличен. Упечатљиво је двоструко порекло – арапско и византијско – тог легендарног јунака ратова са Арабљанима, његово јунаштво и страсна заљубљеност у ћерку заповедника византијске провинције, али, можда пре свега,

јунаков презир према смрти и недостатак било каквог спомена цркве, која у свести источњака, очигледно, није имала никакве везе са смрћу, али и са људским животом уопште.

Била је то још једна особеност византијског поимања смрти: ма колико смрт била уклопљена у хришћанско поимање живота и људске судбине, црква, оличена у својој хијерархији – обичним смртницима – није никада имала пресудну улогу ни у византијском односу према смрти, нити у самртним часовима Византинаца. Легендарни јунак источне границе Дигенис Акритис није могао бити супротнија личност од стварних царева из Цариграда, али је с њима делио један сасвим приватни, готово интимни став према смрти, у коме је световна страна поимања људског краја превладала у односу на црквену филозофију смрти и црквене обреде који су њу пратили. И за цареве и за остале Византинце смрт је представљала јасан прекид овоземаљског живота, са прилично неизвесним будућим животом. У ученим песмама из X века, које су пратиле смрти царева Лава VI и његовог сина Константина VII Порфирогенита, коначност смрти и потпуна празнина која након ње настаје чине најдоминантније мотиве, уз посебно туговање самих покојних царева због престанка овоземаљског живота и растанка од вољене породице.⁵ Политичка позадина царске смрти назире се у овим редовима довољно јасно, али је недостатак било каквог помена цркве или посмртних обреда подједнако значајан. Царске сахране су, уосталом, и иначе биле пре свега церемоније у функцији политичке идеологије царства у којима је улога цркве била подређена – као и иначе приликом царских свечаности, попут крунисања – величању царске власти. Улога цркве је била *само* посредничка и цариградска црква никад није стекла духовну доминацију над световњацима, што је одликовало римску духовну хијерархију, чега су и сами византијски јереји били свесни, отворено завидећи папи на свемоћи унутар и изван цркве.

Попут обичних Византинаца, тако су и цареви најпре мислили о сопственој смрти тек кад јој се сасвим приближе, углавном се старајући о месту коначног починка и свом политичком завештању. Након великог свесног жртвовања за праву веру током иконоборачке кризе и каснијег протопатриотског ратовања са Арабљанима, Византија је била поштеђена великих таласа смрти: од средине VIII века, па све до половине XIV века царство није било на удару масовних епидемија, пре свега страшне куге, што је смрт свело у њен природни контекст и ритам, који су били уздрмавани само приликом великих и изненадних непријатељевих упада, као што је, рецимо, био случај са пустошењима Солуна 904. и 1185. године. Смрт је била неминовност, али је њена неизбежност није чинила чешћом у размишљањима, промишљањима и свакодневним разговорима Византинаца како у престоници и градовима тако и у провинцији, где је утицај

⁵ I. Ševčenko, „Poems on the Deaths of Leo VI and Constantine VII in the Madrid Manuscript of Scylitzes“, *Dumbarton Oaks Papers* 23–24 (1969–1970), стр. 187–228.

црквеног, помало претећег погледа на смрт, био још слабији. Византинци су били прилично везани за сопствено материјално окружење и много прагматичнији у односу на живот него што је то било уобичајено за средњи век, али и касније време на западу Европе. Византијски тестаменти и укупан однос према сопственом наслеђу још нису на прави начин проучени, као што и *сећање* Византинаца представља потпуно непознату област духовне историје тог комплексног царства, али се одређене црте византијског менталитета и идентитета провлаче током векова и у овим документима. У њима се среће оно што је Ханс-Георг Бек, следећи Џона Лока, назвао *начелним прихватањем* хришћанских схватања и ритуала, помало окамењено исповедање праве вере неопходно за све сличне документе, али је њихов највећи део потпуно практичне природе, у којима се тачно одређују сопствене жеље како у погледу наслеђа тако и у вези са сопственим сећањем и молитвеним поменом. Бројни судски спорови око имовине, толико својствени просторима који баштине одблеске византијске цивилизације, сведочанство су по себи о већој наклоности Византинаца овоземаљском него оностраним. Успомена на покојника никад није спречавала наследнике да оповргавају и оспоравају његову или њену последњу вољу, да се боре за своје интересе и пркосно се свађају око појединих детаља тестамената.

