

УДК 808.5

271.222-36:929 Петар Коришки, свети

271.222-36:929 Антоније, свети

Данијел Дојчиновић

Универзитет у Бањој Луци, Филолошки факултет, Бања Лука - Република Српска

Међународни центар за православне студије, Ниш - Србија

e-mail: daniel.dojcinovic@unibl.rs

ЕПИДЕИКТИЧКО БЕСЈЕДНИШТВО И СТРУКТУРА ЖИТИЈА

Апстракт: У раду се указује на основне елементе утицаја хеленског епидеиктичког говорништва на поетику житија, са нарочитим освртом на Атанасијево Житије Светог Антонија и Теодосијево Житије Петра Коришког. Посебна пажња обраћа се на период установљења жанра, када је веза са античком традицијом била најјача. Касније хагиографи пишу по угледу на претходнике који су стварали под директним утицајем класичног грчког образовања. Нагласак се ставља на припремне вјежбе за говорнике (прогимназмата) које су циркулисале у реторским школама. Будући да су зачетници жанра житија и сами били полазници таквих школа или су бар били упознати са оним што се тамо предавало, показује се колико житије дугује реторском образовању његових најстаријих писаца.

Кључне ријечи: епидеиктичко говорништво, прогимназмата, похвала, житије, хагиографија, хришћанска рецепција античке реторске традиције

1.

Какав год да је бивао исходоноворемене полемике о корисности и оправданости реторике (софисти–Платон–Аристотел), не може се негирати, а не смије се занемарити, њена стална присутност у оновременом систему образовања. Неке од школа спремале су говорнике који би били способни написати бесједу, а потом је и квалитетно произнијети. Ц. Кенеди образлаже како се до 5. вијека у грчким школама нагласак није стављао на креативности већ на разумијевању и памћењу већ написаних текстова. Иако се још у *Реторици за Александра*, популарном спису приписаном Аристотелу, помињу припремне вјежбе за бесједнике (грч. *προϋκνῆσματα*, прогимназмата), Кенеди претпоставља да се традиција писања уџбеника за ове намјене посебно развила у хеленистичком добу.¹ Такви приручници, стављани на располагање полазницима реторских школа, називали су се истим именом, а традиција њиховог састављања на грчком језику опстала је све до 14. вијека.² Од (позно)античких прогимназмата сачувана су свега четири, и то: Елија Теона, (Псеудо-)Хермогена, Афтонија Ретора и Николе Софиста.

1 Kennedy 1994, 202.

2 Јелић 1997, 8–9.

Међу њима дјело Афтонија Ретора је најзначајније. Врло је битно запазити да је Афтоније Ретор био ученик Либанија, познатог антиохијског учитеља реторике. Из исте паганске реторске школе потекли су највећи представници хришћанске мисли тога доба: Василије Велики, Григорије Назијански и Јован Златоусти.³ Уз његово дјело, припремне вјежбе за бесједнике Николе Софиста биле су најпознатија приручна литература овога типа у образовном систему Византије. Прогимназмата дају врло јасне обрасце епидеиктичких бесједа.⁴

3.

Посмртно бесједништво (грч. *ἐπιτάφιος λόγος*) облик је епидеиктичког бесједништва. Разлог за његово посебно издвајање у овом раду јесте претпоставка да је имао значајну улогу у обликовању жанра житија. Како? Ранохришћанска заједница била је прогоњена све до доношења *Миланског едикта* 313. године. Спорадичних прогона било је и доцније. Док нису задобили слободу вјероисповиједања, хришћани су се, поред приватних кућа, врло учестало окупљали на гробљима. Користили су се одредбом римског права по којој је гробно мјесто представљало светињу и није смјело бити срушено.⁵ Трагови катакоби то доказују. На мјестима гробова мученика касније су подигнути и храмови који би били називани по мученику који је ту сахрањен. Отуда и обичај именовања храмова (који се касније пренио на светитеље, па чак и на празнике). У таквом амбијенту изрицане су надгробне бесједе о мученицима, што на самој сахрани, што на годишњем помену који је био практикован, а које потпадају под епидеиктичко бесједништво.

Треба направити кратак увид у композицију и садржај оваквих говора. Као примјери послужиће Перikleов говор над палим Атињанима (5. вијек п. н. е.), Аспазијин говор над палим Атињанима (4. вијек п. н. е.) и *Надгробна беседа сестри Горгонији* Григорија Назијанског (4. вијек). Перikleов и Аспазијин говор не налазимо као засебне цјелине. Први је сачуван у другој књизи Тукидидове *Историје Пелопонеског рата* (II, 34–46), те је оправдана сумња у његову изворност, а други је саставни дио Платоновог дијалога *Менексен*. (236d, 4 – 249c, 8). Треба примијетити да се реторски поступци преосмишљавају у хришћанском духу, како се види из говора Григорија Назијанског, а што је јако утицало на поетику житија.

Перikle је надгробну бесједу одржао према атинском обичају годишњег помена умрлима. Он ће се касније практиковати такође и међу хришћанима, што директно потврђује Григорије Богослов ријечима: „Ми смо сада указали част, а другу част указаће они који буду живи приликом годишњег помена.“⁶ Перikle не преуноси похвалу једноме, већ мноштву. Послије поступка задобијања наклоности пред слушаоцима (који укључује топос скромности) у *уводу*, Перikle похвалну бесједу почиње *похвалом прецима* палих јунака. Након тога узашиље *похвалу Атину*, као мјесту у којем су *васпитани*. Преко похвале Атине, хвали *врлине* њених васпитаника. Потом прелази на *дјела* због којих су достојни хвале, те закључује *утјехом*, карактеристичном за овај бесједнички подтип.

3 Kazhdan 1991, 1222.

4 Најкраћу дефиницију епидеиктичког бесједништва дао је Аристотел у својој *Реторици*, гдје каже: „Епидеиктичко говорништво или нешто хвали или куди“ (Aristotel 2008, 46).

5 *Corpus Iuris Civilis, Digestum Vetus*, XI, 7, 5–6

6 Григорије Богослов 2004, 172.

Слично чини и Платон, који преко Сократовог лика наводи Аспазијин говор у славу палих суграђана. Из овог дијалога могу се дознати многе појединости бесједничке праксе тога времена. Сваки бесједник имао је приправљене говоре, готове обрасце за погребне прилике (поштује се форма). На Менексеново питање шта би он рекао када би га позвали да бесједи, Сократ одговара: „Сам од себе вјероватно ништа, али сам управо јучер слушао Аспазију како држи говор за такве. [...] Потом ми је одмах разложила што треба говорити, прије већ припремљена, те ми се чини како је користила погребни говор што га изрече Перикло, сричући неке дијелове из његовог говора у то своје казивање“.⁷ Да су се обрасци механички памтили, попут Периклеовог, свједочи и Платонова иронична опаска у којој Сократ каже: „Учио сам то код ње и умало не добих батина што сам заборављао“.⁸ У дијалогу се може наћи и тумачење смисла бесјеђења над умрлима. Оно треба подстакнути слушаоце да запамте добар примјер, а тиме и да прославе заслужне. Штавише, иде се и даље, јер је потребно и опонашати врлину прослављених. Особине којима ће се красити житија. О садржају се каже:

„Чини ми се да их треба хвалити с обзиром на њихову нарав, јер тако и посташе добри. Постали су добри јер су рођени од добрих. Похвалимо зато прво њихово добро подријетло с онда одгој и образовање. Послије тога прикажимо њихова дјела, која им показују врсноћу и вриједност“.⁹

Како се види, увијек је у питању иста матрица. Она може варирати у детаљима, али је срж постојана.

Григорије Богослов школовао се у многим градовима, али највише у Атини. Тамо је друговао са Василијем Великим, попут којег је прошао одличну реторску обуку. Издвајао се по свом дару, што помиње у списима. Два посмртна говора одржао је над одром брата Кесара, великог учењака и љекара, а потом и сестре Горгоније. Иако се непрестано (протоколарно) опирао законитостима реторике, користио их је. Послије уобичајеног увода, толико карактеристичног и толико очекиваног,¹⁰ Григорије Назијански пише:

„Пошто сматрам да сам довољно оградио себе и показао да је ова беседа мени самом врло потребна, сада ћу приступити похвалама и нећу се бринути о красноречивости и лепоти слога (та, коју желим да хвалим, није волела украшавања, него је лепоту видела у неукрашавању), већ ћу почившој указати дужну част као најнеопходнији дуг, настојећи да истовремено поучим друге у саревновању и подражавању њезиних врлина. Циљ сваке моје речи и дела јесте да приведем савршенству оне који су ми поверени. Дакле, нека неко други, чувајући форму похвалних беседа, хвали и отачаство и род почивше“.¹¹

7 Platon 1998, 131.

8 Platon 1998, 133.

9 Platon 1998: 135.

10 Реторски поступак задобијања пажње (лат. *captatio benevolentiae*), који је изњедрио топос скромности (в. Курцијус 1996, 141), најбољи је примјер како се очигледан реторски поступак прихвата у хришћанској књижевности и с временом задобија ново значење. Више се не схвата као говорничка конвенција чији је циљ прибављање симпатија, већ као израз најискреније хришћанске скрушености, иако је неријетко далеко од тога. Она је најчешће поза, формула која се уметала и када је писац био веома свјестан својих способности. А коријен јој је у античкој реторици. Григорије Богослов у овдје наведеном примјеру „ограђивање себе“ види као уобичајен поступак, нешто што се подразумијева.

