

Џон А. Мекгакин
Union Theological Seminary & Columbia University

Симеон Нови Богослов и византијско монаштво

Abstract: Студија тежи да сагледа живот Св. Симеона Новог Богослова из нешто другачије перспективе. Она, критички испитујује житије које је саставио Никита Ститат са циљем да рехабилитује успомену на овог светитеља, умањујући притом политички и црквени спор који је настао услед његове визије монашког живота и руковођења и његових породичних аристократских веза. Према аутору, релевантнији извор представљају списи самог светитеља који нам пружају јасније сагледавање светитељевог живота и дела. Кроз излагање светитељевог живота, аутор истражује да ли је он условио монашке реформе и какав је пресудан утицај на формирање његове визије о монашком животу имало екстатично и мистично виђење светлости. Коначно, аутор тежи да објасни у којој мери је Симеоново опитно богословље оставило утицај на средњовековни исихазам.

Кључне речи: Св. Симеон Нови Богослов, Никита Ститат, мистична светлост, Студион, заједница Св. Маме, Катихезе, екстатика, мистика, исихазам.

Живој изван Жиђија*

Симеонов живот се убраја у познату слику нарастајућег угледа византијских монашских институција једанаестог века које су изискивале већу аутономију од империјалне и патријаршијске управе. Поменута клима подудара се са врхунцем аграрне реформе династије Македонаца, покушајем стандардизовања литургијских форми у Византији и нарастајућим немирима јаких аристократских породица (посебно оних у Малој Азији) које је царска власт у овом периоду у неколико наврата премештала. Нешто више од тридесет година после смрти Св. Симеона, Никита Ститат саставља светитељево житије имајући на уму потребу умањивања свих елемента политичке и црквене

* Овај чланак са интересантним и помало другачијим приступом Светом Симеону, под насловом „St. Symeon the New Theologian and Byzantine Monasticism“, објављен је у зборнику радова: *Mount Athos & Byzantine Monasticism*, ed. A. Bryer & M. Cunningham, Variorum Press, 1996. стр. 17–36. – Прим. јрев.

контроверзе које су се доводиле у везу са светитељевим животом, што вероватно није био лак задатак¹. Његов мотив састојао се у рехабилитовању личности која је још 1054. године, у време састављања Житија, будила духове и изазивала контроверзна сећања. Симеонова дела одавала су независног мислиоца и моћног администратора који је са положаја успешне сенаторске каријере ступио на положај монашког руководитеља, те се у једанаестом веку надалеко прочуо као успешан духовник који је за собом оставил велики број духовне деце. Никитина биографија, премда је неки сматрају за познију и ангажованију, данас представља главни извор светитељевог живота. Већина познијих тумача се на њу и даље позива упркос поменутим Хаушеровим упозорењима. Самим тим, свеобухватнија анализа Никитине хагиографске активности показује се преко потребна. Чак и у случајевима где и Симеон и Никита пружају извештаје о истоветним догађајима, искрсавају значајне разлике које се и на први поглед дају уочити. Уколико неко није спреман да се у потпуности ослони на Никитино Житије, прво питање које би требало да постави гласило би: које бисмо то монашке реформе које је Симеон установио могли истаћи? Јер, уколико се не ослања на Житије још ће теже усвојити Никитино објашњење поменутих реформи, према којима је Симеон наишао на запуштену и раслабљену заједницу коју је потом довео до стања ревновања; што у ствари представља стандардно хагиографско упроштавање нечега на чему се монашка реформа заснива. Повод за разликовање Симеонових мотива, од оних који су му приписани генерацију касније, могу се објаснити појашњавањем неких историјских детаља које је Никита оставил по страни.

Симеон је рођен 949. године у богатој византијској породици провинцијских аристократа у Пафлагонији, у Малој Азији². То је била породица са значајним контактима у престоници и сродницима који су заузимали високе положаје у царској јерархији. Године 960, када је Симеон напунио једанаесту годину живота, отац га је послao на студије у Цариград. Датум његовог доласка у престоницу подудара се са смрћу Константина Порфиrogenита, што је пружало додатне могућности за задобијање славе и успеха под новоустановљеном администрацијом. Роман II је тек започео своју владавину. Јован Цимискије и Никифор Фока су остварили велик углед као успешни генерали у источним походима.

Симеонов ујак који се већ тада налазио у царској служби, омогућио је рођаку школовање на двору. Међутим, над Романовом администрацијом надвијала се интрига изазвана царицом Теофанијом. Она је, наиме, исувише брзо наследила удовицу, царицу Јелену, која се повукла у монаштво и силом за собом повукла пет царевих сестара. Јосиф Вринга, евнух параки-

¹ I. Hausherr, „Un grand mystique byzantin. Vie de Symeon le Nouveau Theologien par Nicetas Stethatos“, *OCA* 12 (Rome, 1928). (Даље ћемо у тексту цитирати као *Vie*: Хаушеров уводни коментар римским бројевима, док ћемо сâм текст цитирати арапским бројевима).

² *Vie*, 2. 3–6.

момен и парадинастевон био је успешан у надгледању унутрашњих послова. После цареве преране смрти 963. године, ствари су почеле да се драматично мењају. Теофанија је присвојила Врингине планове и удружила се са Никифором Фоком. Никифор је успео да дође на помазивање у Велику Цркву тек пошто је угушио крваве немире на улицама престонице где је Врингина фракција бранила свој положај. Након сламања отпора августа 963, Теофанија је назначила Јована Цимискија за доместика и евнуха, а Василија, великог ујака младих принчева, за паракимомена.

Ово се може утврдити на основу једног детаља из Никитиног Житија Светог Симеона, где нам аутор указује на то да, када је светитељ завршио средње образовање он се одрекао студија не жељећи да оствари каријеру успешног политичара која се пред њим отварала. Реч је о класичном хагиографском mestу, премда је Никита отишао предалеко када је свог хероја описао као „неписменог“ („agrammatos“) што је сасвим неосновано будући да је сам Никита био неписменији од Симеона. Никита је на овом mestу, као и на многим другим, једноставно погрешио, јер Симеонова потоња каријера јасно показује да је он имао прилику да заблиста на политичком плану и да је имао успеха у тим амбицијама.

Разлог изненадног Симеоновог повлачења из јавног живота 963. године није био тај што се побожно дете одрекло света (према тој идеји би Симеон сам себи противречио у својим покајним молењима) већ тај што се свет одрекао њега. Истинско обраћење или улазак у манастир са Симеонове стране није се дододило у наредних тринаест година. Шта је онда пореметило дечаков очигледно предодређени политички успон? Неколико тумача, следујући Хаушеру, покушало је да попуни јаз спекулишући о раскалашности Романа II, указујући на то како је млади Симеон искусио моралну одвратност због тога што је служио на његовом двору као спатокубикуларије. Ова теорија дугује више романтици него историји. Чак иако је та служба некако умањена у једанаестом веку, она још увек предвиђа звање сенатора; иако још не имплицира статус евнуха³, ипак представља нешто далеко више од пуке улоге служитеља. У сваком случају, млади Симеон није био предложен за спатокубикуларија Роману II; ову службу је вршио код Јована Цимискија.