Није стога било ретко да се и на самртној постељи решавају важна питања и чак доносе одлуке о будућем цару, као што је то био случај са Алексијем Комнином (1081–1118), који је морао у својим последњим часовима да решава дилеме око питања наследника, слично као што ће то морати четврт века касније да уради и његов син, цар Јован Комнин (1118–1143). У описима смрти та два цара Комнина реалистичност преузима потпуни примат над идеалним, а световно сасвим потискује духовно. У случају Алексија Комнина окупљени око његове постеље брину се како да умирућем цару олакшају последње часове, док, истовремено, његова жена царица Ирина Дука и ћерка Ана Комнин покушавају да га наговоре да ипак промени своју вољу и за наследника одреди, уместо сина Јована, мужа Ане Комнин Нићифора Вријенија.⁶ Реч је само о најближим члановима породице који бде над умирућим царем, а наследник Јован одлази у царску палату непосредно након што Алексије издахне, како би обезбедио своју новостечену власт. Две и по деценије касније, исти Јован Комнин се налазио на самрти, далеко од престонице, на самом истоку Мале Азије. Смртно рањен, цар је био принуђен да окупи једну врсту ратног савета како би, макар усменим тестаментом, одредио свог наследника. И поново нема ни спомена о царевом промишљању свог живота и евентуалном покајању (тај мотив је резервисан само за царева који су преступили било против црквених канона или црквене јерархије, попут Лава VI из X века), о улози цркве, свеште-

⁶ *Annae Comnenae Alexias*, edd. D. R. Reinsch – A. Kambylis, Berlin – New York, 2001, стр. 493–505.

нику, последњој причести, опроштају грехова... Јован Комнин умире, а борба за царску круну приморава и његовог сина Манојла и Манојлове супарнике да пожуру ка престоници како би освојили стварну власт.

Колико се у XII веку отишло далеко од идеје *светих ратника* против Арабљана, снажне у десетом веку, види се најбоље на примерима смрти из доба Комнина, који су сами, сва три цара из те династије, били велики и неуморни ратници, али су се друштвене норме у међувремену промениле и условиле да смрт буде схватана искључиво као део нечијег приватног живота. Једна правилност се уочава у византијској инструментализацији смрти: у доба унутрашњих сукоба, верских или друштвених свеједно, смрт се користила за надвладавање противника, док је од краја XI века, када династија Комнина успоставља потпуну доминацију своје породице и породичне идеологије, смрт прешла у приватну, *интимну* област живота чак и најважнијих личности. Стога није чудно што за многе истакнуте припаднике владајуће елите управо из доба Комнина (крај XI – крај XII века) не знамо када су тачно умрли иако се већина од њих постарала да још за живота одреди сопствено, *приватно*, место за сахрањивање. Слично томе, историчар цара Манојла Комнина Јован Кинам, чије је историјско дело понајвише посвећено ратовањима тога цара чији је секретар био, придаје смрти као догађају и као феномену тако мали значај да се то јасно уочава и из његове скупчене и свесно индиректне лексике смрти: Кинам у највише случајева користи описне изразе (попут *заврши живот, своје време истрошивши, нестале из живота*), употребивши само на једном месту у својој историји термин *скончавши*, успевши тако да ниједном не *именује* смрт и умирање ма колико се на њих често наилазило у његовом делу.⁷

У време владавине династије Комнина одиграла се велика трансформација византијског друштва и друштвених структура, узрокована новим, апсолутним значајем и утицајем породице и чињеницом да је од првих деценија XII века византијска аристократија постала потпуно затворена, родбински повезана елита, чиме је нестало некадашње велике вертикалне покретљивости, која је представљала једну од основа византијског друштва и државне идеологије. Појединцу је од XII века, времена Комнина, било готово немогуће да знатно промени свој социјални статус и посебно да се прикључи владајућим родовима, који су се налазили сви у родбинским везама са царском породицом. Такав, породични и *клановски* систем владавине, условио је да се и смрт посматра у истим, породичним оквирима и размерама, без обзира на конкретну личност и њен положај у друштвеној хијерархији.