11 Григорије Богослов 2004, 180.

Могући разлог за Григоријево негирање „красноречивости“, које ће постати готово топос, јесте довођење у везу говорничке способности и лагања. Како је већ поменуто, одвајкада је реторима приписивана способност изобличавања истине. Ако је нагласак био на љепоти исказа, лако се могао занемарити садржај. Да би се то избјегло, декларативно се негира реторски поступак. Али и упркос томе, он се примјењује. Григорије Богослов, само неколико редака након што је рекао да то неће чинити, отпочиње са похвалом родитељима и окружењу у којем је Горгонија стасала, затим наставља са њеним врлинама, дјелима, чудесним догађајима и завршава описом необичне смрти уз завршну поруку. И не само да, сљедствено захтјеву жанра, хвали родитеље, већ то чини у њиховом присуству, будући да су надживјели и сина, и кћерку.

Како би илустровање примјерима било потпуније и дало јаснији увид, наводимоупоредо одјељак из поменутих дјела, са додатком Григоријеве *Надгробне беседе брату Кесару*:

„Почећу најпре са нашим прецима, јер, и право је а и ред је, да се у оваквој прилици искаже поштовање најпре њиховој успомени“.¹²

„Прво, то њихово добро подријетло потјече од рода предака који не бијаху придошлице нити су долазећи из туђине своје потомке начинили насељеницима“.¹³

„Почећу од онога што је за мене најприличније да буде почетак. Свима вама добро су познати родитељи Кесареви“.¹⁴

„Ко не познаје нашег новог Авраама и Сару нашег доба? Тако називам Григорија и Нону, његову супругу (није корисно заборавити та имена која нас подстичу на побожност). [...] Од њих је Горгонија примила живот и славу“.¹⁵

Нарочито је значајна чињеница да се и један и други говор поклапају са савјетима које дају поменути приручници за бесједнике, тако да се са сигурношћу може рећи како је овакав облик похвалне бесједе био канон у вријеме постанка жанра житија.

4.

Хришћанство никада није одбацило хеленску традицију. Дало јој је нови смисао. Идеолошка некомпатибилност паганског и хришћанског погледа на свијет огледала се првенствено у позицији са које су се одмјеравали актуелни поступци. Наравно, неподударних мишљења било је далеко више, али је ово у хришћанској реafirмацији реторске праксе најважније. Наиме, антички идеал грађанина полиса, образованог Хелена, подразумијевао је скуп особина које су хришћанима постале неважне. Новозавјетна порука, сублимирана у Павловом исказу да „нема више Јудејца ни Јелина, нема више роба ни слободнога, нема више мушког ни женског, јер сте ви сви један (човјек) у Христу Исусу“ (Гал 3, 28),¹⁶ означила је одбацивање система античког друштва, рушећи његове постулате на којима је вијековима почивао. Боље речено, не рушећи их, него дајући им нови квалитет. Са нивоа грчког

12 Перикле 2009, 235.

13 Platon 1998, 135.

14 Григорије Богослов 2004, 163.

15 Григорије Богослов 2004, 180–181.

16 Старозавјетни наводи дати су према преводу Ђ. Даничића, новозавјетни према преводу Комисије Светог архијерејског синода Српске православне цркве, а према издањима наведеним у попису извора.

полиса закорачило се на степеник универзалног грађанства, јер сви народи треба да постану грађани Небеског Јерусалима. Григорије Богослов зато ће рећи:

„Али, ако о Горгонији треба расуђивати трезвено и узвишено: онда је њезино отачаство – вишњи Јерусалим, невидљиви, али умно видљиви град, где је и нама одређено грађанство, куда и ми хитамо, где је грађанин – Христос, а суграђани – цео клир и чин, и Црква прворођених, сабрани око овог великог Градитеља празнујућих у созерцању славе и ликујућих непрестаним ликованем“.¹⁷

Такво виђење стварности, карактеристично за хришћанство, назива се есхатолошим (од грч. *ἔσχατος* – ’последњи’, ’коначни’). За разлику од античке концепције времена, која је циклична, хришћанска концепција је ограничено линеарна. Вријеме има свој почетак (стварање свијета) и свој свршетак (парусија – други долазак Христов), послје чега слиједи вјечност. Времена није било прије стварања свијета, нити ће га бити по окончању свијета. Такво вријеме је телично. Оно има свој задатак: привести човјечанство познању Бога како би у вјечности могло обитавати с њим у заједници. Сваки поступак појединца процјењује се у односу на свршетак. Нешто није велико дјело само по себи, него уколико служи обожењу, приближавању Богу колико је то човјеку могуће. Како су се пагани потчињавали захтјевима полиса у којем живе, хвалећи оне који су му допринијели, тако су се хришћани потчињавали захтјевима полиса у којем ће тек живјети, хвалећи оне који су заслужили његово грађанство. Међутим, за разлику од паганског полиса, чији су привремени грађани били и хришћани, њихов вјечни полис има други систем вриједности, који одбацује хвале достојне особености античких јунака: храброст, тјелесну увјежбаност, снагу, љепоту, племенито поријекло, узвишеност свјетовног образовања и слично. Такве особине су са аспекта вјечности неважне, а инаугуришу се Павловске вјера, нада и љубав. С тим што ће и вјера и нада ишчезнути, јер у директном сусрету с Богом неће бити потребне, а љубав ће једина преостати. Појединци који су љубави према Богу подредили свој целокупан живот постају хришћански хероји достојни похвале.

И реторска правила прилагођавају се новом типу хероја. Реторика је тада била нешто попут правописа модерних језика. Њоме су се готово несвјесно служили сви – и пагани, и хришћани – баш како се данас правописом служе и вјерни и невјерни. Неки вјешто, други мање вјешто. У питању је техника исказа. Сама по себи није била зло, мислили су хришћани, већ њена злоупотреба која удаљава појединца од корачања ка вјечном полису – Небеском Јерусалиму. Старохришћанска књижевност и мисао стасавали су управо у времену када је реторика достигала врхунац извјештачености. Међутим, како примјећује Н. Ристовић,¹⁸ хришћански писци, посебно Григорије Велики, реafirмишу Исократов став о уједињавању реторике и философије, с тим што су под философијом подразумевали хришћанско науковање. Тако је реторика постала инструмент исказивања божанске, хришћанске истине, нарочито у дјелима великих отаца 4. вијека, удаливши се од слијепог робовања форми, а узимајући из традиције оно што им је потребовало.

Поред есхатолошког погледа на свијет, који реконфигурише реторске поступке, за поетику житија од посебног је значаја феномен који се данас готово и не пробелматизује, који се једноставно подразумијева. Тај феномен је *светост*. Ко је уопште свети човјек? Откуда он? Која му је улога? То су питања која се директно рефлектују на разумијевање житија као специфичне похвале изречене у част новог

17 Григорије Богослов 2004, 181.

18 Ристовић 2005, 85.

хероја – хришћанског светитеља. Заиста, веза између реторске похвале и поетке житија никада не може бити пренаглашена, јер је управо похвално бесједништво најбитније одредило формалне карактеристике житија.

Испрва су похвале биле намијењене мученицима, јер су они у очима хришћана били докази истинитости хришћанске вјере, коју ни страх од смрти није могао поколебати. Стога је било оправдано хвалити оне који су издржали мучења, приказујући њихов примјер као вриједан опонашања (уколико би се указала прилика). Хришћани би се окупљали на гробовима мученика, а према обичају годишњег помена, гдје су вршили евхаристију и присјећали се подвига онога на чијем се гробу налазе. Ту су изрицане бесједе. У првој и другој генерацији од чијег мучеништва постојали су очевици или бар они који су се о догађајима информисали из прве руке. Али већ потоње генерације нису имале таквих сазнања, те су посезале за различитим изворима информација. Између осталог, користили су се мартирејумима, тј. записницима са суђења – како оним изворним (судским), тако и оним лагано модификованим (полуауторским).

Међутим, иако се неријетко помиње како су се мартирејуми развили у житија,¹⁹ чини нам се да је тој тези нужна ситна модификација. Ако се погледају изворни текстови тога доба, постаје јасно каква је веза између мартирејума и житија. Сматрамо да су житија преобликоване надгробне бесједе које су каткад црпили информације из мартирејума. Међутим, они нису у основи житија. По својој концепцији житија у потпуности одговарају епидеиктичким формама какве су нашироко практиковане у вријеме постанка првих примјера.

Треба свакако разликовати прерађене мартирејуме од оних изворних. Прерађени јесу чисти административни списи. Најстарији сачувани документ те врсте јесте *Passio ss. martyrum Scilitanorum*,²⁰ о страдању групе хришћана на сјеверу Африке 180. године. С друге стране јесу добри примјери ретушираних мартирејума. Најстарији примјер је *Страдање Светог Поликарпа* о мучењу из 155. или 166/7. године. Када се они упореде са житијима, осим слоја података који је неоспоран, не увиђају се чврсте повезнице. То се нарочито односи на прву врсту мартирејума. Но ако се житија сагледају у поређењу са затјевима реторске похвале, подударност је очигледна. Отуда је методолошки коректније устврдити како је житије проширена реторска похвала, а која је податке о мученицима црпила из мартирејума или усмене традиције, што свој продужетак налази у култовима светитеља.