Прави разлог Симеоновог повлачења из школе био је тај што је заштићата коју је уживао под покровитељством ујака изненада прекинута. Никита нам о томе пружа слаб или сасвим довољан наговештај када бележи: „Из-

³ Види Р. А. Yannopoulos, *La société profane dans l'empire byzantin de VIIe, VIIe et IXe siècles*. Louvain, 1975), 36, који је у праву у опажању да је, у раним вековима, служба била веома ограничена. Никита вероватно мисли да је Симеон био евнух због тога што је имао свог ученика Филотеја, посетивши га у сну и предочивши му, благослов за Никитино литерарно дело. Види Vie, 147. 6 и даље. Сматра се да извештај са психо-полним конотацијама у Симеоновом личном тексту говори противу овога: види *Catechesis* 35.141–46 (даље ћемо наводити као Cat., цитираћемо као *Cathechesis* no и SC стр. са референцом). По питању Симеона је требало, у сваком случају, да се преоријентише на касније коментаре, али се овде ослања на Галена.

ненада је био лишен живота неуобичајеном смрћу⁴. Забележено нас наводи да гледамо на Симеоновог ујака као на једног од покретача револуције која се д догодила у палати 963. године⁵. Ово објашњава ујакову изненадну смрт (погубљење или атентат) што је имало за последицу укидање његове заштите. После Врингиног пада, Теофанија свирепо чисти администрацију од евнуха. Елем, када Никита овлаш описује четрнаестогодишњег Симеона како напушта свет у ишчекивању онога што ће му донети будући живот јасно је да то у ствари представља бекство из света ради проналажења безбедности у манастиру. Симеонов привремени неуспех потрајао је доста кратко. Извесно је да је после годину дана наставио политичку каријеру. Сада је један угледан, али не толико познат члан Сената, постао његовим покровитељем. Симеон је служио у његовој кући, свакодневно посећујући палату, све док коначно и сâм није примио звање сенатора.

Симеонова каријера је брзо напредовала што говори о спретности његове родбине и опсегу веза које су имали на двору. Године 969, Симеон је имао двадесет година и био успешан и на неки начин раскалашан младић. Често је путовао у престоницу као и из ње ради дворских послова⁶, при чemu се вероватно мисли на породични посао који је обављао на двору. Симеон говори како је у то време почeo да посећује Симеона Студита (Евлависа, Богобојажљивог) кад год би боравио у Цариграду⁷ и да му је овај касније давао да чита духовне књиге⁸. Оно што му је из прочитане лектире највише привлачило пажњу били су подвизи стараца који су у њему будили жељу да и сâм пронађe неког попут њих који би могао утицати на његов преображај и бити му духовни руководитељ на путу спасења.

Симеон је наставио још неколико година да води овакав начин живота, преплићући духовне вежбе са политичким дужностима⁹. Потом указује на то да се све више почeo везивати за Симеона Евлависа¹⁰, али да га још увек није повезивао са примером живог светитеља за којим је трагао, све док није имао прво виђење божанске светлости које се д догодило отприлике у то време, и које је одмах приписао утицају свог духовног оца¹¹. Његов чувени опис овог

⁴ *Vie*, 3.16.

⁵ Премда сигурно није Вринга, како је Хаушер претпоставио (*Vie*, Ixxxviii), кога је Лав Ђакон окарактерисао за припадником простог рода: Leonis Diaconi Historia, CSHB 33, III.4.40.

⁶ *Cat.*, 22, 22–27.

⁷ Исто., 307–8.

⁸ Духовни Закон Марка Подвижника, аскетско дело из петог века: PG 65.905–29. Симеонови монашки списи такође показују утицај Јована Лествичника, Теодора Студита и донекле Григорија Назијанзина који му је на много начина одговарао као аристократски композитор химни и теоретичар божанске светлости. У овом периоду, у школама широм Византије, Григоријеви списи су били веома популарни.

⁹ *Cat.*, 22, 70–73.

¹⁰ Исто., 299.

¹¹ Исто., 70–73.

догађаја је на такав начин формулисан да у први план не избија приступ који је имао према Богу, већ улога духовног оца који је за њега посредовао, који се и сâм налазио у присуству Светлости као зрак нешто слабијег интензитета. Ово указује на облик созерцања за којим је потом трагао, а не на општи исказ о природи мистичне екстазе. То је обележило значајну епизоду његовог живота, премда не и на нивоу обраћења будући да је наставио са дворским животом наговештавајући да ће постати још слободнији у понашању, чак и више него што је то био раније¹². Симеонов опис другог виђења светлости, који је доживео седам године после ступања у Студитски манастир (976) и придрживања свом духовном оцу, представља дефинитивно испуњење свих ранијих искустава. Ово друго виђење би требало посматрати као Симеоново истинско обраћење које се подудара са његовим дефинитивним уласком у монаштво. Његов исказ указује на период који обухвата седам година – колико је протекло између првог и другог виђења – период испуњен незадовољством и жељом да побегне од тираније политичке службе. Ова ретроспектива историјских догађаја представља покушај да се појасни одговор на питање зашто је Симеону било потребно толико времена да пригрли монашки живот.

Симеон је тражио одговор на ово питање унутар себе, али историчар мора да сагледа и спољашње околности. У свом унутрашњем стању Симеон је пројављивао узнемиреност. Искао је некога ко би му могао помоћи да поврати мир, али му је било речено како такав неко не постоји¹³. Ово незадовољство, свакако, пројављује унутрашње стање које га је на својеврстан начин припремало за искуство које је доживео 969, и драматично виђење 976. године, које је он са тим повезао. Оно што је интересантно приметити довођењем у везу историјских околности са унутрашњим расположењем Св. Симеона јесте то да се спољашњи догађаји из 969. године подударају са осећањима снажног немира, трагањем за духовником и екстатичним виђењем светлости.

Свакако да су од значаја и догађаји који су се одигравали у истом том периоду, попут атентата који је на Никифора Фоку припремила Теофанија, као и успон Јована Цимискија. Службеници актуелне царске администрације, у коју је био укључен и Симеон, морали су бити испуњени великим страхом због повратка Теофанијиног утицаја, знајући шта то по њих представља. Вероватно да је осећање сигурности наступило у тренутку када је Јован послao Теофанију на својеврсни притовор у манастир и тиме постао једини владар. Попут Никифора, Јован је имао много пријатеља у аристократском кружоку, док је Симеонова каријера изгледа додатно била учвршћена његовим доласком на власт.

Како смо већ рекли, после првог Симеон је доживео друго, још интензивније виђење божанске светлости. Симеон се сада налазио у Студитском

¹² Исто., 275–95; *Eucharistic Hymns* (даље ћемо цитирати као *Euch.*) 2, 41–6; *Euch.*, 1, 114–17.