Тежња ка већој приватности када је реч о самој смрти и сахрањивању постала је јасно уочљива још у X веку у Византији, да би се у наредном столећу

⁷ *Ioannis Cinnami Epitome*, ed. A. Meineke, Bonn 1836, стр. 14; 16; 134; 202; 208; 237; 286; 297; (*teteleutekotes*), 203.

она испољила у повећаном броју приватних задужбина маузолејског облика, очитујући како пораст индивидуалности – и тежње да се она испољи – тако и потпун развој осећања породичног заједништва. Истовремено, као потврда повлачења смрти у уже личне, приватне оквире, организовање сахрањивања у Цариграду управо у то време прелази из руку цркве, која је након иконоклазма преузела од државне бирократије бригу о *будућем животу* верника, у надлежност приватних, лаичких удружења (нешто попут „задруга“), која су се бринула о сахранама својих чланова. То је имало утицај и на повећање броја литерарних састава чија је основна тема било оплакивање нечије смрти, који посебно од XI века постају изузетно бројни, мада често недовољно конкретни и ближи античким, односно хеленистичким правилима жанра него стварним околностима сопственог времена. Упркос томе, ови бројни састави, *утешителна слова, посмртни говори и песме, монодије (говори) поводом нечије смрти* и слично,⁸ сведоче довољно јасно о конзистентности византијског односа према смрти, у коме *општељудска* осећања краја и коначности преузимају несумњиви примат над хришћанском есхатологијом и теологијом, *коначност* живота и мирење с њом над стрепњом од вечне казне или наде у блажену вечност, а усамљеност *појединца* пред свемоћном судбином, или Божјом вољом свеједно, постаје свеprisутна и непребродива.

Пролазност овоземаљског живота представљала је за Византинце тужну стварност, али није изазивала страх од смрти који би се исказивао повећаном религиозношћу, или чак претераним сујеверјем, а посебно када је реч о поверавању сопствене судбине у руке хришћанске цркве, односно црквене земаљске хијерархије. Византинце је ужасавао много више сам приказ смрти, пропадање тела, па чак и болест која је представљала смрт пре смрти, него претња вечним проклетством, чувајући све до саме пропасти царства врло реалистичан и прагматичан однос према цркви и Богу. Потпуна превласт цркве над световним институцијама и световним животом остала је на византијском истоку, за разлику од средњовековног запада, не само неостварена већ и непозната. Као што је и сама византијска држава била у потпуности световна, управо због идеолошке повезаности *световне*, царске власти са Богом, тако је и Византинац био свестан улоге цркве у овоземаљском постојању, али и граница њених моћи. Као што су многи цареви више веровали астролозима него сопственом расуђивању када је реч о питању живота и смрти, тако је и византијска црква увек остајала помало немоћна пред вечним проблемом људског нестанка са овог света, нудећи *само* наду, а никад сигурно спасење и блаженство.

⁸ Библиографија о византијским прозним посмртним говорима сакупљена је у: А. Sideras, *Die byzantinischen Grabreden. Prosopographie, Datierung, Überlieferung 142 Epitaphien und Monodien aus dem byzantinischen Jahrtausend*, Wien 1994.

Византинац позног царства, XIII – XV в.

У време позног средњег века, када је западно хришћанство почело откривати сопствени страх од смрти, а црква постала једини пут избављења из земаљског пролазног и грешног живота, Византинци су били суочени са питањем самог опстанка, пошто су се нашли, преживевши најпре западњачку, латинску доминацију, пред незаустављивим таласом надирања нових освајача, Турака Османлија. Византијска схватања света и земаљског поретка била су уздрмана већ с падом Цариграда у руке крсташа 1204. године, који је означио рушење не само представа о вечности царства већ и илузија о хришћанском јединству и милосрђу. Много пре западне *јесени средњег века*, нарочито времена од половине XIV века, када се, као што је то одавно бриљантно описао Јохан Хојзинга, развија специфични макабристички сензибилитет, стварне околности поставиле су *смрт* у средиште живота Византинаца, утичући, ипак, више на пораст меланхоличности у византијском бићу и менталитету и делимичном јачању утицаја цркве у суочавању са смрћу, него на појачани страх од смрти или опседнутост сопственим крајем.