Не смије се заборавити да је на поетику житија посебно утицала подврста бесједништва, и то оно посмртно, надгробно (грч. *ἐπιτάφιος λόγος*). Зашто је тако, јасно је из богослужбене традиције раних хришћана који су се испрва окупљали на гробовима мученика и упражњавали традицију годишњег помена. Попут Периклеа, који изриче своју надгробну бесједу палим Атињанима на годишњем помену, а не на самој сахрани, хришћани су исто чинили у склопу богослужбеног присјећања на угледања достојан подвиг мученика. О томе говоре и нека правила помјесних сабора. Најзначајнији је 46. канон Картагинског сабора: „Допуштено је и унапријед читати страдања мученика када се славе дани њихових годишњих успомена.“²¹ Њиме се благо модификује раније изнесен став Хипонског сабора из 393. године у којем се одређује да се на богослужењу имају читати само „канонске књиге“, тј. *Свето писмо*. Иако никада није постао саставни дио чина евхаристије, него је био пропратни

19 Види: Трифуновић 1990, 47 и тамо наведену литературу.

20 Šagi Bunić 1976, 212.

21 Милаш 2004, 178.

догађај, обичај читања описа мученичких страдања постаје нарочито распрострањен у 4. вијеку.²² Када су гоњења хришћана престала, уздигао се нови идеал – хришћански светитељ. Он на себе преузима дидактичку улогу за нове генерације хришћана. Ново вријеме није захтијевало сурово мученичко страдање, али се тај примјер транспоновало у „добровољно разапинање“, тј. у љуту борбу са страстима и свиме што унижава божанско назначење човјека. Јер човјек и јесте „мали бог“ ако се усавршава према Христовој заповијести: „Будите ви, дакле, савршени, као што је савршен Отац ваш небески“ (Мт 5, 48). Па чак и, како га Ћ. Трифуновић назива, *Похвално житије Светог Василија Великог*, за које даље каже да је „постало образац за сва каснија житија“, те да је „у византијским школама било стона књига, коју је омладина марљиво изучавала и, можда, учила напамет“,²³ у ствари јесте надгробно слово, како је и именовано у преводу сабраних дјела Григорија Богослова на српски језик – *Реч XLIII. Надгробна Василију, архиепископу Кесарије Кападокијске*.²⁴

Похвала светитељу (→ житије) више није извјештај о једном догађају, какав је био случај са мученицима. Штавише, животи светитеља и нису толико драматични, мора се признати, као описи извођења пред суд и егзекуције из претходне епохе. Сада се више пажње посвећује композицији дјела, његовој допадљивости. Оно треба да изазове жељу за угледањем и опонашањем. Због тога се хагиографи ослањају на правила реторике, најчешће не строго, али довољно да би се тако нешто могло утврдити. Х. М. Лопарјев,²⁵ на корпусу византијских житија из 8. и 9. вијека, утврдио је сљедећу композициону схему: А) УВОД: заглавље (мјесец и дан празновања и епитет светитеља); предговор (општи увод у тему, топос скромности); Б) ГЛАВНИ ДИО: родитељ, домовина, име светога (византијски писци вољели су тражити смисао имена преко његове етимологије, али врло често без утемељења), посвећење Богу (неријетко се наводи како су родитељи дијете посветили Богу – прије самог рођења, у виду обећања, или доцније), имовно стање (посебно је учестало навођење богатства које су свети наслиједили од родитеља, а које су раздали сиромасима), васпитање (светитељ није волио забаве прикладне свом узрасту, него је био окренут светим списима, а по надахнућу Духа Светога), однос према браку (многи светитељи бјежали су од брака, а они који су у њега ступили, неријетко га нису конзумирали), аскеза (опис различитих облика подвига), предсмртна поука (светитељ обично наслућује сопствену смрт и окупља ближње око одра дајући им поуку), смрт (најчешће уз рецитовање стихова *Светога писма*), чудеса (често се исказује немогућност побрајања свих чуда); В) ЗАВРШНИ ДИО: закључак (поређење и молитва светитељу).

Како се види, ова схема готово да се подудара са захтјевима енкомииона. Боље речено, савјети и захтјеви реторичара прилагођен су новој потреби и новој средини. Неки античким реторима опционални подаци у житијима постају доминантни. На примјер, у оквири *дјела* ретори предлажу освртање на какав чудесни догађај, уколико се случајно збио у вријеме смрти или послје. (Псеудо-)Хермоген помиње како је Калимахово тијело стајало усправно, иако је овај био мртав.²⁶ Овакви догађаји постају готово неизбјежан дио житија, јер се њима пројављује обоженост појединца вриједног угледања. Уједно, они су јако добра илустрација тога како долази до измјене

22 Види: Скабаланович 2014, 121.

23 Трифуновић 1990, 51.

24 Види: Григорије Богослов 2006, 364–427.

25 Лопарев 1911, 15–36.

26 Kennedy 2003, 82.

интензитета наглашавања појединих сегмената похвале, а сходно новим схватањима које доноси хришћанство. По истом принципу учестало се помињу родитељи светога (обично само као „благочестиви родитељи“), иако се о њима баш ништа не зна, нити њихово увођење има претјераног значаја за даљи тог списка. Али се, вјероватно и несвјесно, чува стара структура похвале, чији је образац постао нешто што се подразумијева и што се користи без претјераног проблематизовања.

Поређење са савјетима из приручника Афтонија Ретора изгледало би овако:

<i>Лопарјев</i>	<i>Афтоније Ретор</i>
заглавље	увод (грч. προοίμιον)
предговор	
родитељи	поријекло (грч. γένος)
домовина	
име светога	
посвећење Богу	
имовно стање	
васпитање	васпитање (грч. ἀνατροφή)
однос према браку	дјела (грч. πράξεις)
аскеза	
предсмртна поука	
смрт	
чудеса	
закључак	поређење (грч. σύγκρισις) закључак (грч. ἐπίλογος)

6.

За разлику од Василија Великог, Григорија Богослова, Григорија Ниског, Јована Златоустог и других хришћанских учитеља који су били и декларисани заговорници античке реторске традиције, Атанасије Александријски припадао је скупини којој је библијска мудрост била довољна, те није инсистирао на нужности формалног грчког образовања. Али ни то га није ометало да врло добро познаје античку књигу, што додуше ријетко жели признати. Александрија је била прворазредни културни центар античког свијета, те је узлазак на њену епископску катедру подразумијевао поприлично образовање, колико год то Атанасије покушавао прикрити.

Његов став о реторици је углавном негативан, што се може напабирчити из одјељака разасутих у различитим списима. Али се из њих такође може закључити да је познавао Аристотелову топику и теорију припремних вјџби за бесједнике (прогимназмата), и то баш у облику у којем их затичемо код Афтонија Ретора.²⁷

Житије Светог Антонија Атанасије Александријски саставио је између 335. и 362. године, у вријеме Констанцијеве владавине. Тада је побјегао у пустињу, кријући се од проаријанских снага.²⁸ Како је ово дјело постало узор другим писцима житија, на његовом примјеру показаћемо функционализацију грчке реторске традиције. Тачније, њеног епидеиктичког слоја. Паралелно с тим даћемо, с друге стране, једнаку анализу *Житија Петра Коришког* Теодосија Хиландарца,²⁹ српског писца из 13/14. вијека, а са повременим освртима и на друга дјела.

²⁷ Kennedy 1983, 209.

²⁸ Дојчиновић 2014, 45.

²⁹ Ради прегледности користићемо се скраћеницама: ЖА – *Житије Светог Антонија*, ЖПК – *Житије Светог Петра Коришког*. Сва подвлачења су наша.

7.

Увод – проοίμιον. У уводу се, како Афтоније Ретор наводи, износи суштина предмета. Овај дио је и погодан за задобијање наклоности читалаца, те подразумијева топос скромности. Е. Р. Курцијус идентификује облике „афектиране скромности“ који се управо јављају у оба житија, а чести су и на другим мјестима. Међутим, треба примјетити да он за своје закључивање готово и не користи житијне материјале Истока, већ се искључиво ослања на реторску праксу антике окамењену у књижевним дјелима латинске старине.³⁰ Стога је ово поређење утолико и плодотворније, будући да показује како се реторика практиковала широм грчко-римског свијета у поприлично утврђеном облику.

Атанасије Александријски писао је житије на захтјев монаха „у расијању“. Свјесно избјегавајући проблематизовање њиховог идентитета, што је предмет научне расправе, само ћемо констатовати како Атанасије не пише својом вољом, већ по молби. Једнако поступа и Теодосије. Курцијус за овај облик изражавања скромности напомиње како се не би увијек требало да узима као истинит податак, будући да је неријетко у питању чисти топос.³¹ То значи да хагиограф може инсистирати на податку како је дјело наручено, а да је то далеко од истине.

ЖА: „Будући да сте ме замолили да вас извијестим о начину живота блаженог Антонија и жељни сте да научите како је отпочео са уздржањем [...] врло сам спремно прихватио ваш захтјев, јер је мени такође присјећање на Антонија од велике помоћи.“³²

ЖПК: „Добро и за добро умиљење, себи и слушаатељима корисно поучење, Петра преподобнога споменом, житије његово да за све саставим *наговарао си ме, оче и брате Григорије*.“³³

Будући да пишу по наруцби, а не по личној жељи, хагиографи себе не сматрају способним да у потпуности изврше дјело. Овај тип скромности може се манифестовати у неколико различитих облика, од којих су најприсутнија два. У првом се иде од хагиографа ка предмету: сам хагиограф је невјешт, па сходно томе не би био способан да ваљано учини било какав задатак. Други иде од предмета ка хагиографу: дјела светитељева су толико силна да га ни највјештији хагиографи не би могли описати. Наравно, понекад долази и до преплитања двају приступа. Било како било, треба примјетити да хагиограф не одустаје. Иако декларативно изриче своју неспособност да изађе на крај са материјом, он наставља да радом.