¹³ *Euch.*, 1, 72–’SO.

манастиру, а његова политичка каријера више никада није доживела прећашњу форму. Шта се у ствари додило? Користећи се херметичним слика-ма Симеон говори како га је Бог спасао понора. Фигуре које користи нам то обелодањују: „у јами још једном“¹⁴ под „тиранијом вољно прихваћених разбојника“, Сâm Бог га подиже из амбиса „ухвативши га за косу на глави“. Под „разбојницима“ се свакако подразумевају демони и страсти. На такав начин би требало разумети наведени одломак. Међутим, да ли је све тако како изгледа? У својим каснијим запажањима он слави стварно „бекство“ од дворског живота, далеко од принчева и краљева који су хтели да га користе као „инструмент свог поквареног плана“¹⁵. Сматрам да ово нема никакве сексуалне конотације (премда тумачи то посматрају на такав начин)¹⁶, већ да пре представља реакцију његовог аристократског сензибилитета када је доведена у питање част његове породице, због чега изражава презир према инфериоријем, и чак мрском му, Василију.

Премда ово указује на то да је Симеон имао презрив и понижавајући став о императору¹⁷ поента није у томе да је он *de facto* мрзео императора, већ да је мрзео одређеног императора. Извештај указује да је то био Василије II, базилик и Теофанијин син.

Напомена према којој је био „ухваћен за косу на глави“ указује на контекст који је имао у виду алуђирајући на Јез 8,3 где је пророковани Син Човечији био пренет, ухваћен за косу на глави, како би видео отпадништво двора и свештенства, што је представљало коначни наговештај Божијег напуштања храма и успостављања Новог завета са расејаним и гоњеним сродницима (Јез 11, 14 и даље). Као што је просветљени и екстатични пророк Језекиљ критиковао присвојену администрацију у Јерусалиму и истицаша наду на то да ће се истинита линију краља Јехоније вратити из егзила, тако је и он осуђивао владајућу страну која је побијеним жртвама пунила улице града (Јез 11, 6). У свом осврту, созерцател и екстатичар Симеон имао је снажан мотив да опише властито доба служећи се Језекиљевом типологијом. Изгледа да резонује у складу са дубоким политичким паралелама наведеног библијског одељка: најпре, жељом за уклањањем мрског дела владајућег двора који побијеним жртвама из редова његове породице пуни улице града, а потом имплицитним позивањем на рушење тадашње неправедне власти и враћањем истинске краљевске породице из егзила. Такве опасне политичке аспирације су се најбоље могле изразити коришћењем кодираног библијског симболизма.

¹⁴ Исто., 2, 47–73.

¹⁵ Cat., 36, 32–5.

¹⁶ Види Hausherr, *Vie, lxxxviii.*

¹⁷ Види B. Krivocheine, *In the Light of Christ* (New York, 1986), 157 и Cat., 2, 107–20,324–: Cat., 5, 594–632.

До данас друго виђење је привлачило већу пажњу истраживача, првенствено због хагиографске „приче о обраћењу“. Западни научници су приступали овом догађају углавном у оквирима унутрашњег психичког или моралног стања Симеона: што је омиљени приступ западноевропске религијске свести, али није неминовно одговарајући калуп за ишчитавање древног жанра казивања о „обраћењу“. Политички подтекст Језекиљевог цитата постаје интересантнији када у обзир узмемо паралелне политичке догађаје из 976. године: смрт Јована Цимискија и велике преокрете изазване захтевом Варде Склира да се попне на трон позивајући се на право према којем власт припада најјачој аристократској породици. Истовремено је паракимомен Василије инсистирао на властитом напредовању залажући се за поштовање права Теофанијине деце, Василија II и Константина VIII. Склирова побуна се убрзо претворила у грађански рат, где је најпре он, а потом и Варда Фока, учинио уједначене покушаје у правцу обезбеђивања трона уз подршку моћних аристократских веза у Малој Азији (Симеонов родни дом). Лета 976. Склир се прогласио императором и умарширао у престоницу. Његову побуну је Фока угушио 979. године. Чак и 985., када се Василије II припремио да уруши ујаков утицај и преузме владавину у своје руке, изнова су се распламсали немири међу аристократијом и најпосле окончали победом Варјага над Фокином војском у Хрисопољу, где је била смештена његова база.

Паракимомен Василије, наслутивши да ће пасти у немилост, године 985. пожелео је да направи савезе са јаким аристократским фракцијама укључујући и Фоку, али је био убрзо ухваћен и преговори су пропали. Велики евнух је предложио да за патријарха буде изабран Николај Хрисоверга (984–95), којег је Никита сматрао Симеоновим пријатељем. Због тога га је погрешно представио као особу која је Симеона унапредила у ранг игумана Св. Маме. Међутим, ако је Симеон постао игуман 979. то се дододило путем гласања и утицаја патријарха којег је изabraо Цимискије – а то је Антоније Студит (974–980), неко ко је био познат Симеону током његове аристократске каријере на двору и од кога би се могло очекивати да погура његов случај у тешким временима после 976. године. Треба запазити, као контраст, да је за патријархе Василије II, пошто је очистио непријатељске аристократске кругове, бирао особе попут, Сисинија II (995–98) и Сергија II (999–1019), који се не би могли описати као Симеонови пријатељи – тада игумана Ксијлокерка – упркос свим Никитиним покушајима да их у том светлу прикаже у Житију. Јасно је из раног периода (976), и из покушаја уперених против Симеона у његовој познијој каријери, да је Теофанијина породица на особе попут Симеона гледала као на заклете непријатеље – и очигледно да је ово осећање било обострано. Ово би требало да значи, да чим је велики евнух постао утицајан на двору Василија II 976. године, тиме је Симеонова политичка каријера била завршена, а његов живот доведен у опасност због не-

мира у палати који су се били дододили 963. и 969. године. После се показало да је Симеон имао право када се повукао из политичке каријере, али се том приликом уједно показало да је био способан и да задржи упориште (у и кроз цркву) због стarih пријатеља, барем у време владавине паракимомена Василија. Када је Василије II постао једина власт ствари су се преокренуле. Може се приметити и у ироничној Василијевој Новели из 996. колико је пута император покушао да се дистанцира од ујакове политike¹⁸.

Веза коју је византијски аристократи правио између готово инстинктивног разумевања манастира као политичког уточишта, и уласка у монашки живот описаног у категоријама религиозног обраћења, представља неприхватљив парадокс. Симеон нам сâм пружа разлог свог ступања у монашки живот. У питању је умор изазван нестабилношћу овосветских послова. Касније својим монасима говори како је „страх од одмазде“ најбољи од свих првоначињених корака ка монашком путу. Према њему доброг монаха чини „страх од целата“¹⁹. Појашњење политичке ситуације не оспорава аутентичност унутрашњег стања које се свакако сматра за одлучујуће искуство које води обраћењу. Међутим, сâмо обраћење се у византијском периоду разумевало далеко мање индивидуално него што је то случај у постфројдовској ери, док је рука Божија радије и директније виђена у политичким потребама које су указивале на то да ли је неки човек створен да живи у палати или у монашкој повучености.

