

**Максим Васиљевић**

Епископ западноамерички (Лос Анђелес)  
Православни богословски факултет  
Универзитет у Београду

**О хагиографском делу светога Симеона Метафраста:  
биографија, редакција, теологија**

*Сажетак:* Аутор нуди поглед на хагиографско дело знаменитог византијског редактора житија светих и, на основу извора и савремених радова, износи подробно истраживање биографије и метода филолошког рада Симеона Метафраста. Иако је значај метафрастовске редакције често мерен обимом наводне штете коју је она нанела древним хагиографским текстовима (рукописи су после објављивања *Минологиона* уништавани као непотребни), сам Симеон Метафраст свакако није њен узрочник. Пракса стандардизовања, кодификовања и систематизовања знања у његово време је доживела врхунац једног дугорочног развоја енциклопедизма на свим пољима знања. Метафрастовска колекција се проучава у контексту њених претходника и у поступним променама које су се збиле у продукцији хагиографије, особито услед социјалне позадине аутора, сарадника, па и светитеља. Анализирају се Метафрастов стил и филолошке интервенције. Разматрају се креативни аспекти Метафрастовог масивног подухвата и баца ново светло на питање како је и зашто Симеон свесно ажурирао садржај својих оригинала, те коју логику и технику компилације хагиографских колекција је применио у својој хагиолошкој колекцији. Коначно, из ове анализе проистиче и јаснији увид у теологију светости метафрастовских минологиона 10. века. Аутор у закључку предлаже једну хагиографију не као понављање датих одломака и модела, него као једну теологију светости која нас води ка плодносној синтези. Ова синтеза ће нам помоћи да боље разумемо на који начин се историја и есхатологија преплићу на нивоу теологије, народне побожности, монашког живота и односа Цркве и државе.

*Кључне речи:* превођење, редакција, филологија, хагиографија, светост, пролог, житија, рукописи, стил, језик, минологион, литургија, панегирик, химнографија, историја, есхатологија

**Уводне напомене**

У науци се поставља питање<sup>1\*</sup> да ли је византијска хагиографија својим занимањем за есхатолошко, метаисторијско, релативизовала историју и проблеме што их историја намеће. Критика појединих истраживача да су византијски хагиографи, истицањем натприродног и чудесног,

<sup>1\*</sup> Део из ширег рада у оквиру постдокторског истраживања на Сорбони 2003/04, под руководством Бернара Флузена.

омаловажили историјска и политичка питања и тиме поткопали израженију мисионарску активност Цркве, такође се може чути. Као противстав, тврди се како је, с друге стране, западнохришћанско изражено интересовање за историју, преокупација етиком и дубоко поштовање институције (које иде до нивоа легализма), водило забораву есхатолошке визије постојања. Нису ли ови ставови сувише уопштени? Ове и сличне проблеме савремене хагиографије покушаћемо да размотримо анализирајући једно, притом и најважније, дело из опуса Симеона Метафраста (910–987), његов *Μηνολόγιον*<sup>2</sup>, који Православна црква признаје за свој званични *Μινολοῖιον*. Ово своје главно дело, вишетојномној колекцији Житија светих, Метафраст је систематизовао у енциклопедијском маниру десетог века<sup>3</sup>. Будући да је *Συμεὼν ὁ Μεταφραστής* с правом окарактерисан као најзнаменитија личност византијске хагиографије уопште, а посебно 10. века, постоје оправдани разлози да горња питања сагледамо управо на његовом делу.

Овај угледни византијски *ἀγιολόγος* био је логотет (у изворима се срећу следеће титуле: *Metaphrastes*, *Magister*, *Logothetes*, *Pseudo-Symeon*, *Constantinopolitanus*) у доба цара Никифора Фоке (963–969), Јована Цимискија (969–976) и Василија II (976–1025). Неки верују да је био патриције и протоасикритис под владавином Константина VII (944–959) и Романа II Лекапина (959–963). Евстратиадис<sup>4</sup> је покушао да Симеона постави у 11. век, али то противречи директном сведочанству Ефрема Мцира (Малог) који Симеона смешта у шесту годину владавине Василија II.<sup>5</sup> Јахиа (Yahya) Антиохијски такође процењује да је Симеон

2 Налази се у тому 115, 116 и 117 PG Migne.

3 P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*, 1971, 337–39. Покрећућа сила сваког поухвата у вези са ревизијом најстаријих агиолошких текстова и састављање минејских и синаксарских збирки средином 10. века, био је Константин Порфирогенит, надахнитељ и отеловитељ великог пројекта кодификације скоро свих књижевних жанрова за које се знало у његово доба.

4 S. Eustratiades, *EEBS* 10 (1933) 26–38. Погледај и други његов рад „*Συμεὼν Λογοθέτης ὁ Μεταφραστής. Χρόνος τῆς ἀκμῆς καὶ τὰ ποιητικά του ἔργα*“, *EEBS* 8, 1931, 17–65.

5 Једна анегдота коју нам преноси сиријски писац Јефрем Мали (спомиње се у једном грузијском манускрипту; уп. АВ, т. 29, 1910, страна 357) каже да је током шесте године владавине Василија (982), цар био раздражен када је чуо током једне службе читање *Μινολοῖιона* Метафрастовог, у коме хагиограф (на основу свог извора) тврди како се царство окончало (буквално: сахрањено је) са владавином императора Лава. Василије је наредио да се у ватру баце сви Метафрастови списи. Поједини ову немилост повезују са Симеоновом одлуком да се повуче у манастир, како извештава Марко Ефески, а што потврђује и Симеонова Химна Светој Тројици. Уп. и P. Peeters, АВ 29 (1910) 357–59.

био савременик Василија II и патријарха Николе II Хрисоверга<sup>6</sup>. Ова свестрана личност, писац кога Марко Ефески назива „велики логотет“, пред крај живота је највероватније постао монах<sup>7</sup>. Већ од доба Михаила Псела (1018–1096), поштовали су га као светитеља, о чему сведочи служба и панегирик који му је сам Псел саставио, а који ћемо детаљније анализирати у наставку. Због карактера свог рада, добио је име-назив *Μετὰφραστῆς*, што значи: преводилац<sup>8</sup>, редактор. Симеон се родио у Цариграду где је добио највише светско и богословско образовање, а потом је био царев секретар и обављао важне дипломатске мисије, а уз то је био и велики логотет Цариградске цркве, патриције и магистер царевине. Једно време се сматрало да је исти овај Симеон написао и светску *Хронику* чије ће будуће критичко издање поставити сложене проблеме пред историчаре.

Треба рећи да постоји неколицина озбиљних истраживача који су се бавили *Μινολοῖιον*ом Симеона Μεταφραστα. Поред Хогела<sup>9</sup> (Høgel) у најновије време, по значају се истиче већ сада класична студија монсињора Ерхарда [Ehrhard] о хагиографској и хомилетичкој литератури<sup>10</sup>. Ерхард је дефинитивно реконструисао структуру колекције (десет томова који нам доносе укупно стотину и четрдесет осам текстова). План овог његовог класичног дела, где је установио разлику између пред-метафрастовских, метафрастовских и пост-метафрастовских текстова, помогао је многим да разумеју размере Симеоновог подухвата и

6 Овај арапски аутор вели: „Четврте године владавине Василија [980]... у ово доба би познат Симеон секретар и логотет који је саставио историју светитеља и њихових празника“ (*Histoire de Yahia-Ibn Saïï, PO* 23 [1936] 402). Уп. и V. Vasiljevskij, ZMNP 212, дец. 1880, 436.

7 О томе нам сведоче поједини његови биографи, о чему ћемо говорити нешто касније.

8 Разлог зашто је Симеон назван μεταφραστῆς произлази и из текста његове службе, где канон има акrostих: Μἔλλω σε τὸν ὑράψαντα τὰς μεταφράσεις. Извесни филолози (уп. К. Κόνδου, *Γλωσσικαὶ Παρατηρήσεις, ἐν Ἀθήναις* 1882, 427–430) инсистирају да је читање Μεταφράστῆς правилније од Μεταφραστῆς (аналогно правилном παραφράστῆς). Чињеница је, међутим, да су Симеона његови савременици називали Μεταφραστῆς те се и рукописна традиција тиме руководи. За изворе уп. Томадакис, *Εἰς Συμπεῶνα τὸν Μεταφραστῆν, EEBBS* 23, 1953, 115.

9 С. Høgel, *Symeon Metaphrastes: Rewriting and Canonization*, University of Copenhagen — Museum Tusulanum Press, Copenhagen 2002. Према нашем сазнању, ова књига представља прву монографију у потпуности посвећену Симеону званом Μεταφραст и *Μινολοῖιону* који носи његово име.

10 *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, 3 vols. (Leipzig 1936–52 = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Reihe 4.5–7; ganze Reihe 50–52). Овај немачки схолар је студирао грчке хагиографске текстове и оставио монументални тротомни рад о њима.

да закључе да он заиста представља прекретницу у историји византијске хагиографске литературе.

У овој расправи, покушаћемо најпре да осветлимо допринос Симеона Метафраста његовом времену. Питање на које треба понудити одговор гласи: *у чему се њачно састіоји Симеоново хагиографско дело?* Истраживачу пада у очи најпре да се овај писац у начину излагања древних *Житија* разликује од дотадашњих хагиографа. Биће да је он, према налогу ромејског цара, имао дужност да скупи сва древна житија и да их распореди по месецима и датумима. Према Хогеловој хронологији, *Минологион* је састављен после 969. године. Ношен великом ревношћу и ентузијазмом да пронесе славу светих подвижника<sup>11</sup>, свети Симеон је не само сакупио повести о њима, расути по многобројним рукописима, него је многе од њих прерадио, а неке делимично и скратио (прерадио је и изнова саставио стотину четрдесет и осам животописа). Симеон је већину текстова компоновао трудећи се да их језички стандардизује и поједностави<sup>12</sup>, обукавши неке од њих у реторску одору. Све елементе је организовао све у складу са празницима црквеног календара. То дело је високо оценио његов савременик Никифор Уранос<sup>13</sup>, а Псел ће му, како рекосмо, посветити *εὐκώμιον* (похвално слово).<sup>14</sup> *Стируктурална* димензија Метафрастова рада показује се врло интересантном за истраживање. Исто важи и за филолошку димензију с обзиром на чињеницу да је он стари, тежак и умногоме неразумљив језик, заменио савременим, чистим и лепшим језиком (отуда *метафрасти* = преводилац), обојио га новим фигурама и метафорама и, све у свему, обрађена житија на свој начин *контекстуализовао*. Коначно, али не и последње, остаје да се размотри и његова теологија светости.

За нас је важно и питање начина бављења *историјом* и *историјских чињеница* у делу Метафраста. Већ је Флузен [Flusin<sup>15</sup>] показао како се у житијној књижевности установљује веза између историје и чуда и од каквог је она значаја. Модерни истраживач тражи непристрасан одговор на питање откуда у многим хагиографским делима толико пренебрегавања „историчности“ и зашто постоји толико баналних нетачности (како је приметио још Бек)? Да ли Симеон следи исту линију?

11 Уп. његове карактеристичне речи у *Σάμωων βίος καὶ πολιτεία*, PG 115, 277a. Види и ниже.

12 Н. Zilliacus, *BZ* 38 (1938) 333–50; W. Lackner у *Byzantios* 227–31.

13 Mercati, *Collbyz* 1: 565–73.

14 Psellos, *Scripta min.* 1: 94–107

15 *Miracle et histoire dans l'oeuvre de Cyrille de Scythopolis*, Etudes Augustiniennes, Paris, 1983.

Утисак који стичемо (заједно са новијим истраживачима) јесте да је Симеон хронограф-историчар у чију се веродостојност може веровати. Но, да ли је он изузетак? Уистину, како објаснити ту хиперболичну приврженост есхатологији код појединих хагиографа? Да ли због тога што је за Византинце (тачније, Ромеје) есхатологија уистину била та која пружа „извесност ствари невидљивих“ (Јев 11, 1) из чега би следило недовољно ангажовање на плану историје? Или је можда проблем у савременом читању извора? Биће да су разлике у менталитету и приступу теологији и црквеном животу, а можда и у етосу, између ранијих времена и данас, толико изражене да ми сада не можемо адекватно да разумемо *димензију чудесној у хагиолошкој књижевности*. Можда је непредвидљивост и недовољност историје (њена антиномичност и трагизам) представљала такву енигму да је чежња за трансцендирањем исте била тако неутољива. Све су то незаобилазна питања за онога ко покуша да разбере *стварни карактер животијне књижевности* или хагиографије. У том смислу, *Минологион* Симеона Метафраста се показује као најпогоднији предмет истраживања.

Намера нам је да већи део рада посветимо *историјском* прегледу Симеоновог опуса, а онда и његовој структуралној димензији. Покушаћемо да укратко анализирамо језик и стилистичке преференце Метафрастове (рецимо, традицију атицизма<sup>16</sup>) и да потом истражимо основе теологије светости код Симеона покушавајући, рецимо, да одговоримо на питање у којој мери је павловско, ранохришћанско виђење светости присутно код њега? Да ли он даје предност појединим типовима светитеља? Постоји ли у његовој хагиологији веза између *lex orandi* и *lex credendi*? Ту би ваљало испитати на који начин се *историја* и *есхатологија* преплићу на нивоу *теологије*, народне *јобожности*, *монашкој* живота и односа Цркве и државе<sup>17</sup>. Ово би нам помогло да на крају све поменуте тенденције размотримо из савременог угла (место есхатологије и историје у животу и теологији Православне цркве данас). Према томе, кроз хагиографски рад Симеона Метафраста настојаћемо да сагледамо на који начин се у источној Цркви историја испитује у светлости есхатологије. Наш рад делимо на четири поглавља од којих би свако било саграђено на методолошком јединству дијахронијског (или

16 Овим аспектом се посебно бави Е. Schiffer, *Untersuchungen zum Sprachniveau metaphrastischer Texte und ihrer Vorlagen* (Investigations into the level of style in metaphrastic texts and their sources), Vienna 1999.

17 Новији проучаваоци истражују различита питања која повлачи метафрастовска редакција попут кодификације, секуларизације, рационализма итд.

историјског) и синхронијског (или структуралног) приступа, како би се сачувала неопходна равнотежа између историје светости и њене критике и како би теолошка аргументација *pro et contra* Метафраста била смештена у историјске оквире. Ово би нам пружило *конкретне* назнаке за дубље разумевање односа западног и источног хришћанског поимања светости у светлу истраживања.

Шире гледано, ово су питања на која морамо пружити задовољавајући одговор у контексту данашњег односа западне и источне цивилизације. Може ли се православна Црква прилагодити историјском плурализму цивилизације, а да не изгуби своју есхатолошку визију? Може ли на хришћанском Западу есхатолошка вера Цркве имати значајнију улогу у изградњи јединства, како Европе тако и нашег модерног света?

## I. Метафраст у свом историјском контексту

Примарни биографски извор сваког писца представљају подаци које је сам он, намерно или успут, оставио о себи. На друго место долази оно што су други о њему забележили. Кад је реч о Симеону Метафрасту, биографско истраживање се ограничава првенствено на податке које су о њему оставили други<sup>18</sup>. Тако су извори за живот Симеона Метафраста следећи: 1. Пселова *Похвала кир-Симеону Меџафрасџу*<sup>19</sup>, која следи после (по свој прилици његове) 2. *Службе Симеону лоџоџеџу Меџафрасџу* (Ἀκολουθία εἰς Συμεῶν λογοθέτην τὸν μεταφραστήν), 3. *Синаксар Симеону Меџафрасџу* Марка Евгеника (+1444)<sup>20</sup>, 4. *Сџихови* Никифора Ураноса<sup>21</sup> и 5. сведочанства из *Исџорије* Лава Ђакона<sup>22</sup>. Мањи елементи његове биографије и датирања могу се исцрпети и из неких његових дела. На пример, *Живот светог Сампсона* (27. јун) садржи алузије на његову

18 О малобројним подацима које нам доноси дело самог Метафраста види. Gouillard, страна 2961. Потпунији преглед види код Н. Томадакиса, *Εἰς Συμεῶνα τὸν Μεταφραστήν*, *EEBS* 23, 1953, 113-38.

19 M. Psellos, *Ἐγκώμιον εἰς τὸν Μεταφραστὴν κῆρ Συμεῶν*, éd. E. Kurtz et F. Drexl, *Mich. Pselli Scripta Minora I*, Milan 1936, p. 94-10; (*BHG* 1675).

20 *Συναξάριον Συμεῶν Μεταφραστοῦ*, изд. А. Ραπαδοπουλος-Κέραμευ, *Maurocordateios Bibliothèke*, Constantinople, 1884, p. 100-105. Уп. и Јером. Иринеј Буловић, *Τὸ μυστήριον τῆς ἐν Ἁγίᾳ Τριάδι διακρίσεως τῆς Θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας κατὰ τὸν Ἅγιον Μάρκον Ἐφέσου τὸν Εὐγενικόν*, Πατριαρχικὸν Ἰδρυμα πατερικῶν μελετῶν, Θεσσαλονίκη 1983, 453.

21 *Vers de Nicéphore Ouranos sur la mort de Syméon*, éd. S. G. Mercati, *AB*, t. 68, 1950, 126-34.

22 Leo the Deacon, *Historiae Libri X*, уред. C. B. Hase (Bonn, 1828). Новије издање: *The History of Leo the Deacon: Byzantine Military Expansion in the Tenth Century*, By Alice-Mary Talbot, Denis F. Sullivan, *Dumbarton Oaks Studies*, XLI, Washington, D. C.: Dumbarton Oaks. 2005.

хагиографску активност, као и спис *Слова о Марији* (15. август) који обрађује један текст Јована Геометра (крај 10. века). Симеон је саставио Химну Светој Тројици<sup>23</sup> и редиговао разне *Каноне* и *Сѣихире*, као и дела из корпуса Василија Великог и других отаца Цркве.

Пре анализе извора, рецимо да је идентитет личности Метафраста био предмет многобројних спорења. Изнова испитани делови до-сијеа — Живот светог Сампсона (*BHG* 1615), који је вероватно сам Метафраст саставио, а после смрти Јована Цимискија 976; затим, сведочанства Никифора Ураноса, потом арапског историчара Јахије ибн Саида [Yahya-ibn-Sai'd], као и поменутог Псела и, коначно, грузијског преводиоца Ефрема Мцире и Марка Ефеског — помогли су да се установи прецизна хронологија. На основу тога, укратко, може се рећи да је Метафраст, по свој прилици, рођен у Константинопољу у богатој породици за време владавине Лава VI (886–912), да је после 962. године — а можда већ и 959. године — заузимао неколико положаја у високој царској администрацији пре него што је, после 969. године, преузео функцију *λοιοθηῆτα δρομα*<sup>24</sup> — то је положај који је он држао док се није дао на обраду *Μινολοῖσιона* — и да је умро једног 28. новембра после 982., а можда и 987. године. Оваква хронологија би тако Метафрасту придала и ауторство *Хронике*, редиговане између 948. и 963. године од стране неког ко се зове Симеон Логотет, јер је наш хагиограф заузимао тај положај само неколико година касније. Приписивање Метафрасту корпуса *Писама* (*Lettres*) која је издао Darrouzès<sup>25</sup> остаје под знаком питања.

Покушајмо да анализирамо и синтетизујемо сва обавештења из поменутих извора. Приличан број података добијамо из оног што у *Похвали* Симеону каже Михаил Псел, његов најближи биограф и знаменити византијски философ. Речено је већ да метафрастовска Житија (као Симеонови редакторски списи) пружају незнатне податке о њему. Ово није место за упоређивање текстова да би се показало у чему један аутор (рецимо, свети Марко Ефески у *Синаксару*) следи другога (на пример, Псела), а у чему не. Несумњиво је да Марко познаје Псела и да користи његов *Εἰκομιον*, као што је непорециво да користи и друге изворе о Метафрасту. Није искључено ни то да је Марко имао у

23 J. Koder, „Ein Dreifaltigkeitshymnus des Symeon Metaphrastes“, *JÖB* (Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik) 14, 1965, 129-138.

24 О звањима, титулама, офикијима Цркве у Византији вид. J. Darouzzès, *Recherches sur les ὀφφικια de l'eglise byzantine*, Paris 1970.

25 *Épistoliers byzantins du X<sup>e</sup> s.* [= *Archives de l'Orient chrétien*, 6], Paris, 1960; уп. AB, 79 [1961], p. 184-185.

виду малопре поменуто *Жиѡије Свеѡοι Самѡсона* од нашег Симеона, где се наводе чуда светитеља до времена царева Романа II (959–963) и Јована I Цимискија (969–976).