ЖА: „Јер је мало вјероватно, и када свако исприча своју причу, да ће извјештај бити сразмјеран његовим заслугама.“³⁴

ЖПК: „Као што зна твоје преподобије, много се устезах започети ово, не из лености него више због оскудне своје памети. [...] И како бих ја груби и недостојни, који у гресима препогано, и скврно, и нечисто своје живљење истроших, и који отуд стекох срце помрачено и ум страсан, и лиших се мудрих мисли, могао да уприличим реч или украсим у похвалу?“³⁵

30 Курцијус 1996, 141–145.

31 Курцијус 1996: 114.

32 Атанасије Александријски 2014, 71.

33 Теодосије 1988, 265.

34 Атанасије Александријски 2014, 73.

35 Теодосије 1988, 265.

Теодосије је иза себе оставио седам композиционо изузетно сложених поетских састава и два житија. Неко ко је „оскудне памети“ не би то био кадар. Реторски поступак задобијања симпатија публике из судског бесједништва, у којем је требало умилостивити судије, прешао је у друге типове бесједа,³⁶ те је тако доспио до хришћанског свијета. Тада је реинтерпретиран у духу заговаране понизности хришћана једних према другима. „И који хоће међу вама да буде први“, поручује Исус, „нека вам буде слуга“ (Мт 20, 27). Служење другима подразумева признавање сопствене понизности у односу на њега. И како су се антички писци односили према лику императора, тако су се хришћански хагиографи односили према Богу, али и према ближњима, јер је сваки појединац у сопственом доживљају свијета тежио да буде посљедњи. А та жудња за посљедњим мјестом у овом свијету јесте нада у прво мјесто у будућем, вјечном свијету. Стога за разумијевање хагиографа треба разумјети перспективу из које наступа. Сам исказ није довољан. Штавише, понекад је потпуно безначајан. И данас се са социолингвистичког становишта може пратити необичан дискурс вјерујућих људи који негирају успјешност у неком послу, плашећи се похвале, иако их резултати потпуно демантују.

Х. Лопарјев примјећује како се у уводу могу наћи и информације о изворима које је хагиограф користио,³⁷ али то не мора увијек бити случај. Но било да су такве информације придјенуте на почетку, средини, или на крају списка, у највећој мјери се могу свести на тврдњу хагиографа како се: (а) подробно распитао о светоме и (б) записао и оно што је сам знао.

ЖА: „И пошто сам се на ваш захтјев *присјетио* неколико ствари о њему [...] пожурио сам и ја да напишем вашој побожности оно што знам и *што сам могао дознати* од онога који га је видио много пута.“³⁸

ЖПК: „А ја, кукавни Теодосије, чувши за чудеса која се показивањем светог Духа и исцељењем од светих моштију преподобнога догодише [...] дођох из Свете Горе Атона [...] и распитах се код мештана и многих из околине за оно што из живота његова хтедох дознати, и што слушањем примише од оних инока који преподобнога погебоше.“³⁹

Поријекло – *γένος*. Из Аристотелове *Реторике*, преко Платоновог *Менексена* и Периклеовог говора,⁴⁰ па све до припремних вјежби за бесједнике, учачава се константно инсистирање на похвали поријекла јунака. Оно је подразумејавало похвалу родитељима и граду/земљи из које је потекао. Хришћани су поступак преузели, али и преосмислили, у том смислу што су елементи који завређују пажњу у похвали поријекла доживјели измјену. Форма је сачувана. На примјер, софистички извјештен Григорије Назијански у *Похвали философу Ирону* казује: „По својој мудрости он је грађанин целе васељене, пошто циничка философија не дозвољава да се човек ограничава тесним међама. А по телу – грађанин је Александрије која стоји у истом достојанству са нама, или је одмах иза нас, непосредно, и у свему премашује остале градове, одликујући се пламеношћу, а што је најбитније, пламеношћу хришћанском и таквом приврженошћу хришћанству која долази од слободне воље, али је укореењена у самој њиховој природи.“⁴¹ Дакле, слободан избор хришћанског

36 Курцијус 1996, 141.

37 Лопарев 1911, 19.

38 Атанасије Александријски 2014, 73.

39 Теодосије 1988, 287–288.

40 Узимају се само овдје поменути примјери.

41 Григорије Богослов 2006, 68–69.

опредјељења постаје украс градовима и особина достојна помена, а не више уређење, демократија, игре и томе слично. Штавише, грађанство античког полиса које је служило на част у похвалама уступа мјесто грађанству Небеског Јерусалима, о чему је већ било ријечи. Стари Грци сматрали су да су сви чланови једног полиса ближи или даљи рођаци, јер потичу од истог претка. Бар тако извјештава Платон.⁴² Зато је и била могућа демократија. Дјеловали су као већа породица. Робови су били изван тог система управо због свог странородног поријекла. Када хвале претке својих суграђана, Грци су хвалили своје претке. Похвалу је заслуживало само грађанство, а не имовно стање или политички успјеси. Тако се развио обичај похвале рода који су преузели хришћани. И не само рода већ и земље, јер је она права мајка свакога, како биљежи Платон.⁴³

Функционализација овог реторског обичаја у житију најчешће је погрешно схваћена, те се доводи у везу са библијским учењем. Међутим, смисао похвале рода који се јавља у житијима стран је *Светом писму*. Штавише, већ је добро познато да протоканонска старозавјетна *Књига о Руди* управо настоји показати како поријекло није осудно, будући да је Рута, родом Моавка, постала прабаба највећег јеврејског цара – Давида,⁴⁴ зачетника богомизабране лозе. Књиге о царевима препуне су негативно окарактерисаних владара који се ипак убрајају у лозу давида. Овдје је дошло до поистовјеђивања двају различитих концепата: реторске похвале прецима и библијске месијанске идеје. Библијска идеја развијена је под надом о коначном избављењу јеврејског народа, а доживљавала је метаморфозе од изричито духовне концепције до оне овоземаљско-политичке. Укратко, Бог је преко пророка Натана обећао изабраном народу очинску бригу и руковођење (2 Сам 7, 8–17), а до успостављања краљевства Божјег. Будући да је обећање упућено цару Давиду, сину Јесејевом, само су његови потомци, били они праведни или рђави, виђени као извршиоци Божјег обећања. Пророци модификују идеју водећи је до новозавјетног испуњења у личности Исуса Христа, на кога је пророк Исаија мислио узвикујући: „Али ће изаћи шиблика из стабла Јесејева, и изданак из коријена његова изникнуће. И на њему ће почивати дух Господњи, дух мудрости и разума, дух савјета и силе, дух знања и страха Господњих“ (Ис 11, 1–2). Смисао средњовјековне слике стабла Јесејевог која се примјењује на Немањиће и јавља се у житијима, а далеко више у повељама, више је политичке природе, јер се њени чланови карактеришу као богоизабрани владари. При томе је дошло до мијешања те идеје и реторског правила да се од добрих предака рађају добри потомци. Дакле, у немањићком циклусу заоставштина реторске похвале родитељима устукла је пред династичком концепцијом светородности тако што је на мјесто енкомистичког помена родитеља дошло увезивање са прецима – владарима, а како би се оправдао легитимитет власти. Тема је иста, али је смисао другачији.

У Доментијановом *Житију Светога Саве* уочава се сагласје са законитостима похвале. Силно исхваљени родитељи Савини моле од Бога дијете. Уобичајен хагиографски поступак. Ту нема ни призивка идеологизације. Хагиографски текст једоставно слиједи своју логику засновану на реторским правилима похвале. Међутим, када архиепископ Данило пише о краљу Урошу, о прецима неће говорити уопштено, реда ради, већ осмишљено, у контексту идеје династичке благородности:

42 Platon 1998, 139.

43 Platon 1998, 137.

44 Видјети: Harrington 1993, 393.

„Јер од доброплоднога корена маслина дрвета, које насади десница Владичња, а напајано силом божаствене масти, а узраштавано светим Духом, овога, мислим, господина ми и учитеља, првога обновитеља и просветитеља отачаства свога и новог мироточца српске земље, преподобнога оца Симеона званог Немању, и сина његова преосвећеног архиепископа кир Саву, другога сина његова Стефана првовенчаног краља, од кога изниклоше доброхвалне и многоразличне гране, као добромирисни цветови, украшени и испуњени Духом светим, предивни призори за све који гледају.“⁴⁵

Навођење по имену мушких чланова линије, уз напомену да је сваки од њих „придржао престо“ свога отачаства, јасан је знак да је упитању библијска, владарска концепција, која је уступила мјесто оној реторској. Међутим, исти писац на другом мјесту, када нема потребе да образлаже светородност, прибјегава реторском концепту, те у *Житију краљице Јелене*, а на очекиваном мјесту, констатује:

„Ова благочастива и христољубива блажена Јелена била је од племена фрушкога, кћи славних родитеља, који су били у великом богатству и слави.“⁴⁶

Можемо закључити да ова два концепта у српској хагиографији алтерирају у зависности од идеолошке поруке, али да им је поријекло реторско, јер се и помен светородне лозе јавља на мјестима која помен рода заузима у класичној похвали.