Године 976, у својој двадесет и седмој години живота, Симеон још једном налази уточиште у Студитском манастиру поред свог духовног оца. Са њим није делио келију, али нам Никита говори да је био заузeo мали плакар који се налазио испод степеништа – вероватно због привремене потребе – с обзиром да његов боравак није могao да трајe више од неколико недеља²⁰. Никита покушава да прикажe ово као Симеонов улазак у студитску монашку заједницу, што је грешка која данас представља део Симеонове легенде. На основу тога да је био „истеран“, неколико научника је покушало да извучe закључак према којем је постојала разлика између Симеонове идеје о животу у заједници, у односу на ону која је постојала у студитској обитељи. Докази које имамо не подржавају такав један став. У свим аспектима Симеоновог монашког живота у манастиру Св. Маме, не може се приметити ниједно значајније удаљавање од студитског дневног придржавања мо-

¹⁸ Новела из 996: „Јер од почетка наше владавине па до уклањања Василија Паракимомена ... многе ствари су се дододиле које нису биле по нашој вољи, већ је он одлучивао и подредио све његојвој сопственој вољи...“ цитирано код G. Ostrogovsky, *History of the Byzantine State* (Oxford, 1989), 300.

¹⁹ *Chapters*, 3.19, стр. 76 у Paul McGuckin, ed., *St. Symeon the New Theologian: The Practical And Theological Chapters* (Kalamazoo, 1982). Напред поменуто име је мој младалачки монашки псеудоним. Изгледа ми сада да је историјски увод у овој едицији поглавља довео до тога да се Никита више схвата у буквальном смислу.

²⁰ Исто., lxxxvii.

нашким правилима²¹. Изгледа да је само учење о духовном очинству изазвало отпор у његовој заједници. Оно се могло тумачити на више начина као Симеонов покушај да још јаче укаже на потребу испуњавања монашким правила кроз поштовање игумана. Ово ћемо накнадно испитати када будемо говорили о томе шта тачно термин реформа означава у контексту Симеоновог виђења монашког живота.

Симеонов одлазак из Студитског манастира се не може тумачити као његово пртеривање. Пре да се радио о унапређењу, посебно ако имамо у виду да га је три године после тога студитски патријарх уздигао на положај игумана манастира Св. Маме. Никита уједно сугерише и то да је „завист“ студитског игумана био основни разлог његовог одласка. Међутим, ово представља Никитин уобичајени одговор за сваки сегмент Симеоновог живота, који се могао протумчiti као каква препрека. Кривошein²² и неколико других научника сматрали су да ова Никитина тврђња симболизује Симеонове тзв. монашке реформе. Наиме, Студитски манастир је приказан као пример организованог, киновијског живота, док је Симеонова неспособност да се прилагоди овом духу постала предзнак увођења новог, индивидуалног и посвећеног, духа како би се удахнуо и обновио учмали институционализам посредством усрдног мистицизма. Ова теорија, међутим, нетачно осликова стање византијског монаштва десетог века, најпре ишчитавањем Никитиних хагиографских преувеличавања као непатворене историје а, потом, и приступањем Симеону са позиција познијег средњевековног исихазма. Јасно је, ипак, да је Никита видео Симеона као монашког законодавца, верног студитском предању.

Три године након доласка Св. Симеона у Св. Маму²³, између 979–980, патријарх Антоније Студит га је поставио на положај игумана. Ово се додило одмах по смрти претходног игумана Антонија, пријатеља Симеона Богобојажљивог²⁴. Брзо напредовање указује на присуство утицајног покровитеља, премда је у Никитином Житију ова чињеница потпуно занемарена. Никита се користио овим *topos*-ом како би указао на Симеоново светитељство. Поменута ставка о покровитељству је од великог значаја за разумевање опсега Симеоновог монашког реформаторства. Уколико је уживао спољашње патријархово покровитељство, у толикој мери да је могао успешно да преузме управу над манастиром Св. Маме, онда можемо претпоставити

²¹ Види D. Krausmuller, „Stoudios and St Mamas in the tenth century,“ код M. Mullet & A. Kirby, eds, *The Theotokos Evergetis and Eleventh-Century Byzantine Monasticism*, (Belfast, 1994), 71–73

²² *Introduction to the Cathecheses in SC 96* (Paris, 1963), 23, 41.

²³ Манастир Св. Маме Великомученика налазио се поред Ксерокерка или Ксилокеркове капије. Еп. Кривошein указује да се делови манастирског комплекса могу наћи међу рушевинама цркве Наше Владарке Београдске у данашњој Београдској капији. Види R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire Byzantin*. III: Les Églises et les monastères (2nd ed., Paris, 1969), 314–19. То је било у близини Студиона.

²⁴ *Vie*, 22, 32.

да је то било због тога што је и даље поседовао значајан друштвени положај. Ово је једино било могуће ако је у питању био богати аристократа који је прибегао монашком животу. Обнова манастирског комплекса и наглашено имућне свечаности које су се потом светковале у Светом Мами речита су сведочанства о преносивом богатству које је Симеон још увек могао наручити и после доласка у манастир. Корисно је, уједно, подсетити и на то да су власти, у његовој познијој каријери, и то у тренутку када је Симеон био званично позван на патријаршијски суд, предузеле брузу претрагу његових одаја због количине злата за које су веровали да се тамо налази.

На овом, раном периоду Симеоновог игумановања, тумачи заснивају своје теорије о програму његове монашке реформе ослањајући се првенствено на катихезе које је проповедао на јутарњим службама. Опште закључке о византијском монаштву десетог века требало би црпети, и то са највећом могућом пажњом, из ове поприлично сведене основе. Па ипак, извесне чињенице су јасно уочљиве у самом извештају, и може се без икакве сумње рећи да је Симеон имао својеврсни „програм“ којим је предвиђао спровођење извесних промена, а чији су поједини делови били контролирани. Сvakако да је важно утврдити који су то делови били. На првом месту, сагледајмо физичке измене које је Симеон покренуо чим му је била дата управа над манастиром. Према Никити²⁵, Симеон је изнова подигао скоро цео манастирски комплекс осим манастирске цркве. Сазнајемо да је црква била „гробно место“, пуно костију које је Симеон уклонио, те је покрио цео спрат мермером и уложио новац у кандила и скупе иконе. Никитин приказ говори о урушеном комплексу, али ово не би требало прихватити исувише буквално, јер је хагиограф желео да нагласи организационе способности свог хероја. Његов текст је поприлично сумњив, јер у даљем развоју текста он противречи сам себи. На пример, његова почетна изјава према којој, самој цркви није била потребна обнова, бива у наставку текста побијена тврђњом како је она била нешто мало више од „гробног места“. Оновремени читалац као да је имао истоветну слику Студитског манастира, као што је и ми данас имамо – слику величанственог здања меланхоличног у свом пропадању. Таква једна слика је више него тенденциозна, те се не би требало за њом поводити. Међутим, многи тумачи су ову слику узели за озбиљно и побуђени таквим изјавама дошли до закључака у вези са Симеоновим реформама. Црква није била запуштено гробље и Симеон није имао разлога да је обнавља. Једини земни остаци за које знамо да су се тамо налазили били су остаци царске породице Мауриција, којима је манастир Св. Маме био задужбина. Симеонова активност није била толика као обновитеља колико као новог управитеља, који је обнављањем образовао сасвим нову задужби-

²⁵ Исто., 34, 2–6. Овде Никита описује тренутно стање здања, а потом износи и своје виђење монаха који су тај манастир насељавали и који су вероватно касније названи „свети Студити“.