Из Пселове *Похвале*<sup>26</sup> (*Εἰκομιона*), сазнајемо да је Константинопољ место рођења и постојбина Симеонова (τοῦτον δὴ τὸν περιώνυμον ἄνδρα καθ' ὅραν ὡς εἰπεῖν ἢ Κωνσταντινούπολις ἐξήνθησεν), дакле, идеално место за стицање најширег класичног образовања (ἦν μὲν ἡ φύσις εὐδρομόν τι χρῆμα καὶ εὐθὺς προῖδν κατ' εὐθύ· ὅθεν αὐτοφυῶς μὲν ἐρρήτόρευε, πρὸς δὲ φιλοσοφίαν ὁ βαθὺς τῆς ψυχῆς κόλλος ἄφθονα ἐδίδου νοήματα). У *Синаксару*, који је написао Марко Ефески, стоји да је Симеон рођен у богочуваном и царском граду (Константинопољу) у време цара Лава VI Мудрог (+912), од родитеља знаменитих (πατέρων τε ἐπιφανῶν καὶ ἐνδόξων), услед чега је примио и изврсно васпитање (ἀγωγῆς ἀρίστης εὐμοίρησε)<sup>27</sup>. Марко Евгеник је, дакле, концизнији од Псела и даје информацију које овај нема (да је Μεταφραστ рођен за владавине Лава VI). Надаље, он потврђује податак о везама које је Μεταφραστ имао са знаменитим војним официрима (καὶ τοῖς ἀρίστοις τῶν στρατηγῶν, ὡς αὐτός φησι, παραθέων καὶ συνεπόμενος) јер ми знамо да је Никифор Уранос, који је стиховима оплакао свог пријатеља Μεταφραста, био истакнути генерал.

Пселова *Похвала* (*Εἰκομιон*) описује Симеона као човека обдареног (οὐδὲ χαρίτων ἄμοιρος ὁ ἀνήρ), али и трудољубивог у стицању образовања и знања (κατήρτυτο αὐτῷ πρὸς πᾶσαν σπουδὴν μετ' ἐμμελοῦς παιδιᾶς καὶ ἡ γλῶττα καὶ ἡ διάνοια), као достојанственог у држању и одевењу (μεγαλοπρεπῶς δὲ ἔχων καὶ τῆς στολῆς καὶ τοῦ σχήματος ἅμα καὶ τοῦ βαδίσματος), и са етосом који га је чинио издашним у делима човекољубља (ἀντήλλαττε τὸ ἦθος πρὸς τὸ φαινόμενον, ἐπίχαρις τε ὢν καὶ εὐπρόσιτος καὶ αὐτόθεν ἔλκων πάντα τῷ μειδιάματι, εἶχε δὲ καὶ τῆς χειρὸς ἀφειδῶς, δύο ταύτην ἐπεκτεινόντων, πλούτου καὶ προαιρέσεως). Марко такође истиче Симеонове врлине: “ἐπήνθει δὲ ἅπασι τούτοις ὁ τοῦ θεοῦ φόβος καὶ ἡ πρὸς ἀρετὴν οἰκείωσις, ἐκ πρώτης τριχός, ὡς εἰπεῖν, αὐτῷ συμφυθέντα καὶ συναυξηθέντα καὶ συνακμάσαντα”. У Стиховима Никифора Ураноса, генерала и пријатеља Μεταφραστοвог (које је објавио проф. S. G. Mercati<sup>28</sup>) које треба посматрати као важан биографски извор, на-

26 M. Psellos, *Ἐγκώμιον εἰς τὸν Μεταφραστὴν κῆρ Συμεών*, éd. E. Kurtz et F. Drexl, *Mich. Pselli Scripta Minora* I, Milan 1936, 94–10.

27 γεννᾶται μὲν ἐν τῇ θεοφυλάκτῳ ταύτῳ καὶ βασιλίδι πόλει κατὰ τοὺς χρόνους Λέοντος τοῦ σοφωτάτου καὶ εὐσεβοῦς βασιλέως, πατέρων τε ἐπιφανῶν καὶ ἐνδόξων τυχῶν ἐλευθερίως ἐτράφη καὶ ἀγωγῆς ἀρίστης εὐμοίρησε.

28 *Vers de Nicéphore Ouranos sur la mort de Syméon*, éd. S. G. Mercati, AB, t. 68, 1950, p. 126–34.



лазимо доста подударности са Пселовим подацима. Тако, Никифор хвали реторичку способност Метафрастову (ή γλῶσσα πηγὰς ή βλύσασα τῶν λόγων), љупкост етоса, дубину, његову праведност као судије, милосрђе и човекољубље, као и чистоту, вероватно зато што је Симеон у души био монах (σὰρξ ἀγνοοῦσα σαρκικούς πάντας ῥύπους), искреност, доброту. Из *Στιхира ἰο αλφαδεῖν*, Симеоновом делу, сагледавамо делимично и Симеонову психологију. Како вели Томадакис<sup>29</sup>, будући да византијски химнографи при састављању тропара говоре у име верника, често садржај ових текстова осликава душевно стање и настројење њихових стихописаца (то важи на пример за Романа) па често не знамо до које тачке досеже лични елемент<sup>30</sup>, а где почиње оно опште (ἀντιπροσωπευτικόν). Карактеристични су стихови Симеонови, који се и данас у Православној цркви певају на вечерњој у среду пете недеље великог поста<sup>31</sup>. Још ближи утисак о Симеоновом духовном карактеру, савремени православни верници могу стећи читањем његових молитава пред причешће, забележених у скоро свим правилима за молитву.

Николај Уранос помиње Симеонова звања и списатељски однос према Цркви и оплакује отишлог друга (ὡ πιστὰ φίλτρα, φῶς φιλοῦντων ὀμμάτων, / ἐμῶν δὲ μᾶλλον, οἷς προσεῖχες καὶ πλέον, / πῶς σὴν ἐγὼ στέρησιν οἶσω μετρίως, / ὁ σοὶ τὸ πᾶν ἔν καὶ πνοῇ Νικηφόρος); Уранос ће такође рећи да су они читали и оцењивали дела један другог. Занимљиво је приметити да, док је овде јасно истакнута похвала Симеонове опште услуге држави, (κοινωνὲν μόχθων φροντίδων τε μυρίων), дотле нема говора о евентуалном историјском спису Симеона. Према томе, о Метафрасту као *χροноγράφου* ни Уранос ни Псел, а после њих ни Марко Ефески, не знају ништа<sup>32</sup>.

Псел оцењује Симеоново мудрољубље као етички доследно, а реторску умешност као дубоко философску (ἐφιλοσόφει γοῦν μετὰ τῆς ἠθικῆς πιθανότητος καὶ ἐρρητόρευε μετὰ τῆς φιλοσόφου βαθύτητος), при чему је складно спајао научне области (καὶ ἦν ἀμφοῖν τοῖν γενοῖν ὁμοίως εὐάρμοστος καὶ οὐθ' ὁ φιλόσοφος τὴν πολιτικὴν ἐμίσει ὑπόθεσιν... οὐθ' ὁ

29 *Εἰς Συμεῶνα τὸν Μεταφραστήν*, ΕΕΒΣ 23, 1953, 132.

30 Томадакис ово показује на примеру стиха „Γὰρ ὠμίλησα τῇ προστάξει, καὶ παρέβην κοίτην τὴν ἐμὴν“ (Триод, страна 273), где Симеон говори очигледно о неком другом, јер ми смо од Псела већ обавештени да је Симеон умро безбрачан.

31 Ἄπας ὁ βίος μου μετὰ πορνῶν / καὶ τελωνῶν ἐκδεδαπάνηται! / Ἄρα δυνήσομαι κἂν ἐν γῆρα μεταγῶναι ἄπερ ἐξήμαρτον; / Δημιουργὲ τῶν ἀπάντων καὶ ἰατρὲ τῶν νοσοῦντων, Κύριε, πρὶν εἰς τέλος ἀπόλωμαι σώσόν με. Слично психичко расположење изражавају и *Μολιτῶνε* Метафраста (Migne PG 114, ст. 221). Уп. Томадакис, *Εἰς Συμεῶνα τὸν Μεταφραστήν*, ΕΕΒΣ, т. 23, 1953, р. 132.

32 Томадакис, *Εἰς Συμεῶνα τὸν Μεταφραστήν*, ΕΕΒΣ, т. 23, 1953, 130.

ρήτωρ πρὸς τὴν ἐπιστήμην ἀλήχθετο). Из наведених Пселових речи, следи да је Симеон био и научник и књижевник, чему је свакако допринело његово порекло и средина (καὶ γένους εὖ ἔχων καὶ τὰ τῆς εὐκλείας οἴκοθεν κεκτημένος βαθεῖ τε πλούτῳ κομῶν...). Пошто је био благородан и имућан, то је био у стању и да пројави врлину добротинства (μῆτε τὴν ἐσθῆτα μεταλλάξας μῆτε τι τοῦ μεγαλοπρεποῦς καθυφεῖς μῆτε τὸ γένος ἀτιμάσας ταῖς τοιαύταις καινοτομίαις... τῇ μὲν ἀπὸ τοῦ γένους φιλοτιμία ὕλη πρὸς τὸ εὖ ποιεῖν πολυαρκεστάτῃ ἐχρήσατο, τὴν δὲ ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἀρετὴν ἀφορμὴν εὐθὺς ἔσχε μεγαλοπρεπειᾶς τε καὶ λαμπρότητος). Свети Марко Ефески истиче Μεταφραστα као пример потпуног очишћења и боговиђења.

Потом Псел спомиње да је Симеон служио не једног, него више царева (βασιλεῦσι<sup>33</sup> γὰρ ἐπέραστος γεγινώς τὰ τιμώτατα τῶν ὄλων πεπίσταυται) у одељку који је крајње поучан за одређење дужности великог логотета – у 10. и 11. веку – у односу на управу и спољне послове. Псел одлично познаје ове ствари па је зато, пишући о Μεταφραсту, намерно обухватио и овај службени положај који је заузимао наш Симеон<sup>34</sup>. По овом питању се и Маркови искази углавном подударају са Пселовим. Тако је следеће обавештење врло слично ономе које нам је Михаил Псел дао у вези са функцијом *λοιοσηῖα*<sup>35</sup>. Последњи одељак је посебно помогао да се хронолошки тачније дефинише животни век и делатност Μεταφραστα. Осветљењу овог питања је помогло и сведочанство поменутог Јахија-ибн-Саида (+око 1066) да је Симеон живео за патријарховања Николаја Хрисоверга (984–996) при Василију II, као и вест Грузијца Јефрема Малога-Мцире да је живео за време владавине

**33 Не βασιλεῖ (у једини), јер Симеон је служио више него једног цара.**

34 βασιλεῦσι γὰρ ἐπέραστος γεγινώς τὰ τιμώτατα τῶν ὄλων πεπίσταυται, τὸ μὲν ἐγγὺς ἐστάναι τοῦ βήματος διὰ τὴν σύνεσιν, τὴν δὲ τῆς πολιτείας διοίκησιν διὰ τε τὴν τῆς φύσεως ἐπιτηδειότητα καὶ τὴν τῶν πραγμάτων προσλαβῶν ἐπιμέλειαν. καὶ πρῶτα μὲν ταῖς μυστικωτέραις ἐφειστήκει τῶν πραξεων καὶ τοῖς ἀπορρήτοις βουλευμασι κοινωνὸς περιεστήκει τοῖς συμβουλευουσιν. ἐπεὶ δὲ ἡ τοῦ τρόπου πίστις ἐν τούτοις τοῦτον ἐκήρυξε, μετὰ τῶν ἀδύτων καὶ τὰς κοσμικὰς φροντίδας συνειληφεν, ὡς αὐτὸν γεγενῆσθαι εὐσαγγελέα τε τῷ κρατοῦντι τῶν ἔξωθεν καὶ ἐξαγγελέα τῶν τοῦ κρατοῦντος τοῖς ἔξωθεν. καὶ ἦν ὡσανεὶ δεσμὸς τῆς διοικήσεως ἀκριβῆς (*Scripta minora* I, 98, 1-18)

35 οὐ πολὺς ὁ μεταξὺ χρόνος καὶ συμπροϊούσης αὐτῷ τῇ ἡλικίᾳ τῆς ἀρετῆς καὶ παιδεύσεως ἐπὶ τῶν κοινῶν πραγμάτων καθίσταται, καὶ λογοθέτης μέγας χειροτονεῖται, καὶ τοῖς μεταξὺ βασιλεύσασι Φωκᾶ καὶ Ἰωάννη [963–976] σταθερῶς καὶ γνησίως ὑπηρετήσας, ὡς ἔδει, τὸν ἐν ἀταξίᾳ πραγμάτων βεβηκότα καὶ στάσιμον ἐν τῷ μεγαλοφρεῖ τοῦ φρονήματος, τῷ μετ' αὐτοῦς Βασιλείῳ τῷ Πορφυρογεννήτῳ [976-] τὴν πατρῶαν καὶ παπῶαν ἀρχὴν ἀνασφίξει καὶ συγκαθίστησι καὶ γίνεταί τούτῳ τὰ πάντα, τῶν ἔνδον ὁ πιστότατος, τῶν ἐκτὸς ὁ πρακτικωτάτος, τῶν ἀπορρήτων κοινωνὸς βουλευμάτων, τῶν μυστικωτέρων πράξεων βραβευτής, τῶν ἔξωθεν δεομένων εἰσαγγελεύς.

Василија II. Свети Марко је такође сачувао епизоду о Симеону која има везе са његовим дужностима као министра спољних послова. Једном приликом, Симеон је примио персијског изасланика и расправљао са њим о разним питањима, што је потоњег импресионирао<sup>36</sup>.

Из *Службе* (ἀκολουθία) сазнајемо и да се Симеон укључио у филолошке расправе свога времена (διὸ τὸν μάρτην καυχώμενον πλοκαῖς διαλέξεων ἐξελέγξας ταπεινοῖς). Такође, у шестој песми стоји податак о почетку Симеонове хагиографске делатности где се тврди, додуше погрешно (као што ће установити Хогел<sup>37</sup>) да је Житије преподобне Теоктисте његов први спис (τὸ πρῶτον σου σύγγραμμα; види и пролог овог Житија). О мотивима рада на житијима, сам Симеон вели карактеристично да је желео да опише различите светитеље и мученике који су подвизи-ма и трудовима, животом и делом угодили Богу (καὶ πῶς γὰρ οὐ μέμψις ἔυλογος καὶ δικάια, εἰ πολλῶν ἐτέρων ἀγίων, τῶν μὲν μαρτύρων, τῶν δὲ καὶ ἄλλως εὐαρεστηκῶτων Θεῷ, τῶν μὲν ἄθλους καὶ πόνοους, τῶν δὲ καὶ βίους καὶ πράξεις κατὰ σπουδὴν συνταξάμενοι...) <sup>38</sup>.

Везу Симеона Метафраста са аутократором Константином Порфирогенитом потврђује и једна Симеонова посланица цару у којој га карактерише као најмудријег од свих царева (φιλοσοφώτατον βασιλέων) хвалећи стил посланице коју му је овај послао<sup>39</sup>.

О Метафрастој филолошкој делатности биће речи мало касније (Псел је ту прилично детаљан), а сада само наводимо да је неповољан положај Метафраста, који се могао десити у време владавине Василија II (976–1025), превремено ставио тачку на цео хагиографски подухват<sup>40</sup>, премда није спречио ширење збирке. Посредан доказ о завршеном Симеоновом раду јесте сведочење писма ђакона Евареста упућеног Константину Порфирогениту у коме писац извештава цара о резултатима посла који је сам цар наложио, а то је сабирање свих Житија светих целе

36 καὶ τὸν ἐκ Περσίδος ἦκοντα πρέσβυν, ἐπ' εὐγλωττία τε καὶ σοφία χαλδαϊκῆ βρενθυόμενον καὶ περὶ θρησκείας διαλεχθῆναι ζητοῦντα, τῆ τῶν λόγων δυνάμει καὶ χάριτι καταπλήξας καὶ ἀχανῆ καὶ ἄφωνον ἐργασάμενος, ὡς ἀπελθεῖν ἐκεῖνον μᾶλλον τῶν ἄλλων ἀπάντων ὅσα Ῥωμαίοις ὑπῆρχε τότε θαυμάζοντα.

37 Høgel, *ιστῖο*, страна 66.

38 *Σάμψων βίος καὶ πολιτεία*, PG 115, 277A.

39 Ὅπως δὲ καὶ τὰ ἐκ τῆς τέχνης ἄνθη καθωραΐζε τὴν ἐπιστολὴν! οἶα μὲν γὰρ ἡ τῶν ὀνομάτων καλλιτέπεια καὶ φαιδρότης! οἶα δὲ ἡ τῆς συνθέσεως ἁρμονία! τὸ δὲ τῶν σκωμμάτων εὐστοχον καὶ δάκνον μετὰ τοῦ ἡδοντος ἡ δὲ τῶν Γραφικῶν χρήσεων εὐκαιρία, καὶ ἡ ἐν ἅπασιν ἐπιτρέπουσα φυσικὴ τις εὐροια καὶ χάρις, οἶον ὀπώρα τι κατὰ τὴν ὥραν γλυκερὰν λιβάδα καὶ μελιχρὰν ἀποστάζουσα (PG 114, 229ab).

40 О некомплетном карактеру метафрастичке збирке вид. код Хогела, страна 69-70.

црквене године<sup>41</sup>. Изгледа да најстарије сачуване копије метафрастовских текстова и нису метафрастовски Минологиони, него мешовите збирке, што је Хогела навело да сугерише да су Метафрастова дела најпре циркулисала у изолованој форми, „испод мантила“ и да је само нешто касније збирка била објављена онако како је сада познајемо, потпомогнута од стране извесног Константина Новог (Κωνσταντῖνος νέος)<sup>42</sup>.

Према *Служби λοιοῖηεῖυ Μετῆαφραστῆυ*, Симеон је до краја живота остао безбрачан тако што се чувао уздржањем (ὡς γὰρ ζῶν σαρκικῶν μεῖξεων διετήρεις τὸ σαρκίον σου). Псел нас је обавестио да је Симеон живео безбрачно, док Марко Ефески додаје да је Симеон пре смрти пострижен за монаха, после чега је узашао ка горњем сабору светих (πρὸς τῷ τέλει τοῦ βίου καὶ τῷ ἱερῷ τῶν μοναχῶν ἐπικοσμηθεὶς σχήματι μετατίθεται τὸ πολίτευμα καὶ πρὸς τὴν ἄνω συγκλήτου μεταβαίνει) да би се придружио збору светитеља, учитеља, преподобних и мученика (χοροῖς διδασκάλων ἁγίων καὶ ἀσκητῶν συναπτόμενος καὶ μαρτύρων). Ово је аналогно ономе што је о горњем и доњем сенату (συγκλήτου) писао Псел (имајући у виду државне функције). Истоветна је и информација о погребу овог човека светости и чистоте: “θαυμαστὴ γὰρ τις καὶ ἄρρητος εὐωδία τὸν τόπον ἐπλήρου καὶ παρέμεινε πολλοῦ τῷ λειψάνῳ καὶ τῇ σορῶ, καὶ διὰ παντὸς ἔμενεν, εἰμὴ τινες παρ’ αὐτῷ καταθεῖναι καὶ ἕτερόν τι σωματίον τετολμήκασιν· αὐτίκα γὰρ ἡ πηγὴ τῆς εὐωδίας ἐκείνης ἔστη καὶ πέλαυται, δεικνύντος κὰν τουτῷ θεοῦ τὸ ὑπέροχον τῆς τοῦ ἀνδρὸς ἀγιωσύνης καὶ καθαρότητος”.

Симеонова кончина је била спокојна па је он, према *Служби*, одмах по уснућу видео место где обитавају свети које је поздравио доспевши у тај надсветски живот (ἐκ γῆς ἀπαίρουσα πρὸς οὐράνια ἢ ἱερὰ ψυχὴ σου,

41 Уп. *Συναξάριον τῆς Ἐκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως* (Синаксар Константинопољске Цркве), страна XIII-XIV.

42 Према белешци *Vaticanus gr. 815* (v. 1<sup>v</sup>, други том метафрастовског Минологиона за децембар, XII век). Већина истраживача сматра да се ради о Порфиροгениту, као што чини и Σ. Πασχαλίδης (*Νικήτας Δαβίδ Παφλαγῶν. Συμβολὴ στὴ μελέτῃ τῆς προσωπογραφίας καὶ τῆς ἀγιολογικῆς γραμματείας τῆς προμεταφραστικῆς περιόδου*, Θεσσαλονίκη 1999, страна 308, фн. 33) занимљивом анализом белешке ”στεφοδότα”. Уколико се пак усвоји хронологија Кристијана Хогела (метафрастовски Минологион је састављен после 969), овај Константин не може бити Константин VII Порфиροгенит (913–959), како се често веровало до сада, него би требало мислити на Константина VIII (1025–1028). Како примећује X. Lequeux (у приказу Хогелове монографије, Christian Høgel, *Symeon Metaphrastes*, у *Annalecta Bollandiana* 121, 2003, 1, 193–195), ова наводно друга публикација, шта више официјелна, оставља забуну: човек осећа и поред свега тешкоћу да призна да један цар шири колекцију текстова очевидно некомплетну, не старајући се да је комплетира..., као што су се трудили на разне начине Јован Ксифилин, нећак патријарха Јована VIII Ксифилина (1064–1074), као и редактори „kaiserlichen Menologien“, „vermischter Metaphrast“ и „erweiterter Metaphrast“.