Сувише снажне традиције дуготрајне, централизоване државе, потпомогнуте пресудним утицајем античког и хеленистичког наслеђа преношеним кроз систем световног образовања, задржале су своју доминацију до краја Византијског царства, спречавајући да поједини елементи народне културе, веровања и обичаја прерасту у владајући друштвени и културни модел. Чак и из нашег врло ограниченог увида у византијска народна веровања, запажају се заједнички, и чак суштински исти елементи са онима који се срећу и у ученој култури образоване византијске елите. Између различитих друштвених група постојало је мало разлика у поимању смрти, посебно када је реч о савременицима, чему је доприносило византијско схватање личности, односно индивидуализма, по коме је сваки појединац пред Богом исти и једнак. Свест о појединцу као *слободној* личности, подједнако равноправној пред Богом у смислу коначног суда и пред царем и земаљском влашћу када су у питању овоземаљска права, спречила је у Византији стварање затворених хијерархијских група, па последично и феудалног система својственог за запад, који су као једну од реакција на такву друштвену неравноправност имали и стварање идеје о једнакости пред смрћу у позном средњем веку, нечега што је Византији у том облику остало потпуно страни, јер се у суштини подразумевало. *Мртвачки плес*, који је симболизовао како опседнутост смрћу на западу, тако и тежњу за рушењем непремостивих друштвених разлика, био је потпуно супротан византијском менталитету, посебно по свом колективистичком духу коме су се Византинци снажно супротстављали, док је поклич *temento mori*, који је пратио такво стање духа на западу, на истоку био ограничен на монашке кругове, посебно са порастом мистицизма у византијској цркви у последњим вековима царства.

Надмоћ цара у односу на цркву и њеног предводника, као показатељ благе, али јасне превласти световног над духовним у животу Византинаца, била је видљива и у церемонијалним царским сахранама, али и у покушајима пре свега цариградских патријараха да због свог положаја, управо у самртним часовима, или непосредно након смрти цара, дођу до већег утицаја. Цареви су, као и сви остали, управо у самртним тренуцима били најрањивији и најнемоћнији, и неколико примера може боље осветлити различите видове царске смрти. Византијска мисао била је дубоко обележена идејом *подражавања* ранијих, добрих примера, а подражавање је увек, у свим својим бројним изразима, схватано као нечија позитивна особина, без обзир на то да ли се односило на конкретне животне прилике или на исказивање учености путем познавања и позајмљивања од старих аутора. Пример крштења првог хришћанског цара Константина Великог на смрти представљао је једно од општих места у византијским размишљањима о смрти, и многи цареви су се на смрти одлучивали на значајне одлуке, које су остављали управо за своје последње тренутке.

Почетком X века цар Лав VI је својом одлуком да се по четврти пут ожени изазвао велики сукоб и раздор у крилу византијске цркве, отеравши због тога са патријаршијског трона свог пријатеља и до тада верног сарадника Николу Мистика. Након само неколико година, тај несрећни цар се нашао на самртној постељи, мучен колико савешћу због кршења црквених канона и закона толико и бригом за судбину и наслеђе свога сина Константина. Умирући, цар се тада одлучује за помало церемонијално покајање, позвавши прогнаног патријарха да поново преузме трон престоничке цркве, а дарује му заузврат јавни опроштај од свих сагрешења, обезбеђујући сопствени духовни мир, али и политичку стабилност у царству. Иако је то контроверзно покајање цара Лава VI дошло несумњиво прекасно да би могло да избрише последице цареве политике, оно је пружило снажан пропагандни мотив Николи Мистику да у бурним годинама које су уследиле у време малолетства Лавовог сина истиче царев свечани чин покајања као основу његовог политичког завештања, али и легитимитета сопственог положаја, доводећи у баланс сопствене и интересе царства и угрожене династије.