ну избацивањем очигледних знакова претходне управе. Уколико је Симеон избацио из цркве царске гробнице, то је онда био упадљив и изазован потез једног аристократе десетог века који није могао проћи неопажено од стране новоизабраног императора. Св. Мама је био заштитник Пафлагоније, земље Симеонових предака, извора породичног богатства. Овде, у срцу престонице, постојала је шанса за стварним аристократским нарушавањем царских династичких претензија, те је цар на све измене био веома осетљив.

Затим и осликавање моралне и духовне пропасти, у коју су тобоже запали монаси Св. Маме, уско је повезано са Никитином жељом да свог хероја представи као обновитеља манастира. Реч је опет о *topos-u* Житија који тумачи често наводе као доказ о Симеоновим „реформама“ приказујући их као неку врсту унутрашње обнове раслабљене дисциплине која је владала међу незаинтересованим монасима. Никита каже: [Св. Мама] није више био овчији тор за монахе већ је постао састајалиште за светске људе²⁶ и наставља: „Неколицина преосталих монаха претрпела је духовну глад, будући напуштена без икакве заштите и духовног руковођења“²⁷. Ова изјава није у потпуности сагласна са чињеницама, јер нам је Никита претходно указао на то да је манастир био под руководством игумана Антонија. Оптужба за „напуштеност“ део је Никитине целокупне слике о запуштеном и руинираном манастиру Св. Маме. Међутим, ако је манастир заиста био у стању оронулости како нам на то Никита указује, онда он готово сигурно није могао бити место „састајалишта за светске људе“. Сматрам да би ово требало да буде исправно тумачење, с обзиром да је оно у сагласности и са пропратним негативним коментарима упућеним против Симеонових неистомошљеника у заједници. За њих је Никита рекао да су били разјарени због Симеонове ревности, што је и био повод за два покушаја његовог свргавања са положаја игумана, од којих је други био успешан. Указивање на „светске људе“ може се протумачити и на другачији начин – а то је, да је Св. Мама већ био познат као прикладно место за друштвену елиту. Постоје делови Катихеза у којима Симеон помиње своје монахе и пита их да ли они очекују да ће у монашком животу наћи боље услове живота него што су их имали пре ступања у манастир. Ово се понекад схватало као указивање на то да је оснивач заједнице познавао оне монахе који су долазили из редова сељачке класе, и онда се његов позив њима за аскетизам засновао на редовном подсећању да се не смеју користити монашким позивом како би подигли свој друштвени положај. Желео бих пре ово да протумачим као ироничну потврду моћи коју је он сам уживао као аристократски „оснивач“ заједнице; моћ коју је у манастиру пројављивао над и против познате му опозиције, која је такође имала значајне друштвене везе²⁸, али

²⁶ *Vie*, 32. 2–4.

²⁷ Исто., 4-6.

²⁸ Види Краусмилеров интересантни извештај о значајном сукобу међу монасима у десетом ве-

не на истом нивоу по важности или богатству какве је имала Симеонова породица и аристократски круг ученика (проширено духовно сродство) које је ускоро привукао себи из двора и из других манастира у Византији.

Ова двострука перспектива указује нам на два важна аспекта која би требало узети у разматрање. Најпре то да манастир Св. Маме није био у тако лошем стању као што је то Никита покушао да представи, него је чак успео да потхрани одређени број истакнутих монаха који су остали постојан извор Симеонове опозиције; и други, Симеонов долазак у Св. Маму као богатог аристократа који је имао потребу да успостави власт независну од дворске заштите и коме су расположива новчана средства то омогућила. Потребно је узети у обзир хагиографски манир у коме је Симеонов монашки програм традиционално изложен, и у коме се светитељ приказује са-гласно Никитиним *topoi*-ма као енергичан градитељ и духовни руководитељ који избавља од раслабљености.

Катихезе које је Симеон проповедао у Св. Мами од 980. године па на-даље требало би да се узимају за главни доказ његовог монашког програма и самим тим да имају приоритет у свим позивањима на Никитино Житије. Оне су настала у периоду велике нестабилности; периоду који је обележен побуном Варде Фоке (986–89), која је већ сâма по себи кулминација дугог процеса нарастајуће опозиције сконцентрисане око малоазијске аристократије (Симеонове домовине), до Василија II, и његове политике ограничавања моћи противника контролисањем присвојених друштвених и црквених добара. Године 986, Василије разоткрива заверу паракимомена те сâм постаје владар. После Фокиног пораза 989, Василије II је решио да се отворено сукоби са непријатељима. У истом периоду (986–87) у Студитском манастиру²⁹ умире Симеон Евлавис остављајући Симеона на челу своје чувене школе. Негде између 995. и 998. године током јутарње службе, у тренутку када је Симеон произносио једну од својих Катихеза, пројавила се јака опозиција против његове управе. У отвореној побуни супротставило му се око тридесет монаха³⁰. После протеста у цркви, пошто су поломили браву на манастирској капији, отишли су у патријаршијску палату и уложили захтев за смењивање игумана. Детаљ поломљене браве јасно указује на њихову намеру да се врате у манастир, и увереност да ће Симеон бити пртеран, пре него очекивање да ће он њих пртерати.

Покушај Симеоновог рушења био је пренаглашен. Овом догађају Никита није придавао значај, чак ни чињеници да су монаси пртерани³¹. Ипак, постоји чудна забелешка према којој Симеон покушава да их нађе како би

ку, као форми друштвених спона и нових клановских-структуре: "Stoudios and St Mamas", 72–73, 84

²⁹ Hausherr, *Vie*, xl; види Симеонову *Химну* 37, 48–50.

³⁰ *Vie*, 38, 7–18; види Hausherr, *Vie*, xc.

³¹ *Vie*, 39, 6–11.