Упитно је да ли је Атанасије Александријски могао знати ишта о родитељима подвижника Антонија. Овај се упокојио у 105. години, а без родитеља је остао са 19 или 20 година. Да ли је заиста прича о њима чувана преко осамдесет година, тешко је утврдити. Чини нам се да није, јер је Антоније дуго живио сам у пустињи. А према ономе што је изложено у житију, мало је вјероватно да је касније препричавао догађаје из своје младости. Било како било, Атанасије Александријски помиње његове родитеље на за то предвиђеном мјесту. Исто чини и Теодосије. Но, и један и други тиме, у ствари, говоре о овој двојници светитеља, постављајући их као другачије у односу на родитеље и околину.

ЖА: „Антоније је рођен у Египту од *благочестивих* и *имућних* родитеља. Били су хришћани, те је и он одгојен у истој вјери.“⁴⁷

ЖПК: „Овај свети бијаше из краја хвостанског у Диоклитији, из неког села које се зове Уњемир, син *благонерних* и *благочестивих* родитеља хришћана, који га по рођењу његовом светим крштењем просветлише.“⁴⁸

Како је показало истраживање Х. Лопарјева, имућни родитељи јесу противтежа светости јунака, који по њиховој смрти богатство раздаје сиротињи. Укоријењеност овог геста у хришћанској свијести је толика да су хагиографи наводили исти поступак чак и у случајевима за које се зна да су родитељи надживјели светога, попут примјера Светог Евдокима.⁴⁹ Захтјеви похвале били су у умовима писаца прејаци да би се могли игнорисати.

Васпитање – *ἀνατροφή*. Важност васпитања међу старим Грцима тешко да може бити пренаглашена. Образовањем се обликовао идеалан члан заједнице. Неко постаје добар јер бива брижно васпитан. Не улазећи у комплексну проблематику грчке паидеје, констатујемо да реторичари у вези са похвалом појединца препоручују похвалу његовог васпитања, будући да и оно и те како има удјела у

45 Данило Други 2008, 53.

46 Данило Други 2008, 98.

47 Атанасије Александријски 2014, 73.

48 Теодосије 1988, 266–267.

49 Лопарев 1911, 24.

степену врлине који је досегао. Иако је у хришћанству поглед на образовање нешто измијењен, у житијима остаје траг ове реторске праксе.

Занимљив је примјер Атанасија Александријског, који је сматрао да је традиционално грчко васпитање сувишно хришћанима. То се може рашчитати у његовим другим дјелима. Свети оци 4. вијека имаће сасвим другачији став. Када се о томе не зна много, хагиографи обично напомињу да се свети у младости окренуо изучавању *Светог писма* и друге духовне литературе. Такав приступ формирао је личност другачију од савременика, што је згодно мјесто за увођење топоса о посебности онога ко се хвали.

ЖА: „Али када је поодрастао и доспио до младихства, *није подносио да се подучава граматичици*, нити да се зближава са вршњацима. [...] Био је и послушан према своме оцу и својој мајци, и *пажљив према ономе што се читало [у храму]*, убирући из тога корисне плодове.“⁵⁰

ЖПК: „А када ојача дадоше га да се *учи светим књигама*. [...] И често родитељи његови поводом тога бејаху нерасположени због њега, и говораху му:

Бруко породице и срамота наша, зашто са друштвом радовати се не изађеш, него свагда ћутиш и безгласан као да си у жалости за киме ходиш? [...] А он као дете безлобно не одговараше и насмешив се ништа не рече, него још више *на учење приону*, и чешће у *цркви* постепи него код куће пребиваше.“⁵¹

Поступак издвајања светитеља још од пренаталног доба има своје утемељење у *Светој писму*, које обилује примјерима богоизабрања („Прије него те саздах у утроби, знах те; и прије него изиде из утробе, осветих те; за пророка народима поставих те“ – Јер 1, 5). Теодосије за Саву напомиње како родитељи „сматраху као да није од њих рођен, већ да је заиста од Бога дан“.⁵² Будући да хагиографи пишу из перспективе већ достигнутог обожења, они све податке које уносе у спис усклађују с тим. Дјела Стефана Првовјенчаног и Доментијана, на примјер, карактеришу антиципације. Оне се јављају као последица препознавања светости и док се она није била сасвим открила. Хагиограф не гледа јунака у развоју од несветитеља ка светитељу. Он зна да пише о светитељу, таквог га познаје, те сходно томе једнако приступа моменту његове смрти и прослављења, као и моменту рођења и дјетињства. Због тога се различитим поступцима непрестано наглашава светитељева посебност према другима. Њу је најлакше приказати у дјечачком периоду, што је готово па редован случај. И Антоније Велики и Петар Коришки, попут цијеле плејаде светитеља, избјегавали су дружење (овоземаљско), тежећи друговању са Богом (= обожењу) за живота. Најпознатији примјер из српске хагиографске продукције јесте Теодосијев опис Светога Саве. Логика је проста: ако је Бог изабрао светитеља, он мора бити другачији од огреховљеног свијета. Неријетко врло чудан и збуњујућег понашања, при чему се његова божанска мудрост читује тек по свршетку овоземаљског живота. А све сљедствено новозавјетној поруци да „ко претрпи до краја, тај ће се спасти“ (Мт 24, 13).

У вези са васпитањем јесте и врлина, што је антички концепт. Овдје се мисли на реторски поступак похвале класификованих врлина, како га затичемо у приручницима као неизоставни дио епидеиктичког бесједништва, а не на врлину уопште. Из прогимназмата може се видјети шта се подразумејева под врлинама. Хагиографија од тога узима само понешто, али са новим тумачењем. На примјер, на

50 Атанасије Александријски 2014, 75.

51 Теодосије 1988, 267.

52 Теодосије 1988: 104.

мудрост се гледа као на надахнутост Светим Духом, тјелесни подвиг постаје изнуривање тијела постом и сл. Но задржава се мјесто које је по епидеиктичком концепту предвиђено за похвалу врлини.

Дјела – πράξεις. Са правом се може утврдити како су дјела најбитни дио житија, јер су управо она примјер исправног поступања. Богоизабраност не значи и светост. Она је датост коју изабрани треба да испуни. А да ли ће је испунити или не, зависи од његове одлуке. Тако пророк Јона бјежи од послања за које га је Бог назначио („А Јона уста да бјежи у Тарсис од Господа“ – Јона 1, 2), док Богородица послушно и одлучно прихвата вољу Божју („Ево слушкиње Господње – нека ми буде по ријечи твојој!“ – Лк 1, 38). Када би се обожење одвијало спонтано, не би било мјеста похвали и само житије било би бескорисно. Хагиографи под дјелима подразумевају накану приказивања свјесног опредјељења светитеља за обожење. Још је Аристотел увиђао бесмисленост похвале случајних догађаја. Његовим ријечима, хагиограф настоји да „докаже да је човек [кога хвали] поступао у складу са намером“.⁵³ За античке реторе намјере су разноврсне. За хагиографе постоји само једна – јединство са Богом.

Моменти у којима се догађа прелом и доноси свјесна одлука о жељи за обожењем приказује се као тријумф вјере, при чему се апсолутно повјерење у Бога исказује бескомпромисним одрицањем од свега што би се поставило између. Етичка раван, раван односа према другим људима (укључујући и најближе чланове породице), у потпуности се подређује онтолошкој равни. Човјеково назначење, смисао његовог постојања јесте вјечна заједница са Богом. На њу се треба навикнути још за живота, што су светитељи чинили. Уколико би поставили родитеље изнад јединства са Богом, рођаке или пријатеље, погријешили би, јер су такви етички односи пролазни. Само се тако може разумјети зашто Антоније Велики и Петар Коришки без сентименталности напуштају своје сестре. Или зашто Свети Сава напушта родитеље са сентименталног аспекта немилосрдно им шаљући косу и одјећу, позивајући их у писму да и сами учине исто. Врло је занимљив случај Петра Коришког, који бјежи од сестре, док она за њим трчи по врлетима, не желећи да се раздвајају. И када је успио побјећи од ње, послјије неког времена дочуо је глас да је умрла. Теодосије тада биљежи: „А преподобни, примивши потом вест о престављењу њеном, захвали Богу и *радоваше се*, јер се и он стално молио Богу за њу да се спасе.“⁵⁴ Радост Петрова поводом сестрине смрти јесте огромна похвала његовој вјери.

Светитељска славна дјела више не подразумевају спортска надметања, војне походе, успјешност у свјетској мудрости и сл. Боље речено, подразумевају, али са другим квалитетом. Античка спортска надметања у похвалама светитељу постају надметања са страстима и демонима (аскеза), славни војни походи постају окршаји са демонима и демонским силама, мудровање постаје проповиједање хришћанске науке. Вук Караџић би рекао „исто то, само мало другачије“, а ми бисмо рекли „исто то, само много другачије“. Принцип је исти, али је суштина различита. Заиста, описивање дјела светитеља много дугује старој традицији похвале. Светитељи се упуштају у аскезу. Термин је преузет из грчке старине, а значавао је тјелесно вјежбање, али и цјелокупан живот атлета. Хришћански светитељи постају атлете нове дисциплине и живот проводе увјежбавајући се у врлини и приближавању Богу.

53 Aristotel 2008, 76.

54 Теодосије 1988, 271. Подвлачење наше.