Више од века и по касније, 1180. године, на самртном одру се налазио цар Манојло Комнин, велики ратник и деценијама потпуно доминантна личност византијског царства, са проблемима око наслеђа престола сличним онима који су мучили и Лава VI. Манојло Комнин је током своје дуготрајне владавине изградио сопствену слику као одраз апсолутних царских врлина, отишавши вероватно најдаље од свих византијских царева у деификацији цара као овоземаљске слике самог Христа. Царева политичка идеологија и схватање положаја василевса у свету били су најјасније видљиви у начину на који је цар замислио и припремио сопствени гроб у маузолеју манастира Христа Пантократора у

Цариграду, задужбини његовог оца цара Јована Комнина. Манојло Комнин је за свој гроб одредио средишњи простор у тој царској гробници династије Комнина, посебно се побринувши за његово издвојено место у односу на друге саркофаге, које је било додатно истакнуто постављањем реликвијског камена на који је Христ положен после скидања са крста непосредно уз сам царев саркофаг. Символика коју је Манојло имао на уму била је сувише очигледна да би јој било какво појашњење било потребно, али је след догађаја убрзо после цареве смрти указао на немогућност „победе“ над судбином и на потпуну надмоћ живота над смрћу. Сам Манојло је својим последњим одлукама указао на несигурност и сопствене власти, а посебно наслеђа свог једанаестогодишњег сина Алексија – у царевом завештању нема ни наговештаја бриге о сопственој души, или хришћанског покајања и општих места званичне хагиографије, већ је реч о прагматичним, реалнополитичким напорима да се у оквиру сопствене породице сачува деценијама изграђивана власт. Међутим, баш као што се и сам Манојло, који је читавог живота више веровао астролозима него клирицима, на самој самрти невољно и помало комично замонашио, несигуран у коначне последице свог бурног живота, тако је и његов политички тестамент већ након две године постао неважан, када је његов рођак и давнашњи супарник Андроник преузео власт у Цариграду у своје руке. Андроник је своју коначну победу над Манојлом потврдио уз сам царев гроб, у маузолеју Христа Пантократора, директно и надмоћно се обраћајући покојнику речима пуним освете, али и свести о коначности смрти и превласти живота над смрћу, овоземаљског над оностраним, стварности над веровањем, што је убрзо и сам осетио, мучен и мрцварен по улицама престонице у побуни Цариграђана против његове власти.⁹

Михаило VIII Палеолог, освајач Цариграда од Латина и обновитељ Византије, био је последњи византијски цар са стварним плановима о успостављању некадашње моћи царства, али је, истовремено, био омрзнут у црквеним круговима, најпре због убиства којим је дошао на власт, а затим и због црквене уније са папом и римском црквом. Његова смрт, са свим пропратним детаљима, представља вредно сведочанство о византијском вредновању живота и смрти, повећаној верској осетљивости Византинаца XIII и наредних векова, суочених са турском опасношћу и безусловним захтевом Рима за потчињавањем, али и о приватној и политичкој страни смрти и умирања у Византији. Георгије Пахимер, учени историчар времена Михаила VIII Палеолога, приповеда детаљно о царевеј смрти и околностима које су је пратиле, започињући причом о царевеј болести.¹⁰ Иако прилично болестан, цар Михаило VIII Палеолог није намеравао да одустане од похода са Татарима против Срба, што је изазвало жестоке прекоре његове одлучне жене царице Теодоре, која га је грдила речима: *Шта је теби да*

⁹ *Nicetae Choniatae Historia*, ed. I. A. van Dieten, Berlin – New York, 1975, стр. 256–257.

¹⁰ *Georges Pachymères, Relations historiques*, ed. A. Failler, Paris 1984, II, стр. 661–667.