их приволео да наставе живот у његовој заједници³². Никита ово приписује Симеоновој милосрдној љубави. Неко ко има мање поверења у Никитино сведочанство, може речено протумачити као рационализацију познате чињенице да је у манастиру остало утврђено упориште Симеонове опозиције, и то све до његове осуде од стране сабора и потоњег изгнанства. Ово бара сумњу на озбиљност патријархове осуде монашких дисидената и опсега њене примене. Никитин покушај да одбaci побуну приказујућу је као протест неколицине монаха свакако да је безуспешан. Бројност заједнице Св. Маме није позната, али према стандардима из десетог века за такву обитељ, тридесет монаха је прилично велики број. Побуна, као вероватно и њен поvod, подударају се са смрћу патријарха Николе Хрисоверга и избором Сисимија II (995–998) што је представљало први избор патријарха по вољи Василија II. Године 999. он је замењен Сергијем II Мануелитом (999–1019). Оба патријарашка суда су против Симеона повела правни процес и било је само питање времена када ће њихова уједначена активност уродити плодом. Политичке импликације су очигледне, премда су код Никите оне заташкане, а касније, у великој мери, и заборављене. Покушај да се Симеон оспори представља део плана Василија II о потискивању аристократских противника, што се између остalog огледа и у пресецању њихових финансијских мрежа.

Прва формална оптужба се појављује неколико година пре избијања отвореног сукоба. Она је представљена кроз јавну расправу вођену око Симеоновог поштовања духовног оца. Према Никити, овај надзоратељни процес био је подстакнут Симеоновим непријатељима, за који они никад нису добили сагласност патријарха. Он нам чак указује на то да је и сам патријарх послao на уздарје тамјан и свеће како би себе прибројао поштоватељима Симеона Евлависа³³. Ово одговара општој Никитиној намери да ублажи сваки елемент контроверзе у Житију. Међутим, сигурно је да је и овде у питању једно лоше повезивање догађаја. Патријарх коме Никита приписује прећутно благосиљање култа сигурно није био Сергије већ његов претходник Никола Хрисоверг, кога је Никита упамтио као Симеоновог пријатеља.

Одбијање да се после 995. године прославља Симеонов духовни отац представљало је промиšљени изговор ради омаловажавања обојице. Подигнуте су званичне оптужбе против Евлависа, у којима се лажно сведочи-ло да он није био свети човек, већ обичан расипник и чудак³⁴. У ово је било умешано и питање породичног престижа, које се ослањало на двор и његов утицај. Премда се Симеон Евлавис није доводио у везу са Симеоном, веза духовног руковођења представљала је ону врсту проширеног византијског сродства које је дозвољавало аристократским породицама да утврде њихо-

³² Исто., 39–40

³³ Исто., 72, 24–26.

³⁴ Уп. *Cat.*, 36, 102–116

ву опозицију према царској власти. То је учинило синодско разматрање датог питања изазовним, док је невидљива сила која је то све покретала по свој прилици био сам император. Никита је покушао да из процеса уклони обожијцу, и патријарха и императора, и да сву кривицу пребаци на Стефана из Алексина, митрополита Никомидије. Овај неосновани покушај је исувише често узиман за чињенични податак. Стефан из Алексина није био нико други до патријархов сакелијник. Незамисливо је да је он могао обављати било коју другу улогу осим гласноговорника и заступника двора. Индикативно је и то што је неколико година раније, 976. истог тог Стефана Василије II одредио да закључи прекид непријатељства са Вардом Склиром. Његово преговарање се показало неуспешним, али је оно јасно обележило Стефана као поверљивог, и током дугог низа година, присног императоровог пријатеља.

Други законски процес против Симеона, који је био далеко припремљенији почeo је 1003. године. Прво саслушање имало је за намеру да наведе Симеона на дијалектичку замку и покаже његову хетеродоксију по питању тријадологије. Ово указује на опште знање оног времена – нешто о чemu сведоче и Симеонови списи – да светитељ није био вешт систематичар нити историчар предања. Ипак, он је успео да се одбрани од тог покушаја. Наиме, тражио је да буде искључен из јавне дебате и да му се омогући подношење исцрпног писменог исповедања вере. Суштина овог одговора може се видети у Теолошким дискурсима. Мањак вештине у дијалектици није неминовно подразумевао и богословско незнање. Изазван овим процесом Симеон је написао и значајан текст³⁵ у којем критикује Стефана због тога што није одобрио улогу и титулу богослова онима који су постигли бестрасност и имали искуство виђења божанске светлости. Овај текст постао је кључним местом свих следбеника мистичног богословља који су се на њега позивали како би се супротставили схоластици. Иако је синод из 1003. године осудио Симеона, он је остварио далеко већи значај у каснијим расправама између Паламе и Варлаама, па чак и у познијим исихастичким апологијама.

Тако почиње иссрпљујући рат за који Никита говори да је потрајао шест година; рат који је кулминирао Симеоновим свгавањем са места игумана 1005. године, а потом и егзилом 1009. Током овог периода, опозиционе снаге у Симеоновом манастиру допринеле су његовом дестабилизовању³⁶. Како је Никита описао Симеоново суђење, оно је било налик на процес одбране светих икона и цела контроверза је била у толикој мери увећана да се по свему могла поредити са оном из деветог века. Симеонови лични списи, осим тога што пружају далеко више информација, много су мање драматични. Они нам указују, барем на то да је Симеон своје учење заснивао на томе да светитељи могу бити присутни и у његово време и да

³⁵ *Hymn 21*; уп. Hausherr, *Vie*, xc.

³⁶ *Vie*, 87, 9–21.

могу расуђивати у сагласности са богомданим даром, какво је било виђење божанске светлости. Можемо проширити дефиницију „учење“ како бисмо указали на то да према овом ставу, који је готово синониман са Симеоновим основним теолошким аргументом да само они који су били уведени у мистично богословље имају право да богословствују, указује на оно што је Симеон имао намеру да покаже, а то је да „учење“ представља својеврсан облик ауторитета. Ова борба за исправно разумевање ауторитета, било да је оно смештано у круг империјалне палате и патријарашког трона или у више раширених и независних унутараристократских односа, од великог је значаја и то не само на „теолошком“ плану, већ такође и у ширем контексту одлучног напора Василија II да афирмише своју надмоћ. Теолошки и политички аспекти Симеонове контролерве постали су неодвојиви. У савременим теолошким интерпретацијама, нарочито после Шлајермахеровог и Џејмсовог прилагођавања религије западној протестантској свести, акцент се првенствено ставља на унутрашњу и дискретну личност мистика. У целокупном друштву, или да то прецизније изразимо, онако како се то подразумевао у византијском православљу десетог века, позивање на мистично искуство било је углавном праћено захтевом за додељивањем права учења, те је јасно да оно припада једном сасвим другачијем дискурсу. Ово није представљало ништа друго до индивидуално присвајање власти опет изван оквира друштва. У Симеоновом случају (јер он несумњиво упућује на себе и своје право да учи када апелује на принцип савременог светитеља), можемо уочити и то да он говори о томе да постоји власт која надилази моћне оквире империјалне власти која управља Византијом, а која се огледа у личности цара и патријарха. О томе је управо говорила и аристократска опозиција Василија II само на једном политичком и далеко ширем плану.