θεόφορε, σκηνώματα ἀγαλλόμενον εἶχε τὸ πρόσωπον, βλέπουσα τοὺς ἁγίους αὐτῇ συγχαίροντας καὶ πρὸς ὑπερκόσμιον ζωὴν ταύτην προπέμτοντας). Сличности са аналогним мислима записаним у Пселовом *Εἰκομιону* су очигледне (ἀπέδειξε γὰρ κὰν τῷ τέλει, ὁποῖος αὐτῷ ὁ διεσπουδασμένος βίος ἐτύγχανεν ὧν ὄυ γὰρ ὡσπερ τετμήσθαι αὐτὸν οἱ συνεωρακότες φασὶν οὐδὲ διηρησθαι, ἀλλ' ἐφκει ὡσπερ τινὸς δέσμης ἐλευθερούμενος καὶ ἰλαρῷ πρὸς τοὺς ἄγοντας ἀγγέλους ἀνατεινόμενος νεύματι καὶ πως ἐπιδουὸς ἑαυτὸν ταῖς ἐκείνων χερσίν, ἵνα ταχὺ ἀνασταίη τοῦ σώματος).

У 9. песни *Службе* датиран је дан његове смрти, речима да је отпутовао Господу жељеноме на дан упокојења преподобномученика и исповедника Стефана Новог<sup>43</sup> (†767), пострадалог ради светих икона (πρὸς τὸν ποθοῦμενον... ἐξεδήμησας Κύριον κατ' αὐτὴν τὴν ἡμέραν, ἧ ὁ κλεινὸς Στέφανος τελειοῦται ὁ ὀσιόμαρτυς), што је 28. новембра.

Рецимо напоследку и то да свети Марко у 15. веку зна о стању светих моштију Метафраста које су, целе и нетрулежне (τό γε μὴν ἱερὸν αὐτοῦ λείψανον εἰς δεῦρο μένει σῶον καὶ ἄλυτον), стајале у Богородичином храму и граду, Цариграду (ἐν τῷ ναῷ τῆς δεσποίνης ἡμῶν τῆς Θεοτόκου καὶ πολιοῦχου, τιμώμενόν τε καὶ προσκυνοῦμενον, ἧτις ἐκ τῶν Ὁδηγῶν τὴν ἐπωνυμίαν κεκλήρωται). У *Σῆιχιрама*, има речи о нечем необичном у вези са Симеоновим постхумним мироточењем<sup>44</sup>, а што се слаже са описом из *Εἰκομιона* (где се помиње да је по његовом уснућу из његовог тела потекло благоухано и целебно миро<sup>45</sup>).

Осврнимо се овде и на сведочење Лава Ђакона<sup>46</sup>, византијског писца

43 Вид. J. Gill, „A Note on the Life of Saint Stephen the Younger by Symeon Metaphrastes“, *BZ* 39 (1939) 382-86. Такође, F. Iadevaia, *Simeone Metafraste, Vita di s. Stefane Minore* (Messina 1984), rev. E. Follieri, *BZ* 79 (1986) 144; F. Halkin, *AB* 103 (1985) 183f. уп. И студију Marie-France Auzepy, *La Vie d'Étienne le Jeune, Introduction, Édition, Traduction* (Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 3), Aldershot, Variorum Reprints, 1997, према којој је Стефан умро +765. Овде остављамо по страни пристрасне и необјективне закључке о светом Стефану које Аузепијева износи у овој студији.

44 ἐφύλαξας τάφῳ τυμβευθὲν ἀπροσέλαστον τὸ σῶμά σου τὸ ἅγιον τῆς ἐπιμξίας τοῦ ὕστερον τούτῳ συντεθέντος ἐτέρου σωματίου ἀπρεπῶς ἰκαί μαρτυρεῖ τοῦ ἐκβλύζοντος μύρου σου ἡ ἔκλειψις (*Scripta Minora* I, 109, 3-8; наведено према Н. Томадакис, *ισῆιο*, страна 122).

45 καὶ ἐτεθνήκει μὲν οὕτως, εὐωδίας δὲ αὐτίκα πάντα ἐγεγόνει μεστά, καὶ οὐκ εὐθὺς μόνον οὐδὲ εἰς τρίτην ἡμέραν, ἀλλὰ καὶ εἰς πολλοστὴν ἀπ' ἐκείνης, ἕως δὴ μόνος τῷ τάφῳ ἐτεθῆσαυριστοῖ καὶ ἦν ἂν μέχρι παντὸς ἀρωματίζουσα ἡ σορός, εἰ μὴ τινες τοσοῦτον παρηνομήκασιν, ὥστε καὶ ἕτερον παρ' αὐτῷ καταθεῖναι σωματίον ὁμοῦ τε γὰρ κάκεῖνο συμπεπώκει τῷ μεγάλῳ ἀνδρὶ καὶ ἡ τῆς εὐωδίας ἔστι πηγὴ (*Scripta Minora* I, 107, 5-12). Н. Томадакис примењује да је непознато на кога се односи ово друго тело, σωματίον (*ισῆιο*, страна 122).

46 Leo the Deacon, *Historiae Libri X*, уред. С. В. Hase (Bonn, 1828). О томе види М. Я. Сюзюмов, *Лев Диакон и его время, Византийский временник*, 1963, т.23. Сс. 262-268. Његово дело има тако велики значај зато што је то можда једина савремена повест коју имамо о

(друга половина 10. века), који је после 992. године написао десет књига историје за године 959–975. Он говори о Метафрасту поводом појаве извесне комете августа 975. године која је починила многе невоље. Симеон је био са онима који су умирили цара Јована Цимискија<sup>47</sup>. Из овог Лавовог одељка, издавач Лава Ђакона, Hase, забележио је на таблици: „Simeon Magister et Logotheta, clarus astrologus... diversus esse debet a Simeone Logotheta, anno 904 ad Saracenos Cretenses legato“. Данаас знамо да Симеон није послат на Крит 904. године, а у житију где се то наводи, ради се о његовом писцу Никити, док је преводилачка радионица оставила одељак неприлагођеним. Што се тиче атрибута астролога, Томадакис сматра да то што је неко протумачио појаву неке комете не повлачи за собом својство астролога<sup>48</sup>. С друге стране, Н. Иконоmidис додаје да „ми знамо да је Симеон Метафраст, у ствари, сматран за једног од најбољих ауторитета у Константинопољу у погледу астролошких интерпретација физичких феномена“<sup>49</sup>. Но, овај текст има значаја зато што говори о лицима која нису живела када је писао Лав нити су стигла да виде последице појаве комете 975. године. Већ смо видели да ниједан други Симеон логотет и магистар не живи у 10. веку, па пошто је наш Симеон и познат учењак (λόγιος) и образован, то се онда на њега може односити одељак. Особито, што се тиче хронологисања и датирања Метафраста, оно „τότε“ Лава Ђакона изгледа да има изузетан значај, као и фраза на крају: „ἄτερ ἡμεῖς... εἶδομεν“ (ми тј. Лав, а не они који су протумачили појаву комете, Симеон и Стефан). А 992. године је било мање вероватно да је био жив Симеон, уколико је рођен у време цара Лава Мудрог, макар и у последњој години

владавали тако значајних владара какви су Никифор Фока и Јован Цимискије. Како вели Дил (Ch. Diehl), он је директан сведок једне серије догађаја, одлично обавештен о осталим, он је изнео један прилично заокружен и врло жив преглед овог периода, илустрован ратовима против Арапа, против Крита и Азије, против Бугара и Руса. На жалост, његове тежње за лојалношћу понекад утичу на његову непристрасност и принуђују нас да га консултујемо са извесном резервом. Једини рукопис Лава Ђакона сачуван у Паризу, Hase је објавио 1819. године уз одличне коментаре.

47 Следећи одељак говори о томе: κατὰ τοῦτον δὴ τὸν καιρόν, Αὐγουστος δὲ μὴν ἦγεν ἀρχήν, κομήτης ἐξεφάνη ἀστὴρ, χρῆμα θεῖόν τι καὶ καινόν, λογισμὸν ὑπερβαῖνον ἀνθρώπινον... ἦστην δὲ οἱ ταῦτα παρεξηγουμένοι Συμεώνης τε, ὁ Λογοθέτης καὶ Μάγιστρος, καὶ ὁ τῆς Νικομηδείας πρόεδρος Στέφανος, ἄνδρας τῶν τότε σοφῶν ὄντες ἐλλογιμώτεροι, ἀλλ’ οὐχὶ ταῦτα ἢ τοῦ κομήτου παρεδήλου ἐπιτολή, ἢ πρὸς χάριν οἱ ἄνδρες τῷ αὐτοκράτορι ὑπηγόρευον, ἀποστασίας δὲ χαλεπὰς, ἔθνων τε ἐπιδρομὰς, καὶ ἐμφυλίους στάσεις... ἄτερ ἡμεῖς ἐκ τῆς τῶν πραγμάτων ἐκβάσεως εἶδομεν (изд. Вонн, 168, 10-12 и 169, 5-13; вид. код Н. Томадакиса, *ιστῖο*, страна 131).

48 Н. Томадакис, *ιστῖο*, страна 131.

49 N. Oikonomides, "Two seals of Symeon Metaphrastes", *Dumbarton Oaks Papers*, 27, 1973, 326.

његове владавине (што је тешко, будући да је јасно да се родио после 900. године). Уколико се пак поклапа да је живео за патријарховања Николе Хрисоверга, који је сишао са трона 984. године, тада је његова смрт наступила између 984. и 992. године, најкасније. По Томадакису, две горње фразе „τότε“ и „ἄτερ ἡμεῖς... εἶδομεν“ принуђују нас да апстрахујемо барем пет година од последњег термина како бисмо ограничили годину његове смрти између 985. и 987. године.<sup>50</sup>

Никифор Уранос даје вести о Симеону као судији, што је податак свакако вредан пажње јер може расветлити неке моменте из његове биографије, на пример питање: да ли он јесте или није писац правних синагога (збирки), студија и сажетака, као и текстова који носе епитаф царева који су их издали. „ῥεῖ πάντα, σιγαῖ, πάντα ῥαθύμως ἔχει / θρηνεῖ τὸ κοινόν, οὐ φέρει τὴν ζημίαν / ζητῖ μάχαιραν, ἦν ἐπὶ ζώνην φέρων / πτωχῶν ἐκεῖνος πᾶσαν ἐξήρει βλάβην / κὰν τῷ ταπεινῷ καρδίας καὶ μετρίῳ / οὐκ εἶχε ταύτην εἰς αἰὶ τομωτάτην“. На пример, Н. Л. Веис<sup>51</sup> сматра истоветном личност Симеона Хронографа и једног састављача резимеа канонског права и смешта га око 1000. године, те сматра могућим поистовећење са Метафрастом. Познато је да је године 964. Никифор Фока издао „Νεαρὰ Νικηφόρου βασιλέως, ἦν κατὰ τὸ α' ἔτος τῆς αὐτοῦ βασιλείας, ἥτοι κατὰ τὴν ζ' ἰνδ. τοῦ ζυοβ' ἔτους ὑπηγόρευσε Συμεὼν πατρικίος καὶ πρωτασηκρήτις, περὶ τοῦ μὴ γίνεσθαι νέα μοναστήρια καὶ γηροκομεῖα...“. Постоји још и „Νεαρὰ Νικηφόρου βασιλέως ἦν ὑπηγόρευσε Συμεὼν πατρικίος καὶ πρωτασηκρήτις τοῦ προτιμᾶσθαι τῶν πενήτων τοὺς δυνατοὺς εἰς ἐξώνησιν...“. Слично томе, Симеон је наведен у „Πεῖραν ἡγουν διδασκαλίαν ἐκ τῶν πράξεων τοῦ μεγάλου κυροῦ Εὐσταθίου τοῦ Ρωμαίου“, у номологији одлука маистра 11. века Евстатиија и то при одлуци „περὶ πλαστοῦ“ (Πεῖρα ζδ') где магистар Евстатиије вели: „εἰπόντος τότε Συμεῶνος τοῦ μαγίστρου καὶ λογοθέτου ὡς δικαίως λέγει (ὁ) νέος Εὐστάθιος...“. Томадакис сматра да горњи стихови Никифора Ураноса поткрепљују претпоставку према којој је Метафраст, пре него што је доспео до звања или положаја маистра и логотета, служио у царском окружењу Никифора Фоке као протасикритис, учествујући и у сенату. Тиме сугерише да је титулу маистра и логотета стекао после 964. године.

\*

Колосално дело које је Симеон Логотет извршио крајем 10. века представља, како је рекао Ерхард, „револуцију у домену грчке хагиографије“<sup>52</sup>.

50 Н. Томадакис, *ιστῖο*, страна 132.

51 Έγκυκλοπαιδικὸν Λεξικὸν Ἐλευθερουδάκη, 11, 1931, с. 875в.

52 Ehrhard, *ιστῖο*, 2, 307.

Погледајмо сада ближе шта нам наши извори говоре о Метафрастовој филолошкој делатности. Премда се од Псела, који пише *εἰκομιον*, свакако очекује да извесни значај прида књижевном стилу и књижевној обради теме, изненађује да нам и ефески епископ Марко Евгеник пружа доста филолошких података и то пишући „синаксар“ који је по правилу сажет историјски хагиолошки текст коришћен за *Службу преподобног*<sup>53</sup> (према византијском типичу, читан после 6. песме на јутрењу).

## II. Метафрастова редакција житија

Михаило Псел у другом делу свог *Енкомиона* на изузетан, есејистички начин објашњава зашто је Метафраст предузео исправку житија светих и у чему се она састојала. Овај део *Енкомиона* је прави филолошки драгуљ. На почетку се истиче значај хагиолошких текстова, како оних који се тичу мученика, тако и оних о подвижницима. Потом Псел говори о рукописима (ἀλλ' οὐ λαμπρὰ τέως ἐγνώριστο ἢ τούτων ἐνταῦθα ἀντίδοσις, ἀλλ' αἱ μὲν ἀπόρρητοι βίβλοι ἄς δὴ τοῖς πολλοῖς ἐν τῇ ἀποκαταστάσει οἱ ἄγγελοι ἀναγνώσαντες, ἀκριβῆ τὰ τῆς μαρτυρίας αὐτῶν καὶ ἀσκήσεως ἔχουσιν ὑπομνήματα). Говорећи о начину на који су појединци писали хагиографске текстове, Псел критички констатује доста списатељске неумешности и лексичке неподесности код предметафрастовских хагиографа који нису умели да прикладно опишу величину светитеља те су их у погрешном светлу приказивали (οὐμενοῦν τῆς μεγαλοπρεπείας ἐκείνων ἐφίκοντο, ἀλλὰ τὰ μὲν αὐτῶν κατεψεύσαντο, τὰ δὲ μὴ δυναθέντες κατάλληλα θεῖναι, ἄκομψον ἐκείνοις τὸ ἀγαθὸν καὶ ἀφιλότιμον συγγεγράφασιν, οὔτε καλὴν ὑποθέμενοι ἔννοιαν, οὔτε μὴν εὐπρεπέσι κατακοσμήσαντες λέξεσιν).

Он се, дакле, не либи да каже да су и по садржају, и по стилу и форми, претходни хагиографи, свакако нехотице, учинили неправду мученицима, а подвиг подвижника преиначили. Какав је био резултат таквог рада? Може се рећи *υἱοραзан* будући да су верни и добронамерни читаоци улагали огроман труд при читању (οἱ μὲν οὐδὲ ψιλὴν ἐκαρτέρου τῆν τῶν ὑπομνηματισθέντων ἀνάγνωσιν), док је другима све то служило као повод за подсмех (τοῖς δὲ καὶ γέλωτος ἀφορμὴ τὰ λεγόμενα ἐγνώριζετο). Па иако је ова жалосна чињеница била општепозната, нико се није јавио да је исправи – све до нашег Симеона. Псел вели да је ово огромно дело,

<sup>53</sup> Треба рећи да би било корисно издање службе коју је Марко написао Метафрасту. Но, то још увек није могуће јер је она изгубљена скупа са јединственим кодексом 192 τῆς Κοσινίτζης пошто су Бугари у Првом светском рату опљачкали манастир, разграбили кодекс тако да се ни до данас, стотинак година касније, не зна где се налази овај кодекс.



на молбу цар(ев)а (βασιλαιοὶ δὲ τοῦτον παρακλήσεις), предузео Симеон, због чега ће постати знаменит (περιφανέστερος τῶν ἀπανταχῆ ἀλλογίμων ἐγένετο). Симеон Логотет ће, наиме, скоро одмах по завршетку дела добити надимак μεταφραστής.

Дакле, Симеон ће на царски подстицај предузети потпуно „преписивање“ древних Житија светих<sup>54</sup>, чији је сиров језик за слушаоце и читаоце, у доба македонске династије, представљао више повод за смех неголи извор поучавања<sup>55</sup>. Овде налазимо и један озбиљан *културални* разлог за метафрастовску редакцију у клими македонске ренесансе: изменама на нивоу стила и језика, наш Симеон ће Житијима светих изнова вратити њихову морално-образовну функцију прилагођавајући их укусима помешане публике која се састојала истовремено од простих људи и оних писмених, навикнутих на софистицирану елоквенцију. Биће дакле сасвим у праву Х. Лопарев<sup>56</sup> када тврди да је својим делом Симеон допринео не истребљењу хагиографских записа својих претходника, за шта су га оптуживали западни проучаваоци, него томе да је општедоступним учинио чудесно завештање прошлости излазећи у сусрет како потребама времена и укуса читалаца, тако и њиховом достојанству.

Очигледно је да је Псел истих лингвистичких уверења и укуса као и Метафраст, па ће истаћи да је Симеонов подвиг већи од подвига писања археологије, географије или историје<sup>57</sup>. Тако истиче да је овај одважни муж, одликујући се ученошћу (ὁπόσα δὲ ὁ γενναῖος οὗτος ἀνὴρ μετὰ τῆς πρелоύσης τοῦ λόγου περιβολῆς) ревносно приступио писању о мученицима и подвижницима (ἐπὶ τοῖς μαρτυρήσασι καὶ ἀσκήσασι τῶν συγγραμμάτων ἐξύφανε), двоструко мотивисан (διττὸν ἔχει τὸν ζῆλον) у погледу подражавања и описивања подвига својих јунака

54 На крају своје монографије (страна 173-204), Хогел даје списак хагиографских текстова који фигурирају у Метафрастовом Минологиону; то је *Synopsis metaphrastica*, коју је некада објавио Н. Delehaeye (*BHG*, 2<sup>e</sup> éd., Bruxelles, 1909, p. 275-292), али овде обогаћен утолико што се за сваки документ збирке налазе индиције текстова које су користили или које су могли да користе Симеон и његови сарадници.

55 Уп. S. Efthymiadis, "The Byzantine Hagiographer and his Audience in the Ninth and Tenth Centuries," у *Metaphrasis: Redactions and Audiences in Middle Byzantine Hagiography*, уред. С. Høgel (Oslo 1996), 59-80.

56 Ch. Loparev, „Opisanie nekotorych greceskich zitij svjatyh“, *Viz. vremeni*, IV, 1897, 337-40.

57 Томадакис (*ιστῶ*, 126) је тачно закључио да из написаног постаје јасно да *Εἰκομιон* Метафрасту који је Псел написао може да буде све, само не произвољно дело. И све у њему о Симеону написано и о његовом делу, писац је преузео од познавалаца његовог претходника и треба да се, при обради Метафрастове биографије, узме у обзир као непосредан извор.