Како се светитељи похваљују као некада атлетски прваци, тако се похваљују и као ратници. Њихови противници више нису Персијанци, него демони. Битка се не води на Маратону, него у забаченој пустињи – обиталишту демона. Подвижник настоји водити миран живот, посвећујући се молитви. Али му се томе успротиви ђаво и долази до битке. Етимолошки, хебрејска ријеч שָׂטָן /satan/ и значи 'противник', 'опадач'.⁵⁵ Противник не жели обожење светитеља. На сваки начин одвраћа га од пута којим је кренуо. Када су испуњени сви услови, светитељ је достојно окарактерисан и похваљен, те се иде даље са низањем његових дјела. Као најзначајније наводи се побједа над ђаволом, чиме се означава његово истрајавање у одлуци да се обожи.

ЖА: „Али ђаво, који мрзи и завиди на свему што је добро, није могао трпјети гледајући такву одлучност код младог човјека, већ је настојао да против њега учини оно што је чинио и против других.“⁵⁶

ЖПК: „Но беси лукави, који по природи својој мрзе људски род, као год што у почетку на првог човека Адама завишћу нападоше [...] тако и на преподобнога завист подигоше, и пошто се заједно са оном поквареном змијом договорише, напрегоше све снаге да га многим нападима од стене и од пештере одагнају.“⁵⁷

Тиме отпочиње жесток окршај светитеља и демона, који је пандан древним биткама. Штавише, Теодосије се и користи војничким описима битке за ђаволом, опомињући се слика истинског рата:

„И напунили бејаху сву долину и по стенама под оружјем хођаху, са шлемовима у облику глава дивљих вепрова и с ликом медведа и осталих звери на глави [...] Беси са гневом великим огорчише се на њ и јурнуше да га убију. А старац на вратима пештере стаде испред њих и с мочугом их спречаваше да уђу к њему. Они, пак, као пси трчаху унаоколо и са задње стране започеше прокопавати пештеру [...] А они који се налажаху пред вратима пештере, вичући и оружјем клепећући на њ наваљиваху, и скакаху да га копљем и мачем убију.“⁵⁸

Побједа у овој бици није прости војни тријумф. Она је надвладавање над злом и трајно убрајање међу обожене. Хагиографи понекад описују тај мистични моменат. Побједник задобија власт над побијеђенима, што се може манифестовати и материјално: Петар Коришки се по бици нађе усред блистања велике свјетлости. Антоније, с друге стране, по окончању битке са демонима почиње чинити чуда: лијечи болесне и изгони демоне. Светитељ постаје љекар обољелом човјечанству и савјетодавац, јер познаје пут излечења.

Часна смрт била је императив старог свијета, те јој је у похвалама давано посебно мјесто. Прогимназмата препоручују навођење свих необичности у вези са смрћу, као и предсмртне бесједе, уколико је изговорена. Будући да у хришћанском поимању смрт представља враћање у заједницу са Богом, није доживљавана као трагичан догађај. Природно је да хагиографи нису увијек могли знати како је светитељ скончао. Још мање шта је изговорио прије тога. Али сходно логици списа, они надопуњују таква мјеста поучним бесједама које обожени јунаци ауторитативно изговарају, јер су својим животом посвједочили истинитост. Сличност ових описа проистиче из истог циља који су различити светитељи досегли.

55 Уп. Мт 16, 23: „А он окренувши се рече Петру: Иди од мене, сатано!“ Овдје 'сатана' није име, већ означава противника уопште.

56 Атанасије Александријски 2014, 81.

57 Теодосије 1988, 272.

58 Теодосије 1988, 278–279.

ЖА: „Ово је посљедњи пут да сам вас посјетио. И изненадићу се ако се будемо опет видјели у овоме животу. Приближио се час мог одласка, јер ми је скоро стотину и пет година.“⁵⁹

ЖПК: „Неки богољубиви иноци сазнадоше за њга те дођоше и замолише га да их прими, како би се од њега испосничком научили живљењу. А он, предвиђајући свој скори ка Богу одлазак, не хтеде им одрећи.“⁶⁰

ЖС: „Чедо моје, пошаљи ми по оца духовног и по све часне старце Свете Горе, да дођу к мени, јер се већ приближава дан исхода мога!“⁶¹

ЖА: „Пошто је ово рекао и пошто су га изљубили, подиже ноге своје и, обрадовавши се као да је видио пријатеље који му иду у сусрет – јер како је лежао лик му се чинио веселим – умрије и би прибројан оцима својим.“⁶²

ЖПК: „И тако мир, и благослов, и заштиту од непријатеља у молитви имајући, уз то и последњи у Господу целов братији даде, и навршив дане своје у доброј старости, и поста подвизавање скончав, показа се добрим у Богу подвижником.“⁶³

Скончање светитеља јесте печат њиховог подвига. Умиру мирно, са молитвом на уснама. То је хришћански идеал смрти који хагиографи наводе као посљедицу богоугодног живота. Јер наспрам спокојних уснућа светитеља стоје стравична скончања грешника, каква су она Ивоја и Јунца у *Житију Стефана Дечанског* Григорија Цамблака. Или срамно скончање грешника Арија које је остало у сјећању хришћана.

Будући да су надвладали ђаволске сплетке, светитељи постају способни творити чуда. Ово се односи на догађаје из њиховог живота, али и на оне послје смрти. Реторски обичај јесте да се обрати пажња на околности смрти, те на оно што се потом збило. А обично се као пројава светости јављају цијеле мошти и излечења на светитељевом гробу или његовим заступништвом. Светитељ је чудотворац и за живота, али након побједи над демонима. То је доказ обожења и Божје дјелатности кроз њега. Хагиограф нека чуда наводи или само помиње да су се догодила. У *Житију Светог Антонија* многа су чуда која је овај творио још за живота, док Теодосије помиње Петрова чуда послје упокојења. Али се у оба случаја јавља једнако разумијевање и смисао таквих догађаја.

ЖА: „Антоније није лијечио заповиједањем, него молитвом и изговарањем имена Христовог. *И свима је било јасно да није он тај који дјелује, него Господ*, који је показао милост и лијечио болеснике. Антонијев дио били су само молитва и подвиг, због којих је и обитавао у планини, веселећи се у промишљањима о божанском, а тугујући када су га многи спадали, повлачећи се у унутрашњост планине.“⁶⁴

ЖПК: „А Бог, не хотећи да утаји зној труда, који је њега ради проливен, и добро и чврсто у пустињи трпљење преподобнога, после не много времена исушене часне и свете мошти њихове као миром аромата благоухањем обогати и дарова им благодат да исцељењем чудеса творе. И до ушију многих допре глас о њему, и одмах људи из околине и из многих ближих и даљих крајева почеше долазити и притицати,

59 Атанасије Александријски 2014, 227.

60 Теодосије 1988, 283.

61 Свети Сава 1998, 179. ЖС – Свети Сава, *Житије Светог Симеона*.

62 Атанасије Александријски 2014, 233.

63 Теодосије 1988, 284.

64 Атанасије Александријски 2014, 219.

па се светим његовим моштима клањају и до овога дана. И сви који с вером и љубављу долазе, кад одлазе, одлазе без туге и не без користи, јер од многих и различитих недуга оздрављење примају, и притиснути дусима нечистим ослобођени бивају, јер је *примио од Бога власт за живота и после смрти* да ове одгони. Тако Бог прославља славитеље своје.⁶⁵

Поређење – σβυχρισις. Поређење се јавља као засебна припремна вјежба. Но такође се помиње као неизоставан чинилац похвале. Овдје треба поменути особеност хагиографског израза коју је назначио још Аристотел својом теоријом о ентимему. Под њим је подразумијевао „реторички силогизам“.⁶⁶ У проблематику логике, топике и аналитике сада нећемо улазити, али заиста не треба заобићи чињеницу да цијело житије функционише по принципу ентимема, онако како га је Аристотел разумио. Та се карактеристика пренебрегава при рецепцији житија, када се оно посматра као књижевни/филолошки ентитет. Како би било јасније, неопходно је у неколико реченица поменути шта је ентимем и у чему се разликује од класичног силогизма.

Силогизам је тип закључивања који је сачињен из двије премисе и закључка. Обавезно се састоји од два појма и копуле.⁶⁷ Силогистичко закључивање јесте „упоређивање релација између сваког од два термина и трећег термина да би се откриле међусобне релације двају термина“.⁶⁸ С друге стране, ентимем је непотпуни силогизам у коме су „једна премиса или закључак прећутно присутни, али нису изражени“.⁶⁹ Аристотелова тврдња да „сви говорници уверавају тако што као доказе наводе примере или ентимеме и ништа друго“⁷⁰ треба да буде схваћена у контексту тога да се реторика служи *вјероватним* премисама. Индукција у реторици порађа примјер, који даље ентимемским путем доводи до закључка. Али будући да индукција даје вјероватне а не сигурне закључке, онда се и истинитост исказа заснива на повјерењу.⁷¹

У сржи хришћанства је вјера, коју је Х. Јанарас својом општепознатом дефиницијом образложио као „повјерење“.⁷² Вјеровање у Бога јесте лични акт повјерења у његово обећање као личности, а не усклађивање према непобитним доказима његовог постојања. Стога житија јесу потврда његове љубави према човјеку и не успостављају неку општу, херметичну теорију богопознања, већ илуструју на нивоу примјера могућност општења са Богом и благодат коју он излива појединцима. Тако је житије на првом мјесту намијењено хришћанској заједници, а тек секундарно

65 Теодосије 1988, 287.

66 Aristotel 2008, 39.

67 Најпознатији је онај Аристотелов примјер: *Сви људи су смртни. Сократ је човјек. Сократ је смртан*. При томе су „Сократ“ и „смртан“ појмови који су доведени у везу помоћу копуле (раздијеленог термина) „људи“. Из тога је произашао закључак.