Свргавање Симеона са положаја игумана дододило се 1005. године и оно што Никита описује као његову „жельу за исихијом“³⁷ вероватно представља ограничавање његовог права кретања на оквире манастира Св. Мами, док се настављало са прибрајањем других оптужби на његов рачун. Један војни одред га је спровео 3. јануара 1009. године у изгнанство у Палукиту, код Хрисопоља. Никита је можда желео да укаже на то како је избор места имао одређену симболику бележећи како је Симеон „био препуштен пустињском месту где је стајао стуб осуђеног принца“³⁸. Ово је било место на коме је Варда Фока начинио главни штаб за свој злосрећни покушај рушења Василија II. Ако је тачна претпоставка да се под „осуђени принц“ мисли на Фоку и његов неуспели покушај из 976, избор места је био одраз императоровог цинизма, који је тим путем желео да укаже Симеону како је његово одбацување двора у том периоду било упамћено и како му је сада

³⁷ Исто., 59, 4–15

³⁸ Исто., 95. 6–11

враћено истом мером. У исто време извршен је упад у манастир Св. Маме и Симеонова својина је била конфискована.

Према Никити, повод за упад у манастир било је Симеоновоувредљиво писмо које је он из изгнанства упутио Стефану из Алексина. Ипак, сва обележја писма говоре у прилог тога да га је сâм Никита саставио. Реч је о слабом и ситничавом духу толико различитом од Симеонових уобичајених апологетских текстова где се опажа снажан и бодар тон који је светитељ заузимао сваки пут када би ступао у дијалог са својим противницима. У сваком случају, тешко да би упад у Св. Маму био вредан труда и то нарочито после толико времена од како га је Симеон напустио. У ствари то је био упад финансијских службеника који се вероватно подударио са уручивањем казне за изгнанство, која је између осталог подразумевала и право на конфискацију добра. Овде је, као и на другим местима, Никитина хронологија погрешна. Никита указује на то да је синодска осуда била испоручена „*in absentia*“ и како је такву одлуку Симеон очекивао. На то се надовезује тврђњом како је мрежа Симеонових аристократских ученика успела да пре-баци његово имање и у Хрисопољу убзо откупи нову имовину.

Никитина тврђња према којој је патријарх желео да прекине Симеоново изгнанство нудећи му положај значајног митрополита, што се сматрало знаком рехабилитације³⁹, долази једино из његове апологетске намере да рехабилитује успомену на Симеона. У стварности, Симеон је остатак живота провео у Палукитону, у трајном егзилу из Цариграда, док је ново монашко насеље опет никло око њега попут оног у Св. Мами. Зграде око капеле Св. Марине настале су тако што је његова група ученика куповала имања којима су још приодали и околни метох Евгенијевог женског манастира.

Речено нам је како се у својим последњим годинама, Симеон враћа на породична имања у Малој Азији – што представља интересантан детаљ, јер читајући његова Практична поглавља са њиховим (у великој мери традиционалним) ставом о одрицању родбинских односа, може водити на закључак да је Симеонов живот био лишен класних веза. У ствари рођаци и проширено сродство образовало је матрицу око које се одвијао његов целокупни живот и који су и сâми били укључени у његов монашки план. Основна намера критике упућене на рачун дружења монаха (попут заједничког обеда или вођења расправа у келијама), које се у Катихезама дају уочити, требало би разумети не као осуду родбинских веза по себи, већ као начин контроле свих оних који су живећи у манастиру били везани удруженим родбинским везама и тако измицали игумановој надлежности, шта је Симеон с правом сматрао озбиљном претњом властитом положају.

³⁹ Исто., 102, 14–103, 18.

Напослетку, исцрпљен стомачном болешћу, Симеон умире у егзилу у својој седамдесет и трећој години живота и бива опојан од стране својих ученика. Тек после тридесет година од његове смрти, мошти су му враћене у престоницу, што указује на озбиљност контроверзе која је пратила његово име. Никитино Житије имало је једним делом сврху да припреми дочек светитељских моштију у престоници. Прихватајући то да је Симеон био веома контроверзна личност, да ли то уједно значи да је и његово монашко учење по себи било контроверзно?

*Шта је монашка реформа мојла да значи за
Симеона Новој Богословији?*

Симеонове специфичне монашке реформе често су карактерисане као својеврсан облик антистудитске реакције. Док је Студитски манастир углавном узиман за пример уобичајеног василијевског кенотизма, Симеонова визија монаштва је углавном описивана као позив ка унутрашњој слободи монаха. Постоје извесне тешкоће са таквим једним описом. Иако је Симеон несумњиво придавао велики значај монашком позивању на благодат Духа Светога, то није значило да се он залагао за некакву сасвим личну и независну одговорност монаха према остатку заједнице. У ствари Симеонов „монашки“ програм, онако како је изложен у Катихезама, сведочи у прилог тога да је Симеон имао сасвим супротну намеру.

У студитској форми киновијског монаштва заједничке службе пружале су контекст разноликим монашким изразима. Ово је показано на примеру Симеона Евлависа који је обитавао у истом дому заједно са монасима који су критиковали његов тип одушевљеног монаштва, али и још широм лепезом стилова и личности великог броја чувених Студита који искрсавају на страницама византијске историје. Ово нема никакве везе са сведеном униформисањем монашког стереотипа. Штавише Симеоново настојање ка апсолутној послушности духовном оцу обележава нови облик подређивања независног делања и мисли, а не задобијање веће личне аутономије. Потпуна посвећеност вољи аве представља древно пустинјско предање које је преживело у инструкцијама упућеним искушеницима. Оно је било релевантно у контексту отшелничког монаштва и оног првобитног, али исто тако заступљено и у приступу искушеницима и мањим монашким редовима, „монасима служитељима“ десетог века. Симеоново преправљање овог концепта, као значајног принципа на којем је почивао монашки живот, представљало је радикалну иновацију која је више него било шта друго, изазвала љутњу искуснијих монаха.

Тумачење Симеоновог живота које налазимо у Никитиној некритичној обради (од које су ослобођени Симеонови лични списи) често претпоставља да се његов премештај из Студитског манастира у Св. Маму оди-

грао услед његовог одбијања да прихвати ауторитет игумана као важнији од оног који је приписивао свом духовном оцу. Због тога се и претпоставља, што је делимично тачно, да он у својим Катихезама наставља са уздизањем улоге духовног оца изнад највишег ауторитета који је у манастиру припадао игуману. Ова интерпретација, ипак, замагљује значајан аспект цelog тог случаја. Оно што је Симеон у ствари учинио било је уздизање његовог личног ауторитета као игумана далеко изнад уобичајеног какав се могао видети код претходних игумана и у уобичајеном студитском животу.

Симеон је инсистирао на потпуној послушности искушеника духовном оцу као што се то могло видети на примеру послушности обичаног монаха игуману – што је у случају заједнице Св. Маме био он сам. Поред тога, Симеон је преокренуо целокупно монашко уређење и искуство, истичући да монах мора сам да изрази властити духовни идентитет, прилагођавајући га његовом аутобиографском примеру екстатичног созерцатеља.