(τῆς τε πρὸς τὴν συνθήκην μιμήσεως καὶ τῆς πρὸς τὰ κάλλιστα τοῦ ἤθους τυλώσεως). Посебно Псел хвали доброприличну употребу језика од стране Μεταφραста, прилагођену времену и слушаоцима (πρὸς τοὺς καιροὺς καὶ τοὺς ἀκούοντας) и осуђује схоластике његовог доба који су, изобилни у мудрости, више тежили самоистицању, неголи општој користи и васпитању етоса (βούλονται... πρὸς ἐπίδειξιν πάντα γεγράφθαι, οὐ πρὸς ὠφέλειαν καὶ ἤθους κατόρθωσιν). Пошто је установио овај антрополошки контекст, Псел прелази на процену Симеоновог логоса (дискурса) који није смерао на мудровање, вербалистику или природословље (οὔτε πρὸς σοφιστείαν ὄρᾳ καὶ ἀγοραίαν κομψότητα, οὔτε εἰς τεχνολογίαν καὶ κατανόησιν φύσεως), додуше, ни на теорије из граматике или аритметике или музике (οὔτε μὴν εἰς γραμματικὴν θεωρίαν ἢ τὴν περὶ ττοτέρα ἐν τοῖς ἀριθμοῖς σύνεσιν), него га је занимало изнад свега истинољубиво приповедање (τῆς δὲ ἀληθείας ἀπανταχῆ ἔχεται καὶ τῆς ἀψευδοῦς διηγήσεως). Модификације које је Симеон Μεταφραст уносио у Житија (пример житија светог Арете или свете Πελαγιје), како у стилу, тако и у композицији, прилично су истражене те овде нема разлога за детаљним понављањем аргумената. Што се тиче средстава, форме логоса, Симеон је, према Пселу, смерао на то да се то допадне и малобројнима и многобројнима тиме што би лепотом и ритмом речи привукао стручније, а јасноћом и допадљивошћу мање учене, бивајући и за једне и за друге јасан и концизан (ποιθανὸς καὶ σύντομος)<sup>58</sup>.

Пре даљег навођења, подсетимо да овако грандиозан подухват није могао извести један појединац без више сарадника и ми то знамо на основу више извора<sup>59</sup>. Знамо и за неке од сарадника на метафрастовском послу. Један од њих је Никита Давид Παφλαγον<sup>60</sup>, о чему постоје јаки докази, изнети у недавном раду С. Пасхалидиса<sup>61</sup>, док Пејр показује

<sup>58</sup> *Scripta Minora* I, 103, 1-8.

<sup>59</sup> Псел наике пише о употреби, од стране Симеона, „συνεργεῖον“ (то јест радионице или атељеа) за састављање и историјску проверу преводâ: καὶ ἦν αὐτῷ ἡ παρασκευὴ ἐξ ἐτοίμου κύκλος τε οὐ βραχὴς τῶν τε πρώτως ἐνσημαινομένων τὴν λέξιν καὶ τῶν μετὰ ταῦτα τιθέντων· καὶ ἄλλος ἐπ’ ἄλλῳ, ὁ μὲν τὰ πρώτα, ὁ δὲ τὰ δεῦτερα... (ed. E. A. Fischer, *Michaelis Pselli orationes hagiographicae*, Stuttgart — Leipzig, Teubner, 1994, p. 285, 1. 333-336). Вид. о томе и нешто на другом месту и овом раду.

<sup>60</sup> Доказ за то није сачувана преписка тј. три писма Симеона Μεταφραста Никити, зато што је ту реч о митрополиту смирнском Никити те према томе нема везе са Никитом Давидом Παφλαгоном.

<sup>61</sup> Σ. Πασχαλίδης, *Νικήτας Δαβὶδ Παφλαγῶν. Συμβολὴ στὴ μελέτη τῆς προσωπογραφίας καὶ τῆς ἀγιολογικῆς γραμματείας τῆς προμεταφραστικῆς περιόδου*, Θεσσαλονίκη 1999, посебно страна 136, 144, 150-151, 153, 161, 188 и 310.

да је Никитино хагиолошко дело било један од најзначајнијих извора метафрастовског минологиона<sup>62</sup>.

Псел крајње занимљиво говори о пажљивом односу Симеона према својим изворима<sup>63</sup>, као и о руковању наслеђеним текстовима (ὡς πρὸς ἀρχέτυπα δὲ τὰ ἀρχαιότερα τῶν πραγμάτων ἐνατενίζων ἐκείνων τε οὐκ ἀφίσταται, ἵνα μὴ δόξη ἄλλο τι ποιῶν καὶ παρὰ τὸ παράδειγμα). При том истиче да Метафраст другим речима преобликује целу слику (τὴν ὄλην ἰδέαν μετατυποῖ), али не мења грађу (οὐκ ἐναλλάτων τὴν ὕλην), него исправљајући начињене морфолошке погрешке (ἀλλὰ τὸ ἡμαρτημένον τῶν εἰδῶν διορθούμενος) не уводи појмовне иновације (οὐδὲ καινοτομῶν τὰς ἐννοίας), него преобликује лексичке облике (ἀλλὰ τὸ τῆς λέξεως σχῆμα μετατιθεῖς) избегнувши тако логичке аномалије у постојећим рукописима. Међутим, добровољна суздржаност по питању изналагања новина није допустила Симеону да постигне тематску диференцијацију нити доследан приповедачки глас. Иако су неки елементи помогли метафрастовском минологиону да досегне ауторитет светоотачких списа, недостатак тематског сензибилитета и једног независног приповедачког „гласа“ остају главна мањкавост његове *μετῶν φράσε*. Не учинивши старе хагиографске текстове сасвим „својим“, Симеон самим тим није ни остварио стварно право на ауторство<sup>64</sup>. Једино *ἱερολοзи* житијима јасно осликавају Симеонов властити глас, о чему ћемо рећи нешто више касније.

Псел затим прелази на нека запажања о Симеоновом стилу, коме се и диви; његова запажања не можемо пренети у целини те истичемо следеће: „παιίνει γοῦν μοι τὴν ἀκοήν, ὀπηνίκα ὁ λόγος αὐτῷ ἄνεισι μὲν ὄρη, ὕπεισι δὲ σπῆλαια ὑπὸ τε πίτην ἢ δρῦν τινα καθίζει τὸν ἀσκητὴν καὶ σχεδιάζει αὐτῷ τροφήν τὴν ἐκ βοτανῶν καὶ πόμα τὸ ἐκ πηγῶν περιανθίζει γὰρ τὰς τοιαύτας διηγήσεις λέξεσί τισι τὸ καλὸν ἀνθοῦσαις καὶ σχημάτων ποικίλλει ῥόδωνιαῖς καὶ ὡς ὀρώμενα δείκνυσι τὰ τότε καιροῦ πρᾶττόμενα“. Можемо рећи да је „тело“ старих текстова Симеон потпуно редиговао на нивоу стила и језика (а поновимо овде да је слободу за иновацијама примењивао једино код *ἱερολοῖα*, старе замењујући властитим). И завршава Псел са дивљењем: „Ζηλῶ μὲν οὖν ἐγὼ τὸν ἄνδρα καὶ τῆς τοιαύτης εὐστομίας καὶ χάριτος, οὐδὲν τε ἤττον τῆς εὐχρηστίας τῶν ὑποθέσεων“ (зато пореди дела Симеона са властитим [Пселовим] списима предосећајући

62 E. Peyr, „Zur Umarbeitung rhetorischer Texte durch Symeon Metaphrastes“, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 42 (1992) 147, 151, 153.

63 Саморазумљиво је да је ово значајан филолошки проблем. Уп. Gouillard, 2969-2970 : La méthode des métaphrases.

64 Овим поводом уп. X. Хогелову опаску, *исѿо*, страна 149.

исту судбину тј. да ће и његова дела вредновати малобројни, док ће их већина презрети, што се уистину десило Симеону).

По питању Метафрастовог хагиолошког дела, Марко Ефески у *Синаксару* истиче најпре Симеонову неизмерну жељу да речи о спомену и врлинама светих саопшти што већем броју људи (ἀλλὰ καὶ τοὺς λόγους ἔγνω δεῖν τῷ θεῷ ἀναθέσθαι καὶ τοῖς αὐτοῦ ἀγίοις, πρὸς οὓς ἄμετρον τινα εἶχε τὸν πόθον καὶ ὧν ἐκοινώνει ταῖς μνεΐαις, ἐπειδὴ καὶ ταῖς ἀρεταῖς). Симеон је увидео да су хагиографски осврти на животе, борбе и чудесна дела нехотице преиначена у оно што им није била намена (ὁρῶν τοίνυν [Симеон] τὰ ὑπομνήματα τῶν βίων αὐτῶν καὶ ἀγώνων καὶ θεραστῶν πράξεων περὶ μὲν τὴν λέξιν οὕτως ἀφελῶς ἔχονται καὶ χυδαίως, ὡς μηδ' ἀκοῆς ἄξια τοῖς πελαιδευμένοις νομίζεσθαι). Метафраст је, истиче Евгеник, уочио да су недостаци и неподесности у житијима доспели до критичне тачке (τὰ πολλὰ δὲ αὐτῶν οὐδὲ τὸν νοῦν ὑγιαίνοντα καὶ τῶν ἀγίων καταψευδόμενα, πάντα γε μὴν ἔλλιπῆ τοῦ δέοντος καὶ ἀκατάλληλα τῷ μεγέθει τῶν ὑποθέσεων). Због тога се подухватио не само лекторског, него и *редакцијорског* посла (ἀναλαβὼν ἅπαντα μεταβάλλει πρὸς θαυμαστὴν τινα φράσιν καὶ πολὺ τὸ ὑπέρογκον καὶ σεμνὸν) коме је циљ био један текст, јасан и препознатљив свима (μετὰ τοῦ σαφοῦς καὶ γνωρίμου τοῖς πολλοῖς ἔχουσαν), чиме је Цркви даровао непроцењиви дар (καὶ τῇ Ἐκκλησίᾳ δίδωσι χρῆμα πολλοῦ τιнос ἄξιον). Суптилнија и разрађенија синтакса, уз коришћење стилистичких фигура, није била науштрб очигледне тежње у овом метафрастичком процесу да се, пре свега, васпостави ауторитет текстова који су у очима Симеона и његових савременика изгледали прилично *démodé*. Отуда и одређена селективност код Симеона: нешто му је било важно, а нешто није. Осим верности традиционалним хагиографским топосима (о чему говори Хогел), витални захтев у новим, редигованим текстовима је био и *аџиички* стил. Истраживачи су уочили много књижевних вештина које дају кохезију збирци, попут рецимо поменуте употребе атицизма и обрада тема које се понављају у пролозима. Томе треба додати богат и изграђен *вокабулар*, као и суптилнију и разрађенију *синџаксу* — у односу на предметафрастовске предлошке.

Кад је реч о композицији, Метафрастов рад се руководио двама захтевима: с једне стране, поштовати садржај иницијалног документа, дакле ништа не измишљати, како бележи Псел и, с друге, композицији дати једну реторичку одору тј. од прости *џријовесџи* (διήγησις), што представља древно житије, довести текст до *џохвале* (ἐγκώμιον). Ове две тенденције се узајамно допуњују. Метафраст и његов тим су тако до краја поштовали два принципа који се своде на редиговање текстова

и сврставање истих у једну збирку сходно литургијском календару. То сачињава два аспекта рада Метафраста и његовог тима<sup>65</sup>.

Марко Ефески је био у позицији да оцени простирање Метафрастовог дела (заиста, и до нас је доспело преко неколико стотина кодекса<sup>66</sup>), чињеница коју је још Псел забележио. Списи ће бити раширени по свој васељени (ἐξενεχθέντων εὐθὺς εἰς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην τῶν αὐτοῦ συγγραμμάτων) и тако свим читаоцима донети корист на славу Божију (καὶ παρὰ πᾶσιν ἀναγινωσομένων εἰς δόξαν Θεοῦ καὶ τῶν πιστῶν ὄφελος), а Симеон ће добити надимак Метафраст (ὡς ἐξ ἐκείνου τὴν ἐπωνυμίαν αὐτὸν λαβεῖν τοῦ Μεταφραστοῦ, καθάπερ ἄλλο τι τῶν τιμίων ἐπίσημον).

Значајно је такође Пselово обавештење да Симеон није предузео превођење властитом вољом, него на молбу *више* царева: „βασιλῆιοι δὲ τοῦτον παρακλήσεις ἐπὶ τοῦτο προήνεγκαν καὶ οἷς ἐφροντίζετο λόγος καὶ σύνεσις“. Поједини<sup>67</sup> сматрају да је превођење житија заповедио цар Лав Мудри. Крумбахер-Сотириадис погрешно сматрају да су житија *сиурно* завршена за време Константина Порфирогенита (912–959), што је тешко могуће (Симеон делује углавном за време четворице царева: Романа, Никифора, Јована и Василија II). У моменту стварања *Минологиона*, Симеон је вршио функцију *λοιοῦσιεῖτα* *грома*, што је била врло висока позиција у империјалном систему. Он је ову функцију заузео 982. године (ако верујемо увек добро обавештеном грузијском преводиоцу Јефрему

65 Тако, схватање које традиционално имамо о употреби Минологиона, хомилијара и других *панеирика*, треба да се промени. Узимајући у обзир читаву групу празника (покретних и непокретних) литургичке године, Хогел сматра да су два последња типа збирки [хомилијар и панегирик] имала очигледно за циљ да допуне Минологион који је обично обухватао само чтенија (читања) за непокретне празнике; сходно томе, један Минологион је садржао, где је било могуће, читања за празнике Богородице и неке празнике Господње и ишао је заједно са хомилијаром, док један који је био без тих текстова – а то је случај збирке Метафраста – могао је да буде придружен једном *Панеирику* (страна 41–42 и 121); другим речима, један хомилијар није друго до *Панеирик* лишен читања за празнике Богородице и неке празнике Христове, зато што се ти већ налазе у Минологиону у коме је дотични хомилијар укључен. Уп. X. Lequeux, „Högel, Christian. Symeon Metaphrastes“, *Annalecta Bollandiana* 121, 2003, 1, 194.

66 Хогел даје листу метафрастичких текстова по реду у коме се они појављују у метафрастичким рукописима, то јест у литургичком поретку по датумима. Испод имена сваког светитеља, најпре је указано где се издање метафрастичких текстова може пронаћи. Затим су дати извори или ранији текстови. Ако је аутор у болду, текст је идентификован као извор за метафрастички текст; ако није дата таква референца, идентификација је заснована на његовим властитим читањима. Ако су ауторска имена у нормалном фонту, текстови су само набројани као сугестије за могуће изворе. Испод, назначени су текстови који укључују секундарне изворе, или су нови састави или умети. Коначно, на десној страни је назначено у ком тому од десет метафрастичких томова се налази текст.

67 Нпр, Θ. Ίωάννου, *Μηνμεῖα ἀγιολογικά*, Βενετία 1866.

Мциру), функцију која му је поверена од Василија II. Оно што је важно знати јесте да су се *Μινολοῖιони* – збирке које су садржавале хагиографске текстове према утврђеним датумима, а разврстане хронолошким редом сходно календару Цркве – појавили у Византији тек у 9. веку.

Према томе, преношење житија на древнији говор по Пселу није била ствар личног каприца, него последица царске заповести. Да је цар вршио уплив у такве послове, види се из оне анонимне поздравне посланице која нам долази преко Јерус. кодекса Ставроу 40 (некад Светог Саве 2) из 10-11. века, упућеној цару, ако не Лаву VI (886–912), онда његовом сину Константину VII (912–959), где стоји: „Σὺ μὲν, ὦ θεϊότατε καὶ κράτιστε βασιλεῦ, μέγα τι περὶ ἡμῶν καὶ γενναῖον ἴσως οἰηθεῖς, ἐπέταξας ἐν βραχεῖ μνήμην ἅμα καὶ σύνοψιν τῆς ἱστορίας τῶν ταῖς κυκλοφορικαῖς τοῦ ἔτους περιόδοις τελουμένων ἀγίων γενέσθαι σοι...“<sup>68</sup>.

Псел завршава свој спис поредећи овог мужа са „θυραίουσ σοφούς“, историјским писцима, али не спомиње било какав Симеонов хронографски састав, тј. *Χρονικου*. Треба претпоставити, заједно са Томадакисом, следеће: да је Псел и сам историјски писац и познавалац свих писаца хронографије пре њега, којим случајем знао за дело под именом *Χρονοῖραφίја* Симеона магистра и логотета, а тиме и дело *нашеῖ* Метафраста, он би свакако требало да га наведе и похвали. Ово наравно не искључује највероватнију могућност, а то је да је Логотетова Хроника истовремено *μετῆαφραστῖωσκα* хроника, дакле дело Метафрастовог тима.

О некомплетном карактеру метафрастовског *Μινολοῖιона* који је као колекција требало да садржи текст за сваки дан, као и о методама рада који су усвојили Метафраст и његови сарадници, биће рећи у следећом поглављу. Додајмо овде следећи утисак: Кад је реч о преводима (*μεταφράσεις*) Симеона, о начину на који је Метафраст радио, о верности и његовим историјским, етичким и филолошким намерама, Пселова расправа, тог врсног познаваоца Метафрастовог дела, отвара хоризонте које данашњи читалац не треба да превиди, особито кад се ради о васпостављању Метафрастове биографије. Проблеми стила и састава метафрастовске збирке добијају ново значење у светлу истакнутог гледишта Михаила Псела.

\*

Примећено је да је овим својим *синтџеџичким* радом Метафраст изазвао низ проблема историографске, хагиографске и рукописне природе. Да ли је Симеон био свестан да ће после таквог систематског рада доћи до

68 Уп. Томадакис, *ιστῖο*, 125.

престанка преписивања старих житијних збирки? На ово питање није лако дати сигуран одговор. Овом племенитом Ромеју није било дато да ужива погодност ерудите ни у свом нити у потоњем времену јер су управо њега оптужили да је, вероватно несвесно и на индиректан начин, проузроковао нестајање<sup>69</sup> старих хагиографских текстова на рачун успеха властите хагиографске антолошке збирке. Тај моменат би вредело испитати јер чињеница је (нажалост, поглавито византологâ) да су од тада многи значајни документи и рукописи предати забору. За то су многи, посебно на Западу<sup>70</sup>, оптуживали искључиво Метафраста. Међутим, Симеон је био човек свог времена и од њега се не може апстраховати феномен *кодификације* (систематизације унутар формално спонзорисаних колекција) као важне одлика епохе императора Константина Порфирогенита у духу оновремене тежње за систематизовањем свег знања и искуства. Природу Симеоновог ангажмана у оваквој политици није једноставно истражити. Очекују се нови радови на тему креативног аспекта Метафрастовог масивног подухвата, више новог светла на питање како је и зашто Симеон свесно ажурирао садржај својих оригинала, те коју логику и технику компилације хагиографских колекција је применио у свом Минологиону.

### III. Метафрастов стил и филолошке интервенције

Као литерарни поступак, *μετάφρασις* (*metaphrasis*, превођење) се може посматрати као једна креативна ре-адаптација датог аутора или текста према новим укусима и менталитетима. Ми смо управо видели разлоге *зашто* је Симеон свесно ажурирао садржај својих оригинала. Покушајмо сада да видимо и *како* је то учинио.

Остављајући по страни важно и сложено питање места на којем се одвијала продукција рукописа, као и питање наручиоца<sup>71</sup>, (институције

69 Видети: X. Lequeux, приказ монографије „Högel, Christian. Symeon Metaphrastes“, *Analecta Bollandiana* 121, 2003, 1, 193-195.

70 О томе види код X. Лопарев, „Описание некоторых греческих житий святых“, *Виз. Временник*, IV, 1897, 337-401. Погледати посебно са колико одијума у уводној студији о Метафрасту пише приређивач његових текстова за *Patrologia Graeca*.

71 Наведена Хогелова монографија о најважнијем византијском редактору житија светих нуди подробно истраживање о животу и методама рада Симеона Метафраста при чему је акценат стављен на постепеној редистрибуцији, централизацији и „ажурирању“ хагиографских текстова, које се збило у ромејско-хеленском свету. Како примећује X. Lequeux, монографија Кристијана Хогела неће ништа ново научити оне који су имали прилику да се служе Метафрастовим Минологионом, али она представља добар увод за

или појединци) актера тако грандиозних дела, окренимо се у овом тренутку нама битнијем питању: које је то најважније модификације спровео Метафраст у односу на стара житија? Јер оно што је Симеон чинио, свакако се разликовало од оног што су многи други издавачи *Минолоџион* чинили. У својој десетотомној колекцији житија, Симеон је намеравао да обухвати целокупну црквену годину почев од септембра<sup>72</sup>. Оно што је *prima facie* очигледно јесте да се Симеон, потпомогнут својим сарадницима, није задовољио пуким сабирањем тада знаних и доступних хагиографских текстова о светитељима и мученицима. Он је вероватно по слободи већи део њих изнова комплетно писао или им је можда давао коначну оверу, остављајући остатак посла компетентним асистентима. Уместо да се послужи готовим верзијама текста, који су били већином старији рукописи и неразумљиви за већину народа, он је у њима коришћене термине преиначио. Међутим, као што смо видели код Псела, Метафраст је строго водио рачуна да не промени смисао или наративну структуру древних текстова. С друге стране, осећао се слободним да придода додатне информације до којих је долазио у другим изворима.