тако занемарујеш своје тело, да не мислиш нимало чак ни на сам свој живот. Брига царице Теодоре и околине Михаила VIII показала се убрзо сасвим оправданом, пошто је василевс, стигавши у трачко село Алаги (што на грчком значи *смена, промена*, те има симболичку вредност и за цареву смрт, његову *замену* овог живота будућим), цар је пао у постељу болестан, а његов син Андроник је, кришом од оца, позвао свештеника који је требало да изврши предвиђени обред. Дошавши изненада свести и видевши свештеника поред себе, Михаило VIII је узвикнуо: *Шта ово треба да значи?* Одбијао је тако да поверује да му је дошао крај и пребацивао сину како жели да он што пре склопи очи. Упркос царевој жељи за животом, он је убрзо умро, а Андроник је наредио да се очево тело кришом пренесе у оближње село и хитно покопа, свестан да је Михаило VIII у црквеним круговима сматран за јеретика, ако не и за Антихриста, претпостављајући сопствени политички интерес царском церемонијалу, по коме су владари сахрањивани свечано у престоници. Тело Михаила VIII Андроник је тек касније пренео у Селимврију на обали Мраморног мора, у време када је својим одлукама поништио последице очеве вишедеценијске политике споразумевања и уније са Римом, и када такав поступак више није имао било каквих политичких последица.

Цариградска црква, ипак, није заборавила царева дела, одбијајући да уврсти име Михаила VIII Палеолога међу *блажене цареве*, ускраћујући покојном василевсу на тај начин своје молитве за спас душе, односно посредовање код Бога. Тај упорни, неуобичајено неполитички став цркве, и понашање Михаиловог наследника Андроника показатељи су одвајања цркве од царске власти и духовним стварима и почетак њене стварне доминације у тој области живота, која ће се наставити и након коначне пропасти царства.

Последње столеће византијске историје било је обележено порастом духовности, односно тражењем излаза из безизлазне стварности све већим повлачењем у мистицизам и духовну строгост, с једне, и, са друге стране, повратком у другу врсту духовности кроз враћање античким коренима и напуштање – многима се чинило – недовољно моћног хришћанства. И један и други ток византијске духовности сведочанство су о свести Византинаца о свемоћи судбине и немогућности промене будућности и њиховог мирења с тим чињеницама. Сета што је вековима притискала Византинце, који су нараштајима уназад, практично све од првог пада Цариграда 1204. године, били сведоци несталности живота ма колико се снажно за њега држали, прерасла је крајем XIV века и у наредном столећу у беспомоћно мирење са судбином, у свеопште *ишчекивање краја*.¹¹ Маштања о успостављању изолованих, аутаркичних античких државица са поштовањем олимписких богова – које је најбоље изразио велики учењак са

¹¹ Н. Радошевић, „У ишчекивању краја – византијска реторика прве половине XV века“, *Зборник радова Византолошког института* 43 (2006), стр. 59–65.

Пелопонеза Георгије Гемист, звани Плитон – само су потврђивала непостојање правог решења за неминовни пад царства у руке свемоћних Османлија.

Као и увек у својој миленијумској историји, Византинци су и у време пада Цариграда задржали двострукост у својим размишљањима и поступцима: с једне стране, византијског менталитета и личности Византинца стајао је идеал непроменљивости, посведочаван из генерације у генерацију истим античким примерима, истим образовањем, културним обрасцима и узорима, те истом лексиком која је била гарант непрекинутог континуитета; с друге стране, али не мање важно, стајала је византијска способност прилагођавања различитим околностима и животним недаћама, чије је постојање било неминовно и уобичајено за сваког Византинца, подједнако као и потреба да се оне савладају, а живот настави.¹² Византијски учењаци су се након пада Цариграда неминовно морали окренути животу, односно новом господару царства Мехмеду Освајачу. Ма колико неповратна пропаст хришћанског царства била тешко прихватљива чињеница, свакодневни *живот* је ипак терао Византинце да прихвате нову стварност и тиме је учине нормалнијом, мање тешком и болном. У историјском делу ученог Критувула са острва Имврос, који је био свестан светског значаја промене која се одиграла с падом Цариграда 1453. године, јер је писање своје историје започео само неколико недеља након тог догађаја не само што је султан Мехмед – са византијском царском титулом *василевса* – главна личност, којој је писац и наменио свој спис, већ некадашњи, византијски свет потпуно нестаје из пишчевог видокруга (и дискурса), а нова стварност постаје апсолутна нормалност, самим тим што је уистину *реалност*.