Иако од великог интереса и значаја за историју духовности и мистике, ипак оно оставља по страни важну чињеницу према којој Симеоново поимање монашког живота није толико представљало проглашавање духовне слободе, колико покушај да се моћигумана као управитеља имовине што више централизује. Таква моћ представљала је део онога што је он сматрао својим аристократским правом као новог оснивача и обновитеља монашког комплекса и може се поредити са начином на који су каснији оснивачи као поседници харистикија остављали детаљна упутства – у писаној форми типика – како располагати са имовином. У Катихезама, Симеон није толико придавао пажњу општем програму монашке духовности колико новом начину поимања онога што би његово домаћинство требало да постане. Сматрам да у овоме, а не у поштовања вредној оданости духовном оцу, почива право језгро расправе која је постојала између Симеона и његових монаха. Никита није успео да сакрије раздор, који је Симеон покушао да превазиђе, описујући га као раздор који је покренула неколицина отуђених беспосличара. Дисциплинске мере изнете у Катихезама⁴⁰ не могу се узети за основу његовог контролерног утицаја, нити за доказ програма његове монашке реформе, јер су и оне у свему биле верне предању и доследне студитској пракси.

Вредан запажања је одељак из Катихеза 26, у коме Симеон брани дневни монашки поредак који је постојао у Св. Мами и који је по свему био редован и уобичајен. Његова истинска оригиналност као монашког теоретичара огледа се у начину на који је желео да приведе монаштво екстатичном и созерцателном искуству, не само као нормативу него као циљу и сврси целокупног монашког начина живота. У значајном сажетку свог програма, почиње са Антонијем Отшелником и говори како су древни писци, када

⁴⁰ Нпр., *Cat.*, 4, 324, 330–32 и 334–36.

су говорили о својим аскетским подвизима, једино описивали „спољашње услове“ живота. Себе је, међутим, сматрао позваним да прикаже „унутрашње стање“, тј. мистично виђење светлости⁴¹. Ову значајну беседу отпочиње са Антонијем, Евтимијем, Савом и другим класичним монашким оцима, али убрзо јасно показује како се целокупно ауторитативно руковођење сабира у његовом апостолском⁴², созерцателном искуству, те на тој основи очекује беспоговорну послушност.

Све ово је више него интересантно уколико то посматрамо из перспективе оног доба. Када је Симеон постао игуман он није имао више од три године монашког искуства. Његов програм монашке праксе, онако како је описан у Катихезама, представљао је у његовим очима као и у очима других, ништа више до јавно изношење његове верности учењу примљеном од Симеона Евлависа, личности коју многи нису сматрали карактеристичним представником монашког предања.

На који се начин ово указивање на проглас монашке идеологије (или пре у његовом присвајању положаја Св. Маме) може довести у везу са претходно приказаним афинитетима које је Симеон имао према аристократској партији византијске политike супротстављене централистичкој империјалној власти? Сигурно је да речено не противречи ставу аристократије према империјалној власти. Наиме, аристократе се нису буниле против принципа империјалног присвајања права када је то вршено на демократским темељима. Они су се борили против централизма Василија II само онда када је он осуђивао њихове покушаје да придобију моћ у и око њиховог породичног круга ширњем имања, богатства и војске. Упркос губитку угледа на империјалном двору где је некада имао видан утицај, Симеон је успео да поврати властити углед и моћ у црквеним круговима Св. Маме реформишући монаштво са самопоуздањем какво је могло да одликује само каквог угледног аристократу.

Како је ова слика одговарала потоњој рецепцији Симеонових идеја у византијском свету? Симеонова три оригинална доприноса монашком програму могу бити представљена као: његова жеља да монаштво у први план стави категорије екстатике и созерцања; његовој жељи да пренесе властито учење о физичкој емотивној енергији у осећајни духовни живот, и коначно, у његовом покушају да редефинише моћну манастирску структуру на аристократским основама. Барем када су прве две ставке у питању можемо лако уочити зашто је проглашаван оснивачем исихазма. Наиме, у оквиру овог покрета, постојао је напор да се виђење божанске светлости стави у средиште монашке праксе, што је дефинитивно и постигнуто у византијском цр-

⁴¹ Cat. 6, 15–17.

⁴² Фраза са којом Симеон уводи његову аутобиографску успомену је “познајем човека”, што представља Павлов исказ о сопственом апостолском виђењу, који је потом и сам апостол користио када је желео да укаже на свој апостолски статус и ауторитет (2 Кор. 12,2).

квеном животу. Симеоново наглашавање емотивног елемента које је наследио од духовног оца, такође постаје јасније тек у контексту четрнаестог века, и касније, приликом распадања и гашења древног облика колективне монашке свести чиме се утире пут дубљем разумевању индивидуалне свести. У овим, новонасталим околностима Симеон више није био виђен као какав особењак који је неговао своју религиозну психологију, већ је постао једна од кључних личности. Његово учење (нпр. његов нагласак на сузама) било је усвојено и пренето путем исихазма као нешто што је одликовало рану монашку традицију. У овом погледу, Симеон је свакако претеча исихазма премда сам није био исихаста у правом смислу речи.

Ипак, у вези Симеоновог схватања тоталитарног ауторитета у монашкој духовности много је промишљано и одређивано на основу стечених увида који су допустили да многи аспекти његовог монашког програма падну у заборав. Укратко, процес преобликовања Симеонове поруке почиње са Никитом и наставља се убрзо са исихастима. Исихастички приступ је био мистичног карактера – водио је ка преобрађају унутрашње свести – док је Симеонова активност превасходно била усмерена у правцу монашке реформе Упркос несумњивој међузависности, ове две активности нису биле истоветне и не би их требало мешати.

Превео са енглеског:
Славиша Костић

Summary. The study sheds a new light on the Vita of St Symeon the New Theologian and his so-called monastic reforms. Niketas Sthetatos composed Vita in which he minimized every element of political and ecclesiastical controversy in Symeon's life for the purpose of rehabilitating a figure who even in the year of the 1054 could rise controversial feelings. The first apparent detail dealt with St Symeon aristocratic background. His progress in his imperial court career is inevitably linked with his noble ties as well as in monastic settlement. Symeon's unsteady progress towards embracing the monastic life is related to the changes at the imperial court. The monastic reforms are second important detail in Vita of St Symeon. Niketas described St Symeon as monastic reformer of St Mamas monastery which is a hagiographical topos for glorification of a saint. In reality, St Symeon has not succeeded in monastic reforms, due to him promulgated old desert rule that was based on the total obedience to the spiritual father. There are three aspects of his original contribution to the monastic program: his desire to see monasticism as ecstatic and visionary; his aspiration to propagate his teacher's emotive psychical energy in the affective spiritual life; and lastly, his attempt to redefine the power structure in aristocratic foundations. St Symeon was a mystic (and not monastic reformer) and precursor of hesychasm.