Покушајмо најпре да резимирамо досадашње истраживање. Компаративне анализе<sup>73</sup> показују да је само један мањи део текстова, који је у погледу стила био задовољавајући, остао непромењен (постоје сачувана 693 рукописа које обухвата Метафрастов *Минолоџион*). Текстуална анализа показује да он некад користи старе обрасце које уклапа у своје дело без икакве промене, а некад у целини усваја текстове који су написани у доба непосредно пре њега (немамо податке да је обрадио једно сасвим савремено му житије, иако неки наговештаји за то постоје). Симеон већма користи старе текстове које, међутим, даје у новој форми, било тако што их *одоћањује* новом грађом, било тиме што их *скраћује* за литургичке потребе. Једно наше засебно истраживање<sup>74</sup> истиче као оне који се нису оптеретили читањем огромног опуса Mgr Ehrhard-a.

72 Минолоџион обухвата десет томова: два за сваки од четири прва месеца византијске литургијске године (од септембра до децембра), један за фебруар-април, један за мај-август. Ова непропорционалност се може објаснити једном литургијском реформом која се десила током редакције, можда скраћивањем службе јутрења током које су се читала житија светих. Током 11. века, ова издања су илустрована на разне начине (портрети, иницијали, сцене мучеништва, итд.).

73 Уп. нпр. М. Detoraki, „La métaphore du martyre de S. Aréthas (BHG 166y). Entre les Actes anciens (BHG 166) et Syméon Métaphraste (BHG 167)“, *Analecta Bollandiana* 120/1, 2002, 72-99.

74 Вид. Maxime Vasiljevic, „La conception de la sainteté dans l'œuvre hagiographique de Syméon le Métaphraste“, *Revue des Études Byzantines* 66, (2008) 191-207.



посебно карактеристично за Симеоново дело *умейшање йролоѿа* као његових *власийийих* састава, што је крајње интересантан моменат на који нас је упутио Михаило Псел једном својом, можда узредном, опаском<sup>75</sup>. Ипак, истраживачи овог моменту (оригиналних пролога) нису придали потребну пажњу све до Хогела<sup>76</sup> који по том питању даје значајне анализе и закључке, додуше, фокусирајући се више на стил и реторичке фигуре, а нимало на теологију. Зато је студија о схватању светости у хагиографском делу Симеона Метафраста неопходан предуслов за стицање потпунијег увида у Метафрастову теологију и методологију.

Тако, одговарајући на све практичне потребе, стари текстови су представљени у једном стилу и са једном наративном структуром коју су Симеон и експерти његовог времена обликовали *à la rhétorique* сматрајући их прикладним за узвишене теме. Симеон се подухватио овог „превођења“ следећи ову логику до краја, што ће рећи: пре-писујући целу колекцију. Хогел је ипак изнео убедљиве аргументе о некомплетном карактеру метафрастовског Минологиона који је као колекција требало да садржи текст за сваки дан<sup>77</sup>. Међутим, Метафраст је постигао жељени циљ, тј. намеру да надиђе јаз који је постојао између популарних текстова и нових литерарних захтева; ово је тачно по Пселу, који је настојао на чињеници да су метафрастовски текстови коначно одговарали и образованим ерудитама и широј публици. Ипак, поставља се дакле питање колико је инвентивна била ова реторска ревизија древних текстова (стоји чињеница да Симеон није привукао велику пажњу модерних *историцара*). Да ли и ми, данас, имамо потребу за једним *мейшафрастѿом* кад је реч о Житијима светих? Треба ли данас Житија приповедати на нов начин? Одговор на ова питања остављамо читаоцу.

Метод рада који су усвојили Метафраст и његови сарадници био је отприлике следећи: или је стари текст био преписан као такав, под именом свог аутора (то је случај нарочито са Житијем светог Григорија Богослова од Григорија презвитера [ВНГ 723]), или је на основу доступних извора састављан један нови текст (што је Ерхард звао „Originalschriften“, приписан према титули Метафрасту), где су можда спајане две

<sup>75</sup> Види ниже о томе. Уп. и опаску Нерсесијана (S. der Nersessian, „The Illustrations of the Metaphrastian Menologium“, *Etudes Byzantines et Armeniennes — Byzantine and Armenian Studies*, t. I, Louvain 1973, 129-138) везано за пролог Житију Светора Георгија.

<sup>76</sup> С. Høgel, *Symeon Metaphrastes: Rewriting and Canonization*, University of Copenhagen — Museum Tusulanum Press, Copenhagen 2002, 141-149.

<sup>77</sup> Høgel, *истио*, 117-126.

историје везане за две различите групе мученика<sup>78</sup>, или је, што се десило у највећем броју случајева, како тврди Хогел, „текст бивао рефразирован (препричан) усмено, на брзину записиван, а потом преписиван регуларним скриптом“<sup>79</sup> па је, у том случају, текст остајао анониман.

Хогел верује да је пронашао опис ове обраде у једном пасажу *Похвале Меџафрастиу* Михаила Псела (*BHG* 1675)<sup>80</sup>. Псел пише о Симеоновој употреби радионице или атељеа („συνεργεῖον“) за састављање и историјску проверу преводâ (καὶ ἦν αὐτῶ ἡ παρασκευὴ ἐξ ἑτοίμου κύκλος τε οὐ βραχὺς τῶν τε πρώτως ἐνσημαινόντων τὴν λέξιν καὶ τῶν μετὰ ταῦτα τιθέντων· καὶ ἄλλος ἐπ’ ἄλλου, ὁ μὲν τὰ πρώτα ποιῶν, ὁ δὲ τὰ δεύτερα); у том кружоку сарадника једни су са посебном акрибијом проверавали тачност записа, други су пак уочивши исправке воспостављали прави смисао (καὶ ἐπὶ τούτοις οἱ τὰ συγγεγραμμένα ἐξακριβοῦμενοι, ἴν’ ὅ τι τοὺς ὑπογράφας λάθοι, πρὸς τὴν ὑποκειμένην διορθώσωνται ἔννοιαν), с обзиром на мноштво преписа и њихово циркулисање (οὐ γὰρ ἐνῆν αὐτῶ διὰ τὸ πλῆθος τῶν συγγραμμάτων πολλάκις τὰ αὐτὰ ἀνακυκλεῖν τε καὶ ἐφορᾶν). Међутим, није сасвим извесно да неодређени израз „ἐνσημαίνομαι τὴν λέξιν“ указује на нешто више од чина пуке анотације текста те тиме практично не указује да се та операција вршила усмено нити да је била регистрована под формом стенографске белешке.

Истраживачи (Флузен, Детураки, Хогел и др) су простудирали најважније модификације којима се Метафраст ставља наспрам древних житија. У појединим случајевима, Метафраст као извор за саставе одређених меморандума у свом *Μινολοῖιону* користи похвале Никите Давида Пафлагона, на пример светој Анастасији Римљанки, мученику Евстатију, апостолима Андреју, Филипу, Матеју и Луки, као и пророку Данилу. Занимљиво је да је Симеон у своју збирку унео и нека друга Никитина дела без икакве редакцијске обраде и личног печата<sup>81</sup>, док је у

78 Уп. Ch. Astruc, *Un fragment palimpseste d'une Passion prémétaphrastique inconnue de S. Eudoxius et de ses compagnons*, у *AB*, 77 [1959], р. 44-46.

79 Høgel, *ιστῶο*, стране 92, 94.

80 καὶ ἦν αὐτῶ ἡ παρασκευὴ ἐξ ἑτοίμου κύκλος τε οὐ βραχὺς τῶν τε πρώτως ἐνσημαινομένων τὴν λέξιν καὶ τῶν μετὰ ταῦτα τιθέντων· καὶ ἄλλος ἐπ’ ἄλλω, ὁ μὲν τὰ πρώτα, ὁ δὲ τὰ δεύτερα... (ed. E. A. Fischer, *Michaelis Pselli orationes hagiographicae*, Stuttgart / Leipzig, Teubner, 1994, р. 285, 1. 333-336).

81 Уп. Σ. Πασχαλίδης, *Νικήτας Δαβὶδ Παφλαγῶν*, 310. Говорећи о односу Метафраста и Никите Пафлагона, Нерсесијан (с. 130-131) између осталог каже: „Other Metaphrastian texts may also be closely connected with the unpublished works of Niketas, the different *incipits* do not necessarily indicate a different redaction since Simeon sometimes omitted the beginning of the preface written by Nicetas, judging from the life of Saint George“.

другим случајевима изостављао Никитин почетак пролога.

Према томе, сигурно је да се прва важна разлика тиче *ἱερολοῖα* Житију. Неколико реченица у прологу Житија свете Пелагије у којима писац Јаков, имитирајући Јеванђеље по Луки, започиње своје дело, замењене су једном сасвим реторичком композицијом. Како коментарише Флузен<sup>82</sup>, Метафраст на почетку најављује тему којом ће се бавити: „једну женску врлину која ни по чему не заостаје за мушком“, једно преобраћење. У исто време, он зацртава и циљ свог дела: образовање мушкараца и жена у коме показује да је увек могуће ослободити се лошег начина живљења, а овај последњи цитат је преузет у једној још чистијој форми, у епилогу. Симеон нам потом представља Пелагију, са њеном отаџбином, судбином, њеним занимањем. Ту још увек нема ничег инвентивног: забележени одељци преузети су са других места првобитне приповести. Ова и оваква композиција пролога изгледа нам да доста прецизно одговара оном што Псел говори о Метафрастовој техници и приближава се *ἱοχвали* (ἐγκώμιον).<sup>83</sup>

Осим ова два значајна момента, требало би забележити серију *укидања* (одузимања или изостављања). Н. Zilliacus је озбиљно урачунао овај феномен: жеља да својим саставима да елоквенцију води Симеона Метафраста до реторичких наглашавања, а намера да житије сведе на разумну димензију води га ка томе да сажима или пак брише друге пасаже од свог модела. Ова укидања су по Флузену значајна, али се она тичу само секундарних епизода приповести или конкретних детаља<sup>84</sup>.

82 В. Flusin et J. Paramelle, *Pélagie la pénitente: métamorphoses d'une légende*, t. 2 : *La survie dans les littératures européennes*. L 1 : La vie métaphrastique de Pélagie (BHG 1479), Paris 1984, p. 22-41.

83 Друга једна модификација тиче се улоге Јакова. Овај лик, у старом Житију, задржава једно посебно место: у мноштву реприза он интервенише као неки актер у приповести, али, изнад свега, он је наратор и представља нам се као аутор. Без сумње, ово је последња поента која Метафраста лишава свога модела: он чини да се мешају фикција и реалност око једног Јакова, аутора и наратора и, чинећи тако, бива доведен дотле да редуцира његову улогу као аутора. Јаков не прати више Норма на сабор у Антиохији, он више није тај коме епископ поверава своју визију, он више није тај који ће од Патријарха Антиохијског тражити једну ауторизацију крштења и куму за Пелагију. Једино место у метафрастовском Житију где је за њега задржана нека улога јесте последња епизода: Јаков одлази у Јерусалим, тамо среће Пелагију, и то је дакле једино место где се појављује његово име. Уп. В. Flusin, *истио*.

84 Тако, Метафраст укида монолог Ноноса у његовој келији, што иначе није доносило никакав драматични елемент а на изванредан начин је чинио двоструку *emploi*, у старом Житију, са одлукама које је светитељ претходно донео пред збором епископа. Или још, епизода где ће он обавестити александријског патријарха да Пелагија тражи да буде крштена и послање Јаконисе Романе пропраћени су ћутањем (име Романа не фигурира код Метафраста, сем једино приликом ноћне појаве демона). Такође ћемо приметити да су из Метафрастовског житија ишчезле предострожности којима Нонос пропраћа даривање које се чини Антиохијској цркви од Пелагијиних добара. Уп. В. Flusin, *истио*.

Учињена промишљено, ова укидања нису наудила општој економији повести, премда нека од њих чине да текст изгуби свој локални колорит (изостављањем културно специфичних лексема). Превод (метафраза) има тенденцију да постане једна приповест чисто морално-поучна, одсечена од историјске реалности, изван простора и времена.

Што се тиче развоја теме (amplifications), која тешко могу донети равнотежу услед мноштва изостављања, оне нас доводе до неодређене границе која композицију одваја од стила. Међутим, више од ових преиначења, оно што карактерише Метафраста, јесте једна комплетна промена на нивоу стила и језика. Вокабулар је (закључују Флузен, Шифер и др.) скоро потпуно обновљен, понекад на штету историјског колорита текста, зато што ишчезава мноштво термина које су древна Житија чувала. Ове измене у вокабулару све прелазе у смисао једног племенитијег језика. Елизабет Шифер<sup>85</sup> у свом истраживању нивоа стила и извора за метафрастовске текстове проучавала је пет текстова из другог новембарског тома метафрастовског *Минологиона* (осим метафрастовских текстова истраживање се тиче и одговарајућих пред-метафрастовских текстова). Иако су већина њих текстови непознатих аутора и неутврђеног датума, они се могу рукописном традицијом идентификовати као извори метафрастовске редакције. Као додатак анализи Метафрастовог језика и стилистичких преференци, истраживање представља грчки текст три метафрастовске редакције: Мартирион светог Платона (*BHG* 1551–1552), који је до сад био неиздан, Житије светог Амфилохија Иконијског (*Vita S. Amphilocheii episcopi Iconii*, *BHG* 72) и Мартирион светог Петра Александријског архиепископа (*BHG* 1503). У већини текстова, промене у метафрастовским редакцијама се показују као преиначења ка једном узвишенијем стилу, будући да Метафраст следи традицију атицизма. С друге стране, брзо постаје јасно да иако унутар атицистичког језика, ови текстови представљају (о)средњи ниво стила.

Флузен<sup>86</sup> примећује да у исто време са богатим и изграђеним вокабуларом, Метафраст користи, на супрот старим житијима, суптилнију и разрађенију *синџаксу*, као и обиље односних и стилистичких фигура. Примећено је да код њега ишчезавају сви вулгаризми присутни у старим житијима, а појављују се сложеније глаголске форме, субординације, партикуле за које древна житија не знају. Све то доприноси да Ме-

85 E. Schiffer, *Untersuchungen zum Sprachniveau metaphrastischer Texte und ihrer Vorlagen*, Vienn 1999.

86 B. Flusin et J. Paramelle, *Pélagie la pénitente: métamorphoses d'une légende*, t. 2 : *La survie dans les littératures européennes*. L 1 : *La vie métaphrastique de Pélagie* (*BHG* 1479), Paris 1984, p. 22-41.

тафрастови текстови добију један реторски вид и узвишеност прилично удаљену од, понекад сирове, једноставности првобитних текстова. Ипак, рекосмо, не треба прецењивати узвишеност Симеоновог стила. Као што је приметио I. Ševčenko, Метафраст је, управо зато што има у виду једну мешовиту публику, свесно и намерно изабрао један средњи стил, прилагођен свом пројекту. И изгледа да је овај Метафрастов избор (чији је пример Житије Пелагије) био срећан, пошто су тиме метафрастовски Минологиони познали једну зачуђујућу дифузију, увелико занемаривши древне текстове, а изгледа да су метафрастовска житија преписивачи третирали са истим скрупулама које су резервисали за најпоштованије ауторе.

Кажимо нешто о *ἰσοϋοσιμα* у Метафрастовом делу. Већ је Псел коментарисао прологе Метафрастових текстова. Он је био импресиониран начином на који ови „пролози се непосредно дотичу субјекта теме, те после кратког увода [Симеон] објашњава који је циљ текста, па пошто у неколико речи укаже на целу тему наратије, он прави нацрт и то доводи у сагласност са личностима и историјском стварношћу“<sup>87</sup>.

Као проницљив читалац метафрастовских текстова, Псел је отворено ценио дато представљање. Тешко је претпоставити да ли је Псел икада покушао да пореди стару и метафрастовску верзију неког текста, али он истиче метафрастовске *ἰρολοῖε* наглашавајући њихову специфичност. Јер, како може показати компарација, Симеон је своје прологе састављао сасвим независно од старих текстова које је користио као основу. Рекли смо да док је „тело“ старих текстова редиговао стилистички, Симеон се осећао слободним да старе прологе замени властитим; чак су и текстови који су непромењено унети у Менологион често добијали један нови пролог (упор. Теоктиста 10. новембра и Георгије, 23 април).

Стога сматрамо оправданим да се сви пролози укључе у дискусију о Метафрастовим пролозима; управо зато што је Симеон кад је желео могао је и да их промени. (Нешто другачије стоји ствар када је у питању теологија пролога; само двадесетак њих има јасан теолошки садржај). Он је мање био приморан да непромењено усваја ове прологе него пасаже у главном „телу“ текста. Ово значи да пролози, чак и они који су просто копирани или рефразирани, најјасније рефлектују Симеонов властити став. И, као што је најчешће случај у пролозима, они нам нај-

87 τὰ τε προοίμια τῶν λόγων αὐτῷ ἀπτόμενα εὐθὺς τοῦ ὑποκειμένου καὶ βραχὺ τι προϊὼν τὸν τοῦ συγγραμματος ἀναφαίνει σκοπὸν καὶ τὴν πᾶσαν ἐπ' ἐνίοις τῶν λόγων ὑπόθεσιν κεφαλαιωσάμενος εὐθὺς κατὰ μέρος τέμνει πρὸς τε τὰ πρόσωπα καὶ τοὺς καιροὺς μεθαρμόζεται. Kourtz-Drexl, p. 103.

више говоре о редакторовој литерарној и историјској перспективи<sup>88</sup>. Зато ћемо прећи на неке детаље који се тичу пролога, при чему ћемо се ослонити на Хогелово истраживање.

Као што се могло очекивати, једна од најзаступљенијих тема узета у пролозима Метафраста јесте *корисности* хагиографије. Текстови о светитељима инспиришу аудијенцију да имитира њихова дела и подстичу на врлину. Ово нису изненађујуће теме у пролозима живота светитеља и конституишу *ἰσοίως* у хагиографији. У Метафрастовом житију светог Фоке (22. септембар), наглашава се предност гледања над слушањем. Инсистирање на корисности хагиографских текстова је тако део опште идеје о „довођењу у живот“ у који светитељи улазе кроз литургијско сећање. У неким од својих пролога Симеон иде прилично далеко у наглашавању значаја његових текстова. У прологу за живот архангела Михаила (6. септембар), Симеон нам каже да спомен светитеља јесте симбол љубави, и, евоцирајући теолошки аргумент иконодула (поштовалаца икона), потврђује да љубав која се упућује светитељима, преноси се на самог Господа свих (μνήμη γὰρ πάντος πόθου σύμβολον, μαρτύρων δὲ καὶ ὁσίων πόθος πρὸς αὐτὸν οἶδε διαβαίνειν τὸν κοινὸν ἀπάντων δεσπότην). Ово неодољиво подсећа на израз светог Василија Великог „поштовање које се указује икони прелази на прототип“<sup>89</sup>. Вероватно није случајно што се ова формулација посредовања (*intercessio*) светитеља налази у животу једног Анђела јер Симеон настоји да истакне значај светитељеве блискости са Богом, а арханђеоло Михаилу је за тако нешто одличан пример.

Друга карактеристика Метафрастових пролога јесте честа референца на *иријайности*, *сладости* и чак *срећу* која се стиче услед читања житија светих. Ово, наравно, рефлектује сада други део старог принципа да литература треба да инструише и задовољава аудијенцију. Ипак, задовољство је мало кад помињано у пролозима старије хагиографске литературе и можда је раније изгледало сувише благо с обзиром на тежиште

88 Чланак Рапове *расправља неке аспекте пролога*: C. Rapp, *Byzantine Hagiographers as Antiquarians, Seventh to Tenth Centuries*, у: *Bosphorus. Essays in honour of Cyril Mango*, Byzantinische Forschungen 21, Amsterdam 1995, 31-33.

89 Василије Велики, *О Светиома Духу*, 18,45, PG 32, 149c. Хагиографија не предлаже једну визију бића, идеалну и постигнуту интелектом, него позива у заједницу и непосредни однос, те је и она једна икона, један динамички прелазак у прволик, тј. у личну реалност. „Le type hagiographique donné est exactement un motif et une aide pour transcender les considérations individuelles et pour réaliser le passage personnel à la réalité fondamentale et non pas au caractère phénoménal de ce que représente l'icône“. Christos Yannaras, *Philosophie sans rupture*, „Labor et fides“, Genève 1986.

теме. Текстови у којима Симеон обећава својој публици задовољство јесу пролози житија знаменитијих личности<sup>90</sup>.

У пролозима, неки типови текстова имају специфичне и препознајиве фразе увода. Ово је посебно јасно у Метафрастовим мартирологијима. Као и свако у његовој генерацији, Симеон је правио општу разлику између мученика, с једне стране, и с друге, аскета/исповедника, те тиме и између мартирологија и житија. Већина старих мартирологија су увођена помоћу изјаве о томе ко је био император или гувернатор у време на које се наратија односи. Међутим, како је истакао Zilliacus, метафрастовски мартирологији користе специјални вокабулар за ово<sup>91</sup>.