Можда је још упечатљивији Критувулов однос према смрти, која је готово свеprisутна у времену од 1453. до 1467. године, које његова историја описује. Вођен својим образовањем које је налагало да се у историјским делима неке чињенице или околности могу прећутати, али не и измишљати, Критувул бележи прецизно султанове наредбе о погубљењима противника и заробљеника, уздржавајући се, разумљиво, с обзиром на адресата дела, од било каквог коментара. Помало застрашујућа претња смрћу, која је била иманентна у тим годинама, постаје Критувуловом равнодушношћу према њој још саблазнија – попут каквог злослутног епилога, Критувул увек на крају приповести о одређеном догађају кратко спомене да је султан дао да се поражени противници *убију*, не користећи еуфемизме за тај поступак, уобичајене за византијску традицију описивања смрти. Само на једном месту у његовом делу, при самом крају, Критувул посвећује сву пажњу смрти, у опису куге у Цариграду 1467. године, показујући своје

¹² Стога је самоубиство у Византији било, иако је истраживање тог феномена тек у зачецима, врло ретко и социјално неприхваћено чак и у виду свесног жртвовања (са ретким изузецима у доба иконоклазма), па тиме и готово безначајно по свом утицају на византијски менталитет и византијске ставове о смрти.

познавање античких образаца преузимањем формулација и читавих реченица од Тукидида и Тукидидовог византијског наследника Прокопија. Критовулов исказ да *гробари нису стизали све да покопају; да су се заражени затварали у куће и ту умирали остајући непронађени и непокопани по два или три дана; да се сахрањивало по двоје и троје у исти сандук; и да онај ко је једног дана сахрањивао друге, сутрадан бива сам покопан*,¹³ тиме можда губи на вредности сведочанства очевица, али зато потврђује континуитет византијских ставова о смрти, свести о пролазности живота, и усредсређивања више на стварне околности које прате смрт, него на метафизичке стрепње и домишљања о загробном животу или вечној казни који чекају све смртнике с оне стране живота.

У потрази за менталитетом Византинаца

Ако би се након овог сумарног погледа на византијске ставове о смрти могло закључити нешто о месту које је смрт имала у византијској стварности и о њеном утицају на идентитет и менталитет Византинаца, два феномена својом специфичношћу заслужују посебну пажњу, назначавајући истовремено правце даљих, дубљих истраживања:

а) Византинци су ретко говорили јавно о смрти, потискујући у себи опште људске проблеме, што се довољно јасно види и из њихове невољности да *смрт* назову правим именом, радије користећи описне или посредне изразе, на сличан начин као што су Грци од антике несрећну, леву страну називали *срећном* или опасно и тешко пловно Црно море *Добропловним*. У друштву у коме су живели, именовање појединих непријатних ствари било је подједнако опасно као и њихова суштина, на исти начин као што је отворена вербална критика цара (власти), била подједнако снажна као и сама дела против владара, пошто је изражавала нечије стварне ставове из којих су се, последично, могла изродити наопака дела. Спољашње, социјалне границе понашања и мишљења, одређене умногоме централизованом и моћном државом, Византинци су пресликавали и у приватну област живота, покушавајући да нађу равнотежу између прихваћеног и дозвољеног, с једне, и жељеног и личног, сопственог осећања, с друге стране. Попут политичког притиска државе, цара, идеологије, и нешто мање цркве, постојао је сличан друштвени притисак, који је у византијском свету поставио јасне границе прихватљивих схватања и понашања, са опасношћу за све оне који тако постављене норме прекораче, приморавајући Византинце на начелно поштовање уобичајених друштвених правила и ставова, остављајући му истовремено слободу да свој интимни свет образује по сопственој вољи.

Прилике у којима се говорило о смрти биле су повезане искључиво са сахранама и пратећим ритуалима, без обзира на сву разноликост литерарних

¹³ *Critobuli Imbriotae Historiae*, ed. D. R. Reinsch, Berlin – New York 1983, стр. 205.