68 Коен–Нејгел 2004, 106.

69 Коен–Нејгел 2004, 107. Примјер ентимема који наводе М. Коен и Е. Нејгел јесте: *„Овај лек излечио је кашаљ моје кћери; дакле, овај лек ће излечити и мој кашаљ*. Закључак је исправан на основу прећутног признавања велике премисе *Све што је лек за кашаљ моје кћери лек је и за мој кашаљ*“ (2004, 107). Изостављени могу бити прва премиса, друга премиса или закључак.

70 Aristotel 2008, 39.

71 Индукција није сигурно знање јер закључује о општем на основу низа примјера, али не обухвата све примјере. Њени закључци су зато само вјероватни. На примјер, индуктивним путем се може закључити да у Бањој Луци живе само бијелци, будући да се на улици готово редовно срећу. Међутим, то је вјероватно, јер изостајање црнацау нашем видокругу није сигуран доказ да их и нема, већ само појачавање вјероватноће.

72 Јанарас 2004, 24.

и успутно нехришћанима. Та чињеница олакшава поређење, јер се оно заснива на ентимемском принципу. Поређење захтијева закључивање о његовом смислу које је могуће уколико се бесједник и слушаоци крећу на истој мисаоној равни. Ријетко је у житију пуно поређење засновано на силогизму. Учесталије се јавља ентимемско поређење у коме су прећутане релације неопходне за његово декодирање. Прећутане су, јер се упућују слушаоцима којима су познате, те којима није неопходно наводити све разлоге због којих је неко сличан Јову, Илији, Јовану Крститељу итд. Такође, поређење у житијима каткад не мора слиједити лингвистички образац условљен различитим копулама типа „као“, „попут“ и сл. Постоје случаји прећутног поређења типа:

ЖА: „Тако је Антоније говорио себи да у животу великог пустињака Илије треба као у огледалу сагледати свој живот.“⁷³

На поређења у житијима треба гледати са функционалног аспекта, а не естетског. Она нису онеобичавање у говору, већ покушај докучивања истине о светитељу, што прецизније одређивање његовог јестаства. Стога је најтеже направити разлику између житијског функционалног поређења и стилских фигура попут метафоре или антономазије. Свети Сава о оцу Симеону каже: „И просто рећи: све своје имање у зајам издаде, јер други Авраам би, странопримац, земаљски анђеол, небески човек“.⁷⁴ „Други Авраам“ била би стилска фигура антономазија. Међутим, она се заснива на поређењу, те би се могло говорити о прикривеном поређењу. Циљној групи којој је житије намијењено јасно је зашто је Симеон као Авраам, те му Сава и мијења име у „Други Авраам“. То није исти случај као кад се Зевсово име замијени одредницом „господар богова“. Зевс то заиста у митологији и јесте, али Симеон није Авраам. Он постаје „други“ Авраам захваљујући заједничкој особини до које се долази поређењем, које се може манифестовати и као метафора. У Доментијановом *Житију Светог Саве* стоји молба остарјелом Немањи: „Дођи, пастиру добри Богом дарованог ти стада, дођи и закољи се за нас, подобећи се Владици своме.“⁷⁵ Метафора доброг пастира заснована је, наравно, на поређењу особина (Симеон – Христос), што је у духу ове стилске фигуре. Закључујемо да поређење не мора бити јасно назначено, већ да се може манифестовати у различитим облицима, али му је функција увијек иста – покушај што приближнијег и адекватнијег израза о светитељу, а у складу са апофатичким начином говорења.

У односу на реторску праксу која је поређење смјештала у закључак, хагиографски поступак се удаљио у том смислу што су поређења увезана са појединачним догађајима или дјелима светитељевим, на основу којих се он доводи у везу са библијским личностима (најчешће), приказујући се тако судиоником свете заједнице. На примјер, Доментијан исписује поређење Мојсеја и Саве у вези са Савином посјетом Синају. Да је поређење оставио за крај, сигурно би изгубило онај ефекат који се желио постићи.

Јасно је да се поређењем у свим облицима присутним у житијима испуњава циљ поступка како су га видјели реторичари, јер оно „узвисује хваљени предмет када га са другим упоредиш“.⁷⁶

Закључак – *ἐπιλογος*. Завршни дио похвалне бесједе подразумијева резимирање претходно изнесеног, а уз какав савјет или молбу. У житијима се та

73 Атанасије Александријски 2014, 89.

74 Свети Сава 1998, 151. Подвлачење наше.

75 Доментијан 2001, 59. Подвлачење наше.

76 Афтоније Ретор 1998, 113.

молба обично тиче слијеђења светитељевог примјера, али се она такође упућује и самом светитељу како би заступао оне који му прибјегавају.

ЖА: „Прочитајте ове ријечи и осталој браћи да би научила какав би требало да буде живот монаха и како би могли увидјети да Господ и Спаситељ Исус Христос прославља оне који прослављају њега, и води до краја оне који му служе. И то не само у небеском царству него их и овдје прославља – иако се они скривају и желе се повући од свијета. Чини их познатима на свим странама, а због њихове врлине и помоћи коју су пружали другима. Уколико узмогнете, прочитајте ово и паганима како би и овако могли спознати то да је Господ наш Исус Христос Бог и Син Божји, али да и хришћани који му истински служе и савјесно вјерују у њега доказују не само да демони нису богови, као што Грци сматрају, него их и бацају под ноге и тјерају у бјекство, као варалице и кваритеље рода људскога, а кроз Исуса Христа Господа нашега, коме нека је слава у све вијекове. Амин.“⁷⁷

ЖПК: „Нека и сви ми који читамо и слушамо, молитвама преподобнога, оставивши зла дела и на добро се покајавши, Богу пођемо, и опроштај грехова овде достигнумо и обновљење вечних блага добијемо, у томе самом Христу Исусу Господу нашем, коме слава са Оцем, моћ, част и поклоњење заједно са светим духом, и сада и свагдаи на веке векова, амин.“⁷⁸

ЖКЈ: „Сврши се богоугодно житије у Господу блажене и христољубиве Јелене, и би представљење њезино месеца фебруара у осми дан. Такви су били подвизи и страдања и трпљења ове блажене, и тако прими (награду), као што чувсте и видесте. Да, добро је, љубимци, да и ревнујемо овоме, да се и ми удостојимо вечних добара Христом Господом Богом нашим, коме слава и част и клањање, заједно са Оцем и пресветим Духом.“⁷⁹

Наведени параграфи указују на двије главне поруке закључака житија. Први је да је житије примјер Божјег сатрудништва на земљи са онима који му се обрате. А други је упућеност на нужност те заједнице, јер угледањем на светитељев примјер слушаоци треба да се удостоје „обновљења вечних блага“, тј. обновљења раскинутог јединства са Богом.

Опционалност похвалних елемената. Иако је засновано на похвали, житије не робује њеној схеми. Одржава је, али не беспоговорно. Неке елементе садржи, а неке не – у зависности од јунака о којем се пише, као и самог хагиографа. У неким случајевима јасно се разазнају сви елементи, док сеу другима поједини само наговјештавају. Слично функцијама које је Владимир Проп уочио у народним бајкама, учачамо да се дијелови похвале на којима су реторичари инсистирали као на незаобилазнима, без могућности изостављања, у житијима тако не јављају. Разлог треба тражити у чињеници измијењеног система вриједности, јер хагиографу из дванаестог, тринаестог или четрнаестог вијека, не може исто значити образовање, на примјер, као и реторима софистичког доба.

8.

Овдје понуђено истраживање требало је да укаже на континуитет развоја епидеиктичког бесједништва у правцу хришћанског житија источног типа. Житије није постало некакав подтип похвале. Оно се од ње у свијести најстаријих писаца

77 Атанасије Александријски 2014, 237.

78 Теодосије 1988, 288.

79 Данило Други 2008, 132. ЖКЈ – Архиепископ Данило II, *Житије краљице Јелене*.

није ни разликовало,⁸⁰ јер је реторска традиција тога времена била свепрожимућа и општеприхваћена.

Из прегледа античких ставова о епидеиктичком говорништву и његовим поређењем са житијима које смо узели за примјер, те са закључцима Х. Лопарјева, који је радио на неупоредиво већем корпусу, дошли смо до, како нам се чини, двају закључака. Први закључак тиче се утемељености жанра на литургијској пракси надгробног бесједништва, а други преосмишљавања реторског приступа и његовог усклађивања са потребама хришћанске заједнице.

(1) **Житија су у својој сржи надгробне бесједе.** Занемаривање свих аспеката настанка житија води погрешном закључку о њиховој генези. То се посебно односи на пренебрегавање чињенице да су житија настала у литургијском окружењу старих хришћана који су их читали на сабрањима. Житије се писало и пише само упокојеним личностима, а обично чита на дан његовог/њеног помена. Како је показано, у дане годишњих помена античких хероја изговаране су бесједе. Уобичајно се међу хришћанима исти обичај, а како би се потоње генерације угледале на врлину предака. Испрва су томе служили мартријуми, али је врло брзо дошло до њихових прерада. Мартријуми нису у вези са епидеиктичким говорништвом, те се не могу узети као зачеци житија у структуралном погледу. Они су послужили као извор информација, а велики црквени оци 4. вијека говор о хришћанским херојима – светитељима природно произносе у складу са античком реторском традицијом, коју су познавали. Дакле, претпостављамо да житије није еволуирало из мартријума, него је задобило свој облик тек по окончању гоњења хришћана, када им је постало слободно исповиједати хришћанство, а унутар традиције грчке културе (која не подразумијева и религију). Поређење са надгробним бесједништвом недвосмислено показује зависност. Томе у прилог посебно иде чињеница што се зна да су нека рана житија и именована као „надгробне бесједе“.