Мартирологија су једини жанр у метафрастовској колекцији који се могу издвојити по начину на који су састављени/увођени, имајући различите начине започињања. Неки, особито они чији су светитељи ранијег датума, почињу сумирањем историје спасења (и апостолског периода); други опет имају историјске уводе (Хогел нам пружа обе ове листе). Специјални случај су текстови који узимају географски извор свог светитеља као *hōvod* за похвалу светитељу, попут „Обишао сам лепоте (тог и тог града)...“ или „Ко не би знао...“. Ово подсећа на општу примену *praeteritio*<sup>92</sup> у класичној реторици. Градови и области посебно похваљени су Никомидија (двапут), Самосата у Сирији, *Aiia* у Киликији, Емеса у Феникији, Антиохија (двапут), Дунав, Египат, Крит, Рим, Константинопољ (двапут).

Други топови се такође понављају у пролозима, нпр. слика света таме у којој се светитељ појављује као доносилац светлости<sup>93</sup>. Ова слика се тако често среће у другој хагиографској литератури да не би имало смисла тражити да ли Симеон понавља свој извор или сам умеће; ово је просто начин почињања, као нпр. у Симеоново време, идеја да је хагиографски текст икона или сликање светитеља<sup>94</sup>.

90 Јована Златоуста (13. новембар), Николаја Мирликијског (6. децембар), Јефтимија Великог (20. јануар), Јована Крститеља (29. август), Григорија од Агригента (24. новембар), Јакова брата Господњег (23. октобар), а ту можда можемо укључити и Маркијана Презвитера (10. јануар).

91 О томе код Hōgel, *ιστὸ*, 144.

92 *Paralipsis* (*παράλειψις*) или *praeteritio*, *preterition*, *cataphasis*, *antiphrasis*, or *parasiopeis*, је једна реторска фигура говора у којој се говорник или писац позива на неку тему поричући да је треба помињати. Тиме она подсећа на свог реторског сродника, иронију, и често се користи као субверзивни напад *ad hominem*.

93 Hōgel, *ιστὸ*, 144: Сергије и Вакх — 7. октобар, Назарије и други — 14. октобар, Димитрије — 26. октобар, Епимах — 31. октобар, Мина Египатски — 11. новембар, Елефтерије — 15. децембар, Атанасије — 18. јануар, Кир и Јован — 31. јануар, Трифон — 1. фебруар, Калиник — 29. јул.

94 Уп. прологе нпр. Аврамију — 29. октобар, Теоктисти — 10. новембар, Јовану Златоус-

Сумирајући елементе који се понављају, метафрастовски пролози имају неке заједничке одлике које поткрепљују статус менологиона као колекције. Те одлике, чак и да нису свесно примећене од аудиторијума, ипак су имале своје зрачење на њих. Оне су могле, после извесног времена, да буду коришћени до извесног степена, до извесних понављајућих се елемената и, у најбољем случају, да буду указивање на један снажан ауторитет који се налази иза текста. Овај ауторитет у већини случајева је био лишен било које личне карактеристике, пошто су текстови били смештени у оквире општих појмова (корисност хагиографије и сл.). Ми у пролозима апсолутно не налазимо никакву референцу на савремену историју или чак на детаље који нам показују савремени значај светитеља.

Хогел такође истиче други један важан начин досезања ауторитета за неки текст, а то је начин на који се аутор обраћа својој публици и како говори о себи. У духу Пселове опаске о пролозима, треба рећи да се изван истих Симеон ретко када обраћа своме аудиторијуму, премда често користи реторска питања (Зилиакус), што поспешује пажњу публике. Када именује свој аудиторијум, Симеон већином говори о слушаоцима, али у једном броју случајева о читаоцима. Али, у само малом броју случајева, Симеон каже нешто о свом аудиторијуму, и изгледа да на уму има *сйецијални аудијоријум*. Ово је највидније у Животу светог Аврамија. Сада, како је требало третирати улогу приповедача код припреме преведених текстова? При руци су биле неколике опције: изоставити све пасаже који садрже те личне референце, или претворити их у приповест у трећем лицу, или поновити речи у првом лицу старога приповедача као да је текст још увек имао истог приповедача<sup>95</sup>. Разматрајући Метафрастову збирку, видимо да је Симеон користио сва три модела, премда највише последњи. Примери прва два метода се налазе нпр. у Животу Симеона Столпника (Септ. 1). Као што је претходно назначено, овај текст припада категорији *нових* композиција, и ово би могао бити разлог што је он изузетак.

Како проницљиво уочава Хогел<sup>96</sup>, опште правило у метафрастовској редакцији било је, у ствари, сачувати оригиналног приповедача, чак и онда када је то стварало проблеме. Најпознатији случај таквог понављања претходних нараторових речи налази се у метафрастовском Животу Теоктисте (Нов. 10). На почетку оригиналне верзије, изворни

ту — 13. новембар, и Николају Мирликијском — 6. децембар

95 *Исѿо*, страна 66.

96 *Исѿо*



аутор, Никита Магистар, саопштава како је током једне војне експедиције под Лавом VI срео једног старог човека на острву Лезбосу који му је испричао причу о светој Теоктисти. Овај рафинирани оквир, који је колико изузетан толико и имагинаран, просто је парафразирао у метафрастовској верзији. Ово јасно ствара конфузију јер ће један читалац Метафрастових текстова неминовно ове речи приписати Симеону, како је учинио Псел. Псел је начинио очевидну грешку и чак ишао дотле да тврди како овај текст мора бити Симеонов први спис. Ова претпоставка је учињена из простог разлога што се у тексту поменуто војна експедиција одиграла барем пре 912. године када је Лав VI умро, али је познато да је Симеон деловао много касније. Псел, или његов извор, је вероватно био у nelaгоди услед недостатка доследности у овим датумима, и ради се определио да прихвати речи у метафрастовском тексту у њиховом очевидном смислу<sup>97</sup>.

#### IV. Метафрастово схватање светости

Досадашња<sup>98</sup> истраживања Метафрастовог дела бавила су се филолошким, историјским, хагиографским и сличним темама. Међутим, не постоји подухват истраживања теолошких поставки овог великог византијског хагиолога.

Метафрастово сведочанство о теологији светости је огромно, али и ограничено и, по својој природи, тешко за тумачење. Огромно је зато што *метафрастовски Минолоион*, јединствена збирка која оправдано носи његово име, броји укупно 148 текстова. Ограничено је зато што ми знамо да Симеон није написао све ове текстове, него их просто прерадио (превео). Напослетку, оно је тешко за тумачење зато што је у целом опусу тешко пронаћи нешто што би било експлицитно допринос самога Симеона.

Ипак, тешкоће су само *на њрви њоїлед* присутне. У ствари, после једног неизвесног трагања за тиме шта је тачно у овим житијима аутентично Симеоново дело, савремено истраживање је увелико потврдило вредност информације коју нам је у 11. веку дао Михаило Псел у својој Похвали Метафрасту. По Пселу, једини одељци који експлицитно и лично припадају Симеону а који су дошли до нас, налазе се у *ѡролози-*

<sup>97</sup> *Исїо*

<sup>98</sup> Овај део рада је објављен на француском језику. Видети: M. Vasiljevic, „La conception de la sainteté dans l'œuvre hagiographique de Syméon le Métaphraste“, *Revue des Études Byzantines* 66, (2008) 191-207.

ма за житија светих. Јер, како показује једна компаративна анализа<sup>99</sup>, Симеон је своје прологе редиговао потпуно независно од текстова које је користио као основу. Псел је био импресиониран начином на који су ови пролози кохерентни с реторске тачке гледишта:

Τὰ τε προίγια τῶν λόγων αὐτῶ ἀπτόμενα εὐθὺς τοῦ ὑποκειμένου καὶ βραχὺ τι προῖων τὸν τοῦ συγγράμματος ἀναφαίνει σκοπὸν καὶ τὴν πᾶσαν ἐπ' ἐνίοις τῶν λόγων ὑπόθεσιν κεφαλαιωσάμενος εὐθὺς κατὰ μέρος τέμνει πρὸς τε τὰ πρόσωπα καὶ τοὺς καιροὺς μεθαρμόζεται<sup>100</sup>.

Пролози се непосредно дотичу субјекта теме, те после кратког увода, [Симеон] објашњава који је циљ текста, па пошто у неколико речи укаже на целу тему нарације, он прави нацрт и то доводи у сагласност са личностима и историјском стварношћу.

Ово значи да пролози, чак и они који су просто преформулисани, најјасније изражавају лични глас Симеонов. И као што је најчешће случај са пролозима, они су најевокативнији у погледу теолошке, литерарне и историјске перспективе аутора. У светлости цитираног одломка, јасно је да је *лични* поглед Симеонов на светост (његову теологија светости) не треба тражити у укупном метафрастичком делу, него само<sup>101</sup> у његовом *пролозима* за житија. То је оно што ћемо настојати овде да учинимо, упркос тешкоћама које сусрећемо. Покушаћемо у оним пролозима који имају изричит теолошки садржај, и нису пуне реторске или психолошке фигуре, да откријемо која би била теологија светости Симеона Метафраста. Иако је број таквих теолошки значајних пролога релативно ограничен<sup>102</sup>, то не сугерише мисао да је вредност Симеона као теолога ограничена. Напротив. Обратимо се дакле чињеницама.

Пселов цитат нас доводи до размишљања о необичном карактеру пролога уопште. Као што је најчешће случај (а посебно је то код једног метафраста какав је Симеон, још евидентније), пролози се редигују на крају али се стављају на почетку како би изразили „интенционалност“

99 Уп. С. Høgel, *Symeon Metaphrastes: Rewriting and Canonization*, 141-149.

100 Ἐυκόμιον εἰς τὸν Μεταφραστήν, **Michaelis Pselli**, *Scripta minora* I, éd. Kurtz-Drexel, Milano 1936, p. 103.

101 Требало би такође испитати Житије светог Сампсона PG 115, 277-308; BHG 1615 које је вероватно саставио сам Метафраст, после смрти Јован Цимискија, 976. године.

102 По нашем мишљењу, постоји свега дванаест житија са изричито теолошким садржајем: Ἰάκωβος ἐρημίτης ὁ ἐν Παλαιστίνῃ (4. март), Τρύφων μάρτυς (фебруар), Αἰξέντιος πρεσβύτερος, Βλάσιος ὁ Σεβαστείας (11. фебруар), Θεοφάνης ὁ τῆς Συγγριανῆς (март), Ἰωάννης ὁ εὐαγγελιστῆς (26. септембар), Χαρίτων ὁ ὁμολογητῆς (28. септембар), Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης (3. октобар), Κάρπος καὶ Πατύλας (13. октобар), Φίλιππος ἀπόστολος (14. новембар), Ματθαῖος ὁ εὐαγγελιστῆς (16. новембар), Βονιφάτιος μάρτυς (18. децембар).

аутора према тексту. Пролози претендују да поседују специфични карактер једног текста (апстрактан) зато што они резимирају менталне концепције укључене у предвиђени пројект. Сличан статус пролога је препознатљив код Симеона, јер он управо додаје прологе текстовима које није сам саставио, којима дакле није аутор. Због свог специфичног карактера житија светих „без аутора“, ове слободне интервенције не слабе аутентичност текстова наслеђених традицијом.

Уопште гледајући, животи светих као хагиографски жанр не сачињавају најподеснији домен за развијање богатијег *теолошког* садржаја и ретки су аутори који то чине<sup>103</sup>. Да ли је природно покушати открити у пролозима Симеоновим јасне теолошке позиције које би нам допустиле да формулишемо његову теологију, то ће рећи његову концепцију односа између Бога и човека? Истина је да је композиција Симеонових *житија* необична и специфична<sup>104</sup>. Јер, упркос чињеници да су метафрастовска житија врло верна својим моделима, ту се ипак могу наћи извесне модификације у погледу историје, географије итд.<sup>105</sup> Да ли је тако и са теологијом? Покушајмо да простудирамо најпре оне најважније теолошке концепције где се Метафраст ставља наспрам претходних текстова житија и потражимо значај који су имале за Цркву његовог времена. Потом ћемо покушати да из овог истраживања извучемо закључке за нашу дискусију о светости данас. Извесне задршке које ћемо имати неће ниуколико умањити значај овог хагиографа.

За почетак, треба испитати теологију по себи код Симеона. Приметимо одмах да вечни односи унутар Свете Тројице нису предмет ауторовог интересовања. Он радије излаже икономију спасења у оваплоћеном Христу и један од главних захтева нових пролога био је да се остане на традиционални теолошким *теолошким*, посебно оним који се налазе

103 Историја хагиографске књижевности садржи повести подвижника чија су искуства надахнула велике теологе да их представе на „теолошки“ начин а не просто биографски и реторички (свети Атанасије, Живот светог Антонија). У новије време у сличном маниру живот светог Силуана Атонског представља старац Софроније, а светог Јустина Ћелијског епископ Атанасије Јевтић. Постоје случајеви где један аутор комбинује аскетски (подвижнички) живот са једном смелом и снажном теолошком мишљу. Такав је пример светог Максима Исповедника који се често позива на искуство извесног „блаженога старца“ и повезује аскетско искуство са теологијом.

104 Имајући у виду сложено публику, Симеон је за изражавање свесно изабрао врло пријемчив стил, прилагођен свом пројекту. Псел је посебно хвалио Метафрастов изврстан стил, прилагођен „πρὸς τοὺς καιροὺς καὶ τοὺς ἀκούοντας...“ (*Scripta minora* I, 101, 30).

105 О Симеоновом односу према изворима види претходно цитиране податке од Псела (*Scripta minora*, 103, 29-104,5).

код Кападокијаца. Тако, у животу апостола Филипа<sup>106</sup>, Симеон сажима историју спасења користећи језик и идеје Григорија Богослова<sup>107</sup>, потом Максима Исповедника<sup>108</sup> и осталих отаца Цркве. За Симеона, Христос се „испразнио“ од своје божанске славе и подвргао се време-просторној реалности да би творевини обезбедио ни мање ни више од заједнице са Светом Тројицом.

Ὁ τοῦ Θεοῦ Θεὸς Λόγος, αἰδίως συνὼν τῷ Πατρὶ, καὶ ἄχρονος ὢν, εἴλετο καὶ καθ' ἡμᾶς γενέσθαι ποτέ, καὶ ὑπὸ χρόνον ἐλθεῖν, διὰ τὸ τῆς ἡμετέρας ὀλίσθημα φύσεως· ἐντεῦθεν καὶ Παρθένου σαρκὶ περιγράφεται, καὶ θεεὶ τῇ κοινωνίᾳ τὸ πρόσλημμα. Ἐπει δὲ τῆς μετὰ σώματος ἐπιδημίας αὐτοῦ πᾶσι περιποιούσης τὴν σωτηρίαν, θεατὰς τοῦτον τῆς ἀρρήτου θείας οἰκονομίας καὶ κοινωνοῦς τῶν μυστηρίων ἔχειν ἐχρῆν, ὡς ἂν καὶ τῷ γένει παντὶ δι' αὐτῶν ἐπιδαφιλεύσητε τὴν ἀνάκλησιν· μετὰ τὸ διὰ πάσης τῆς περιοίκου τε καὶ ὁμόρου τῷ Ἰορδάνῃ χωρῆσαι τὸ Ἰωάννου κήρυγμα, τὴν χάριν δὲ διαδοθῆναι τοῦ Πνεύματος καὶ πολλοὺς ὑπ' ἐκείνου τὸ βάπτισμα δέξασθαι (ἡνίκα δὴ καὶ ὁ ἐμὸς ἐβαπτίσθη Χριστὸς) τὰς ἐν ἄστει διατριβὰς ὁ αὐτὸς οὗτος ἀπερίληπτος τοῦ Θεοῦ Λόγος ἀφείς (καὶ γὰρ ἦν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐπιδειμῶν) ἐπιχωριάζει τῇ Γαλιλαίᾳ.<sup>109</sup>

„Бог Логос који је од Бога [Оца], вечно сапостојећи Оцу, и безвремен будући, благоизволе да постане сличан нама, и подвргне се времену, због склизнућа наше природе, отуда и [прихвати да] описан телом од Дјеве, обојујући оно што је примио заједничарењем. Стога боравећи у телу дарова спасење свима, пошто требаше они који видеше неисказиви божански домострој да и у тајнама заједничаре, како би и свем роду [људском] кроз њих позвање било издашно; после пак Јованове проповеди која се прошири на све стране Јордана по околини, благодат Духа се рашири и многи ће од њега крштење примити (од кога и мој Христос би крштен), и сам Логос Божији необухватљиви, остави све везано за град (јер у Јерусалиму обитаваше), и пређе у Галилеју“.

Темељна идеја јесте да долазак Логоса има узрок у паду људске природе, а не просто (како је случај у прологу житија апостола Матеја) због греха: ὑπὸ χρόνον ἐλθεῖν, διὰ τὸ τῆς ἡμετέρας ὀλίσθημα φύσεως. Следећи Атанасија Великог, Максима Исповедника и др. Симеон овде поставља

106 14. новембра, PG 115, 188-97 (BHG 1527). Занимљиво је да од 12 поменутих текстова са теолошким садржајем три припадају Никити Давиду Пафлагону: Ἰωάννης ὁ εὐαγγελιστὴς (26. септембар), Φίλιππος ἀπόστολος (14. новембар), Ματθαῖος ὁ εὐαγγελιστὴς (16. новембар).

107 Уп. Λόγος 39, 13; PG 36, 348d-349b.

108 Уп. Максим Исповедник, *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν*, PG 91, 1280d-1281a.

109 14. новембар, PG 115, 188-97 (BHG 1527).

проблем Оваплоћења и спасења у самом корену пошто један шири проблем (τὸ ὀλισθήμα τῆς φύσεως) посматра као узрок Оваплоћења. Икономија Логоса ради спасења човека почиње његовим послањем „кенотичким“ из Очевог наручја (τῶν πατρικῶν κενώσας κόλπων ἑαυτὸν). Ово је такође изазвано Адамовим непослушањем, које је код Симеона описано у стилу Григорија Богослова. Размотримо блискост (која није само формална) између два текста.

Ἦδη μὲν τὴν παρὰ τοῦ πλάσαντος ἡμᾶς δοθείσαν φυλάττοντες ἐντολήν, μακαρίας ἐν παραδείσῳ οἰκήσεώς τε καὶ διαγωγῆς ἀπελαύομεν, παντὸς οὐ τινος οὖν τῶν περὶ τὸ σῶμα ὑπερφρονούντες, μόνοις τε τοῖς θείοις ἐνασχολούντες τὸν νοῦν, καὶ ταῦτα διηνεκῶς φανταζόμενοι, ἤδη δὲ καὶ ὁ τῆς πρὸς Θεὸν πρότερον οἰκειότητος ὀλισθήσας διάβολος, ἅμα μὲν οἷας ἐκπεπτῶκει τῆς δόξης εἰδώς· ἅμα δὲ καὶ τῷ ἀνθρωπεῖω γένει διαφθορούμενος. Κάντεῦθεν τοῦτο συγκατενεγκεῖν ἑαυτῷ εἰς βάραθρον μηχανώμενος, εἰς λήθην τῆς ἐντολῆς τὸν ἀνθρωπον ἤγαγε, καὶ ὁ πρῶτος πλασθεὶς, ἐσυλήθη, φεῦ, ἐλεεινῶς τὸν παράδεισον· οὐκ ἦν δὲ ἄρα τοῦ πλάσαντος ἡμᾶς, εἰς τοῦτο ἀπωλείας κατανεχθέντας περιιδεῖν, καὶ τὸ πρῶτον ἀποβαλοντας ἀξίωμα, ἐν οὕτως ἀτίμῳ καταλιπεῖν τῇ διαγωγῇ.<sup>1</sup>

Τοῦτον ἔθετο μὲν ἐν τῷ παραδείσῳ... τῷ αὐτεξουσίῳ τιμήσας, ἴν' ἢ τοῦ ἐλομένου τὸ ἀγαθὸν οὐχ ἦττον ἢ τοῦ παρασχόντος τὰ σπέρματα, φυτῶν ἀθανάτων γεωργόν, θείων ἐννοιῶν ἴσως, τῶν τε ἀπλουστέρων καὶ τῶν τελεωτέρων, γυμνὸν καὶ ἀπλότητι καὶ ζωῇ τῇ ἀτέχνῳ, καὶ δίχα παντὸς ἐπικαλύμματος καὶ προβλήματος. Τοιοῦτον γὰρ ἔπρεπεν εἶναι τὸν ἀπ' ἀρχῆς. Καὶ δίδωσι νόμον, ὕλην τῷ αὐτεξουσίῳ... Ἐπεὶ δὲ φθόνῳ διαβόλου, καὶ γυναικὸς ἐπηρείᾳ, ἦν τε ἔπαθεν ὡς ἀπαλωτέρα, καὶ ἦν προσήγα γεν ὡς πιθανωτέρα (φεῦ τῆς ἐμῆς ἀσθενείας ἐμῇ γὰρ ἢ τοῦ προπάτορος), τῆς μὲν ἐντολῆς ἐπελάθετο τῆς δοθείσης, καὶ ἠττήθη τῆς πικρᾶς γεύσεως· ὁμοῦ δὲ τοῦ τῆς ζωῆς ξύλου, καὶ τοῦ παραδείσου, καὶ τοῦ Θεοῦ, διὰ τὴν κακίαν ἐξόριστος γίνεται, καὶ τοὺς δερματίνους ἀμφιέννυται χιτῶνας... Οὕτω γὰρ ἐγὼ πείθομαι κολάζειν Θεόν.<sup>2</sup>

Симеон закључује претходни пролог користећи једну христорошку терминологију која подједнако подсећа на Григоријевију.