жанрова који су имали исту сврху епитафа или њима блиског утешитељног слова. Смрт је представљала феномен који је, свесним или полусвесним настојањима Византинаца, био изолован од *живота*, спадајући међу ствари које су неизбежне, али које се ћутањем и игнорисањем могу дуго држати подаље од себе. Византинци су стварали од смрти табу, на тај начин покушавајући да одагнају свој страх од њене неумитности, на сличан начин као што су се стварањем табуа од парњака смрти, страственог *ероса*, бранили од његовог готово извесног погубног дејства.

б) Индивидуалност Византинаца према смрти, односно непосредан однос између појединца и његове судбине, **остала је недирнута спољашњом, унификујућом и делимично колективистичком природом централизоване државе и пратеће идеологије.** У византијским поимањима или чак страховањима од смрти, црква је имала много мањи значај него што би се то могло очекивати у једном средњовековном друштву. Одређена висока свест о себи, која је Византинцима омогућавала да имају непосредан однос са Богом – посебно од почетка XI века и персонално-мистичне теологије светог Симеона Новог Богослова – на сличан начин као што је сваки Ромеј могао (макар и у теорији) да се обрати самом цару својом молбом, спречила је ексклузивну посредничку улогу цркве између човека и Бога, која је на западу цркви доносила толику моћ. Свестан земаљске природе Христове цркве, Византинац стога није могао поверовати у њену божанску свемоћ, нити препустити сопствени живот у потпуности у њене руке. Имајући увек поред себе доминантну световну власт, са бројним и свеprisутним бирократским апаратом, византијска црква није могла имати онакву политичку и духовну контролу својих верника, нити успоставити свој апсолутни ауторитет као западна црква, који је, по питању смрти, довољно јасан на примеру продаје опроштајница и гарантованог пута у рај, што је Византинцима било не само неприхватљиво, већ и помало банално. Византинац је умирао сам, без обзира на то да ли је реч о цару, монаху, чиновнику, ратнику, учењаку или сељаку, сматрајући да има право на очекивање праведног суда на оном свету и надајући се да ће благи Бог имати разумевања и милосрђа за његове људске слабости.

Summary

Vlada Stanković

Death in Byzantium. An Overview of Byzantine Notions on Death, and Its Place in Byzantine Mentality/Identity

There are two phenomena in the Byzantine notions on death that attract our special attention, at the same time showing the directions for further, deeper research.

a) Byzantines had rarely spoken about death in public, suppressing general human problems, which was clearly visible from their unwillingness to name *death* the right word, using descriptive or indirect words. In the society they had lived, naming certain unpleasant things was equally dangerous as their substance, in the same way as the verbal critic of the emperor (authorities) was as strong as the deeds against the ruler themselves, since they showed someone's real standpoints, from which a real threat could originate. Similarly to the political pressure from the state, emperor, ideology, there was social pressure, which in Byzantine world had drawn clear limits to the acceptable views and behavior, with threats for those who break them, forcing the Byzantine man to adhere to the social rules and attitudes and giving him freedom to shape his intimate word according to his own will.

Death was a phenomenon which was isolated from *life* by conscious or semi-conscious attitudes of the Byzantines, being something unavoidable, but which could be held off by taciturnity or ignoring. Byzantines made a taboo out of death, thus trying to suppress the fear from its fatality, in the similar way they made a taboo out of the death's pair, passionate *eros*, defending themselves from its destructive force.

b) Individuality of the Byzantines towards the death, direct relations between a person and his destiny, remained untouched by the outer, unifying and partly collectivistic nature of the centralized state and its ideology. In the Byzantine notions, or even fear of death, the church was less important than it could have been expected in a medieval society. Aware of the mundane nature of the Christ's church, a Byzantine man could have not believed in its divine almightiness, or completely submit his own life to it. Always having a dominant authorities with numerous and ever-present bureaucratic apparatus, Byzantine church could not have had such political and spiritual control of its believers, or impose its absolute authority as the church in the West. Byzantine man died alone, no matter if it was an emperor, a monk, an officer, a warrior, a scientist or a peasant, believing that he had a right to await a just judgment in the other world and hoping kind God would show understanding and mercy for his human weakness.