(2) **Житије у више или мање учљивим дијеловима чува структуру епидеиктичке бесједе.** Будући да му је у основи надгробна бесједа, природно је да се житије изводи сагласно захтјевима овога жанра. Међутим, будући да је кодификацији жанра погодовало специфично културно познаантичко/рановизантијско окружење, за рашчитавање поступака дјела из каснијег добра нужно је вратити се периоду кодификације. Томе у прилог иде истраживање које је Х. Лопарјев провео над житијима 8. и 9. вијека, при чему је сачинио њихову схему. Узета сама за себе, она не говори много, јер констатује начин на који су дата житија сачињена. Међутим, најдиректнији су показатељ зависности житија од реторских захтјева. Због тога смо им у раду и посветили толику пажњу. Консултујући и корпус који овдје није наведен, због ограниченог простора, примијетили смо да сви елементи не партиципирају једнако у изградњи житија. Штавише, неки су избачени, а неки више наглашени. Тако смо дошли до закључка да се житије с временом одвојило од свог реторског обрасца, што је био природан ток његове генезе. Ауторе који су писали директно под утицајем реторских правила замијенили су они који су подражавали своје претходнике, а не више реторске образце. Тако је у свијести хагиографа и слушалаца створена лабавија схема у односу на ону реторску, и то у потпуности подређена новој идеолошкој свијести, што је условило и несталност елемената структуре старе епидеиктичке бесједе. Јасно је да је она очувана, понекад у траговима. Али таквим траговима који су сигурни показатељи историје преображаја свијести о хероју од античких времена до средњовјековног, па и модерног хришћанског свијета.

80 Hinterberger 2014, 39.

Извори

- Aristotel (2008). *Retorika*. (M. Višić, prev.). Podgorica: Unireks.
- Атанасије Александријски (2014). *Житије Светог Антонија*. (Д. Дојчиновић, прев.). Бања Лука: Филолошки факултет.
- Афтоније Ретор, Προϋμνάσματα. У: *ΠΡΟΓΥΜΝΑΣΜΑΤΑ ρετορα Αφтонија: припремне вежбе за беседнике* (71–163). (Војислав Јелић, прев.). Нови Сад – Београд: Матица српска – САНУ.
- Библија или Свето писмо Старога и Новог завјета* (2004). (Ђ. Даничић, В. Караџић, прев.). Београд: Библијско сруштво Србије и Црне Горе.
- Григорије Богослов (2004). *Сабрана дела*. (М. Р. Мијатов, прев.). Београд: Хришћанска мисао.
- Григорије Богослов (2006). *Сабрана дела II*. (М. Р. Мијатов, прев.). Београд: Хришћанска мисао.
- Данило Други. (2008). *Животи краљева и архиепископа српских – Службе*. (Г. Мак Данијел, Д. Петровић, прир.). Београд: Просвета.
- Доментијан. (2001). *Житије Светог Саве*. (Јб. Јухас Георгиевска, прев.). Београд: Српска књижевна задруга
- Елије Теон, Προϋμνάσματα. У: Kennedy, G. A. (ed.) (2003). *Progymnasmata – Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetorics* (3–72). Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Милаш, Н. (2004). *Правила православне цркве с тумачењима. Књига II*. Београд – Шибеник: Истина.
- Никола Софист, Προϋμνάσματα. У: Kennedy, G. A. (ed.) (2003). *Progymnasmata – Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetorics* (131–172). Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Перикле, У славу погинулих за отаџбину. У: Нушић, Б. (2009). *Реторика: наука о беседништву* (235–240). (В. Јелић, прир.). Београд: Чигоја штампа.
- Platon (1998). *Ion, Lahet, Meneksen*. (Ž. Senković, prev.). Zagreb: Hrvatski studiji – Studia Croatica Sveučilišta u Zagrebu.
- Свети Сава (1998). *Сабрана дела*. (Т. Јовановић, прев.). Београд: Српска књижевна задруга.
- Свето писмо – Нови завјет Господа нашега Исуса Христа* (2008). (Комисија Светог архијерејског синода СПЦ, прев.). Београд: Библијско друштво.
- Теодосије. (1988). *Житија*. (Д. Богдановић, прир.). Београд: Просвета – Српска књижевна задруга.
- Хермоген, Προϋμνάσματα. У: Kennedy, G. A. (ed.) (2003). *Progymnasmata – Greek TextbooksofProseComposition and Rhetorics* (74–88). Atlanta: Society of Biblical Literature.

Литература

- Goldhill, S. (2009). Rhetoric and the Second Sophistic. In: Gunderson, E. (ed.) (2009). *The Cambridge Companion to Ancient Rhetoric* (228–241). New York: Cambridge University Press.
- Зизиулас, Ј. (2008). *Јелинизам и хришћанство: сусрет два света*. (П. Драгутиновић, прев.). Београд: Хришћански културни центар.
- Јанарас, Х. (2004). *Азбучник вере*. (С. Јакшић, прев.). Нови Сад: Беседа.

Jeger, V. (2007). *Rano hrišćanstvo i grčka paideja*. (B. Gligorić, prev.). Beograd: Službeni glasnik.

Јелић, В. (1997). О дефиницији, историјату и значају припремних вежби. У: *ПРОГΥΜΝΑΣΜΑΤΑ ретора Аџтонија: припремне вежбе за беседнике* (5–69). (Војислав Јелић, прев.). Нови Сад – Београд: Матица српска – САНУ.

Kazhdan, A. P. (ed.) (1991). *The Oxford Dictionary of Byzantium* (I–III). New York – Oxford: Oxford University Press.

Kennedy, G. A. (1983). *Greek Rhetoric under Christian Emperors*. Princeton: Princeton University Press.

Kennedy, G. A. (1994). *A New History of Classical Rhetoric*. Princeton: Princeton University Press.

Kennedy, G. A. (1999). *Classical Rhetoric: Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times* (2nd ed.). Chapel Hill – London: The University of North Carolina Press.

Kennedy, G. A. (2003). *The Preliminary Exercises of Nicolaus the Sophist*. In: *Progumnasmata – Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetorics* (129–131). Atlanta: Society of Biblical Literature.

Коен, М., Хејгел, Е. (2004). *Увод у логику и научни метод*. (А. Крон, прев.). Београд: Јасен.

Курцијус, Е. Р. (1996). *Европска књижевност и латински средњи век*. (Ј. Бабић, прев.). Београд: Српска књижевна задруга.

Лопарев, Х. (1911). *Византійскія Житія Святыхъ VIII–IX. У. Византійскій временникъ*, томъ XVII (1–224). Санктпетербургъ: Императорская Академия наук.

Нушић, Б. (2009). *Реторика: наука о беседништву*. (В. Јелић, прир.). Београд: Чигоја штампа.

Ристовић, Н. (2005). *Старохришћански класицизам: позитивни ставови старохришћанских писаца према античкој књижи*. Београд: Чигоја штампа.

Скабаланович, М. (20014). *Тумачење типика*. Шибеник: Истина.

Трифунковић, Ђ. (1990). *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*. Београд: Нолит.

Heath, M. (2009). Codification of rhetoric. In: Gunderson, E. (ed.) (2009). *The Cambridge Companion to Ancient Rhetoric* (59–73). New York: Cambridge University Press.

Herrick, J. A. (2000). *The History and Theory of Rhetoric: An Introduction* (2nd ed.). Allyn & Bacon.

Hesk, J. (2009). Types of oratory. In: Gunderson, E. (ed.) (2009). *The Cambridge Companion to Ancient Rhetoric* (145–161). New York: Cambridge University Press.

Hinterberger, M. (2014). Byzantine Hagiography and its Literary Genres. Some Critical Observations. In: Efthymiadis, S. (ed.) (2014). *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. Volume II: Genres and Context* (26–60). Surrey: Ashgate.

Šagi Bunić, T. J. (1976). *Povijest kršćanske literature. Prvi svezak. Patrologija od početka do Sv. Irineja*. Zagreb: Kršćanska Sadašnjost.

Danijel Dojčinović

LA RHETORIQUE EPIDICTIQUE ET LA STRUCTURE DE LA HAGIOGRAPHIE

Dans cette étude, nous soulignons l'essentiel de l'influence qu'a eu la rhétorique épидictique de tradition hellénique sur la poétique des hagiographies, notamment celles de *La Vie d'Antoine* et de *La Vie de Saint Pierre de Koriša*. Tout au long de ce travail nous portons une attention particulière à la période où ce genre fut constitué et où le lien avec la tradition antique fut le plus fort. Les hagiographes ultérieurs écriront ayant pour modèle les prédécesseurs qui créaient sous l'influence directe de l'éducation grecque classique. L'accent sera ensuite mis sur les exercices préparatoires pour les orateurs (*progymnasmata*) qui circulaient dans les écoles de rhéteurs. Vu que les précurseurs du genre fréquentaient eux-mêmes les cours dans ces écoles ou étaient au moins au courant de ce qu'on enseignait là-bas, nous ne pouvons que conclure que les hagiographies doivent beaucoup à l'éducation rhétorique de ses premiers auteurs.