Ἄλλ' αὐτὸς ὁ τῷ Πατρὶ συνάναρχος Λόγος καὶ συναΐδιος τῶν πατρικῶν κενώσας κόλπων ἑαυτὸν ἐπὶ μητέρα παρθένον κάτεισι δι' ἐμὲ καὶ σάρκα φορεῖ, καὶ πάντα πλὴν μόνης τῆς ἀμαρτίας ὑπέρχεται τὰ ἀνθρώπινα, ὡς ἂν τὴν μὲν ἀμαρτίαν ἀνέλη καινὴν δέ τινα πρὸς οὐρανοὺς ἐπάνοδον τοῖς ἐπὶ γῆς ὑποδείξῃ. Ἐπεὶ δὲ καὶ διακόνους πρὸς τοῦτο καὶ ὑπηρέτας ἔχειν ἐχρήν, δι' ὧν τε τὰ τῆς

οἰκονομίας καὶ τῶν μυστηρίων ἀνακαλύψει, καὶ πρὸς σωτηρίας ὁδὸν τοὺς ἀνθρώπους χειραγωγήσῃ, προσκαλεῖται μὲν Ἀνδρέας καὶ Πέτρος...<sup>110</sup>

Но сам Логос, сабеспочетан и савечан Оцу, испразнивши се очинског наручја, сиђе до једне Дјеве мајке примивши тело мене ради, и у свему осим греха подвргава се људском [стању], како би грех избрисао и свима на земљи понудио усхођење на небо. И пошто је за ово потребовао служитеље и помагаче, да би кроз њих тајне домостоја открио и показао људима пут спасења, то он позива Андреја и Петра...

Треба рећи да се житија светих из претходних периода могу у метафрастовској колекцији сврстати у разне категорије сходно начину на који су састављена и сходно њиховој теологији. Нека почињу резимирањем историје спасења и апостолског периода, док нека имају историјске уводе.<sup>111</sup>

Треба пак додати да је 10. век био један период посебне теолошке (и духовне) стагнације у Византији. Како примећује еп. Атанасије (Јевтић), после велике Фотијеве епохе и његовог ”првог хуманизма”, може се приметити једно доба застоја и инерције. Духовни живот и теолошка мисао као да су зашли у етапу формализма и конзервативизма. Подвижништво и хришћански елан су замењени рутином и одређеним „конзервативизмом“ традиције. Као да је заборављена „новина“ Јеванђеља, тј. потреба обновљења вере у свакој епохи једним обновљеним духовним искуством<sup>112</sup>.

Које је место светитеља у Цркви? Као и сви људи његовог времена, Симеон је правио једну општу разлику између мученика с једне стране и подвижника с друге, те тиме између приповести о мученицима и животима светих<sup>113</sup>... И поред разлика на многим местима, Симеонови пролози животима светих су слични по једном питању: док објашњава значај подвига ἄθλησις (аскезе, врлине итд.), Симеон не поистовећује светитеља са једним моралним (врлинским) човеком, него ово поистовећење повезује са другим једним поимањем: заједницом светих, εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τῆς Ἐκκλησίας. Ова идеја узета из Новог завета повезује светитеља са ехаристијском традицијом (κλητοὶ ἅγιοι, павлов-

110 Μαθαῖος ὁ εὐαγγελιστής, PG 115, 813-20; BHG 1226.

111 Хогел нам даје ове листе (С. Høgel, *нав. д.* 144).

112 Уп. А. Yevtitch, *Complément à V. Krivošein, Prepodobni Simeon Novi Bogoslov*, Belgrade 1989.

113 „Καὶ πῶς γὰρ οὐ μέμψις εὐλογος καὶ δικαία, εἰ πολλῶν ἐτέρων ἁγίων, τῶν μὲν μαρτύρων, τῶν δὲ καὶ ἄλλως εὐαρεστηκότων Θεῷ, τῶν μὲν ἄθλους καὶ πόνοус, τῶν δὲ καὶ βίους καὶ πράξεις κατὰ σπουδὴν συνταξάμενοι...” (Σαμψών, βίος καὶ πολιτεία, PG 115, 277A).

ска идеја) и стога је треба поставити у ову перспективу да би је боље разумели. Главну карактеристику светитеља у ствари треба тражити у чињеници која сачињава део *communio sanctorum*, на начин да се он потпуно идентификује да овом „заједницом“ дотле да Симеон тврди како и сама хагиографија треба да служи тој чињеници<sup>114</sup>.

Међутим, шта је то светитељ? Какву нам антропологију предочава Симеон? Да ли она има везе са тријадологијом? Кључна поента која допушта процењивање Симеонове позиције према овом деликатном, но дубоко теолошком, предмету, је управо значај односа између антропологије и тријадологије. Пошто је пружио тумачење какво приличи, по коме постоји равнoчасност између анђела и људи, а покушавајући да покаже извесну предност људи, Симеон пише:

Ἵτι μὴ πολὺ τῶν ἀγγέλων ἀφέστηκεν ἄνθρωπος, καὶ ὅτι δυνατὸν αὐτῷ μετ' ἐκείνων εἶναι καὶ τούτων ἐγγὺς ἐστάναι, μᾶλλον μὲν οὖν ὅτι καὶ Θεὸν μιμήσασθαι δύναται, καὶ τό γε πολλῷ μείζον, υἱὸς ἐκείνου κατὰ χάριν γενέσθαι, δείκνυσι μάλιστα πάντων ὁ μέγας οὗτος εὐαγγελιστὴς καὶ ἀπόστολος, μητέρα τὴν Παρθένον πλουτήσας, ἀδελφὸς δὲ Χριστοῦ κληθῆναι ἀξιωθείς, καὶ κοινωνὸς αὐτῷ τῶν ἀπορρήτων γενόμενος...<sup>115</sup>

„Да је човек не толико далеко од анђела, и да је њему могуће с њима бити и крај њих близу боравити, шта више да му је могуће и Бога подражавати, и још више од тога — син Његов по благодати постати, то је показао јеванђелист и већи од осталих апостол, који је утешио Дјеву (Марију), достојан будући да се назове брат Христов, и његов саучесник у неизрецивим (тајнама)“...

Овде Симеон развија једну дубоко теолошку тему која је изричито библијска, верно духу светог Јована апостола. Он започиње поређењем људи и анђела, да би потом прешао на смелу идеју о супериорности човека над анђелима (иако је не експлицира до краја). Јер он тврди да човек, подражавајући Бога, постаје ни мање ни више него „Његов син

114 Τῶν ἀρχαιοτέρων Πατέρων ἔργοις καὶ λόγοις διαπρεψάντων καὶ διαφόροις συντάγμασι τῶν ἐν τῷ νοητῷ ἀμπελῶν ἅμα πρῶτὴ καὶ τρίτην ὥραν, καὶ ἕκτην ὥραν ὁμοίως, καὶ ἐνάτην κεκληκότων ἁγίων καὶ εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τῆς Ἐκκλησίας συγγραφεμένων τοὺς πόνους, οὐκ ἄτοπον καὶ ἡμᾶς... Важно је забележити по питању терминологије да Симеон користи павловске изразе „позвани свети“ (κεκληκότων ἁγίων — Рим 1, 7; 1Кор. 1, 2 итд) када подсећа на улогу хагиографије „εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τῆς Ἐκκλησίας“. У житију Βλάσιος ὁ Σεβαστείας (11 fevrier, PG 116, 817-30; Latysev, *Menol.* 1, 328-36; BHG 277) срећемо израз: τότε ἦνθει καὶ ἡ πίστις πάντων τῶν ἁγίων, μεθ' ὧν καὶ ἡ τοῦ ἁγίου καὶ ἐνδόξου ἱερομάρτυρος Βλασίου... Ово је прво место где се код Симеона среће израз „сви свети“ (овде у генитиву, πάντων τῶν ἁγίων). С обзиром да је ово павловски контекст, нема разлога сумњати да се ова синтаγμα односи на све хришћане (додуше, датог периода).

115 PG 116, 684-705; BHG 919-919b.

по благодати“ (υἱὸς ἐκείνου κατὰ χάριν). На тај начин размотрена антропологија, показује да могућност познања Бога Оца, по Симеону, другује синовском усвојењу, *l'adoption filiale* (=однос онтолошког карактера) између Бога и целокупне творевине. Како проистиче из наведеног, начин на који Симеон разумева спасење развија се на линији апостола Јована. Тумачење које би приличило овом Симеоновом одељку је следеће: тек када се уђе у један лични међутројични однос, тј. када будемо усвојени као синови Божији од „Духа усвојења“ (Рим 8, 15; Гал 4, 6) тада ћемо моћи да Бога назовемо и познамо као Оца нашега, познајући тако *само-ἴα* Бога а не нешто што се тиче Бога. Јер „у Христу“ човек постаје истинска личност не неким другим путем сем једино кроз однос *синовствῖва* који конституише и битије Христово.

Ради разумевања ове идеје синовства, потребно је имати једну развијенију христологију, коју сусрећемо, овај пут са више детаља, у прологу житија Трифуна Мученика (1. фебруар). Ради се о једној христологији конституисаној у Духу, тј. евхаристијском Телу Христовом. Ево шта Симеон каже по том питању:

Τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ τὴν θεανδρικὴν αὐτοῦ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους ἐπιφάνειαν καὶ τὴν ἐκ νεκρῶν τριήμερον ἔγερσιν καὶ πρὸς τὸν Πατέρα μετὰ δόξης ἀνάληψιν, ἐπὶ τοὺς μαθητὰς καὶ ἀποστόλους τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκχεαμένου καὶ γνώσεως πλήρεις ἐργασαμένου, ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτῶν ἢ σύμπασα μετέλαβε γῆ καὶ πάντες ἄνθρωποι τῆς ἐξ αὐτῶν πηγαζούσης μετέχοντες δωρεάν, τοῦ σκοπού μὲν τῆς ἀγνοίας ἀπηλλάττοντο, τῷ ἀληθινῷ δὲ τῆς θεογνωσίας προσωκειοῦντο φωτί. Καθάπερ γὰρ ἀστραπαὶ θεῖαι καὶ διαφανεῖς οἱ ἀπόστολοι τὰ πέρατα διαδραμόντες, καὶ ἄλλος ἄλλο τῆς οἰκουμένης μέρος διακληρωσάμενοι, καὶ πᾶν ἔθνος καὶ πᾶσαν χώραν ἑαυτοῖς καὶ πόλιν διανεϊμάμενοι, τὸν τῆς ἀληθείας σπινθῆρα τούτοις ἐνέβαλον, ὃς κατ' ὀλίγον ἐν τοῖς ἐπιτηδεῖοις διαναπτόμενος, εἰς περιφανῆ καὶ ἀέριον ἀπέβη πυρσόν.<sup>116</sup>

„После богомужног јављања људима и тридневног васкрсења из мртвих и ка Оцу у слави вазнесења, Господа и Бога и спаса нашега Исуса Христа, и по изливању Духа Светога на ученике и апостоле, и давања пуног знања, васцела земља би причешћена и сви људи примише дар који извираше из тога, јер из таме незнања бише избављени, и светлости богопознања се причислише. Ови апостоли као божанске и јасне муње похиташе по свим крајевима и свако на свој крај васељене назначени, распоређени за сваки народ, земљу и град, зраке истине спроводећи

<sup>116</sup> PG 114, 1312-28; AASS Nov. IV, 343-48; BHG 1857.



онима који јој се блиско приопштише, постајући велики светлећи огањ“.

Сажимајући историју спасења, као што чини у пролозима посвећеним светитељима претходних периода (апостоли, епископи и мученици), Метафраст користи изразе: „τὴν θεανδρικήν αὐτοῦ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους ἐπιφάνειαν“<sup>117</sup> ... Потом, он саопштава да истинско знање долази од Светога Духа „τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκχεαμένον καὶ γνώσεως πλήρεις ἐργασαμένον“. Ово повлачи да не постоји никакво умно знање о Богу изван заједнице са Њим и да се у теологији гносеологија и онтологија поистовећују. Затим, он подсећа на важну идеју да „ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτῶν ἢ σύμπλασα μετέλαβε γῆ καὶ πάντες ἄνθρωποι“, што води космичкој димензији спасења. У сваком случају, не може се не приметити извесна тематска удаљеност овог текста од уобичајених приповести подвижничке литературе.

Постоји ли еклисиологија у учењу Симеона Метафраста? Одговор на ово питање зависи од тога шта разумевамо под „еклисиологијом“. Наравно, код њега не постоји систематско разматрање Цркве и тако нешто се не може наћи код хагиографских писаца. Ради илустрације, наведимо неке елементе у његовој мисли и учењу који се, директно или индиректно, тичу теме Цркве те их анализирајмо овде.

Најпре треба приметити један нагласак на саборности Цркве и тим поводом на различитости и разноликости харизми. У Симеоновом схватању, Црква није ништа друго до један „расцветали врт“ (λεῖμων εὐανθής)<sup>118</sup> који обухвата све свете који у њему налазе своје место. Ова идеја да „један светитељ“ представља део „*communio sanctorum*“ тако је дубоко укореењена у хришћанску традицију да се Симеон на њу осврће као на *locus communis*. И управо због те традиције не само први литургијски текстови који се срећу у хришћанској литератури, него и Симеонови пролози, позивају се на свете у заједници и засновани су на овој идеји. На овом месту, Симеон заступа једну типично предањску еклисиологију која до данас карактерише православну Цркву, а која произлази из једне евхаристијске еклисиологије која се налази у позадини његове мисли и истовремено његовог монашког живота.

У поменутом прологу (Θεοφάνης ὁ τῆς Σιγυριανῆς), може се сагледати Метафрастово виђење Цркве. То јест, нешто што, макар и имплицитно и у наговештају, подсећа на идеју *communio sanctorum*, заједница

117 Уп. „κατὰ τὴν σωτήριον αὐτοῦ παρουσίαν“: Григорије Богослов, *Λόγος* 4, 19.

118 ποικίλοις ἄνθεσι ποικαζόμενος — Θεοφάνης ὁ τῆς Σιγυριανῆς. Као *homme ecclésiastique*, Симеон је успео да у овим текстовима сачува равнотежу између евхаристијске и монашке духовности, између институције и харизме.

светих, разматрана у контексту литургичког славља које подстиче на доксологију и складно прослављање (πρὸς θεῖαν τοὺς ἀκροατὰς ἐποτρύνει δοξολογίαν, καὶ ἑορτήν ἐξ ἑορτῆς ἐνηχοῦμενοι χαρμονικῶς τῇ καθ' ἡμέραν), што коначно вернике охрабрује на подвижнички живот. То показује да не можемо говорити о „светости“, а да игноришемо конкретну заједницу Цркве. Приметимо да се једна од најчешћих тема у метафрастовским пролозима тиче корисности хагиографије за заједницу. Текстови који се тичу живота светих теже да слушаоце подстакну да подражавају њихова дела. Таква схватања у житијима не изненађују него представљају *topos* (*locus*) хагиографије. Међутим, ово није просто етичка тема, него веома теолошка: спомен мученика је доказ љубави према Богу: μαρτύρων μνήμη φιλοθεΐας καθέστηκεν ἔνδειξις καὶ φιλοσόφου διανοίας πρὸς Θεὸν κοινωνία.<sup>119</sup> Исту тему налазимо у прологу за 13. октобар (Κάρπος καὶ Παύλας<sup>120</sup>): ἰκανὴ γὰρ μόνη μαρτύρων μνήμη πρὸς Θεοῦ ἔρωτα ψυχὴν διεγείρει. Тако, у прологу посвећеном животу (чуду) светог архангела Михаила (6 септембар), Симеон нам назначује да спомен једног светог јесте симбол љубави и, повлачећи теолошки аргумент за поштовање икона, потврђује да љубав упућена светима усходи у ствари ка самоме Господу... Ово неодољиво подсећа на познати израз светог Василија Великог да „поштовање са иконе усходи на прототип!“<sup>121</sup>.

Слична запажање се могу применити и на подвижништво. Ако је занимање за подвиг, борба монашких ликова, трагање за смислом врлине, подстакло већину византијских хагиографа да светост схвате као аскетски живот, Симеоново присуство у царској престоници, и бављење разноврснијом публиком верника, довела га је до открића и представљања појма светости на један сасвим другачији *démarche*<sup>122</sup>. У прологу за житије Теофана Исповедника (ὁ τῆς Σιγγριανῆς), евидентно је да се појам светости примењује првенствено на Цркву.

Ὡσπερ λειμὼν εὐανθῆς, ποικίλοις ἄνθεσι ποικαζόμενος, ὠραίξει ταῖς

119 Μαυρίκιος καὶ οἱ ἑβδομήκοντα μαθητῶν αὐτοῦ μαρτύρων (22. фебруар), PG 115, 356.

120 PG 115, 105-25 ; BHG 295.

121 Ἦ γὰρ τῆς εἰκόνος τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει. **Василије Велики**, *Περὶ Ἁγίου Πνεύματος* 18, 45, PG 32, 149c. Уп С. Høgel, *нав. г.*: “Il s’agit ici simplement d’une forme d’introduction, par exemple l’idée de Syméon qu’un texte hagiographique correspond à la peinture des icônes (уп. les prologues dédiés à Abraham — 29 octobre, Theoctiste — 10 novembre, Jean Chrysostome — 13 novembre et Nicolas de Myre — 6 décembre)”.

122 “The sentiments expressed about the proper love between husband and wife, the fact that sexual relations could be part of a virtuous life, and the parental love towards the children can be found variously in ... even those of the saints’ Lives of Symeon Metaphrastes”, А.-М. Talbot, *Holy Women of Byzantium: Ten Saints’ Lives in English Translation* (Washington, D. C., 1996), 250.

ὁδμαῖς τῶν καταλλήλων στιβάδων τοὺς ἱστορεῖν βουλομένους, καὶ τόπον ἐκ τόπου ἀμείβοντας παλινδρομεῖν ἀναγκάζει, καὶ τὴν ἀναχώρησιν ἕκοντι παραβλέπειν· τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ ἡ Χριστοῦ Ἐκκλησία. Τῇ γὰρ πολυειδεῖ πείρα τῶν ἀπ' αἰῶνος ἀγίων κομῶσα, πρὸς θεῖαν τοὺς ἀκροατὰς ἐποτρύνει δοξολογίαν, καὶ ἐορτὴν ἐξ ἐορτῆς ἐνηχούμενοι χαρμονικῶς τῇ καθ' ἡμέραν ἐν ἀλλακτῇ ἐπωνυμία ἐπέιγονται, γέρας αἴσιον κελαδησαί. Ἐν τούτῳ γὰρ εὐσεβεῖς προστιθέναι ἑαυτοῖς ἀρετὴν ἐπισπεύδουσιν, καὶ οἱ λίαν ἀσύνετοι ῥᾶστα τῆς ἑαυτῶν πολιτείας κατεγνώκότες εὐσεβεῖν τὴν γνώμην βιάζονται.<sup>123</sup>

„Као што процветали врт, разним цветовима украшен, улепшава својим мирисима нежних латица, оне који хоће да га опишу и принуђава марљиве да се враћају назад на посећено место и да заборављају да га напусте, тако чини и Црква Христова. Јер многоврским искуством светитеља одвајкада кићена, она подстиче гледаоце [верне] на божанствено славословље и из празновања у празновање да складно усаглашени, достојну почаст опевају. Тиме верници хитају да врлину задобију док се они неразумни бесплодно баве својим живљењем, нагонећи своју вољу да пренебрегне благочестивост“.

Насупрот Јовану Мосхосу који слику „духовног луга“ примењује на монашке ликове, Симеон исту идеју примењује на Цркву Христову и њене чланове (εὐσεβεῖς). Без аскетске димензије, светост је појмљива. Међутим, простор коначног манифестовања светост и није манастир, него Црква. Његов прилично лирски опис различитих типова хришћана у *унуџар Цркве* подсећа на павловску идеју о узајамности чланова заједнице (1Кор 10–14). Уместо, дакле, покушаја да смисао „λειμών εὐανθής“ пронађемо у „монашком“ или „аскетском“ контексту, бићемо вернији изворима ако је испитамо у светлости општије еклисиологије, по којој је заједница светих потпуно идентична са Црквом, која је потпуно уједињена у Христу.

Подвижништво у хагиографији представља једну посебан домен, чији значај треба подвући за еклисиологију уопште. „Аскете“ које сачињавају најпознатији тип светитеља у биографској литератури, представљени су у метафрастовским пролозима у контексту превазилажења природе. Καὶ τὰ τῶν ἄλλων τοῦ Χριστοῦ μαρτύρων ἄθλα πολὺ τε καὶ μέγα τοῖς σπουδαίοις τὸ κέρδος περιποιεῖ· τῆς τε γὰρ κοινῆς φύσεως ὑπερφυῆ καὶ μέγιστα каторθώματα παριστᾷ...<sup>124</sup> Ако се допусти да достизање светости путем подвига (ἄσκησις) врши одлучујући утицај на схватање светости

<sup>123</sup> PG 115, 10.

<sup>124</sup> Βονιφάτιος μάρτυς (18. децембар), PG 115, 241-57 ; BHG 281-82.



намичка и херојска светост<sup>127</sup>. Због тога у приповести о Јакову пустињаку, коју Симеон наводи πρὸς οἰκοδομίην καὶ ἀσφάλειαν, налазимо сукцесивно „један врлински живот... крајњи пад... и силу покајања у Христу“.

Житија светих (људи и жена) садрже доста парадоксалног, енигматичног, параболочног и симболичног. Све те епизоде, међутим, извучене су из реалног живота живих људи, без улепшавања и дотеривања. Начин на који је представљен Јаков пустињак може изненадити пажљивог читаоца данас. Цела приповест представља дирљив документ о једној дубоко искреној човечности; далеко од разматрања сентименталног „хуманизма“, осликан је један мукотрпан и тежак пут усхођења ка изворној боголикости, ка обнављајућем васкрсењу људског бића, ка откривању изворне лепоте човековог постојања.

Требало би приметити овом приликом једну есхатолошку перспективу спасења код Симеона, будући да он наглашава да Христос поставља човека у једну вишу и бољу стварност од првобитне (μείζονα τῆς προτέρας ἀρετῆς). Ради се о једној важној теолошкој идеји коју срећемо, наравно много разрађеније, код светог Григорија Богослова који наглашава предност есхатологије над протологијом. У ствари, динамички карактер живота у Христу подразумева једно непрестано усавршавање. У том смислу, насупротив хеленској концепцији, савршенство човека и света се не налазе на почетку (ἀρχή), у првобитном стању, у платонском маниру, него на крају (τέλος), у долазећем Царству<sup>128</sup>. Тако, у својој познатој Беседи на Богојављење, Григорије истиче (како ће касније учинити и свети Максим) да је „друга заједница“ (δευτέρα κοινωνία), коју је Христос остварио својим доласком „много славнија од прве“ (при стварању света)<sup>129</sup>. Он нас уводи у такву блискост са Богом каква није постојала код стварања.

Ово нас води другом једном запажању. Сматрамо да би требало одбацивати мишљење појединих по коме византијска аскетска традиција тежи једном удаљавању од свега с циљем да се досегне „виђење“ Бога (или иде-

127 Ово и није могуће уколико у светости не препознамо једну *ὑνεσμαῖολογικου* димензију.

128 О овом првенству, као и коренитој ревизији јелинске концепције (платоновске и аристотеловске) појма каузалности, уп. Максим Исповедник, *Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησ. ἰσραρχίας*, PG 4:137. Уп. Такође следећи одломак: Οὐκ ἔτι γὰρ μετὰ τὴν παράβασιν (то јест, после Адамовог пада δεικνυταὶ τὸ τέλος ἐκ τῆς ἀρχῆς, ἀλλ' ἡ ἀρχὴ ἐκ τοῦ τέλους (*Πρὸς Θαλάσσιον*, PG 90:616a).

129 Δευτέραν κοινωνεῖ κοινωνίαν, πολὺ τῆς προτέρας παραδοξότεραν: ὅσῳ τότε μὲν τοῦ κρείττονος μετέδωκε, νῦν δὲ μεταλαμβάνει τοῦ χειρόνος. Τοῦτο τοῦ προτέρου θεοειδέστρον. Григорије Богослов, *Λόγος* 38, 13; PG 36:325d. Такође, и Максим Исповедник, *Πρὸς Θαλάσσιον*, 54, PG 90:520с, и Јован Дамаскин, *Беседа на Преображење*, PG 96, 552.

алног, хармоничног света). Таква перспектива води, у ствари, индивидуализму и елитизму, те у таквој концепцији монашког живота неоплатонски утицај може да преовлада. Ипак, ово не одговара изворној аскетској традицији отаца Цркве и Византије будући да је она буквално „погружена“ у искуство крста. Како примећује Ј. Зизиулас, свети Максим је, рецимо, био монах са личним искуство борбе против зла и управо због тога није само говорио о последњим стварима (τὰ ἔσχατα), о хармоничном свету, него и борби против самољубља и индивидуализма, што је једини пут ка досезању рајског света Царства. У таквој борби не постоји интелектуална аристократија, као у неоплатонизму, зато што у њој учествују и показују се победницима и мушкарци и жене, као и они ограничених умних способности, као и болесни: довољно је само да се одрекну „властите воље“ (старо, огреховљено ја) и тако надићу индивидуализам<sup>130</sup>.

Можда је коришћење теолошких мотива погодно за изражавање контраста између иконе и истине, јер се код Μεταφραστα тако најбоље читује трагична дијалектика између истине и историје. Симеон користи ареопагитску терминологију као и наизменично павловску и максимовску иконологију, када говори о разлици између иконе и истине, историје и есхатологије, непотпуног и испуњеног. Приметимо христорошску дубину једне такве разлике. Ако Христос заиста преображава историју и истина постаје део историјског развоја, и ако је то због тога што је Христос „крај“ историје, тада изгледа да је историјска истина један парадокс: она је условљена својим *крајем* који је одређујући за историјски развој<sup>131</sup>. Довољно је овим поводом навести један одломак из дела светог Максима: „Старозаветно је сенка (σκιά), новозаветно је икона (εἰκών), а истина (ἀλήθεια) је стање Будућег века“<sup>132</sup>.

Πάλαι μὲν ἐν τύποις ἦν τὰ τῆς πίστεως καὶ αἰνίγμασι, καὶ τὸ τῆς ἀληθείας φέγγος τῷ τῆς σκιάς νέφει συνεκαλύπτετο. Ἐπεὶ δὲ τὸ μέγα τῆς ἡμῶν σωτηρίας ἐπραγματεύθη μυστήριον, καὶ ὁ πλάσας καταμόνας τὰς καρδίας ἡμῶν τῷ τῆς οἰκίας περὶ ἡμᾶς οἶκτω χρηστότητος ἀναμαρτήτως γέγονεν ὡς ἡμεῖς· τᾶλλα τε ὑπῆλθεν, ὅσα τῆς ἀνθρωπίνης ἐστὶν ἀσθενείας, ἴν' ἐγὼ τὴν πρώτην ἀπολάβω εὐγένειαν· καὶ τέλος τὸν διὰ σταυροῦ θάνατον κατακρίνεται· καὶ ἴνα μὴ τὰ καθ' ἕκαστον λέγω, (πολλὰ γὰρ τὰ ἐν μέσῳ τῆς οἰκονομίας αὐτοῦ μυστήρια·) πέρασ τὰ τῆς σωματικῆς ἐνδημίας δέχεται· τὰ δὲ τοῦ πνεύματος ἄρχεται· καὶ εἰς οὐρανούς ὁ ἐμὸς Χριστὸς ἀναφέρεται·

130 Вид. J. Zizioulas, „Τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ καὶ τὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου“, *Σύναξι* 37 (1991) 11-36.

131 Уп. J. Zizioulas, *L'être ecclésial*, Geneve 1981, 87.

132 Максим Исповедник, *Σχόλια εἰς Περί τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας*, 3, 3:2.

καὶ πρὸς τὸν πατρικὸν ἐπάνεισι θρόνον· καὶ τὸ ἐκπορευόμενον αὐτοῦ Πνεῦμα ἐπὶ τὴν τῶν ἀπίστων ἔθνῶν καταπέμπει τοῖς μαθηταῖς ὁδηγίαν, δι' οὗ καὶ ὁ μακάριος Παῦλος ἀπὸ τῆς σκιᾶς ἐχειραγωγῆθη πρὸς τὴν ἀλήθειαν, τότε δὴ ζήλω τῷ περὶ τὸν Χριστὸν οὗτος ἀλοῦς, ὃν ἐζωγράθη τρόπον πρὸς τὴν εὐσέβειαν, τοῦτον καὶ τὴν οἰκουμένην ἔσπευδεν ἐπισπάσασθαι, καὶ Χριστῷ διὰ τῆς πίστεως οἰκειώσασθαι.<sup>133</sup>

„Одвајкада је оно што се тиче вере превођено у слике и загонетке и светло истине је покривано сенком облака. Ради пак остварења велике наше тајне спасења, Творац наших појединачних срца из своје милостиве доброте према нама постаде као ми [човек], али без греха. Оно што је затим уследило, а што је последица слабости људске, служи томе да бих примио првобитно благородство. И напослетку, кроз крст [Христос] на смрт би осуђен. И да не наводимо сваку појединост, (јер су многобројне тајне у његовом домостроју), он прими на себе телесно окончање; заповеда да започну дела Духа; и мој Христос на небеса усходи, и на Очев трон поново седе, а од њега исходећи Дух на неверне народе шаље ученике да им покажу пут, од којих је и Павла блаженога од таме до истине довео, да би од тада ревношћу према Христу он и васељену хитро привлачећи са свом ватреношћу водио ка побожности и присаједињењу са Христом“.

Подједнако занимљиво изгледа аретологија Симеона Метафраста. Првобитни садржај појма „врлина“ у хришћанству нема морални садржај, него већма еклисиолошки<sup>134</sup>. Ова чињеница, која пролази непримећено од проучаваоца, има изузетан теолошки садржај, зато што разграничава хришћански појам „врлине“ од нехришћанског. Врлински живот не води просто „духовном“ животу, него се ради о животу који не зна за пропадљивост и смрт, о животу „истинском“ који се поистовећује са Црквом. Сходно томе, наглашавање врлина и врлинског живота код хагиографа вуче своје корене из еклисиологије. Светитељ је „врли“, *врлински* (ἐνάρετος), не зато што испуњава једну или више врлина тј. зато што чини одређене ствари или се влада на одређени начин: врлински је зато што живи „истински живот“<sup>135</sup>. Његова врли-

<sup>133</sup> PG 115, 1032-49, BHG 555.

<sup>134</sup> Апостол Павле је преви увео *аретологију* у еклисиологију (уп. Фил 4, 8-9).

<sup>135</sup> У маниру древних хагиографа, Симеон повезује *живој* једног светитеља са његовим делима, наглашавајући јединствени карактер речи и дела светитеља. Наведимо тим поводом: Τρύφων, ὁ τῆς ἀκράτου θείας τρυφῆς ἐπώνυμος; Јован Александријски: ὃ τῆ πράξει κατάλληλος ἢ ἐπώνυμια; Игњатије Антиохијски: ὁ καὶ κλήσει καὶ πράγματι θεοφόρος Ἰγνάτιος ἦν; и други (Анастасије Персијанац, Јефимије, Теодосије Киновијарх, Пелагија итд.).

на не зависи од себе саме, него од његовог припадништва заједници. Она одговара „служењу“, *дијаконији* унутар Цркве. Не можемо разумети врлину као аскетски идеал уколико је пре тога не схватимо као једну црквену реалност.

Наведимо неколико примера аретолошких израза које користи Симеон: „ἀρετῆς πλούτῳ κομῶν“ (Εὐφρωσύνη) — „ἀρετῆ πάση κομῶν“ (Πολύευκτος) — „... κόσμοις τῆς ἀρετῆς ώραΐζουσιν“ (Μαρκιανὸς) — „... βίῳ παντὶ φιλαρέτῳ κοινὸν ἀρχέτυπον“ (Θεοδόσιος Κοινοβιάρχης) — „βίον ἐνάρετον“ (Ἰωάννης ὁ Καλυβίτης) — „ἡ τῆς ἀρετῆς ἐργασία“ (Εὐθύμιος) — „ἀρετῆς κάλλεσι καὶ κοσμήμασι“ ; „ἐν ἀκηράτοις ἀρετῶν ἀνθήσασα κήποις“ ; „τὴν ἀρετὴν ἀπαράμιλλος“ (Τιμόθεος Ἀπόστολος) — „ἀρεταῖς κατάκομον“ (Ἰωάννης Ἀλεξανδρείας) — „φιλαρέτως τραφεῖσα... Θεῷ ἀρέσκουσιν πολιτείαν βίωσασα (Εὐσεβία ὁσία) — „τὴν ἀρετὴν ἀπαράμιλλος“ ; „τῆς ἀρετῆς ὁμοιότητι“ ; „δι’ ἀρετὴν πάσχοντας“ (Ξενοφῶν καὶ Μαρία) — „ὑπόδειγμα... τύπος... καὶ παράκλησις ὑπάρχων πρὸς ἀρετὴν“ (Χρυσόστομος) — „σύντροφος αὐτῷ καὶ ἡλικιώτης ἀρετῆ πάσα “ ; „πρὸς τὴν τῆς ἀρετῆς κτῆσιν διανιστάμεθα“ (Εφραὶμ ὁ Σύρος) — „τῆς ἀρετῆς ζηλωτῆς γίνεται “ ; „πᾶσαν τε ἀρετῆς ἰδέαν“ (Ἰγνάτιος Ἀντιοχίας) — „ἐφαμιλλωμένους μὲ ταῖς τοῦτων [τῶν ἀγίων] ἀρεταῖς“ (Αὐξέντιος)...

Тема подвижништва схваћеног као пута ка истинском животу повезана је у Симеоновом схватању са његовом омиљеном темом љубави према врлини. Погрешно би било схватити такву идеју, којој Метафраст приписује велики значај, као неки морални принцип. За њега, ова идеја — колико год била морално подстицајна — јест дубоко и искључиво теолошка: потребно је практиковати врлине само зато што је сам Бог само-врлина (уп. 1Петр 2, 9 : „да објавите *врлине* [τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε τοῦ... καλέσαντος] онога који вас је позвао из таме на чудесну светлост своју“) и та врлина се открива у Личности његовог Сина оваплоћенога. Такође, за Симеона, нема другог начина сусрета или познања Бога, будући да ово одговара начину на који се он открива нама, као љубав према човеку и творевини.

Претходно истраживање о схватању светости код светог Симеона Метафраста креће од полазишта које је, може се рећи, легитимно: поклонили смо поверење Михаилу Пселу који у 11. веку, пишући панегирик Метафрасту, истиче да у житијима која је језички прерађивао (отуда му и име-надимак *μειταφραστῆς*) Симеон, осим пролога, није додавао ништа своје у самом текстуалном корпусу. Ово нам је дало повод да анализирамо све досад познате прологе животима светих који се приписују Метафрасту. Резултат овог рада сажето смо изнели у претходним редо-



вима где су нас занимали само *loci theologici*. Дошли смо до закључка да Метафраст познаје теолошку традицију отаца источне Цркве (Григорија Богослова, Дионисија Ареопагита, Максима Исповедника, Јована Дамаскина и других) и у одговарајућим пролозима користи прилику да истакне поједине теолошке идеје код одговарајућих „типова“ (ликова) светитеља. Тако нпр. код апостола<sup>а</sup> обично истиче кључне елементе из тријадологије, христологије и сотириологије, док код аскетских ликова преовлађују сотириолошке теме.

## V. Завршне напомене

Ових неколико запажања о теологији Симеона Метафраста ниуколико не исцрпљују теолошки домен у његовом делу. Да би се ова анализа допунила, потребно је додати и друге аспекте, попут оних везаних за антропологију. Међутим, наше примедбе нам омогућавају да пређемо на неколико фундаменталних закључака, посебно оних који се тичу теологије и аскетског живота.

Редови који претходе представљају један покушај да се концепт светлости сагледа у светлости хагиографије. Није случајно да Симеон, користећи термин *свeтi*, није исти концептуализовао. Уместо да говори о „светости“, као што бисмо ми чинили данас, он говори о „светом човеку“, или још — а ово је важније — о „светитељима“, у плуралу. Ово значи да ми не можемо говорити о „светости“ игноришући конкретну локалну Цркву.

У једној општијој перспективи, Метафрастово дело захтева дубљу анализу јер нам Симеон није оставио један систем теолошки у наслеђе, него једино прологе посвећене светима. Тако, корисност „хагиографске синтезе“ коју нам је оставио Метафраст импликује евидентирање егзистенцијалних и теолошких елемената виђених самим Метафрастом (а који се тичу домостроја спасења, светости, гносеологије, есхатологије итд.) на основу којих се може постићи једна „хагиографска синтеза“, како ју је замишљао и започео овај незаборавни учитељ хагиологије.

За Метафраста, житија светих откривају једну „теологију живота“. Због тога је немогуће читати једно „житије“ без занимања за егзистенцијалне проблеме који се налазе у основи Божије и људске светости. У тој перспективи, да би „хагиографска синтеза“ постала реалност, треба се одвикнути од владајућег тренда пуког цитирања из житија, него треба ићи даље од колекције таквих одломака. Наиме, још важније од тога је сагледати шта се крије иза тих житијних примера и каквог значаја имају за нас данас. Ово је један од разлога зашто не фаворизујемо

хагиографију као понављање датих одломака и модела, него се везујемо за једну теологију светости која нас води ка плодносној синтези.

Ова синтеза ће нам помоћи да боље разумемо на који начин се *историја* и *есхатологија* преплићу на нивоу *теологије*, народне *йобожности*, *монашкој* живота и односа Цркве и државе. Ово нам подстиче да на крају све поменуте тенденције размотримо из савременог угла (место есхатологије и историје у животу и теологији у православној Цркви данас). Према томе, кроз хагиографски рад Симеона Метафраста добија се солидан увид у начин на који се у источној Цркви историја испитује у светлости есхатологије. Наш рад је грађен на методолошком јединству историјског и структуралног приступа, како би се сачувала неопходна равнотежа између историје светости и њене критике, и како би теолошка аргументација *pro et contra* Метафраста била смештена у историјске оквире.

У раду смо дали само назнаке за дубље разумевање односа западног и источног хришћанског поимања светости у светлу истраживања. Јер, шире гледано, ово су питања на која морамо пружити задовољавајући одговор у контексту данашњег односа западне и источне цивилизације. Може ли се православна Црква прилагодити историјском плурализму цивилизације а да не изгуби своју есхатолошку визију? Може ли на хришћанском Западу есхатолошка вера Цркве имати значајну улогу у изградњи јединства модерног света? Кардинал Ж. Данијелу (*Origines de la théologie latine*) је истакао да се западна теологија старала о историји и етици, не негирајући есхатологију али ипак је пребацујући у далеку будућност. И док је проблем православних у томе што реализацију историје не схватају *довољно* озбиљно, дотле је проблем западних у томе што је узимају *исувише* озбиљно. Биће да је неопходна равнотежа.

*Summary:* The author offers a study of the hagiographic work of the famous Byzantine redactor of the lives of the saints and, based on the sources as well as contemporary studies, lays out a thorough investigation of the life, the philological methods, and the theology of Symeon Metaphrastes. Although the significance of his metaphrastic redaction was evaluated in light of the damage that it brought to the ancient hagiographical texts (after the Menologion was published, the manuscripts were destroyed as useless), Symeon himself was not to blame for this. The standardization, codification, and systematization of knowledge had reached a climax in his time after a long process of "encyclopedism" in all fields of knowledge. The author examines the metaphrastic collection in the context of its predecessors and the gradual modifications that accrued in the hagiography, particularly due to the social background of the authors, assistants, and even the saints themselves. The metaphrastic style and the philological amendments are analyzed, as are all the creative aspects of this massive endeavor, while new light is shed on the question why Symeon consciously updated the contents of his sources and which logic and compilation technique

he applied to his hagiological collection. Finally, from this investigation, we get a clear insight into the 10<sup>th</sup> century Metaphrastic Menologion's "theology of holiness." Ultimately, it outlines a hagiography that does not simply repeat given models and passages, but rather articulates a theology of holiness that leads to a fruitful synthesis, a synthesis which underscores the way in which history and eschatology are intertwined with theology, piety, monastic life, and the Church-state relationship.